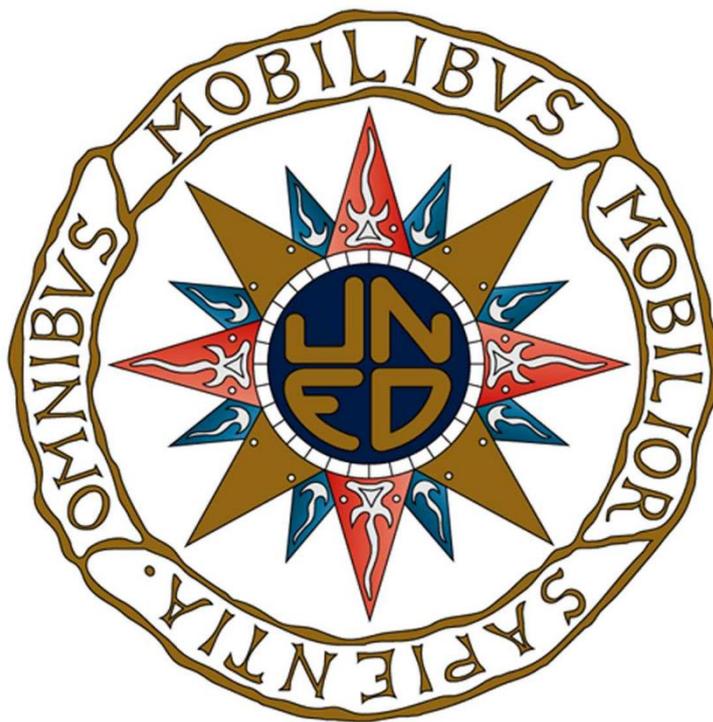


# TRABAJO FINAL DE MÁSTER

Máster en Investigación antropológica y sus aplicaciones

## PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES SEXUALES ENTRE JÓVENES “MUSULMANES EUROPEOS” EN UN CONTEXTO DE IDENTIFICACIONES MÚLTIPLES



Universidad Nacional de Educación a Distancia

Curso 2020-21

Karima Ziali Itahriouan

## INDICE

<b>1. EL PROCESO DE CONSTRUIR UNA TESIS VIABLE PARA EL TFM</b>	<b>1</b>
<b>2. EL EJERCICIO ANTROPOLÓGICO DE ACERCAMIENTO AL OBJETO DE ESTUDIO.</b>	<b>4</b>
<b>3. EL SIGNIFICADO COMO PROBLEMA CONSTANTE: ¿QUÉ QUIEREN DECIR CUANDO DICEN...?</b>	<b>5</b>

### **I. CONSIDERACIONES CONCEPTUALES, MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO** **8**

<b>1. CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS SOBRE LOS CONTEXTOS MUSULMANES. UN MARCO TEÓRICO DESDE EL QUE ENTENDER LAS IDENTIFICACIONES “MUSULMÁN EUROPEO” Y SU AGENCIA DESDE LAS PRÁCTICAS CONCRETAS.</b>	<b>8</b>
1.1 “MUSULMÁN, MUSULMANA” EN TANTO QUE CATEGORÍA ANALÍTICA.	10
1.2 ISLAM COMO CULTURA O ISLAM COMO POLÍTICA. UNA CUESTIÓN COMPLEJA PARA UN DISCURSO RELIGIOSO	11
1.3 CUANDO LOS “OTROS” HABITAN EL TIEMPO DEL “NOSOTROS”. CONSIDERACIONES TEÓRICAS PARA ENTENDER LA CUESTIÓN DE LA IRONÍA EN LOS PROCESOS PRÁCTICOS DE IDENTIFICACIÓN.	15
1.4 ¿POR QUÉ LA CATEGORÍA “MUSULMÁN EUROPEO”?	18
1.5 ¿POR QUÉ LA CATEGORÍA “JÓVENES”?	19
<b>2. CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS DE LA SEXUALIDAD. LA SEXUALIDAD COMO SISTEMA DE VIDA Y EL DESEO SEXUAL COMO PRINCIPIO DE LA BIOPOLÍTICA SEXUAL.</b>	<b>20</b>
3. LA SEXUALIDAD EN UN SENTIDO FOUCAULTIANO: DISPOSITIVO DE ALIANZA Y DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD	23
3.1 MATRIMONIO Y FAMILIA COMO DISPOSITIVOS DE ALIANZA Y DE SEXUALIDAD	25
<b>4. CONSIDERACIONES ACERCA DEL CONCEPTO DE DIFERENCIA CON RELACIÓN A LOS PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN Y AL CAMPO SEXUAL.</b>	<b>28</b>
<b>5. EL SISTEMA SEXO/GÉNERO DESDE EL ENFOQUE DE LA KYRYARQUÍA Y EL ANDROCENTRISMO.</b>	<b>31</b>
5.1 AGENCIA, ESTRATEGIAS Y TÁCTICAS	35

### **II. EL CUERPO SEXUAL MUSULMÁN. PRÁCTICAS SEXUALES DE LOS JOVENES MUSULMANES EUROPEOS Y EL CUERPO DISCURSIVO ISLÁMICO.** **37**

<b>6. RELIGIÓN Y SEXUALIDAD. EL TIEMPO DEL ISLAM.</b>	<b>37</b>
<b>7. EL LUGAR DEL CUERPO DISCURSIVO ISLÁMICO</b>	<b>40</b>
<b>8. EL ACTO SEXUAL LEGITIMADO DENTRO DEL MATRIMONIO Y LAS NUEVAS FORMAS DE NEGOCIAR LAS UNIONES ENTRE JÓVENES MUSULMANES EUROPEOS</b>	<b>42</b>
8.1 LA LEGITIMACIÓN DEL MATRIMONIO COMO ESPACIO DE PERFECCIÓN RELIGIOSA	43
8.2 TIEMPO, AMOR Y SEXO. “CÓMO CONOCÍ A VUESTRA MADRE Y A VUESTRO PADRE”	45
8.3 LA “MUSULMANIDAD” COMO PRINCIPAL CRITERIO DE ELECCIÓN	49
8.4 EL CONTRATO MATRIMONIAL COMO ESPACIO DE NEGOCIACIONES	51
8.5 NIKÂH, ¿ESPACIO PARA REDEFINIR EL ISLAM O DISPOSITIVO DE CONTROL SINGULAR?	52
8.6 EL TALÓN DE AQUILES DE LA NIKÂH O CÓMO ACCEDER AL ESPACIO <i>HARAM</i>	53
8.7 LA PROHIBICIÓN DE LA <i>ZINÂ</i> Y EL ESPACIO DEL <i>HAREM</i> .	58
<b>9. LA FAMILIA COMO DISPOSITIVO POLÍTICO, SEXUAL Y ECONÓMICO.</b>	<b>61</b>
9.1. EL CONTROL DEL DESEO SEXUAL Y LA DOMINACIÓN DEL EROS FEMENINO	66
9.2 HONOR, VERGÜENZA Y EL VALOR DE LA VIRGINIDAD FEMENINA. DISPOSITIVO “CULTURAL” Y DISPOSITIVO “RELIGIOSO” DE CONTROL SOBRE LA SEXUALIDAD FEMENINA.	72
9.2.1 Virgindad femenina y circuncisión masculina, como mecanismos de “diferencia” y de “identificación”	83

9.3 EL ESPACIO SEXUALIZADO Y EL HIYAB	89
9.4.1 El uso del hiyab como la expresión de una voluntad de sumisión	97
9.5 LA IDENTIFICACIÓN DE LAS ACTITUDES DESVIADAS. HOMOSEXUALIDAD E ISLAM <i>QUEER</i>	101
<b><u>10. CONCLUSIONES Y NOTAS PARA INVESTIGACIONES FUTURAS</u></b>	<b>104</b>
<b><u>BIBLIOGRAFÍA</u></b>	<b>109</b>

## 1. El proceso de construir una tesis viable para el TFM

Quisiera empezar este Trabajo de Fin de Máster relatando brevemente lo que me ha llevado a centrarme en esta cuestión. Tal y como trato de formular en el título y teniendo en cuenta el formato académico del TFM, mi intención es abrir caminos de investigación para un tema que considero de relevancia en un contexto de movimientos migratorios a escala global, así como las múltiples construcciones de identificaciones que vivimos en el viejo continente.

Las prácticas sexuales y sus representaciones han de entenderse siempre entrelazadas, siempre vertebrándose en una pluralidad de realidades y, como tal, con una categoría de “verdad”. Si partimos de esta premisa, debemos alejarnos de la idea de una suerte de constante discursiva acerca de estas prácticas y representaciones. En otros términos, existe por decirlo de alguna forma, y siguiendo con una metáfora que Edward Said (1978) trae a colofón del término “representación”, un juego de compases sobre una determinada superficie. Pero esta superficie nunca es estable en la medida que al introducir solo un compás más *“hará que todos tiemblen y luego se asienten en una nueva configuración acomodada”* (Said, 1978:361).

De esta manera, a las prácticas y a las representaciones humanas en general y más en particular a las que conciernen a la sexualidad, habrá que entenderlas implicadas en la configuración o reconfiguración, en la asignación o reasignación de lo que por ahora denominaremos identificación de “musulmán/a europeo/a”. Estamos por lo tanto tratando de ahondar en los compases de la sexualidad y la identificación, si se me permite expresarme así en una disciplina donde escribir sobre categorías de este calibre siempre viene acompañado de una sensación de pisar un camino atestado de huevos que tenía que ir sorteando. Uno puede andar, pero pisar y romper, son dos acciones que me han acompañado a lo largo de la redacción de este trabajo de forma constante. Veremos si he roto alguno (o más de uno) cuando llegue al final.

Lo interesante de esta forma que tiene Said de acercarnos al mundo de las representaciones es que incorpora las contribuciones del investigador individual. Deja claro que no existe *per se* la tarea solitaria y asilada; crear a fin de cuentas implica recibir e ir al encuentro de la realidad. Por ello, porque el investigador debe tener esta

disposición, crea el contexto y esto contribuye al movimiento sísmico de esta superficie de compases.

Las representaciones “*porque son representaciones, están incrustadas primero en la lengua y después en la cultura, las instituciones y el ambiente político del que las hace*” (Said, 1978:360). El dinamismo y el movimiento que le confiere a las representaciones el autor de *Orientalismo* (1978) me sirve para dos cosas: una, que bien merece ser mencionada ahora, ya que forma parte del marco teórico del que me nutro, las representaciones que Occidente ha llevado a cabo acerca de Oriente están sesgadas por la idea de *continuum*, pues detrás de ello existe un fin que obedece a unos parámetros históricos, intelectuales y económicos específicos. Y dos, las representaciones desde este prisma están íntimamente vinculadas con las prácticas de los agentes que las construyen, que las experimentan y que las hacen suyas como lugares desde el que redefinir los contornos de ciertas identificaciones.

Me he cuestionado el cómo llevar a cabo esta cuestión en múltiples ocasiones. ¿Cómo comprender, escribir, interpretar y relacionar hechos, actos, gestos, decisiones, palabras, pensamientos, sentimientos que pertenecen al campo único e intransferible de la individualidad? En el transcurso de indagación bibliográfica, mi propuesta ha ido cambiando y adaptándose, tomando otras formas. Difícilmente, se puede tomar en serio una labor de investigación que pretenda hablar *por* los demás, pero sí hablar acerca de las redefiniciones que ciertas personas en ciertos momentos y en ciertos contextos llevan a cabo sobre sí mismos.

Finalmente entendí que por compleja que pudiera ser formular en estos términos la tesis de este trabajo, no encontré mejor formato que el siguiente:

*Las prácticas y las representaciones sexuales configuran la identificación “musulmán europeo” en un contexto europeo de identificaciones múltiples.*

Se trata de indagar en qué medida estas prácticas y estas representaciones toman forma, de qué forma entran en diálogo con el cuerpo discursivo islámico y desde qué lugares quedan sujetas a relaciones de dominio y poder. Con todo ello, se trata de pasar a reflexionar sobre la particular forma que tiene estas prácticas y estas representaciones de contribuir en el campo de las identificaciones “musulmán europeo” atendiendo al contexto identificativo europeo que se caracteriza por ser un espacio de múltiples procesos de individualización.

Mi implicación personal en este trabajo hizo que pasara por alto lo que Abu-Lughod (1991), había calificado con la categoría de “*halfie*”; a fin de cuenta yo también pertenezco a este contexto sobre el cual quiero escribir. Así, la cuestión de la “distancia” se volvía central y necesaria para abordar las controversias que suscita estar implicado en esa superficie inestable de representaciones,

En una de las charlas con Díaz de Rada, después de mandarle mi esquema, me comenta que debo de alguna forma “desentenderme” del Islam, como cuerpo doctrinal en tanto que marco desde el que desarrollar esta tesis. De entrada, no entendí cómo llevar a cabo algo sobre la “musulmanidad europea” aparcando de alguna forma u otra el Islam como marco teórico. Bien, nada más lejos de la realidad, yo misma estaba adoptando un enfoque *orientalista* del asunto, en el sentido de que entendí el Islam como una entidad externa que me facilitaba mucho el trabajo de hacer inteligibles las experiencias, fueran las que fueran, de los que yo definía de entrada como “musulmanes europeos”.

Desde Gibb hasta Duncan McDonald, la coherencia epistemológica y metodológica que ofrecía el Islam en tanto que doctrina, permitía hacer afirmaciones sobre lo que se denominó “mentalidad oriental”<sup>1</sup> (Said, 1978:366). Fue Díaz de Rada quien me dijo que leyera a Edward Said, y aunque le había leído hacía años, en esta ocasión le entendí de una forma contextualizada y con relación a una cuestión que pretendía centrarse en una dimensión ciertamente íntima de las personas. Su obra me obligó a entender que primero debía comprender la forma en la que me iba a acercarme a mi objeto de estudio, una suerte de enfoque a distancia, si quería entenderlo a medida que fuera acortando distancias y entrando en el complejo mundo de las prácticas y las representaciones acerca de la sexualidad.

*“Entre el pueblo- dice Said- y el “Islam” había obviamente un tipo de contacto dinámico, pero lo que importaba para el occidental que lo estudiaba era el poder que poseía el islam para hacer inteligibles las experiencias de los pueblos islámicos y no al contrario”* (Said, 1978:365)

---

<sup>1</sup> De esta forma es como el orientalista Macdonald define la “mentalidad oriental”: Incapacidad, por tanto, para ver la vida con firmeza y para verla como un todo, para entender que una teoría de la vida debe cubrir todos los hechos, y aptitudes para ser marcado por una sola idea y ser ciego para todo lo demás: ahí reside, creo, la diferencia, entre Oriente y Occidente (Ibidem).

