IDENTIDAD Y PRÁCTICAS SEXUALES EN UN ISLAM INCLUSIVO.

El islam oficial admite la expresión afectivo-sexual en el marco del contrato matrimonial legal heterosexual (*zawāŷ šarʿī*) estipulado por la ley canónica islámica (*šarīʿa*) que lo define como el contrato de socialización del acto sexual (*ʿaqd al-nikāḥ*) mediante el cual se adquiere el aparato reproductor de una mujer (*al-budʿ*) (Bousquet, 1966: 20), con la intención de procrear. Esta ley no responde al formato de un código legal ni está autorizada por ningún organismo oficial o cuerpo específico electo, sino que se fundamenta en interpretaciones teológicas personales del texto coránico (Cortés, 1999: 2/283, 4/58, 4/135, 5/42, 6/152, etc.) y de las tradiciones del profeta Muḥammmad al respecto (Calder, 1995: 331-338; Carmona, 1997: 25-32).

Los países oficialmente islámicos establecen, por vía constitucional, que esta ley de inspiración divina es principio legal superior que protege los derechos humanos fundamentales reconocidos por las normas internacionales, tales como el libre desarrollo de la personalidad, el derecho a la intimidad, el de la igualdad o a la no discriminación.

Al institucionalizar el sexo en estos términos religioso-morales, el islam niega la existencia de las diversas sexualidades posibles conforme a la construcción individual de la sexualidad, el impulso sexual dirigido al goce (*mutʿa*), los diferentes aspectos de la relación psicológica con el propio cuerpo y de las expectativas del rol social, potenciando únicamente el aspecto reproductivo de la sexualidad.

Amina Wadud ha iluminado a toda una generación de mujeres y hombres musulmanes mediante la interpretación feminista de los textos sagrados en el Islam.

Igualmente, el sexo pre y extra matrimonial, al estar estipulado en los códigos penales islámicos como delito de «fornicación ilícita» (*ḥadd zinā*), queda desvinculado de la afectividad y de la conciencia de la personalidad. La interferencia del derecho islámico en la sexualidad y su fusión en los

IDENTIDAD Y PRÁCTICAS SEXUALES EN UN ISLAM INCLUSIVO

vigentes códigos penales de los Estados islámicos permite sancionar las prácticas sexuales no heteronormativas como «contra natura» vinculadas, generalmente, con la homosexualidad masculina y nunca con otras orientaciones de la diversidad sexual.

El tipo de sanción que cada Estado islámico aplica siguiendo la *šarīʿa* permite clasificarlos en tres grupos: el primero, formado por los que siguen los patrones del derecho penal de los países europeos - Francia y Gran Bretaña, principalmente; el segundo, compuesto por los que optan por un sistema mixto en el que incluyen algunos elementos propios de la *šarīʿa*, dentro de un marco general inspirado por el derecho penal de los países europeos y el tercero, conformado por los países que siguen, preferente o integralmente, «las disposiciones de la *šarīʿa*, estableciéndose en este grupo una subdivisión entre los países que han aplicado este derecho de modo interrumpido desde su independencia y los que, en un momento determinado de su historia, optaron por sustituir una legislación de inspiración occidental por otra, basada en las prescripciones del derecho islámico» (Uruburu, 2010: 101).

La mayoría de los códigos penales islámicos no mencionan claramente la homosexualidad, el lesbianismo o la bisexualidad, pero sí reconocen algunos actos sexuales delictivos (1) con los que los hacen vincular (Al-Farchichi, 2013: 3-30). Se pueden clasificar estos códigos en dos grupos, en función de la mención explícita o implícita de los actos homosexuales. Así tenemos los que criminalizan los actos homosexuales de manera expresa (2), los que lo hacen implícitamente (3), y los que no los mencionan y los subsume en categorías genéricas incluidas en la doctrina del derecho que aplican(4) , siendo la más utilizada para condenar la homosexualidad las categorías de «adulterio», «inmoralidad», «obscenidad», «proxenetismo», «pertenencia a banda de corruptores», «atentado contra la seguridad pública» o «pertenencia a una agrupación de reclutamiento de homosexuales».