## 2. El ejercicio antropológico de acercamiento al objeto de estudio.

Lo siguiente fue desmontar mi esquema metodológico dado que la forma en la que me aproximaba a mi objeto de estudio había cambiado considerablemente. Traté de hacer el complejo ejercicio de leer la bibliografía acerca de las prácticas y de las formas de representar la sexualidad de los “musulmanes europeos” como si de entrada no fueran “musulmanes”, sino personas que hacían algo de una forma determinada y específica. Visto desde este enfoque más desnudo de “dogmas” o de “cuerpos doctrinales” a los que recurrir para hacerlos epistemológicamente válidos; una cosa se hace evidente y de entrada considero que en el dominio de la sexualidad se hace mucho más claro y evidente: todas estas prácticas y formas de representar la sexualidad ocurrían en un campo repleto de mecanismos, de estrategias y de estructuras que sostenían unos vínculos y unas relaciones de dominio y poder (Foucault, 1984 [1976])

Cuando se accede a la cuestión sexual, se está entrando en un reino muy particular, el del cuerpo. Quizás por esto las contradicciones, las paradojas, las formas de autodefinirse y autoreferenciarse toman un matiz donde lo importante no es tanto la polaridad o la dicotomía discursiva, sino el campo que queda en medio de ambos extremos. Es ahí donde quiero ir, el único lugar que me permite hacer una lectura que vaya más allá de lo puramente descriptivo y me permita aterrizar sobre el suelo de la interpretación y el análisis. Por eso en la siguiente charla que tuve con Díaz de Rada surgió la pregunta que ya me permitió empezar a trabajar en una línea más clara: ¿dónde ocurren, en qué espacios o en qué prácticas se dan y se concretan estas relaciones de poder y de dominio sobre la sexualidad?

Apuntamos a la familia y el matrimonio como espacios de reproducción del poder, empleando así una terminología foucaultina. Pero si bien aquí es donde se legitiman y acuñan el sello distintivo de la legalidad moral, este lugar es vivido por personas, les ocurre a personas que viven de una forma determinada, que experimentan y dicen algo acerca de sus prácticas sexuales y su forma de representar dicha sexualidad. Mi trabajo debía partir de estas dos dimensiones, dialogar con ambas para analizar su significado desde sus posicionamientos sociales: familia y matrimonio; prácticas y representaciones sexuales. De esta forma rompía con la dicotomía que me paralizaba en cierto modo y se hacía claro otro aspecto en el horizonte: si mi intención va bien encaminada a la hora de interpretar ambas dimensiones, lo que sea esto de la “musulmanidad europea” surgirá de

forma significativa con relación a las prácticas y a las representaciones sexuales de manera que el potencial para crear diferencia (o una identificación) desde este lugar se podrá argumentar desde estas experiencias.

La pregunta que ondeaba en el aire (y a la que espero haber dado respuesta a lo largo del TFM) es porque debo irme al campo de la sexualidad si lo que quiero es entender el proceso de construcción de la identificación “musulmán europeo”. La sexualidad como he señalada implica el campo del cuerpo y en él se puede leer la “historia de la humanidad” en el sentido foucaultiano. Existe por lo tanto una sinceridad y una honestidad en este campo que -cómo más adelante se verá-, permite poner luz sobre lo que *significa* ser “musulmán europeo”.

Para concretar, no se trata de plantear qué dice el Islam en el sentido doctrinal sobre la sexualidad por un lado y por otro, qué hacen las personas que dicen ser “musulmanas europeas”, sino hallar ese espacio donde interpretar los múltiples significados sobre las prácticas y las representaciones sexuales con relación a las identificaciones de la categoría “musulmán europeo”. Esto me lleva a hablar de la principal problemática del trabajo.

### 3. El significado como problema constante: *¿Qué quieren decir cuando dicen...?*

Especialmente con la búsqueda de fuentes etnográficas, donde los agentes *hablaban*, la pregunta acerca del significado era la tónica general. Me di cuenta de que surgía un problema que por suerte Díaz de Rada constata como el pan de cada día de los antropólogos (Díaz de Rada, 2010, 2011).

Parto de un aspecto muy relevante que me ayudó a empezar a despejar el interrogante. El significado define el trabajo de un antropólogo, es decir, si el antropólogo tiene algún tipo de legitimidad académica es por su capacidad de construir significados. Y lo hace por lo que ve y observa, por lo que le dicen y le cuentan, por lo que lee. Siempre la realidad está ahí para interpelarle a significarla. Lo importante es “escoger” o “encontrarse” en un buen lugar desde el que llevar a cabo esta acción.

Siempre me pareció significativo a este respecto el capítulo vital en el que el antropólogo Renato Rosaldo perdía a su mujer mientras trabajaban entre los Ilongot en un fatídico accidente. El antropólogo empezó a entender desde otro lugar la práctica que precisamente habían ido a investigar ahí: el hecho de cortar cabezas a todo paseante como

parte de un proceso de duelo. Así, Rosaldo no entendió lo que entendió por un proceso de empatía, sino por un proceso de resignificar sus sentimientos de pérdida en el marco de una práctica que él mismo consideraba atroz. En todo caso estamos ante un proceso de construcción de significados que emergen desde la experiencia (con esto no digo que uno deba vivir algo atroz, mi foco está en la vivencia). Paralelamente, para llevar a cabo este proceso en la cuestión que nos ocupa, el ejercicio pasa por atender a lo que ocurre. La cuestión es de qué forma experiencia y significado pueden vertebrar cualquier trabajo antropológico.

Como se puede apreciar, cada vez que parecía aclararse algo, surgía otra problemática. A esta última cuestión trataré de responder de forma más concreta, pues mientras surgían todas estas dudas, seguía con mi trabajo de lectura y análisis. Cuando abordé la cuestión de la “virginidad” -en tanto que lugar desde el cual podemos “leer” estas dos dimensiones, matrimonio-familia y prácticas-representaciones sexuales-, empezaron a surgir aspectos que al menos yo interpreté de entrada con la etiqueta de “contradictorios”.

Por poner un ejemplo sobre el que volveré cuando trate este aspecto, el caso documentado en un artículo periodístico de una chica que se encuentra en una clínica de Vitoria a punto de hacerse intervenir para una himenoplastia o reconstrucción del himen, afirma que no dejará que su hija pase por ello y le dará *libertad*. Lo primero que me cuestiono es qué significa en este contexto, en este espacio nombrar el término “libertad”.

La forma de entender “libertad” en este caso está atravesada por la idea de que a ella no le toca vivirla (“no dejaré que ella pase por esto”), pero que a su hija sí. Pero entonces las contradicciones surgen de una forma clara: me pregunto cómo su hija accederá a esa libertad si de entrada ella lleva a cabo una práctica que define como algo por lo que “debe pasar”, pero que no deberá sufrir su hija. La reconstrucción del himen entonces se dibuja dentro de un horizonte de negación de “libertad” que solo su hija podrá disfrutar. Todo ello se vuelve más incisivo cuando al final afirma que le contará a su marido que no era virgen y que le confesará “la verdad”. Cómo se maneja el término “verdad” aparece de una forma que me llevaba a pensar sobre el carácter irónico de su discurso.

Esta forma de proceder permite en gran medida entrever como se entretienen todos estos compases de la realidad de las que hablábamos en párrafos anteriores. La práctica de la “himenoplastia” como veremos es un punto de partida (es lo que dice alguien que hace y

lo que efectivamente, en este caso, hace) y esto nos sirve para triangular dicha práctica con la forma de entender “libertad”, “respeto”, “familia” y “verdad”.

Entonces bajo la premisa hipotética de que hay distintas perspectivas desde las cuales entender estas relaciones, se hace esencial establecer una hipótesis acerca del lugar o la posición desde la cual entender estas relaciones y en base a las pruebas empíricas de las cuales disponemos.

He tratado de analizar en todos los documentos bibliográficos en los que las personas hablan teniendo en cuenta que hablar es una práctica, una forma de hacer y que por lo tanto el significado de lo que dicen (o lo que hacen al decir) tiene un significado que resulta interesante entenderlo en tanto que

*“un extenso y complejo conjunto de experiencias que cada ser humano ha tramado en su particular historia biográfica: las personas -dice Díaz de Rada- no usan palabras y otras unidades verbales leyendo un diccionario, sino que lo hacen en el contexto de su experiencia vital” (Díaz de Rada, 2011:93).*

Hasta aquí el significado referencial o informativo se hace evidente -posición emic-. En lo que concierne al investigador social, su análisis debe ahondar en el “uso analítico” que debe llevar a cabo de esas palabras -posición etic- (ídem). Para el caso que nos ocupa, mi posición emic (*¿halfie?*), me obliga a ir más allá del significado referencial, pues estamos metidos de lleno en el reino de la moral y en éste, los conceptos de verdadero o falso no son relevantes o como mínimo no nos dicen nada. El análisis va más allá de lo referencial cuando se interpreta lo que se nos dice desde el enfoque de las perspectivas o las posiciones sociales, desde el lugar que ocupan estas personas en la realidad, de manera que resulta muy importante tener una adecuada visión “[del] *campo en su conjunto, con una hipótesis teórica acerca de su estructura de posiciones sociales y de las relaciones entre ellas*” (Díaz de Rada, 2011:88).

De esta forma toda la bibliografía que recoge lo que dicen “*los musulmanes europeos*” acerca de sus prácticas y representaciones sexuales debe relacionarse con su estructura de identificaciones “musulmán europeo” en un contexto que además debemos entenderlo desde una perspectiva de identificaciones múltiples.

Esto es una forma de dejar hablar al cuerpo, de que sea desde ahí donde lo que se dice tome significado. No debemos perder de vista que este trabajo aborda un escenario social, cierto que a través de un trabajo de análisis bibliográfico en el que muchas personas hablan sobre sus experiencias, es decir, producciones por “individuos-en-relación” (Díaz de Rada, 2011:88), pero hablamos de “sujetos situados o posicionados” y este es un aspecto que me ha ayudado mucho a la hora de analizar toda la diversidad bibliográfica a la que he tratado de acceder.

## I. CONSIDERACIONES CONCEPTUALES, MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

1. Consideraciones antropológicas sobre los contextos musulmanes. Un marco teórico desde el que entender las identificaciones “musulmán europeo” y su agencia desde las prácticas concretas.

Téllez y Ramírez (2018) llevaron a cabo una cartografía sobre lo que ellas no dudaron en llamar “Antropología en Contextos musulmanes” frente a la “Antropología del Islam”. La razón de esta diferencia nos sirve como marco teórico para atajar una problemática en el panorama académico hartamente repetitiva:

“[La idea de que] *hablar del islam y de las gentes musulmanas como una especie de núcleo cerrado sobre sí mismo que no varía esté donde esté y que mantiene una coherencia interna y una cohesión*” (Téllez y Ramírez, 2018:297)

Es por eso por lo que el trabajo de análisis bibliográfico de carácter etnográfico que nos hemos propuesto se lleva a cabo teniendo en cuenta estos “contextos musulmanes”, es decir, espacios donde se llevan a cabo prácticas concretas por agentes particulares y esto es lo que lleva a autodefinirse (o no) en tanto que “musulmanes o musulmanas”. En todo análisis ulterior primará este enfoque que de hecho permitirá arrojar algo de luz acerca de la tesis.

Difícilmente podamos construir un enfoque adecuado del asunto que nos proponemos sin antes entender que la relación entre la antropología desarrollada en estos contextos y el

orientalismo<sup>2</sup> ha estado siempre de una forma presente. Mientras los países musulmanes estaban bajo la colonización europea (no se si aquí incurro en “occidentalismo” que es presuponer de forma esencializada que existe algo llamado Occidente y que todas las gentes occidentales son colonizadoras), el trabajo antropológico, principalmente etnografías, iba “allí” y hacía de las personas de estos territorios sus “objetos” de estudio.

Sin embargo, los movimientos migratorios a escala global rompieron con esa unidireccionalidad: los “nativos” están más “aquí” que nunca, “oriente” se ha establecido en occidente”. A esto debemos sumarle las TIC que han abierto una multiplicidad de direcciones virtuales. El orientalismo del que hablan Téllez y Ramírez (2018) y en la medida que es el objeto de crítica de Said (1978) tan solo fue posible porque los “nativos”, los “otros”, y concretamente “los musulmanes y las musulmanas” solo *eran* lo que *eran* por definición externa: siempre había alguien que podía hablar sobre ellos. Hoy por hoy, tal y como dice Appadurai (2007) estas minorías ocupan sus espacios en la Academia y esto significa, la posibilidad de construir una voz desde sí mismos.

Si bien es cierto que hasta 1998, según Eickelman (2003), el mundo arabo-musulmán se definía desde Rabat hasta Teherán, valga decir que es una extensión que responde a las estrategias militares del siglo XIX, pero que se fue ampliando hasta incluir Turquía y los países musulmanes asiáticos que pertenecían a la caída URSS, ahora estas fronteras se han roto por los movimientos migratorios globales. “*A New Anthropology of Islam*” de Bowen (2012) incluye ahora sí, la población “musulmana” que reside en Europa y esto ya es un indicativo claro de como el espacio se abre y se asume desde la Academia que el término “mundo musulmán” que se ha adoptado con mucha fuerza desde el 9/11 ya no se puede acotar en términos territoriales. En tanto que investigadores, esto nos confronta con la forma en la que las prácticas personales y grupales toman protagonismo y por ello contribuyen a romper con el sesgo de las categorías que esconden en cierto modo este dinamismo.

Para Bowen (2012) la cuestión sobre cómo tratar la cuestión del Islam actualmente solo tiene una respuesta: “*it calls for an approach that makes everyday interpretations and practices more central to understanding Islam*” (2012:3). La tesis de Bowen (2012) es

---

<sup>2</sup> El término Orientalismo debemos entenderlo en dos sentidos: por un lado, engloba todas aquellas temáticas que son investigadas y que se heredan de las tratadas por el Orientalismo clásico, por otro lado, como toda la literatura que ha ido construyendo una imagen y un concepto de lo que es Ser “oriental” y que ha conllevado una cosificación y una objetivación de las gentes consideradas “orientales”.

que después de todo el trabajo antropológico que se ha hecho acerca del Islam, debemos partir de que estamos ante un conjunto de interpretaciones y de prácticas y si bien podemos afirmar que hay todo un cuerpo textual y conceptual, así como metodológico en el Islam, solo tiene sentido en la medida que la cotidianidad de los actos que envuelven a los y las “musulmanes” redefinen y resignifican constantemente todos estos recursos, en tiempos y espacios concretos. Y esto último es primordial, ya que es lo que nos lleva a hablar del contexto europeo como espacio y tiempo donde las prácticas de los y las “musulmanes” se reformulan y se readaptan. Esto intentaremos mantener a lo largo de la segunda de nuestro trabajo.

### 1.1 “Musulmán, musulmana” en tanto que categoría analítica.

La categoría “musulmán” es tanto una categoría analítica como una categoría de las prácticas social, política y religiosa (Brubaker, 2012:2), de modo que es difícil superar la forma en la que es utilizada de forma pública. Sin embargo, es más pragmático tener en cuenta la categoría “musulmán” en tanto que categoría práctica, es decir, categoría “*of everyday experience, developed and developed by ordinary social actors*” (Brubaker y Cooper, 2000:4). Es un término empleado de forma individual, pero también colectiva ya que es una forma de hablar por y para los “otros”, un marcador de diferencia respecto a otras categorías externas (como pueden ser “inmigrante”, “moros”, “negros” o “terroristas”).

Tal y como señala Mahmood (2005) desde los años setenta asistimos a una revivificación del Islam tildado de “*return to Islam*” y que indica la necesidad de muchas personas que se identifican como musulmanas de redefinir lo que es la auténtica fuente del Islam, para hallar el verdadero mensaje libre de “hábitos y costumbres locales” (2005:3-4). Se trata por lo tanto de un sentido de identificación que trata de traspasar lo racial, lo étnico y local de las identificaciones.

Pero además de ser una reacción a los discursos públicos acerca de lo que es ser “musulmán”, también se ha convertido en el punto de mira de un proceso de objetivación a partir de los movimientos migratorios transnacionales, la globalización y los cambios sociales y familiares que se han sucedido. No debemos por lo tanto perder de vista que la categoría analítica y objetivadora “musulmán” no es algo que solo incumbe a los académicos: también hablamos de una pluralidad de actores que se llaman a si mismos “musulmanes” y que pertenecen a lo que Mandaville (2014:487) llamó “*global Muslim*

*sphere*” y que se encuentran redefiniendo constantemente su autoidentificación práctica en tanto que política, social y religiosa con otras identificaciones

## 1.2 Islam como cultura o Islam como política. Una cuestión compleja para un discurso religioso

Existe una cuestión que debemos aclarar en este marco conceptual para no perdernos a la hora de usar cierta terminología a lo largo del trabajo y que nos ayudará a recapitular con este marco teórico que estamos planteando para abordar nuestra cuestión. Si hasta ahora hemos tratado de poner el foco (espero no empezar a pisar huevos ahora que parezco avanzar hacia algún lugar...) sobre la importancia de la acción, de la práctica y el dinamismo que implica el hecho de “hacer” en un lugar y en un tiempo particulares, concretos para abordar la cuestión que nos ocupa a saber “en qué medida las prácticas sexuales entre los y las musulmanes contribuyen a la identificación “musulmán, musulmana europeo” dentro de un contexto de múltiples identificaciones”.

Hemos dicho además que cultura solo tiene sentido en tanto que realidad social, rechazando de entrada cualquier idea de carácter esencialista acerca de ésta. Así hemos proseguido por el camino que Said (1973) marco con *Orientalismo* al tratar de sacar a flote ese camino trazado desde los estudios académicos que ha contribuido a definir una suerte de “tipo” Islam, acotado y definido desde el cual Occidente ha tratado de acceder (y no ha encontrado otra forma de hacerlo), a sus gentes “orientales”.

Sin embargo, los movimientos migratorios a escala global han contribuido a romper en gran medida la idea de tiempo tipológico que manejaba la antropología y nos ha situado más bien sobre la necesidad de repensar el trabajo antropológico desde un tiempo intersubjetivo que implica la contemporaneidad con el que hasta hace poco era considerado el “otro” (que no compartía el mismo tiempo que “yo”, en otros términos, el “nativo”, el “indígena”).

Queremos llegar a una cuestión que nos hará aterrizar de lleno a la cuestión de las “identificaciones” y a la cuestión de la “sexualidad” en tanto que conceptos claves que debemos aclarar antes de proseguir. ¿Cómo debemos entender el Islam, desde el prisma de la cultura o desde el prisma de la política? Una cuestión nada banal si tenemos en

cuenta que lo único claro es que tenemos por ahora es Islam se define en tanto que religión<sup>3</sup>

Geertz en “Islam Observed” (1968) considera que debemos acercarnos al Islam en tanto que un conjunto de procesos a través de los cuales los “musulmanes” daban forma a sus tradiciones compartidas de distintas maneras en la medida que tenían sentido para ellos, en determinados lugares y en momentos históricos particulares. Sin embargo, Talal Asad (1986), considera que el prisma debe ponerse no tanto sobre esta red cultural (que nos presenta Geertz), sino sobre el carácter marcadamente fuerte de las figuras religiosas que autorizan o desacreditan ciertas interpretaciones sobre la tradición islámica dotándolo de un cuerpo discursivo de carácter histórico.

Para Asad el Islam es una estructura social con un carácter distintivo, y que no se puede reducir a una colección de símbolos, creencias, costumbres y valores morales. Más bien estamos ante una tradición discursiva que implica una forma de llevar a cabo ciertas prácticas desde un punto de vista histórico (1986: 14)<sup>4</sup>. Esta visión es realmente útil para hablar de un Islam que se mueve en los discursos hegemónicos y en las prácticas y experiencias de los agentes que dan “vida” al Islam.

Geertz (1968) claramente nos presenta un enfoque cultural del Islam, Asad (1986) se mueve en una lectura histórica y política. Bowen (2004) sin embargo nos ubica de una forma intermedia sobre este asunto: se trata de un acercamiento que trata de entender lo

---

<sup>3</sup> Si bien es cierto que Sirin Adlbi Sibai (2017) cuestiona el término “religión” para definir el Islam, dado que siguiendo con su tesis, es un concepto que responde a las construcciones coloniales y por lo tanto yerra de lleno sobre el carácter mismo del Islam.

<sup>4</sup> Entiéndase aquí discursos en el sentido foucaultiano del término, a saber, de que todo discurso no es neutral ni estático, sino más bien una suerte de “campo de batalla” donde se disponen las relaciones de poder que determinan qué discursos se ponen en marcha y cuáles no. Además, estos discursos están en constante reformulación histórica de modo que las relaciones de poder también están sujetas a estos procesos (Foucault, 1976)

partía de la hipótesis de que en todas las sociedades la producción de discursos está controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos de control externos e internos. Foucault definía el “orden del discurso” como la implementación de las instituciones de estos procedimientos que regulan el discurso en su dimensión de acontecimiento a través de procedimientos de exclusión. Los discursos, según el autor, no constituyen elementos neutros, sino el campo de batalla donde entran en juego las relaciones de poder que determinan la puesta en práctica de las discursividades, tanto las hegemónicas, como las minorizadas. En este sentido, los discursos tampoco son estáticos, sino reformulados continuamente en función del contexto histórico en el que surgen y las relaciones de poder que se dan en su seno, tal y como los entiende Asad.

que sea la tradición islámica tanto desde el enfoque político como el sociocultural. Esta aclaración de Bowen (2004) nos ayudará a movernos entre ambas perspectivas.

No obstante, por todo lo dicho anteriormente, quisiéramos primar algo que el mismo Geertz (Díaz de Rada, 2010 [Geertz, 1973] adujo y que permite entender de una forma más coherente el tema que tratamos y desde el lugar que lo estamos tratando:

*“Sostengo que los individuos interrelacionándose y el carácter interactivo de la vida social son ligeramente más importantes, más verdaderos, que esos objetos que denominamos cultura. [...] Los humanos, en primer término, se relacionan unos con otros, entre sí, no con la abstracción de la cultura (Díaz de Rada, 2010: 31 [Geertz, 1973]*

Con esto tratamos de poner el foco sobre la importancia de entrever que toda idea está viva en la medida que toma “forma viva”, en la medida que se pone en práctica a través de “nuestros cuerpos” y esto es crucial para entender que la visión que aporta Bowen (2004) sobre un Islam en tanto que cultura y en tanto que sociohistórico, como práctica que implica una interrelación con los demás. Tomo como referencia la definición que Díaz de Rada proporciona sobre el término “Cultura”:

*“Cultura es una descripción, hecha por alguien, del conjunto de reglas con cuyo uso las personas dan forma a su acción social.” (Díaz de Rada, 2010:79)*

Al margen de las indeterminaciones a las que apunta Díaz de Rada, pretendemos no alejarnos de la centralidad del cuerpo, en tanto que lugar donde las ideas cobran vida por nuestros cuerpos en relación. Esta cuestión nos sitúa ante la necesidad de partir del cuerpo en tanto que lugar donde se dan y se muestran estas interacciones: a través del cuerpo podemos partir de lo individual para acercarnos a lo estructural (Johnson-Hanks: 2002). Se trata de un esquema conceptual que incorpora tanto factores estructurales como agencia individual, donde sujeto y objeto se auto-constituyen en una relación mutua (Giddens, 1992). En palabras de Bowen (2012):

*“One may learn about the deeper meanings of verses and of actions, but only once one has taken them on as one’s own, embodied them as part of one’s*

repertoire of actions. And here is where our observations of interpretive practices come into play.” (Bowen, 2012:12)

Nos acercamos de esta forma al Islam, en cierta forma con la idea de que son las personas las que “haciendo” hacen el Islam, que “haciendo” hacen que la identificación “musulmán o musulmana” tome forma y más particularmente que la identificación “musulmanes europeos” tome un cariz específico y particular ya que la vivencia individual y vinculada a un contexto concreto hace que las identificaciones vayan tomando formas más complejas, o como mínimo que respondan a las interacciones en las que vivimos. Hasta qué punto las prácticas sexuales juegan su papel en estas identificaciones es algo que solo podemos entender desde el concepto de “incorporar” (embodied) que usa Bowen (2012). El Islam se hace “cuerpo” y la sexualidad es el lugar del cuerpo, un campo desde el cual se incorpora el Islam y se expresa o se traduce en las acciones.

Así, cuando hemos mencionado la definición de “cultura”, en ella el término “conjunto de reglas” no sitúa sobre esta forma de usar el término “Cuerpo” e “incorporar”. Como menciona de Rada (2010), cualquier acción que llevemos a cabo pone en juego un conjunto de reglas en contextos específicos. Su sistematicidad o coherencia se presentan como dos problemas para la investigación antropológica, pero de nuevo, solo cuando pasan a ser descritas, entonces adoptan esta coherencia que no se halla en la práctica.

Con esta premisa, la importancia estriba en que a través del cuerpo las reglas “cobran vida”, pasan al campo práctico. Así el universo de la sexualidad pasa a “cobrar vida” en el cuerpo y en relación con otros cuerpos, se abre paso en la acción y eso es lo que conlleva una descripción en cierta medida coherente, en cierta medida escapando de la estructura lingüística. *“Cada cuerpo individual -dice Díaz de Rada (2010)- actúa en relación con otros cuerpos, se orienta hacia ellos, trabaja con ellos, y así, conjuntamente, todos ellos crean un cuerpo compuesto de muchos individuos en relación. Lo decisivo es que este cuerpo, este conjunto de individuos en relación, tiene una forma: responde a un diseño que es puesto en práctica en el terreno. de juego. La cultura es esa forma por medio de la cual los cuerpos se vinculan en la práctica de su relación social.”*. En todo caso es tarea del antropólogo ahondar en su sistematicidad, en su estructuración.

1.3 Cuando los “otros” habitan el tiempo del “nosotros”. Consideraciones teóricas para entender la cuestión de la ironía en los procesos prácticos de identificación.

Fabian (1983) es uno de esos antropólogos que no tienen miedo de hacer una crítica demoledora a su propia disciplina. En *“Time and the Other”*, donde desarrolla un brillante y necesario análisis sobre el tiempo en la medida y lo que ha significado para la antropología, concluye lo siguiente:

*“Bajo su desconcertante variedad, los dispositivos de distanciamiento que podemos identificar producen un resultado global. Lo llamaré negación de lo coetánea (denial of coevalness). Con esto me refiero a una tendencia persistente y sistemática a colocar el referente de la antropología en un Tiempo distinto al presente del productor del discurso antropológico. (1983:31).*

La terminología “coevalness”, “contemporaneidad”, significa el hecho de compartir el mismo tiempo, así como “Denial of Coevalness”, para hablar de su negación. En pocas palabras Fabian (1983) pone el foco de atención en la herida epistemológica de la antropología. El término “coevalness” no es transcultural y tampoco es transcendental, es una asunción de que todas las relaciones son temporales, y por lo tanto también la contemporaneidad, están integradas en la praxis culturalmente organizada. Esto es lo que cuesta admitir a los antropólogos, especialmente cuando se trata de otras culturas. Su intención no es tanto encarar los errores de la antropología, sino mostrar los dispositivos existenciales, retóricos y políticos de la misma. Y como la negación de la coetaneidad es el anacronismo mismo de la antropología.

Para nuestro marco teórico es esencial entender la premisa que lleva a Fabian (1983) a afirmar esta problemática antropológica. Es decir, que el discurso temporal de la antropología en la medida que se ha tomado forma bajo el paradigma del evolucionista descansa en una concepción del tiempo que no solo es secularizada y naturalizada, sino fuertemente espacializada. Esto significa que cualquier construcción de relaciones con lo “otro” implican necesariamente afirmaciones de diferencia en términos de espacio, es decir, de distancia.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> El discurso -afirma Fabian- emplea palabras como primitivo, salvaje, tribal, tradicional, tercer mundo y otros eufemismos, no contempla, no piensa ni analiza críticamente “primitivo”, sino que lo aborda en términos de lo primitivo. Primitivo viene a ser un concepto temporal, es una categoría, no un objeto, del pensamiento Occidental.

La coetaneidad en definitiva debe entenderse desde la noción fenomenológica del tiempo intersubjetivo. Desde este prisma, el tiempo hace referencia a la naturaleza comunicativa de la acción y la interacción humana. Con esto, la cultura no es primariamente concebida como un conjunto de reglas que los individuos de diferentes grupos deban cumplir, sino como el modo específico en el que estos actores crean y producen creencias, valores y otros significados de la vida social. Cultura se entiende como una dimensión constitutiva de la realidad social y no como un marco teórico desde el que entenderla. En definitiva, el tiempo es un aspecto clave para la interpretación del discurso antropológico, de otro modo seríamos incapaces de comprender el significado de las representaciones sociales. Pero, además, y esto es imprescindible para la antropología en cuanto a disciplina, no es algo que podamos reconocer o denegar en tanto que antropólogos, no es algo cuestionable, al menos no lo es dentro del marco que lo produce y lo usa.

Esta idea de tiempo compartido y coetaneidad toma más fuerza en la antropología contemporánea si tenemos en cuenta que estas “otras culturas” -entendidas de esta forma desde una noción de tiempo tipológico-, viven y circulan entre “nosotros”. Es decir, se ha roto la distancia que suponía objetivar y categorizar a las “otras culturas” en tanto que ajenas al tiempo de la “civilización”, a saber, el tiempo presente de Occidente<sup>6</sup>. El mundo globalizado en el que nos movemos caracterizado entre otros aspectos por unas “migraciones masivas (que) crean un nuevo campo de fuerza para las relaciones sociales a nivel global” (Appadurai, 1997-1998:3), nos lleva a redefinir estas nociones de tiempo. Las antiguas colonias por decirlo de algún modo ya no están “allí” en la distancia, sino más “aquí” que nunca.

No obstante, en la medida que el “nosotros” es una comunidad de “yoes” que se identifica con la mayoría, los “otros” son todas aquellas minorías que, si bien pueden formar parte del nosotros, solo lo harán como algo “inevitable”. (Appadurai,1997). El tiempo intersubjetivo se redefine bajo los parámetros de la globalización que ha acortado las distancias. Dicho de otro modo, el contexto de globalización ha contribuido a cuestionar enormemente las categorías antropológicas y esto supone que la forma de hacer antropología ya no puede quedar supeditada al tiempo físico o tipológico <sup>7</sup>, sino a la

---

<sup>6</sup> La idea del “indígena” fijado en el “allí” espacial se fundamenta sobre su exclusión “*de la experiencia ordinaria del tiempo comunicativo, es un objeto alócrono para aquél que lo toma en consideración*” (Díaz de Rada, 2015:435)

<sup>7</sup> Paradójicamente, mientras que en el campo de la etnografía la coetaneidad se da como condición necesaria para aprender algo acerca de otras culturas, cuando vamos al discurso, a la escritura

comprensión de un tiempo (y un espacio) compartido – o irremediamente compartido si se quiere ver desde la lupa de Appadurai -. De esta forma el tiempo bajo el cual categorizamos a los “otros” deja de ser válido como punto de partida antropológico tal y como Fabian (1983). reconoce

Rota la alterización del “yo”, es decir, en la medida que uno se toma a sí mismo como “otro”, emerge de forma más clara la ironía. La Ironía, la auténtica ironía, sucede (es decir, es una experiencia) cuando en una relación comunicativa concreta en la cual se desarrollan juegos de identificaciones, la ironía desarticula la sincronía entre el yo (o el tú) y el objeto de identificación (Díaz de Rada, 2015:436). Así la auténtica ironía “habita en la incertidumbre” (Ibidem).