El mayor o menor rigor jurídico y moral de los jueces a la hora de emitir sentencias tocantes a los delitos *zinā* promueve una aplicación dispar de las sanciones estipuladas en los códigos penales que puede frenar cualquier forma de avance social en materia de normalización de la vida privada en las sociedades musulmanas y fomentar la existencia de una sexualidad a dos velocidades.

Los Estados islámicos, para no entrar en contradicción con su predominante esencia religiosa, optan por no normalizar la cambiante realidad de la sociedad y por hacer prevalecer la šarīʿa y las leyes acordes con ella, amparándose en la atemporalidad y sacralidad de su origen. El peso de la religión (Pew Research Center, 2012; Gallup, 2013) y de las convenciones sociales tradicionales mantiene vigentes prejuicios contra el colectivo LGBTQI, que dificultan los intentos por visibilizar y nor-

Imam Muhsin Hendricks (Sudáfrica)
Foto Naib Mian

malizar otras formas de entender la sexualidad y de concebir otros patrones sociales y familiares distintos a los que el islam bendice, al igual que, minusvaloran el factor afectivo de la unión de dos personas del mismo sexo o los aspectos psicológicos inherentes a la identidad personal.

En la actualidad, está abierto el debate social en torno a las ventajas y los inconvenientes de vivir en una sociedad musulmana tradicional y sobre la necesidad de adecuar los ordenamientos jurídicos, los códigos civiles y penales a la realidad cambiante y diversa actual de los Estados islámicos. La concepción negativa de la sexualidad evidencia tanto la inexistencia de la libertad de disposición del propio cuerpo para lxs musulmanxs solter@s, especialmente para ellas, como la controversia social de optar por someterse o no a las normas o por buscar un punto intermedio entre la libertad de acción y la comisión de un delito. Esta última opción es la elegida por la mayoría de l@s jóvenes de hoy día: vivir su propia sexualidad aprovechando los escasos resquicios que les deja la estructura patriarcal, dentro y fuera del territorio del islam (*Dār al-islām*), ya sea en el ámbito privado como público y con resultados muy desiguales.

La labor de investigadorxs y pensadorxs musulmanxs intergeneracionales que abogan por la necesidad de «re-pensar el islam», de superar el servilismo a la tradición islámica, de dar el salto al esfuerzo interpretativo y legal que ayude a la sociedad a vivir su diversidad desde la tolerancia y a abandonar la noción islamista de la «equidad», por la de la igualdad de los sexos – sexualidad y sentimientos, incluidos – está ganando adept@s, en los últimos veinte años. Al respecto, el sociólogo marroquí **Abdessamad Dialmy** (2009, 2013) estima conveniente desvincular la sexualidad de los postulados religiosos retrógrados y perniciosos, basados en una interpretación tendenciosa de la *šarīʿa*. Sus investigaciones se centran en la concienciación social de los efectos negativos de la no aceptación de la homosexualidad y la bisexualidad en la construcción de la identidad personal. Llega a esta conclusión al entender que la moral predominante contraria al sexo, sexista, misógina y desigual no ofrece los mismos derechos a hombres y mujeres, independientemente de la condición civil o sexual que tengan. En su opinión, la condena a la abstinencia sexual para mantener la moral patriarcal del islam clásico es una imposición fuera de la realidad. Como solución al problema, propone aprender a asumir la sexualidad fuera del matrimonio, a concebirla como un derecho fundamental intransferible del individuo, sometido exclusivamente al consentimiento mutuo y que ese consentimiento sea madurado por el deseo, el placer, - es decir, por el amor - y nunca por el dinero (Dialmy, Abdessamad, 2013).

El debate social se ha visto implementado, por la labor hermenéutica islámica renovadora en dos vertientes transversales. Una primera feminista y de género, de la mano de la teóloga e imán afroamericana alternativa y feminista **Amina Wadud** (1999), basada en el paradigma de la unicidad del texto coránico (*tawḥīd*). Su hermenéutica persigue comprender y exponer cómo se transmite el contenido del texto coránico, quiénes lo llevan a cabo, sobre qué parámetros - teniendo en cuenta lo que se explicita como lo que se omite - y con qué fines. Su método consiste en analizar la percepción apriorística patriarcal y misógina de la mujer recogida y propagada en los textos relativos a las tradiciones del profeta, con el fin de determinar los principios morales universales que guían la comunidad islámica de los de carácter secundario o particular, teniendo en cuenta las circunstancias de la revelación, por un lado y, por otro, empezar a considerar la lengua del texto coránico no como una lengua sagrada, sino como instrumento de comunicación, que el creyente debe analizar desde una perspectiva pragmática, para establecer relaciones concretas entre lo histórico y lo cultural, para de