*“La ironía de ser indígena se basa en el modelo cultural de la alocronía, en la incertidumbre que conlleva pretender ser, en este tiempo, de otro tiempo”* (Díaz de Rada, 2015:439). Mientras que en un contexto político debe existir una claridad, ya que se expresan en términos de agentes políticos, en un terreno práctico las expresiones de incertidumbre circulan con más facilidad, cediendo paso a toda una serie de categorías flexibles.

En definitiva, dado que el problema aquí es epistemológico y por ende la validez o no de nuestras categorías analíticas, como es el caso de “musulmán europeo”, la ironía surge de forma que nos abre paso a reflexionar sobre el ejercicio mismo de la categorización. La ironía pone en cuestión las categorías establecidas, es decir, de inclusión o exclusión y quien ironiza es alguien o un grupo que ha sido “perjudicialmente” categorizado. La ironía se convierte en una forma de “impugnar tales categorías” (Díaz de Rada, 2015:443). El poder de la ironía reside en sostener una ambigüedad allí donde la categoría analítica pretende definir, acotar y reafirmar. Es por lo tanto una forma de marcar una ambivalencia acerca del sí mismo, rasgo clave de la condición postcolonial (Fernández y Taylor, citado en Díaz de Rada, 2015:438).

---

antropológica, se pierde este presupuesto. Se organiza el discurso en términos de tiempo físico (distancia objetiva que permite mostrar como las leyes naturales y de la regularidad explican el desarrollo de la sociedad y la cultura humana) y tipológico (distancia temporal como modo de creación de objetos o referentes del discurso antropológico, aquí es donde usamos las etiquetas de “arcaico”, “nativo”, “economías primitivas” ...). En la antropología se da una escisión entre práctica y teórica, entre experiencia y ciencia, investigación y escritura... quizás bajo el miedo de ser tachados de poéticos, ficticios o propagandísticos. (Fabian, 1983:31)

En este trabajo parto de la *“certeza analítica de la incertidumbre de la experiencia de la “identidad” en el juego sutil de las identificaciones prácticas”* (Díaz de Rada, 2015:444), dotando a la ironía de centralidad para leer ya analizar los significados de las prácticas y representaciones sexuales de los agentes.

#### 1.4 ¿Por qué la categoría “musulmán europeo”?

Existe un hecho que marcó el paso de investigar desde las categorías étnicas de “marroquí”, “argelina”, “pakistani”, “senegalés”... y una larga retahíla de etiquetas etnopolíticas a usar casi de forma unánime la categoría “musulmán y musulmana”: los atentados del 11S que irrumpieron de forma potente en el espacio social, político y por supuesto académico<sup>8</sup>. El giro por supuesto fue ontológico y epistemológico, de modo que en los estudios que nos ocupan se deja de nombrar a los agentes desde etiquetas étnicas y se pasa a nominarlos de forma casi unánime como “musulmanes y musulmanas”. El efecto admiten Téllez y Ramírez (2018) se resume bajo el proceso denominado “islamización de la migración” tal y como constatan numerosas producciones académicas<sup>9</sup>. Por supuesto esto tomará forma “definitiva” con los atentados del 11M en Madrid.

Nombrar por la religión, como todo discurso, no es neutral y lo primero que permite esta construcción categórica es crear diferencias: por un lado, tenemos a “los musulmanes” que son los que actúan “de una forma”, por otro lado “los islamistas” que actúan de esta otra forma. Habría que añadir que esta etiqueta religiosa es la que permite construir una ciudadanía y esto contribuye a esencializar más si cabe lo que entendemos por “musulmán”. Los atentados de Barcelona en Agosto del 2017 corroboraron esta forma de reducir la étnica a la religión en nuestro país.

No obstante, no podemos olvidar la literatura que en los años 90 nuestros vecinos franceses empezaron a llevar a cabo respecto a lo que se denominó la “reislamización de las poblaciones musulmanas en Europa”<sup>10</sup>. Más allá de la controversia que suscitaron en su momento, Moreras (2007) ya apunta a la necesidad de iniciar un campo acerca de la antropología sobre el islam postmigratorio en el contexto europeo. Es decir, a tratar la

---

<sup>8</sup> Quizás habría que añadir ahora el sesgo profundo que también dejarán los últimos acontecimientos acaecidos en Afganistán y que repercutirán también sobre esta categoría inevitablemente.

<sup>9</sup> Allievi, 2006; Mijares y Ramírez, 2008, Moreras, 2017 por poner ejemplos dentro de la bibliografía producida en España.

<sup>10</sup> Roy (1992,2011) y Khosrokhavar, 1997

cuestión musulmana dentro de estas fronteras como una dimensión con sus propias particularidades y sus propios mecanismos, con unas prácticas y unos discursos singulares de los agentes que se autoidentifican a sí mismos como “musulmanes europeos”.

Resulta significativo lo que Castien (2012) apunta respecto a la complejidad que supone manejar el asunto de las “identidades colectivas”<sup>11</sup>. Por una parte, existe un afán de “llenar de contenido la identidad personal” y de esta forma autodefinirse y definir desde ahí lo que son los demás, pero, además, esto discurre paralelamente a la necesidad de “diferenciarse hasta cierto punto de esta identidad colectiva, afirmando de ella la propia individualidad, la propia idiosincrasia y autonomía” (2012:162). Es decir, hay un movimiento individual y personal en el proceso de construcción de las “identidades sociales” y a la vez un movimiento de distanciamiento que construya la diferencia respecto a ellas. Castien (2012) añade que no debemos perder de vista que en todos estos procesos existe un elemento crucial: el reconocimiento (o no) por parte de los demás. Así, los demás nos dan la medida de quienes somos o al menos necesitamos de su colaboración para llevar a cabo estas identificaciones, de ahí que debemos siempre partir de esta premisa social y relacional de estos procesos. “Es necesario ganarse la aprobación de los otros, pero también de su oposición, que es también otra forma de obtener reconocimiento” (Castien, 2012). Es un juego que nos vuelve a situar sobre el juego irónico que ocurre en torno a las identificaciones de los agentes en cuestión.

### 1.5 ¿Por qué la categoría “jóvenes”?

Si a todo lo dicho en el punto anterior le sumamos además la categoría “jóvenes”, entonces las identificaciones toman un cariz irónico a veces cargado de una ambigüedad considerable. Desde la psicología se ha considerado que la etapa de adolescencia es un momento marcado por posturas extremas y poco claras, con cierto egocentrismo infantil del que todavía uno no queda desprovisto (Piaget, 1985).

No obstante, nuestro enfoque no pretende ser psicologista que suele partir de la idea de vida etápica. Más bien, nuestro acercamiento va a ser desde el enfoque de Johnson-Hanks

---

<sup>11</sup> Aunque en nuestro caso hablamos de identificaciones, en numerosos estudios sociológicos y de las ciencias sociales se sigue usando el término “identidad”. No es una cuestión banal, el uso del término identidad nos conduce a una visión monolítica de un proceso particular llevado a cabo por agentes concretos en situaciones singulares. Es por ello que el término “identificaciones” alude a una forma de acercarnos a esta cuestión desde un enfoque práctico y sobre todo, en el que la “ironía” juega un papel constante.

(2019), quien entiende las experiencias vitales en tanto que coyunturas vitales. Esto supone poner el foco en las experiencias como objetos en sí mismos, supone fijarse en las aspiraciones y no en los resultados acabados y finalmente supone hacer emerger nuevos horizontes, nuevos futuros y nuevas posibilidades. Experiencias concretas, vividas por un agente en un tiempo particular, que nos sitúan en una intersección, entre lo estructural y lo individual subjetivo que nos permiten ahondar en un entramado social, político, económico y, pero también lo emocional y reflexivo que acarrea toda experiencia vital.

## 2. Consideraciones antropológicas de la sexualidad. La sexualidad como sistema de vida y el deseo sexual como principio de la biopolítica sexual.

Siempre que nos acercamos al estudio de la sexualidad debemos tener presente que se puede abordar desde diferentes perspectivas. Partimos de la idea de sexualidad en tanto que sistema de vida, es decir, en tanto que ecosistema. Lo hacemos por un doble motivo: por un lado, evitar priorizar una perspectiva por encima de la otra y segundo, y como consecuencia de ello, para acercarnos de forma más panorámica y global, a una cuestión en la que lo subjetivo tiene un peso (por no decir que es enteramente) considerable.

Así, podemos establecer tres enfoques que desde el campo científico han abordado la sexualidad. Desde la política, la sexualidad se formula en términos de “moral pública”, entendiendo por moral el uso de las normas y convenciones (que se redefinen y son susceptibles de contradicciones y problemáticas) y que especifican aquello que es correcto e incorrecto con relación a la sexualidad de forma histórica y contextualizada. En todo casi desde aquí el análisis se limita a indagar acerca de la relación entre esta moral y sus redefiniciones en los marcos sociopolíticos determinados.

Desde el enfoque biológico, se trata sobre todo de hacer una distinción entre la “normalidad” fisiológica en relación con la patología. Se pueden construir relaciones entre el discurso político y el biológico, aunque no tienen por qué ser correlatos los unos de los otros. Por último, contaríamos con la perspectiva de las ciencias sociales que trata de describir la sexualidad y aunque no entra en cuestiones de legitimidad moral, si está entroncada directamente con las apreciaciones morales y con los distintos mecanismos de control a los que está sujeta, de modo que condicionan e influyen las autopercepciones sexuales de los agentes.

Es importante tomar nota de cómo desde la Antropología de la sexualidad se ha entendido este campo. Tomamos como referencia a Oscar Guash (1993) que considera que su objeto es el sexo, en la medida que esta es actividad social, es decir en tanto que actividad sujeta a análisis de las normas que la regulan, así como por el estudio de los distintos relatos sociales y culturales que se dan acerca del sexo. Desde la Antropología es de suma importancia acotar las categorías analíticas que permitan ya no solo un estudio comparativo entre distintas formas culturales de relatar el sexo, sino en tanto que instrumento propio de la antropología para indagar en este campo. Sexualidad por lo tanto nos remite a una acción social (Guasch, 1993:96-97).

Desde esta perspectiva de las ciencias sociales y particularmente desde la Antropología de la sexualidad, podemos ver de forma clara como se van interrelacionando las tres perspectivas (política, biológica, científicosocial), no debemos perder de vista que en todo caso se trata de poner el foco sobre las experiencias o prácticas sexuales de los agentes en cuestión y solo desde este lugar, tratar de comprender como se entronca con las cuestiones políticas y biológicas.

Es importante hacer notar que cuando abordamos la sexualidad, si bien desde la biología destaca el discurso acerca de las capacidades sexuales, teniendo presente que “ocurren” en un cuerpo sexual, desde el discurso de las ciencias sociales, y esto significa desde la perspectiva de la acción social y por ende cultural, el sexo, las conductas y comportamientos vinculadas al sexo se deben entender dentro de ciertas pautas de socialización humana que las estructuran y las normalizan. En este sentido hablamos de un cuerpo sexual en el que actúan de forma dinámica estas fuerzas de ordenamiento, dando lugar a todo un juego de significaciones y relatos. Tomamos esta premisa como válida metodológicamente hablando para nuestro trabajo; poniendo el foco en resumidas cuentas sobre la sexualidad en tanto que proceso histórico (Guash, 1993).

Sin embargo, si hemos empezado diciendo que la sexualidad debe abordarse de forma sistémica, en el sentido específico de ecosistema, tal y como observa Domingo Comas (2016), incluyendo de esta forma tanto la cuestión de la identidad sexual personal como la cuestión del deseo sexual. Si bien es cierto que al primero se le ha dedicado una amplia literatura científica, el segundo sin embargo parece que ha pasado a un segundo plano, aun cuando es el epicentro de muchos de los “contenidos sexuales” y del imaginario

expresado en el cine, la novela y de forma particular en la pornografía. No podemos por lo tanto abordar la cuestión de la sexualidad sin dar cabida a estas perspectivas que inevitablemente se cruzan, adoptando distintos relatos en un ecosistema como es la sexualidad.

La cuestión del deseo tiene su relevancia porque ha sido negado a lo largo de la historia y en diferentes contextos socioculturales. Es un elemento del ecosistema sexualidad que debe entenderse desde su negación moral y esto tiene su correlato político, es decir, hallamos una relación entre su negación y la forma de construir discursos legítimos e ilegítimos sobre éste. Esto nos lleva a indagar acerca de las prácticas sexuales a las cuales hace referencia su negación. En palabras de Comas (2016)

*“El relato sexual se encarga de establecer las normas morales que determina la legitimidad del deseo, lo cual influye de una forma decisiva en el comportamiento sexual y por supuesto definen las características “naturales” de la conducta sexual humana. (Comas, 2016: 78)*

Toda biopolítica sexual se asienta sobre el deseo. Para acercarnos a la cuestión del deseo debemos indagar en los relatos que se construyen sobre ello y esto nos lleva por lo tanto a las prácticas sexuales. De forma conjunta se van entretejiendo ciertas pautas de conducta sexual. Cada vez que el deseo es tocado por la insatisfacción o por la satisfacción, es decir, ahí donde sea como sea el deseo se ve alterado, encontramos una forma de relatar el sexo que puede dar pie (o no) a la construcción de una política sexual.

A su vez, la política sexual acerca del deseo (en la medida que controla y domina el deseo), está ligado de alguna forma a la “liberación de tales deseos”, transformando y redefiniendo así el relato sexual y por lo tanto reconsiderando también la moral que recae sobre ello, así como la legitimidad de estos deseos de forma histórica. En suma, mantener un campo de deseos no satisfechos, manteniendo un campo de deseos sujetos a dominio y control a través de una diversidad de mecanismos y dispositivos (Foucault, 1984), posibilita y garantiza que el ecosistema de sexualidad esté continuante abierto y disponible para ser relatado, que esté permanentemente reproduciéndose y manteniéndose por sí mismo. En la base de la continuidad histórica de la sexualidad que supone esta vinculación (política sexual-relato sexual), hallamos las prácticas sexuales que se convierten en el lugar donde indagar la forma que tiene de articularse este movimiento ecosistémico.

Foucault (1984) entiende el deseo en tanto que componente de la sexualidad y es descrito en términos de voluntad y por ello en tanto que posibilidad de transgredir el relato sexual vigente. El grupo social sobre el que más pesa este peligro de transgresión son precisamente las personas jóvenes. Esto se sostiene sobre la imagen de la juventud que con sus prácticas puede desbordar el relato sexual legitimado y por ello desestabilizar la política sexual. En todo caso la observación de Comas (2016) es más interesante si cabe indicando que esta imagen no está más que en las personas adultas que la formulan.<sup>12</sup> La vigilancia en todo caso sobre esta posible transgresión a la normatividad está fuertemente vigilada (que no reprimida) y recae directamente sobre las prácticas de este grupo sean reales o imaginarias.

### 3. La sexualidad en un sentido foucaultiano: dispositivo de alianza y dispositivo de sexualidad

*“En las relaciones de poder-dice Foucault (1991:126) -la sexualidad no es el elemento más sordo, sino, más bien, uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra, a las más variadas estrategias”.*

Este es nuestro punto de partida para entender el papel que la sexualidad juega en nuestra tesis. Por un lado, nos permite entender el carácter específico de este campo y en tanto que alberga los dispositivos de saber y de poder que se despliegan a propósito del sexo. Por otro lado, nos permite desde una perspectiva estructural, a través de las prácticas individuales ver el vínculo con lo estructural y, dicho sea de paso, el grado de agencia que los sujetos manejan en este campo de acción.

En todo caso, para Foucault el campo de la sexualidad es “estratégico” dada la particular forma de articular los polos de saber-poder en este espacio, es decir, en tanto que relación de fuerzas con vistas a modular un conjunto de dispositivos de poder. Todo poder se ejerce con una serie de “miras y objetivos”, de modo que su racionalidad se despliega en toda una serie de estrategias que encadenadas e interconectadas conforman un conjunto de dispositivos de control y dominio (Ibid:115).

---

<sup>12</sup> Equiparamos esto con lo que ocurre cuando en determinados casos se denuncia un texto de Educación para la Sexualidad en tanto que pornográfico o erótico y por lo tanto no apto para determinadas edades. Quien realiza esta denuncia son las mismas personas que pueden sentirse excitadas por ellas, una excitación sentida por adultos, pero proyectada sobre los niños y las niñas. Digamos que sin esta excitación no se efectuaría tal denuncia.

La cuestión que nos abre esta perspectiva es qué objetos de saber y poder que disponen y atraviesan el sexo en tanto que dispositivos de control y dominio en el contexto que nos ocupa. No perdamos de vista que todo este conjunto de estrategias y relaciones de poder no se conciben de manera tal que la sexualidad quedaría reducida bajo ellas como “un dominio oscuro que el saber intentaría poco a poco descubrir” (Ibid:129), tampoco estos dispositivos tratan de apresarla o reprimirla o reducirla; lejos de esta visión, la sexualidad es el nombre que se puede dar “a un dispositivo histórico” de manera que la producción misma del discurso de la sexualidad debe entenderse como

*“una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos a otros según grandes estrategias de saber y poder” (Ibidem).*

Se hace por lo tanto indispensable cuestionarse acerca de estas intrincadas relaciones de fuerza que a modo más que de sistema, de ecosistema, se empujan en múltiples direcciones, desplazando unas y abriendo espacio a otras, desde la contextualización y la particularidad que confiere su carácter histórico.

Para Foucault (1991), en toda sociedad existe un juego de fuerzas que llama dispositivos de alianza y en lo que él denomina “sociedades occidentales modernas” a partir del siglo XVIII, dispositivos de sexualidad. En la medida que el juego de fuerzas se mueve en una claridad entre “lo permitido y lo prohibido, lo prescrito y lo ilícito” con el objetivo de mantener y reproducir un determinado juego de relaciones, así como la ley que lo sostiene, hablamos ineludiblemente de un dispositivo de alianza. Es un instrumento adecuado que se entreteje con una política y una economía que encuentran en éste una forma de adecuada para sostener una forma de transmitir la riqueza (Ibid:130).

Sin embargo, el hecho de pasar a poner el foco sobre las sensaciones, los placeres, las impresiones, a fin de cuentas, sobre el cuerpo, las formas de control se expanden de forma exponencial. Es decir, ya no es tan importante el estatuto que define a las dos personas que se unen, sino un cuerpo “que produce y consume”. En este sentido, Foucault (1991) habla de *dispositivo de sexualidad*. La valoración que se hace en este caso del cuerpo es en tanto que objeto de saber, en tanto que elemento indispensable en las relaciones de poder. Mientras que en el dispositivo de alianza se hace fundamental solo en la medida

de la reproducción, de mantener en el tiempo un cuerpo social; más que “cuerpo” aquí hallamos la “carne”. Para ello el derecho y la jurisprudencia son imprescindibles.

¿En qué medida el dispositivo de sexualidad sigue vigente? ¿Podemos arriesgar a una lectura que vaya en el camino de entrever hasta qué punto el dispositivo de alianza y el de sexualidad juegan sus fuerzas en las “sociedades musulmanas” en contextos europeos? ¿podríamos aventurar a cuestionarnos si las prácticas sexuales de “los y las jóvenes musulmanas europeas” representarían en cierto modo una transición de dispositivos? Si históricamente el dispositivo de sexualidad se erige sobre el de alianza - aunque Foucault no afirma en ningún momento que el de sexualidad haya sustituido al de alianza-, parece casi evidente hacerse estas preguntas.

Estos interrogantes nos permiten de establecer ciertos parámetros más o menos claros. De entrada, nos obligan a volver a mirar el concepto de contemporaneidad de Fabian (1983): para que los “otros” dejen de ser analizados y leídos en tanto que “otros” negando por lo tanto su tiempo presente, o mejor dicho, para ahondar en este tiempo intersubjetivo, en nuestro caso se hace necesario pasar por la lectura histórica de la sexualidad.

Esto nos lleva a pensar que la famosa sentencia de “choque de civilizaciones” de Huntington (1996) que le permitía definir el rumbo que había tomado el mundo globalizado en el que vivimos reducido a una confrontación Occidente-Oriente, debe llevarnos como mínimo a reflexionar sobre la idea de un “choque de sexualidades”. No tanto desde el enfoque dicotómico, sino en el sentido de que la forma de problematizar la sexualidad evidencia el carácter histórico de un juego de fuerzas que actúan en este campo, apoyándose unas sobre otras, sobreponiéndose y por lo tanto funcionando de forma que no podemos valorar unas prácticas de forma tipológica y fuera de “nuestro tiempo”, sino actualizadas en el tiempo compartido. Supone además mirar a la sexualidad como un lugar de poder y tal vez por ello, de creación de diferencia.

Veremos hasta qué punto todas estas preguntas e hipótesis van encontrando un lugar desde el que tomar formas más o menos claras o como mínimo analíticas (también veremos si ya he pisado todos los huevos posibles o todavía se salva alguno).

### 3.1 Matrimonio y familia como dispositivos de alianza y de sexualidad

Podríamos afirmar que para analizar en qué consiste el dispositivo de alianza, Foucault da todo un rodeo histórico acerca de qué prácticas configuraron este dispositivo. Esto es

lo que interesa realmente de su formulación: todas las prácticas que narra en relación con el sexo dan pie a hablar de una sexualidad. Es por eso por lo que en origen la sexualidad se fundamenta sobre el dispositivo de alianza, ya que se erige sobre el sexo en tanto que práctica que configura relaciones y no cualquier tipo de relaciones, sino el sexo en tanto que “comercio permitido o prohibido” (Foucault, 1990:131)<sup>13</sup>. Aquí es donde podemos ver que las prácticas acerca del sexo están vinculadas al derecho y a la legislación: la regulación de prácticas como el adulterio, las relaciones extramatrimoniales, las relaciones con una persona interdicta por sangre o por su condición, confieren una legitimidad (o no) a las prácticas.

El matrimonio y la familia se entienden entonces como dos lugares, donde la sexualidad es modulada, lugares que deben entenderse como posibles y útiles para la sexualidad. “*El papel de la familia es anclarla [la sexualidad] y constituer su soporte permanente*” (Ibidem). Entonces si bien matrimonio y familia son dispositivos de alianza, en ellos se dan de forma transversal los dispositivos de sexualidad, haciendo que la reglamentación aterrice sobre las cuestiones del cuerpo, del placer y del deseo y a la vez, haciendo que esta dimensión de la “carne” se involucre en los dispositivos de alianza, a saber, en el matrimonio y la familia.

Así, en el matrimonio y la familia es donde vemos de forma más clara esta suerte de actualización constante entre ambos dispositivos. Desde este encuadre nos acercaremos a la cuestión del matrimonio y la familia para entender como desde aquí operan, se despliegan estos juegos sutiles de fuerza y poder con la intención de leer desde aquí las prácticas sexuales de “los y las jóvenes musulmanas europeas”.

Si abordamos aquellos aspectos que quedan anclados al matrimonio y a la familia el incesto aparece como el núcleo central de los interdictos. Bajo el dispositivo de alianza, se convierte en una regla fundamental. Pero, también es lo necesario para que la familia siga siendo el lugar, el “único” lugar para que se dé la sexualidad. La prohibición del incesto garantiza que el dispositivo de sexualidad, que hace de la familia el lugar indispensable de sexualidad intensificando de esta forma el afecto y externalizando las

---

<sup>13</sup> Freud en su artículo “La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna” (1908) usa esta terminología para hablar de relaciones sexuales. En tanto que “comercio” conceptualiza el carácter de la relación basada en el intercambio, qué entra dentro de este intercambio y qué no es lo que erige cierta legislación sobre el sexo. Ver, Freud, S. (1979), Obras Completas, Buenos Aires, Amorroutu,

problemáticas que surgen en ella, sea un correlato del dispositivo de alianza, que garantiza la ley y su aplicación.

Para nuestra incumbencia es crucial entonces entender los vínculos de alianza que se dan en la familia. Y en qué medida surgen y se dan prácticas sexuales que se escapan de estos vínculos y que a la vez son la anormalidad de la sexualidad. Analizar desde estas prácticas “descarriadas y anormales” como la alianza hace valer su fuerza por encima de ellas. Es un juego un tanto “esquizofrénico” que para Foucault se halla en el centro de la familia, que vive en estas tensiones de forma constante, que, siendo la guardiana de la alianza, termina remitiéndose al exterior y delegando aquello que problematiza en sí misma, a los expertos y sus exámenes. Debemos cuestionarnos, a partir de las prácticas “problemáticas” de nuestros agentes, si el dispositivo de alianza sigue operando de forma que reasigna a la ley y al derecho su potestad para actuar sobre la sexualidad.

Es compleja la relación entre ambos dispositivos, pero lo que sí debemos tener en cuenta es que operan de forma conjunta, que una repara en la otra. El dispositivo de alianza dirige la conciencia, el dispositivo de sexualidad dirige el discurso sobre los afectos y el deseo; el primero prioriza el dominio sobre la moral, el segundo la recoge y la extiende al dominio de la legitimación y las reglamentaciones normativas externas. Así, dice Foucault en el contexto occidental, la “carne” cristiana pivota sobre el discurso médico (biológico, psicoanalítico) acerca del deseo sexual; en otras palabras, es una forma de disponer la “carne” en un “cuerpo” sexual normativo y apto para un discurso que lo legitima.<sup>14</sup>

Nuestra pretensión con este marco teórico partir de estos dispositivos (alianza y sexual) en tanto que logran mostrar las relaciones de poder y dominio que se ejercen a partir del matrimonio y la familia. Esto nos lleva a cuestionar hasta qué punto podemos hablar de un “cuerpo” sexual específicamente “musulmán” y como éste es predispuesta desde el

---

<sup>14</sup> Para Foucault (1990) existen cuatro grandes estrategias que han permitido pasar de la “carne” de la alianza (cristiana) al “cuerpo” sexual a partir del siglo XIX en el contexto occidental: sexualización del niño, histerización de la mujer, especificación de los perversos, regulación de las poblaciones. Todas ellas estrategias que solo son posible dentro del capital de sexualización de la familia.

matrimonio y la familia, en tanto que espacios donde se despliegan los discursos acerca de la moral.

#### 4. Consideraciones acerca del concepto de diferencia con relación a los procesos de identificación y al campo sexual.

Esta forma de acercarnos a la cuestión del cuerpo y como la sexualidad es investigada en tanto que “bio-poder”, nos llevan a pensar que la cuestión del sexo es un campo de diferencia. Es decir, si bien Foucault (1990) afirmó que el poder define la relación, bajo el mismo carácter podemos afirmar que la diferencia define la identificación. Veamos en qué medida podemos afirmar esto y como es imprescindible tenerlo presente a lo largo del trabajo.

Hemos hablado hasta aquí de la cuestión de la sexualidad y de las premisas teóricas que debemos tener presentes para tratar un campo en el que las prácticas deben ser analizadas desde la óptica de las relaciones de poder, así como de las estrategias que confluyen en ellas. Si bien en las relaciones el poder se manifiesta de una forma particular y específica, resulta igual de significativo entender el papel que juega la construcción de la diferencia en estas relaciones y como esta define el campo de las relaciones de identificación, especialmente cuando se dan en un contexto de identificaciones múltiples.

Lo que resulta de este planteamiento es una hipótesis: las problemáticas entorno al sexo y a las identificaciones responden en última instancia a la creación de la diferencia y esto es lo que configura las múltiples formas o los múltiples lugares desde los cuales se despliega el poder en todas las vertientes de sus estrategias.

Es una hipótesis porque se trata de entrever hasta qué punto podemos acercarnos a la cuestión de las prácticas sexuales de las personas “musulmanas europeas”, siendo esta última etiqueta categórica un posible correlato de una sexualidad determinada, es decir, diferenciada de “otras” sexualidades.

Dejando esto como aspecto sujeto a ulteriores análisis, lo que sí demos tomar como premisa es la forma en la que la diferencia entronca con la cuestión de la sexualidad y la cuestión de las identificaciones. En otras palabras, se trata de establecer como “la entrada de la vida en la historia” más allá de hacer referencia al carácter histórico de la sexualidad, supone que el sexo también entra dentro de las estratégicas políticas del ser humano.

Una idea ésta que Stoller (1994) apunta a partir de la filosofía foucaultina acerca de la sexualidad. Aunque la lectura de Stoller (1994) apunta hacia la relación sexo y raza, para lo que a nosotros nos ocupa, nos permite entrever el papel que tiene la diferencia en la articulación de los discursos acerca de la sexualidad. Nos ayuda en la medida que el término “racialización” o el término “raza”, implican una diferencia de carácter “naturalizado”, legitimando de esta forma una “especie social distinta”.

Esta forma de conjugar conceptualmente sexualidad y raza implica que sexualidad e identificación circundan la diferencia. Son correlatos ambas de la diferencia de una forma tal que las fronteras entre una y otras son difíciles de definir. Todo carácter privado de la sexualidad está ligado al carácter colectivo y público de las identificaciones y esta relación es la que las vertebró entorno al discurso de la diferencia.

Si bien, “*el estado desconoce de manera deliberada los orígenes y las pertenencias que son del dominio de la vida privada.*”, tal y como afirman Fassin y Fassin (2006:387), podríamos añadir que la sexualidad sería ese campo sobre el cual el estado “necesita” saber algo si pretende acceder a la vida personal. Esto quedará mucho más claro cuando pasemos a la cuestión del velo, práctica que despertó el debate acerca de esta línea que separaba vida privada de vida pública y hasta qué punto el Estado podía intervenir sobre ello. Mientras las prácticas no supongan una reivindicación política no son un problema para su praxis pública. El problema no obstante empieza cuando estas prácticas interfieren con ciertas formas de identificación públicas (como, por ejemplo, la identificación republicana). Entonces la diferencia empieza a ser problematizada en relación con las identificaciones.