La abogada feminista de origen turcokurdo, Seyran Ates, y el Imam Ludovic-Mohamed Zahed en la mezquita donde mujeres y hombres oran juntos y es abiertamente LGTBfriendly abierta el pasado junio en Berlín.
Foto de Ingrid Brekke

terminar parámetros semánticos y para extraer enseñanzas aplicables al momento actual, especialmente, en relación a los términos que mayor ambigüedad interpretativa presentan (Torres, 2015).

La segunda, la LGTBQI del antropólogo, investigador e imán franco-argelino **Ludovic-Mohamed Zahed** (2012), el primer musulmán homosexual en fundar, en 2012, en París la primera mezquita inclusiva de Europa. En la actualidad, dirige el *Cabinet du Conseil et d´expertises de CALEM (Confederation of Associations LGBTQI Euro-African or Muslim)*. Siguiendo el paradigma del *tawḥīd* de Wadud, Zahed persigue conciliar el islam con la homosexualidad a través de una lectura histórico-religiosa del texto coránico, al entender que El Corán ni prescribe la heterosexualidad ni condena la homosexualidad, sino que son las lecturas impuestas por el modelo hegemónico patriarcal heteronormativo el origen de la homofobia. Su pensamiento revela la capacidad de discernir entre la identidad individual y la condición de musulmán practicante (*muslim mu'min*), teóricamente, indisociable de la comunidad de creyentes (umma) en el seno del *Dār al-islam*. El rechazo del islam oficial hacia Zahed reside en la defensa pública de su propia identidad compleja y diversa, que a ojos de la comunidad islámica lo convierte en una amenaza para la misma, por no comprender esta que ser musulmán y, al mismo tiempo, homófobo o misógino supone una contradicción ética y política. Por su parte, Zahed no acepta lo que denomina la concepción del término islam que concibe la espiritualidad como un medio de imponer un arnés identitario y de eliminar a sus adversarios (*Canal online alter* JT, 2015: 08':20"-08':40'):

Je ne me reconnais pas dans cet islam-là. Si c´est ça être musulman, je ne suis pas musulman, parce que je n´en suis pas religieux dans le sens fascisant du terme. Je ne vois pas la spiritualité comme un moyen d´imposer un faisceau identitaire et d´éliminer politiquement ses adversaires.

Desde el punto de vista práctico, su pensamiento da continuidad a las iniciativas ya puestas en marcha en Estados Unidos, Canadá, Indonesia y Sudáfrica de creación de mezquitas de la unicidad divina y humana (*tawḥīd*) o inclusivas, concebidas como espacios de medi-

tación espiritual y de intercambio humano que aplican la igualdad que se debe dar entre hombres y mujeres musulmanxs, tanto para hacer la llamada a la oración como para dirigirla.

Todas estas aportaciones defienden el reconocimiento de la sexualidad como un derecho fundamental individual e intransferible y contribuyen a la normalización de una realidad cada vez más visible en el seno de sociedades igualitarias y humanas. La interpretación vigente del islam oficial perfila un marco de legalidad que interfiere en el desarrollo identitario y sexual del individuo e ignora o minusvalora el factor afectivo-emocional de las orientaciones sexuales no heteronormativas.

Katjia Torres.
Docente e investigadora de la Universidad Pablo de Olavide (UPO) y de la Universidad de Sevilla (US). Doctora en Filología Árabe (US). Miembro del GI Escritoras y Escrituras (HUM 753, US) y del Seminario Permanente de Investigación de Género y Estudios Culturales (SIGEC, UPO). Es coeditora de la revista científica Ambigua (UPO). De entre sus investigaciones en revistas científicas y editoriales: "La primera autoficción queer de l´extrême contemporain: Le volie mis à nu de Badia Hadj Nasser" (2016), "La reglamentación de la vida sexual en el islam: interferencia y fusión entre derecho y sexualidad" (2014), "Farida Benlyazid: cine feminista sobre la identidad personal (2012), "La hermenéutica feminista islámica aplicada a la reinterpretación de El Corán" y Disquisiciones sobre el velo islámico (2008).