Politizar la cuestión sexual significa traerá a la palestra pública una cuestión que estaba confinada a la intimidad individual, lo mismo ocurre con la cuestión de las identificaciones. Francia es el gran ejemplo de este proceso. Las denominadas “minorías” englobaban tanto a los grupos homosexuales como a los negros, tanto a las mujeres como a los magrebíes... la cuestión sexual y la cuestión étnica-racial-religiosa no empezaron a tomar fuerza pública hasta finales de los años noventa, y se empezaron a entender bajo el prisma de relaciones sociales e históricas, relaciones que debemos abordar de forma contextualizada.

El discurso de la sexualidad nos lleva a plantearnos la cuestión de la diferencia entre sexos, pues esta diferencia estructura y es inherente a las prácticas sexuales (Butler y

Martínez, 2012). Por lo tanto, la problemática sexo/género y la problemática de las identificaciones (sean del tipo que sean) nos lleva a plantearnos que ambas parecen articularse sobre la cuestión de la diferencia dentro de sus dinámicas. No obstante, ambas nacen vinculadas en la esfera pública y la forma en la que se ha ido priorizando una o la otra demuestra esta carrera por hacerse con “el trofeo de la diferencia”.

Tomo el caso francés como referente, porque ejemplifica muy bien esta problemática entorno a la priorización de la diferencia sexual en relación con la diferencia de las identificaciones. Para el horizonte republicano francés la cuestión por ejemplo de la paridad se planteó como una forma de asentar institucionalmente la diferencia entre sexos, “*una diferencia diferente a todas las demás diferencias*” (Faussin y Faussin, 2006:391), de modo que la cuestión de las identificaciones raciales, étnicas, políticas o religiosas necesariamente debían ponerse entre paréntesis o a lo sumo, se convertían en satélites de la gran diferencia sexual.

Ahora bien, la cuestión de las minorías toma fuerza y esto irrumpe de alguna forma en el discurso público, haciendo que el debate acerca de las cuestiones sexuales quede sino relegado, al menos desempeñando un papel cuasi subsidiario. Las identificaciones han tomado un papel crucial y a veces entrando en un juego de ambigüedades y paradojas ciertamente difíciles de desentrañar. Ciertamente, vivimos un momento donde parece que la tensión de la diferencia se inclina hacia las identificaciones étnicas, raciales, políticas y religiosas. El discurso público y mediático sobre el velo y el cariz politizado que ha tomado es una muestra de este balanceo constante.

La forma de articular la diferencia en el sistema sexo/género nos obliga a plantearnos por lo tanto en qué medida las múltiples y diversas sexualidades se articulan entre las personas “musulmanas europeas”. La homosexualidad en relación con las personas “musulmanas europeas” por ejemplo muestra también este baile de equilibrios que atraviesa el campo sexual y el campo de las identificaciones. Esta compleja interseccionalidad sitúa a la diferencia como un campo de discurso, como un espacio donde la sexualidad y las identificaciones se encuentran y toman formas que convierten a las prácticas de los agentes en lugares difícilmente coherentes.

“*La politización de las cuestiones sexuales es indisociablemente una politización de las cuestiones raciales*” (Fassin y Fassin, 2006:399), de esta forma prácticas como el hiyab, se han vuelto una preocupación de Estado, haciendo evidente el estrecho vínculo entre

sexualidad e identificación, y como ambas se han vuelto un asunto público. Algo que nos indica que sexualidad e identificaciones no se pueden desvincular la una de la otra desde un punto de vista biopolítico.

Es por eso, que en Francia el proyecto de estado republicano puso en el centro la emancipación sexual que se construyó sobre la relegación del asunto racial. La estigmatización racial (islamofobia), encontraría una justificación en la democracia sexual (igualdad entre sexos). Ambos discursos son problemáticos en la medida que se integran o se excluyen mutuamente. Es una tensión que además se halla dentro de las distintas articulaciones del discurso feminista de forma clara y que suscita constantes debates públicos (Fassin y Fassin, 2006:399)<sup>15</sup>.

En todo caso, la deriva hacia las cuestiones de las identificaciones raciales, étnicas, políticas y religiosas muestran las sensibilidades públicas y las divisiones internas en cuanto a las cuestiones de la diferencia.

## 5. El sistema sexo/género<sup>16</sup> desde el enfoque de la *Kyryarquía* y el androcentrismo.

Vamos a servirnos de un enfoque que para la cuestión de dominio y control que estamos abordando con relación a los cuerpos sexuales nos parece acertado en la medida que no polariza los esfuerzos de análisis. Más bien este punto de vista hace que todo el trabajo analítico revierta sobre la centralidad de la relación y lo que ocurre en ella como proceso concreto e histórico.

Elisabeth Shüssler (1992) considera que hemos entendido de forma casi incuestionable que el patriarcado dispone de ciertas estrategias que permiten a los hombres (varones adultos heterosexuales) dominar a las mujeres, sometiéndolas a tareas de producción (fuerza de trabajo) y reproducción (al servicio del patrilineaje con tareas como la gestación, el parto, la crianza...). Bajo esta premisa, los patriarcas no solo someten a las mujeres en

---

<sup>15</sup> Es significativo el artículo que Najat El Hachmi publica en la Revista "La maleta de Portbou" titulado "Cuando la identidad sepulta la igualdad", poniendo sobre la palestra la problemática entre la priorización de las políticas de carácter "pluriculturales" que impiden según la autora que aflore la estructura patriarcal que cruzan transversalmente las cuestiones de género y sexuales.

<sup>16</sup> Tomamos aquí la definición de Robin Gayle en "*The traffic in women: notes on the political economy of sex*": "el sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y en el que se encuentran las resultantes necesidades sexuales históricamente específicas"

este sentido, también someterían a aquellos hombres que no son todavía hombres adultos o que no son hombres heterosexuales.

Además, en un sistema patriarcal, la paternidad permite ejercer al varón un control sobre sus hijos que queda legitimado socialmente y a través de un sistema de parentesco basado en el patrilineaje. La endogamia es un sistema cerrado que permite además un control más eficaz sobre los miembros del sexo femenino. Esto garantiza un sistema de propiedad para los patriarcas cuasi integral.

Schüssler (2012) sin embargo considera mucho más adecuado hablar de *kiriarquia* (kyrios, dueño y *archein*, dominio, principio, gobierno). La marca de género se difumina y queda enfocada el área de la relación de dominio que genera desigualdad y subordinación. Se trata sobre todo de hablar de dominación desde la interseccionalidad, algo que presupone afirmar el carácter interpersonal de las relaciones de género.

Rescatamos esta noción por dos motivos. Por un lado, permite poner el sesgo del dominio sobre las variables género y edad, ya que ambas se combinan y dialogan entre sí. Por otro lado, supone entender el dominio como una posición que puede desempeñar cualquier persona al margen de su género. Es por lo tanto una cuestión relacional que nos dará mejores resultados en un contexto tan complejo como el que estamos abordando.

Se trata de abrir la cuestión entorno al dominio que conlleva el sistema sexo/género de la reduccionista percepción de “unos que dominan a las otras” y desvincularlo de las lecturas que naturalizan las actitudes y comportamientos sexuales. Creo que nos aleja de la imagen de “sociedad patriarcal” que tanta pesa sobre la sociedad musulmana y que conlleva muchas veces una imagen pasiva y de sumisión de la mujer. El juego del dominado y del dominador son cambiantes y difícilmente pueden ser fijadas en base al género y a su naturalización.

De hecho, es esta visión la que ha impedido que hasta finales de los años 90 no se pudiera hablar de una diversidad sexo-genérica en relación al Islam, ya que el incluso el discurso crítico acerca del patriarcado, no dejaba de centralizar los esfuerzos sobre un dominio histórico del varón, relegando no solamente otras formas de dominio, sino la existencia de agentes subalternos dentro del contexto musulmán con sus propias estrategias y reasignaciones discursivas (Ahmed, 2019:38)

En definitiva, el modelo sistema sexo/género nos sirve a modo de categoría analítica de carácter “neutral” en la medida que nos permita ahondar en la normatividad que regula, limita y vertebrata las relaciones de género en tanto que inter e intra personales, así como también las conceptualizaciones acerca de la sexualidad, el matrimonio y las corporalidades femeninas y masculinas (Valcárcel, 2017:185).

Desde este enfoque la cuestión del androcentrismo toma otro cariz para el tema que nos ocupa. Por androcentrismo entendemos tanto la construcción histórica de unas perspectivas, unos intereses y unos valores, en definitiva, toda una ideología que pone lo masculino, la masculinidad y al hombre como principios de normatividad, como epicentro de autoridad, imitable y deseable para la sociedad. Esto significa que el androcentrismo se apoya en otros factores para que se pueda dar, a saber, machismo, estereotipos, misoginia, sexismo, violencia física y simbólica, represión y control de los cuerpos, etc...De esta forma, las ciencias sociales, considerando que el androcentrismo era una suerte de estrategia que permeaba todas las sociedades, lograba invisibilizar a las mujeres y su praxis, devaluando el discurso científico que pudiera haber acerca de ellas. Además, los hechos de los varones eran tomados como referencia para toda la sociedad, para toda la humanidad. El patriarcado en cierto modo solo es posible desde el androcentrismo.

Pero si tal y como apuntábamos más arriba, si hablar de varón y hembra significa hablar de hombre y mujer, si asentarnos sobre el sistema sexo/género conlleva entender tal relación de forma histórica, contextual, donde la relación de dominación se convierta en el punto de partida; entonces podemos afirmar que el androcentrismo es un recurso ideológico, un recurso que despliega un orden de poderes y esto no es exclusivo de los hombres, sino que conlleva también el co-protagonismo de las mujeres, es decir, la interacción de la otra polaridad ya sea sexual como genérica. No hablamos de un factor que predomine por encima del otro, sino de su forma de interpersonal de implicarse mutuamente en las relaciones de poder.

Si pretendemos investigar por lo tanto este cuerpo sexual musulmán, apelando al sistema sexo/género, debe ser superando el reduccionismo con el que se asume el patriarcado y en todo caso, reabrir la perspectiva al potencial analítico de la *kyryarquía* y del androcentrismo (González, 2013, Valcárcel, 2017).

Términos como “islam patriarcal” o “discurso patriarcal del islam” que se deben a Caldwell (1982) y a Kandiyoti (1988) con su definición del “*belt of classic patriarchy*”<sup>17</sup> hacen referencia a un área geográfica en el que sitúan el “patriarcado clásico. En éste, los hombres de mayor edad son los que dominan a las mujeres y a los hombres jóvenes y el patrilineaje es un instrumento de sujeción individual y de subordinación femenina. Frente a este “patriarcado clásico” encontramos lo que Kandiyoti (1988) llama “*patriarcal bargain*”, es decir, una suerte de negociación con el patriarcado, donde hombres y mujeres redefinen y renegocian las reglas que regulan y normativizan las relaciones de género (1988:288-287).

Partir de un sistema patriarcal cerrado impide por lo tanto ver que éste solo es lo que es porque se sustenta sobre la ideología del androcentrismo y sobre unas relaciones que no pueden definirse como rígidas e incontestables. No significa esto que la socialización de los individuos no suponga la perpetuación de tal sistema, pero en todo caso es un constante ajuste de fuerzas que supera cualquier atisbo dicotómico. En las sucesivas críticas que se han hecho al patriarcado como categoría analítica, se apunta a como la dialéctica conceptual que encierra el patriarcado esconde precisamente lo que ocurre entre polaridades como “emancipación/no liberación” (Kandiyoti, 1988). Negociación o pacto se acercan más a las formas que el sistema sexo/género tiene de articularse en las sociedades y particularmente en las sociedades musulmanas.

Suad Joseph (1996) con su análisis de la sociedad libanesa y de Oriente Medio, nos sitúa ante una perspectiva acerca del patriarcado que ubica tanto a hombres como a personas mayores y aquí en especial mención a las mujeres mayores, como sujetos por priorizar sus derechos sobre el resto. Joseph (1996) hace hincapié en su capacidad de definir los valores de parentesco sostenidos en la familia y legitimados por el discurso religioso oficial. En todo caso, apuntamos a esta cuestión porque nos sirve para entender que la categoría analítica “patriarcado” debe tomarse de forma transversal a las acciones; para entender la relaciones sexo/género no se puede convertir en la causa única de los fenómenos de control y dominio que se dan en estas relaciones (Joseph, 1996). Lacoste Dujardin (1986) en su estudio sobre la familia argelina, puso el foco sobre el papel que juega la mujer en tanto que madre dadora de varones, en su configuración del patriarcado

---

<sup>17</sup> Este “cinturón” geográfico comprendía el norte de África, Oriente Medio (con Turquía e Irán) y el sur y el este de Asia (también, Pakistán, Afganistán, Norte de la India, la China rural).

e indicando su función como “reproductoras del patriarcado” (1993: 13-14), ampliando de esta forma de adquirir agencia, pero también de reconsiderar las relaciones de poder.

### 5.1 Agencia, estrategias y tácticas

El uso del concepto “patriarcado” por lo tanto debemos tomarlo con la visión crítica necesaria como para evitar perspectivas simplistas sobre la acción de las mujeres y el rol que llevan a cabo. De esta forma el concepto de agencia entendido en el sentido de Veena Das (2008), en tanto que atributo de un “sujeto normativo” es decir un sujeto “hace el mundo y que, haciéndolo, se hace a sí mismo” (Ídem). Una acción con agencia ha de tener este carácter transformador ya no solo individual, sino como acción colectiva que en realidad es la que mejor encaja con esta idea, ya que conlleva la resistencia ante un poder o un sistema de dominación (Martínez, 2019).

Las estrategias vinculadas a la agencia, debemos entenderlas como una suerte de *“cálculo de relaciones de fuerza que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y poder es susceptible de aislarse de un “ambiente”* (De Certau, 1996:42). Esto supone cierta racionalidad en el desarrollo de estas acciones que buscan sobreponerse al contexto externo, es decir, sobre lo otro. Vemos esto también en Foucault (1989), que considera los polos de saber-poder en tanto que discursos que, en un campo determinado de saber, son articulados en tanto que relación de fuerzas con vistas a articular dispositivos de poder como es el caso de la sexualidad. Así, todo poder se ejerce con una serie de “miras y objetivos” y su racionalidad consiste en toda una serie de estrategias que encadenadas e interconectadas conforman dispositivos de control y dominio en conjunto.

Pero De Certau (1996) apunta además a unas “prácticas significativas” que se llevan a cabo en la vida cotidiana, elaboradas por simples “usuarios” con la intención de transformar creativamente los productos resultantes de las estrategias sujetas a racionalización (discursos mediáticos, publicitarios, alimentarios, sexuales...); éstas reciben el nombre de “tácticas”.

Este concepto de táctica va en la misma línea que el concepto de resistencia de Foucault (1989). Las tácticas más que un discurso configura una acción basada en la oportunidad, en aprovechar el momento en el que se produce la recepción del producto. En este sentido “la táctica depende del tiempo [...]. Necesita constantemente jugar con los

acontecimientos para hacer de ellos “ocasiones”. Sin cesar, el débil debe sacar provecho de las fuerzas que le resultan ajenas” (De Certeau, 1996:50).

La pasividad por lo tanto no es precisamente lo que describe estas acciones, no estamos ante simples receptores pasivos de discursos, sino que si analizamos en la vida cotidiana podemos ver aquellas acciones que escapan o pretenden escapar al dominio. “Resistencia” trata de recoger este significado también en la medida que “donde hay poder hay resistencia”.

Táctica o Resistencia, de ambos tomamos la constatación de ciertas acciones que se llevan a cabo por individuos dentro de la relación de poder y dominio y que confiere al sujeto de acción una agencia. Foucault (1989) sin embargo, observa algo clave en el concepto de resistencia y es que esta toma el mismo carácter que el poder, es decir, toma el mismo plano de significación ya que tiene un espacio de desarrollo propio, algo que por supuesto da por asentado el carácter interrelacional y de implicación mutua que hay en el poder.

## II. EL CUERPO SEXUAL MUSULMÁN. PRÁCTICAS SEXUALES DE LOS JOVENES MUSULMANES EUROPEOS Y EL CUERPO DISCURSIVO ISLÁMICO.

### 6. Religión y sexualidad. El tiempo del Islam.

La religión con relación a la sexualidad habla de las tensiones que subyacen en las prácticas individuales concernientes al campo sexual. Tal y como observa Yip (2009) este vínculo en Occidente debe entenderse bajo el proceso de secularización que se ha ido desarrollando especialmente en el último siglo. La religión es percibida en todo caso como una constricción desde sus parámetros de hegemonía heterosexual hasta la reducción del sexo a la reproducción. La secularización ha conllevado que los dispositivos propios de la religión sean hoy convertidos en un soporte insuficiente para ejercer el control y el dominio sobre la sexualidad. Este proceso de secularización al que hace referencia Yip (2009) va de la mano del desarrollo de procesos económicos y de estructuras políticas que dejaron de ver en todos estos ensamblajes de alianza una fuerza idónea para ahondar en el control sobre la sexualidad.

Se plantea en este punto una problemática que podríamos calificar como nuclear por lo que respecta a la política sexual europea marcada exponencialmente por un proceso de secularización (modernidad) (Foucault, 1990, Butler, 2009) y las minorías musulmanas que viven en estos contextos. Debemos acercarnos a esta relación no tanto como si una problematizara a la otra, y más bien partir de una idea que nos facilitará la comprensión sobre la forma en la que se construyen las *“concepciones hegemónicas del progreso (que) se definen ellas mismas por encima y en contra de una temporalidad premoderna que producen para autolegitimarse”* (Butler, 2009:146).

La cuestión del tiempo por lo tanto no puede obedecer a la simple y reduccionista premisa de que *“cada cultura tiene su tiempo y ahora nos toca enfrentar las culturas, léase aquí, tiempos”*, sino en la medida que, tal y como ya hemos visto en Fabian (1983), estamos obligados a la contemporaneidad. Sin embargo, Butler en *Marcos de Guerra* (2009) toma el pulso a la política sexual y a la relación que establece con el tiempo en relación a las minorías islámicas. Afirma que toda la política sexual europea solo tiene sentido si se erige sobre un tiempo que solo Europa tiene el privilegio de vivir.

Desde aquí es desde donde se puede llevar a cabo toda reivindicación sexual anunciada desde la estructura de poder estatal, es decir, desde la posesión del presente, a saber, de la modernidad, del progreso y del secularismo. Podríamos quizás ahorrarnos esa tríada conceptual con el término libertad, ya que, en base a esta, se llevan a cabo diferencias claras entre cuestiones sexuales (como pueden ser las minorías sexuales) y las minorías étnicas, raciales y religiosas (como pueden ser las minorías musulmanas).

El Tiempo, en el sentido por lo tanto de presente, es decir, modernidad-progreso-secular, en la medida que se circunscribe a un espacio geopolíticamente definido, a saber, Occidente, permite afirmar que atravesar esa frontera geopolítica implica atravesar el tiempo como si de una máquina del tiempo se tratara (espero que todavía me quede algún huevo sin pisar en el camino...). Pero entrar de esta forma crítica en cierto modo nos lleva a superar la idea de pluralismo cultural e incluso ir más allá de las políticas asimilacionistas o integradoras. No nos interesa aquí entrar en estas cuestiones, porque por nuestro objeto es mucho más interesante esbozar la importancia de partir de una noción de tiempo y de presente que permitan analizar cada hecho como un lugar desde el que comprender el curso histórico (de forma crítica, aunque esto ya es tarea de la filosofía).<sup>18</sup>

Sería un error no obstante considerar que todo el secularismo está “limpio” de religión; ambas están entrelazadas. La religión en todo caso funciona como una matriz, como un lugar desde el que articular valores, de modo que la religión está íntimamente implicada con la moral y por lo tanto con los procesos de identificación, con los procesos para hacer “yo” sin que este esté predeterminado sino más bien como un lugar desde el que se da “la articulación y disputa de valores y un ámbito de contestación” (Butler, 2009:173). El proceso de secularización tampoco debe confundirse con un escenario libre de intervenciones religiosas políticas. En todo caso la laicidad como atributo del proceso de secularización, es un lugar desde el que la diferencia cultural es negada y precisamente a partir de esta negación, se sucede la afirmación de unos determinados supuestos culturales.

Regnerus y Uecker (2007) plantean tres formas en las que religión y la sexualidad están implicadas. Por un lado, tanto la sexualidad como la religión son unidades básicas en

---

<sup>18</sup> Walter Benjamin sugería en “*Sobre el concepto de historia*” la urgente necesidad de repensar la teoría y la práctica de la hermenéutica del tiempo histórico. La tarea en todo caso estaba centrada en analizar los hechos históricos como mónadas, es decir, como si fueran objetos históricos en los cuales cristalizara todas las contradicciones y las tensiones de la historia en un sentido completo. Solo así, podemos actuar sobre los hechos, en la medida que reflejan de forma condensada el pasado, presente y futuro.

nuestras vidas, la primera en tanto que nos conecta de forma íntima con otras personas y la segunda, en tanto que nos sitúa sobre la necesidad de dar un sentido a nuestras vidas a través de una conexión que se establece como fuera de uno mismo. En segundo lugar, la religión es un elemento de socialización primaria que aparece en edades tempranas y que por lo tanto contribuye a modelar con sus prescripciones la sexualidad a edades también muy tempranas. En este sentido la religión es un ejercicio de la moral en sentido práctico, en el grupo de personas que se identifican con ésta y por lo tanto se convierte en resguardo y protección. El tercer y último vínculo al que apuntan (el que más no interesa también) tiene que ver con la susceptibilidad que la sexualidad tiene de ser regulada por la religión.

Tal y como afirma Waleed (1995) el islam es una religión que ha logrado generar un discurso acerca de la sexualidad de tal forma que se podría decir que son la misma cosa, es decir, una es el correlato de la otra, son relatos que se sustentan con tal fuerza que sobre su implicación mutua se sostiene el discurso político inherente al islam.

Sin embargo, bajo el discurso y la doctrina religiosa acerca de la sexualidad que ampara lo prescrito y lo ilícito, aparece lo que “realmente” hace la gente. Es el carácter plástico y flexible del campo sexual, de forma que establecer o buscar siquiera una mínima organización u orden en este lugar es un esfuerzo vano. Podemos ver como la cuestión del deseo es clave en este sentido, ya que las supuestas “incoherencias” se refieren precisamente al hecho de que el deseo es un componente propio de la voluntad que permite trasgredir el relato sexual vigente o amparado por el relato religioso. (Foucault, 1990, Butler, 2009, Heller y Mosbahir, 1995, Saleh, 2010, Aít Sabbah, 1999). Resulta clave por lo tanto ver como el deseo interfiere constantemente en las prácticas sexuales, siendo en todo caso un elemento de la praxis el cual muchas veces queda justificado aludiendo a un motivo u otro. Hablamos de un sistema abierto precisamente porque implica elementos que no pueden cerrarse sobre sí mismos, muy a pesar quizás de las intenciones con las que el conjunto de reglamentaciones sexuales que se construyen en el relato religioso que nos ocupa, estuvieran hechas con esta intención.

Recogiendo la idea de Foucault (1990), el deseo es precisamente aquello que mantiene abierto el sistema de sexualidad, para que pueda seguir vivo y abriéndose paso (a veces a codazos en relación con otros deseos). *“El relato sexual – afirma Comas (2016)- tiene que negar siempre o mejor dicho, está negando como siempre que exista algún tipo de deseo que no esté adecuadamente recogido y sistematizado por el actual relato sexual.”* Está claro que el relato siempre tenderá a clasificar y reconocer todo deseo en una política,

en una moral, en una conducta sexual específicamente humana, encarnando alguna identidad sexual lícita.

La cuestión que surge ahora apunta hacia qué tipo de relato sexual sostiene la religión musulmana. Qué deseo sistematiza y queda legitimado desde el relato político y religioso. A continuación, haremos un breve recorrido por los discursos y la doctrina acerca de la sexualidad en el islam, a través de sus textos sagrados. De forma concreta, partiremos de dos dispositivos clave que estructura y normativizan el deseo, dos elementos que asientan un relato acerca del deseo, piedra angular de esta regulación política, religiosa y sexual que nos permite comprender mejor el papel que juega el deseo como voluntad entre la diversidad de prácticas sexuales de la juventud “musulmana” que vive en un contexto europeo.

## 7. El lugar del cuerpo discursivo islámico

Según Bataille (1957 [1997]) el ser humano ha hecho de la actividad sexual una actividad erótica que nos distancia del mundo animal. Pero no todo acto sexual es erótico ni todo el erotismo se reduce a la sexualidad humana. Lo que sí podemos decir es que la conexión entre religión y erotismo nos lleva a hablar de la sexualidad, ya que ambas tienen la necesidad de “considerar el interdicto (prohibición) y la transgresión” (Valcárcel, 2017:192). Bajo este prisma la muerte y la sexualidad son los primeros objetos tabú, pues ambos irrumpen en la actividad del trabajo, que es la que define en todo caso la vida humana según Bataille (Ídem). En Islam discursivo lo que define al ser humano es su “sumisión” y “rendición” a Dios y toda la vida del creyente debe configurarse en torno a esta actividad elemental.

Ahora bien, aquí reside una diferencia particular en la forma de entender este vínculo con Dios respecto al cristianismo, tal y como apuntan Heller y Mosbahi (1995). En el Islam discursivo la sexualidad se presenta de forma regulada; la legislación sobre ella toma una importancia considerable, especialmente la que atañe a la sexualidad femenina.

Desde esta perspectiva, el celibato que se tomó como principio de relación entre Dios y el creyente desde el Cristianismo católico, en el Islam no tiene ninguna cabida, ya que el sexo y todo lo que comporta su práctica atañen a la *Umma* en la medida que la construyen, la expanden y le dan forma. Así queda ejemplificado en un famoso Hadith donde el Profeta sabe por una mujer que le visita, que su marido no cumple con sus obligaciones

maritales y se pasa la noche orando y el día ayunando. Según esta tradición, el Profeta reprendió al hombre recordándole que en el Islam el celibato no es una opción y que aboga por un equilibrio entre lo mundano, es decir, las relaciones íntimas dentro del matrimonio y lo espiritual, las prácticas de oración y ayuno.

Si la sexualidad toma un lugar central en el Islam y prueba de ello son todos los tratados sobre erótica y sexualidad que se han escrito a lo largo de la historia del Islam<sup>19</sup>, queda claro que el lugar que ocupa el cuerpo discursivo islámico es importante en todos los sentidos. El arte, la literatura, la ciencia, pero también las prácticas y las formas de representar el mundo se entretreje con su discurso de una forma u otra.

No abordaremos la tradición discursiva del Islam en el sentido amplio (y fuera de nuestro alcance en este trabajo), pero si abordaremos el cuerpo discursivo oficial en relación con las prácticas sexuales de los agentes que hemos propuesto. De entrada, nos ha llamado la atención que mucha de la bibliografía que recogía trabajos etnográficos trataba el discurso oficial como marco teórico del que se partía para tratar de analizar los ulteriores significados de las prácticas, experiencias, representaciones de los agentes.

Entendemos que el cuerpo discursivo oficial del Islam, compuesto fundamentalmente por el Corán, la tradición de los Hadith y la Sharía que emana de ambos<sup>20</sup>, como un entramado que adquirió un significado político y de legitimación de la sociedad musulmana, dando paso a una fuerte jurisprudencia (Heller y Mosbahi, 1995). Si tomamos en cuenta esto, más que partir del cuerpo discursivo oficial como referente teórico, procuraremos tomarlo en su magnitud hermenéutica y como parte integrante del diálogo significativo que se traza con as prácticas sexuales.

---

<sup>19</sup> Podríamos empezar por señalar a obras históricas como la referencia erótica árabe de “Las mil y una noches”, pero también añadir la obra del filósofo y erudito al-Ghazali (1050-1111) con su obra “La revivificación de la ciencias religiosas” y “El jardín perfumado: para el deliete del corazón” de Nefwazi.

<sup>20</sup> Es compleja la relación discursiva entre estos tres textos, mientras que el Corán se define como el Libro Revelado, que desciende directamente de los cielos con el Mensaje de Dios, los Hadith son la compilación de los hechos y dichos del Profeta a partir de sus personas cercanas, allegados o estudiosos de la vida de Mohammad y finalmente, lo más complejo, el texto de la Sharía que fundamentado sobre los dos primeros es el cuerpo jurídico del islam. La dificultad estriba en la flexibilidad con la que se interpreta toda esta tradición discursiva y sobre todo respecto a la Sharía. Esto abre la puerta a múltiples escuelas de jurisprudencia que, aunque no presentan contradicciones de forma general, sí grados e intensidades en cuanto a la forma de aplicar la ley. Así podemos hablar de escuelas más fundamentalistas, en el sentido que se consideran rigurosas y coherentes con la pretensión original del proyecto político del islam, y otras más flexibles y abiertas a las transformaciones sociales que consideran que esta es la esencia original del islam en su vertiente más política.

Además, en la mayoría de los trabajos etnográficos, veremos como incluso las personas entrevistadas a veces desconocen las referencias coránicas sobre el aspecto por el que se les interroga o le adjudican una centralidad escasa haciendo emerger otras magnitudes de referencia. De acuerdo con Asad (1986), debemos reconducirnos el principio de negociación constante que sitúa en ella tanto el discurso oficial como las experiencias y las prácticas que dan vida a la “tradición islámica”.

En segundo lugar, es clave entender que este cuerpo discursivo se articula constantemente con las relaciones de poder y dominio que se ejercen sobre los cuerpos, predisponiendo su sexualización de una forma particular. Esta fuerza discursiva como veremos es comprensible y susceptible de ser interpretada desde un contexto androcéntrico, desde el cual los roles de género permiten ser entendidos más allá de las dicotomías que sitúan a unos como dominadores y a otras como dominadas. El campo discursivo se renegocia, se cuestiona en las prácticas y aquí es donde se da el “*islam as lived*” en palabras de Stark y Minganti (2016).

De esta forma, en diálogo y con el carácter experimental que comporta moverse entre lo que vive, siente y dice la gente sobre lo que hace, y lo que se decreta de forma legítima en un cuerpo textual articulado (pero no menos susceptible de interpretación), procuraremos analizar esos lugares donde ocurren propiamente los mecanismos de dominio y control de la sexualidad sobre las personas jóvenes “musulmanas” que viven en Europa. Para ello hemos tratado de apuntar hacia el matrimonio y la familia como lugares donde se sostiene la legitimidad de ciertos dispositivos que construyen un determinado cuerpo sexual musulmán (Foucault, 1990).