Referencias:

Canal online alterJT (2015). *Islam, homosexualité et trans-identité (entrevista a Ludovic-Mohamed Zahed)* https://www.youtube.com/watch?v=pxvXIU9zsx8 (consultado el 11/07/2017).

Al-Farchichi, W. (2012). The law and homsexuality. A survey and analytical study of the legislation of most Arab countries. En Helem (ed.), *Homosexual Relations in the Penal Codes: General study regarding the laws in the Arab Countries with a report on Lebanon and Tunisia*, 3-30 http://helem.net/sites/default/files/wahid%20and%20nizar_1.pdf (consultado el 02/11/2013).

Bousquet, G. H. (1966). *L´éthique sexuelle de l´Islam*. París: Maisonneuve et Larose.

Calder, N. (1995). "*Sharī'a*". *Encyclopédie de l´Islam* (Nouvelle édition) IX. Leiden: E. J. Brill, 331-338.

Carmona González, A. (1999). "Ley islámica y derecho positivo". *Anales de historia Contemporánea*, 13, 25-32.

Cortés, J. (ed.) (1999). *El Corán*. Barcelona: Editorial Herder.

Dialmy, A. (2013). "Pour le droit à la sexualité" http://dialmy.over-blog.com/pour-le-droit-%C3%A0-la-sexualit%C3%A9 (consultado el 12 de agosto de 2013).

Dialmy, A. (2010). "Sexuality and Islam", *The European Journal of Contraception and Reproductive Health Care*. 15, Stockholm, 15(3), 160-8.

Dialmy, A. (2009). *Vers une nouvelle masculinité au Maroc*. Dakr: CODESRIA.

Gallup Center for Muslim Studies. (2013). *Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Sentiment in the West* http://www.gallup.com/poll/157082/islamophobia-understanding-anti-muslim-sentiment-west.aspx?g_source=MUSLIM_STUDIES&g_medium=topic&g_campaign=tiles (consultado el 12/07/2017).

Pew Research Center (2012). *Rising Tide of Restrictions on Religion*. http://www.pewforum.org/2012/09/20/rising-tide-of-restrictions-on-religion-findings/ (consultado el 4/11/2013).

Torres, K. (2015). La hermenéutica feminista islámica aplicada a la reinterpretación de El Corán. *Feminismo/s*, 26, 33-56.

Uruburu Colsa, J. M. (2011). Ley sagrada y ley civil en los países árabes: el caso del delito de fornicación ilícita. *Anaquel de Estudios Árabes*, 22, 97-125.

Uruburu Colsa, J. M. (2010). Los delitos *ḥudūd* en el derecho penal de los países árabes: reinstauración y continuidad. *Philología Hispalensis*, 24, 87-109.

Wadud, A. (1999). *Quran and woman. Rereading the Sacred Text form a Woman´s Perspective*. New York-Oxford Oxford University Press.

Zahed, L. M. (2012). *Le Coran et la chair*. París: Max Milo.

1 Código Penal de Túnez (1952): arts. 227-230. Código Penal de Somalia (1973): art. 409. Código Penal de Argelia (1966): art. 338; (2010): art. 338; Código Penal de Kuwait (1970): art. 193; Código Penal de Emiratos Árabes Unidos (1987): art. 354, Código Penal de Comoras (1995): arts. 317, 322, 329-331.

2 Códigos penales de Túnez (arts. 227-230), Argelia (art. 201 y 338), Kuwait (art. 193) y Emiratos Árabes Unidos (art. 354).

3 Código Penal de Marruecos (1962): art. 489; Código Penal de El Líbano (1943): art. 153, 534; Código Penal de Siria (2011): art. 520 y Código Penal de Baréin (1976): art. 345 y 350.

4 Códigos penales de Egipto, Jordania, Iraq y Palestina. Los restantes países - Arabia Saudí, Sudán, Yemen y Mauritania – aplican la *šarī'a* y criminalizan el acto y sancionan al ejecutante en base a la pena de adulterio.9 Juan 4, 5-30