## 8. El acto sexual legitimado dentro del matrimonio y las nuevas formas de negociar las uniones entre jóvenes musulmanes europeos

En un estudio llevado a cabo por Minganti (2016), donde realiza diferentes entrevistas a jóvenes “musulmanes” de Italia y de Suecia<sup>21</sup>, aborda la cuestión del matrimonio de una forma muy significativa. La cuestión a la que trata de dar respuesta es qué significado

---

<sup>21</sup> Tal y como hemos mencionado en la primera parte la categoría musulmana ha sido una problemática constante a lo largo del trabajo. Dado que Minganti (2016) observa esta fricción entre la categoría analítica y la categoría de las prácticas social, política y religiosa en la que se encuentra, de modo que es fácil incurrir al uso mediático y público con el que es usado, trata de ceñirse a los jóvenes “musulmanes” que se autoidentifican como tales y que acorde a ello desempeñan un papel activo en las organizaciones de índole religiosa en las que participan. Las entrevistas se llevan a cabo de forma separada por sexos y los entrevistadores también se corresponden con el sexo de cada grupo.

tiene para ellos y para ellas el matrimonio en un contexto de identificaciones múltiples. Este trabajo tiene su relevancia ya que trata dos países con un historial migratorio muy distinto además de las diferencias entre un estado marcado por la religión católica como Italia y otro por el Luteranismo como Suecia. Además, también trata de entrever si el laicismo supone alguna diferencia entre las formas que tienen estos jóvenes de entender el matrimonio.

Resulta llamativo que la conclusión a la que llega Minganti (2016) es que no existen apenas diferencias relevantes a la hora de expresarse acerca del matrimonio, su significado y su forma de valorarlo. Es decir, ya que ellos se definen como “musulmanes italianos” o “musulmanes suecos” (2016: 43), dice Minganti podemos hablar de una “cuarta esfera” en la cual los entrevistados parecen posicionarse a la hora de “comprometerse” con una forma de renegociar el matrimonio desde la doctrina que establece el Islam. Esta “cuarta esfera” les permite atravesar por lo tanto la esfera nacional, transnacional y global (2016:42) y ponen en el centro su “musulmanidad europea” como epicentro de su forma de identificarse y el paraguas desde el que entienden el matrimonio tal y como lo entienden.

En relación con el corpus textual del Islam, existe una tónica respecto a la necesidad que estos jóvenes tienen de consultar directamente las fuentes que consideran principales “Corán y Sunnah” ya que se consideran con la potestad de definir qué es auténtico Islam y qué no lo es. El corpus oficial es interpretado de forma individual e internet es un recurso clave para ello.

A lo largo del estudio vemos una tónica general en los jóvenes que hablan: tratan de compatibilizar, de reensamblar sus formas de ver y entender el matrimonio que se expresa poniendo voz a lo que es un matrimonio desde el Islam discursivo y el contexto europeo en el que viven. Se trata de dialogar con una dicotomía a la que ellos hacen referencia como una identificación de la libertad y la emancipación que en los medios y los discursos públicos se vincula con el contexto europeo, en contraposición al carácter restrictivo y represivo de la religión musulmana, sobre todo en cuestiones de género.

### 8.1 La legitimación del matrimonio como espacio de perfección religiosa

Para estos jóvenes, el matrimonio es el único contexto legítimo donde se dan las relaciones sexuales, el amor y los vínculos afectivo-sexuales. Es descrito en términos de

“religious duty” y como alude un joven suizo musulmán “*el matrimonio es la mitad del din*”<sup>22</sup>. Una joven llamada Huda (22 años) expresa esto de la siguiente forma “*Islam is a very realistic religion, so to speak. It knows that human beings have feelings, you know, desires. And that’s why there are like stops on the way. So these desires won’t hurt the family, wich is so holy, or you know, important*”. Esto casa con la idea de otro joven que define al matrimonio como una forma de acercamiento a Dios, ya que esto es lo que debería cimentar la aspiración de la pareja en el matrimonio (2016:44).

Bouhdiba (1985), en su ya clásica obra de referencia “*Sexuality in Islam*”, afirma que, desde el cuerpo textual islámico, el rechazo a la vida ascética y/o monástica es tangible, algo que distancia a los ulemas de los sacerdotes católicos tal y como hemos mencionado antes. El impulso sexual dice el autor es de suma importancia y por ello sujeto de normativización<sup>23</sup>.

*“The islamic view of the couple based on the pre-established, premeditated harmony of the sexes presupposed a profound complementary of the masculine and the feminine. This harmonious complementary is creative and procreative. By that is meant that the extension of life, which is happiness and appeasement of tension, but also satisfaction and legitimate pleasure, may take place only within the framework of the nikah(...). Indeed Islam conceives of both the separation of the sexes and their union, their differentiation and their mutual adjustment.”* (1985:31)

Llegados a este punto debemos destacar tres aspectos. Por un lado, existe una visión acerca de la centralidad de la pareja en la cuestión sexual, dado el impulso y el deseo inherente al individuo. En segundo lugar, este deseo e impulso sexual de carácter vital, aparece como aquello que une a la pareja, integrada por un “masculino” y un “femenino”; el carácter heteronormativo de la pareja se desprende además en la “procreación” que está en la base de esta unión. Y, en tercer lugar, esta pareja descrita en términos de impulso y

---

<sup>22</sup> Traducimos *din*, como religión, credo, práctica de sumisión ante Dios. Esta forma de expresarlo alude a un famoso Hadith según el cual el Profeta pronunció las mismas palabras.

<sup>23</sup> Comparte esta idea con Fatima Mernissi en su primera obra “Sexo, ideología e Islam” (1975), si bien el título original en inglés era “*Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*”. En esta obra punta especialmente a lo que llama “sexualidad femenina activa”. Para Mernissi el Islam nace ineludiblemente de la mano de esta premisa y de forma “genuina” su pretensión era dejar espacio a esta sexualidad propia de la mujer, lejos de la pasividad y la sumisión con la cual se la confinará en el harén (espacio privado y familiar). Esta idea también la encontramos en “*La mujer en el inconsciente musulmán*” (1999) de Aít Sabah (es bien sabido que Fatna Aít Sabah es un seudónimo de Mernissi que apodó para poder publicar esta obra en algunos países del Magreb).

deseo sexual regulado para la creación y procreación y eminentemente heterosexual solo tiene cabida en el marco de la *nikah*, es decir, del “contrato del acto sexual”.

Para poder entender mejor el significado de lo que podríamos denominar como “matrimonio”, debemos abordarlo sobre todo desde su significado en lengua árabe. Dentro de la jurisprudencia islámica el *aqd an-nikâh* (*contrato sexual*) debe entenderse como “*el acto que socializa el sexo*” haciéndolo lícito y legal entre un hombre y una mujer (Ait Sabbah: 1986:37). Es el formato de unión marital que regula este deseo e impulso sexual.

La forma de describir lo que el hombre supone para la mujer y lo que la mujer supone para el hombre en esta unión contractual, queda descrita de la siguiente manera en el Corán ”: “*Ellas son un vestido [una prenda] para vosotros y vosotros sois un vestido [una prenda] para ellas*” (II:187). Este enunciado lo encontramos justo después de que se dé permiso a mantener relaciones sexuales durante la noche del día de ayuno<sup>24</sup>.

Los y las jóvenes “musulmanas” del estudio de Minganti (2016) observan el matrimonio vinculado con sus conocimientos acerca de los textos sagrados. Comparten la idea acerca de un matrimonio monógamo y duradero en el tiempo en tanto que obligación religiosa, pero de la que penden muchas cuestiones prácticas que les llevan a reconsiderar la legitimación de las fuentes jurídicas (2016:45). Es revelador que después de un claro posicionamiento a favor del matrimonio (desde estos parámetros), empiezan a surgir cuestiones prácticas que en seguida resitúan su discurso en un contexto transnacional y de identificaciones múltiples. Veamos esto más detenidamente.

## 8.2 Tiempo, amor y sexo. “Cómo conocí a vuestra madre y a vuestro padre”

Para los agentes del estudio de Minganti (2016) es relevante la edad para el matrimonio por un motivo: previene las relaciones sexuales antes del matrimonio. No obstante, también cabe mencionar que argüían la necesidad de posponer el evento dado que era muy importante conocer a la persona con la que “*una va a pasar el resto de su vida*”, cito aquí a una de las chicas que nos indica la visión que tiene sobre qué significa para ella

---

<sup>24</sup> El versículo empieza de esta forma: “*La noche del día de ayuno os está permitido tener relación sexual con vuestras mujeres; ellas son un vestido para vosotros y vosotros sois un vestido para ellas.*” (Íbidem). Hay que destacar algo que en realidad es la tónica del Corán y que Mernissi señala muy bien en *El harén político. El profeta y las mujeres* (1999), la *Risāla* siempre se dirige a los hombres, y solo indirectamente hace referencia a las mujeres. Dios en el Corán parece que solo dialoga con ellos y ellas en todo caso aparecen a través de ellos.

esta unión. (2016:47). Es también significativa la observación de uno de los jóvenes “*getting to know each other did not involve entering into sexual relationship*” (2016:45).

El amor aparece como un factor complejo entre estos jóvenes. Algunas opiniones van en la línea de que el amor es una suerte de precondition necesaria para el matrimonio, otras en cambio consideran que el amor surge después de la boda y durante el matrimonio. La priorización del matrimonio, como indica el segundo caso, estaba justificada en el carácter práctico que debe tener este tipo de contrato e incluso unas jóvenes ponen de ejemplo a sus padres, “*my parents hadn’t even seen each other before they married. An now they still love each other super much*”.

En todo caso, el modelo de “amor romántico” aparece vinculado con la centralidad del matrimonio en tanto que legitimación de ese amor. Conocer a sus futuras parejas solamente era adecuado para ellos y ellas y desembocaba en un matrimonio. Esto justificaba precisamente la necesidad de tomarse el tiempo necesario para ello.

Sin embargo, existe un factor al que casi todos aluden en el estudio de Minganti (2016) en cuanto al hecho de posponer el matrimonio: las condiciones socioeconómicas que pueden atravesar. Permitirse una boda no es tan sencillo, ya que es necesario cierto poder adquisitivo para pagar tanto la dote, *mahr*, como una vivienda adecuada.

La idea de cohabitar con los padres no es una opción que contemple uno de los jóvenes entrevistados, ya que lo considera incompatible con su ida de matrimonio. En todo caso, hay un problema económico que achaca de forma estructural a Italia y que impide la independencia temprana de unos padres con los que todavía convive. Además, algunas de las chicas consideran que prefieren una dote lo más baja posible ya que priorizan que se pueda celebrar la boda y que eso no sea un impedimento monetario (2016:50).

La preocupación de las chicas respecto a la gestión del tiempo en el matrimonio se traduce en los efectos que pueda tener la edad en el “mercado matrimonial”. Algunas lo describen como “pérdida de valor” que acarrea estar fuera del horizonte de posibilidades para comprometerse con alguien debido a su priorización sobre los estudios y su carrera profesional (2016:47).

En el estudio que llevan a cabo Amer, Howarth y Sen (2015)<sup>25</sup>, las jóvenes musulmanas entrevistadas consideran que las citas solo tienen sentido si se llevan a cabo con vistas al

---

<sup>25</sup> Estudio llevado a cabo... Volveremos sobre él cuando tratemos al cuestión de la virgindad.

matrimonio. Además, es interesante ver que también comparten esta noción de “devaluación” si la relación se extiende en el tiempo y no termina en matrimonio. El acercamiento físico, como besarse, solo sería viable para una de las chicas si realmente se generara la suficiente confianza. Hay cierto carácter de inestabilidad en las relaciones, puesto que afirman en gran medida que rechazan el desconocimiento total del futuro cónyuge, propio de la generación de sus padres, pero tampoco aceptan una cita al estilo “occidental” (2015:15).

Dice Shahzad Younas el creador de una de *Muzmatch* que “los musulmanes no tenemos citas, nos casamos”<sup>26</sup>. Esta aplicación junto a otras como *Muslima*, están estructuradas de tal forma que parecen emular a las “casamenteras” a las que Younas alude como mediadoras para encontrar al futuro o a la futura cónyuge. El estudio de Rooij (2016) sobre “Online Matching” en Reino Unido, apunta a como la globalización conlleva que el islam sea trascendido desde la categorías étnicas y geográficas, de modo que gana terreno el vínculo religioso que se torna más universal que nunca.

El éxito de estas aplicaciones (*Muzmatch* en su primer año contaba con más de un millón de usuarios registrado) según Rooij (2016), reside en que son capaces de filtrar de forma muy precisa los parámetros en los que un usuario se mueve para buscar a su pareja. Echamos un vistazo a *Muslima* y podemos filtrar nuestra búsqueda de una forma muy particular que nos indica de alguna forma las prioridades en las elecciones. Desde los hábitos relacionados con la bebida alcohólica, pasando por la frecuencia de las oraciones, hasta el uso o no del hiyab para las mujeres. En suma, también se filtran los potenciales pretendientes por la rama islámica de pertenencia, si hablamos de personas conversas o no y su grado de religiosidad en términos de practicante, moderador, ferviente o estricto.

Todos estos elementos nos hacen pensar en la relevancia que tiene definir en qué parámetros de preferencia deben moverse sus elecciones. Pero, además debemos leerlo desde la necesidad de distinguir categóricamente aquellas personas que son “musulmanas” desde su identificación religiosa y aquellas personas que se mueven en una identificación de carácter “cultural”.

Estas aplicaciones que reformulan las estrategias de elección del conyuge, se mueven dentro del discurso que legitima únicamente el matrimonio entre personas “musulmanas”.

---

<sup>26</sup> <https://www.bbc.com/mundo/noticias-47693590>

Además, el mismo formato de comunicación permite reformular las distancias y constricciones espaciales. Es decir, se convierten en mecanismos estratégicos porque mantienen el principio de “musulmanidad” como vertebrador de las relaciones, así como la separación espacial entre hombres y mujeres, pero a la vez se reasignan como resistencias a las formas delegar en las familias y en las “casamenteras” la elección de la pareja. Como observa Rooji (2016), otorga a los usuarios una sensación de agencia, aun cuando reproducen los mismos discursos de dominio y control sobre la elección.

Hay una necesidad de compatibilizar las ventajas de las TIC con los objetivos de los agentes. Esto es va de la mano de la necesidad de marcar un límite entre “aquella generación” que se regía por unos discursos “tradicionales” y la “actual generación” que busca discursos más acordes a su mundo emocional y a una visión más amplia y “verdadera” acerca del Islam.

Algunos de los participantes en el estudio de Minganti (2016) aclaran que sí se han visto bajo presiones para casarse por parte de sus familias transnacionales, sin embargo, una de ellas observa lo siguiente “*However, such marriage is invalid according to Islam (...) Go and take a look*” (2016:48). Se trata por lo tanto de legitimar las decisiones individuales sobre un soporte discursivo como son los textos sacros del Islam.

Las asociaciones musulmanas suelen funcionar como espacios donde profundizar en el conocimiento acerca de las fuentes discursivas del islam y generar debate sobre ellas. El carácter hermenéutico que adquieren los textos da pie, especialmente entre la gente joven, a aparcar de alguna forma las figuras de carácter autoritario que desconocen los contextos en los que viven estas personas y priorizar sus propios puntos de vista (Jonker y Amiraux, 2006).

Tariq Ramadán ha sido quizás una de las últimas figuras en representar este movimiento logrando acaparar la atención de muchas personas jóvenes musulmanas en Europa. Hay en ello una clara intención de “reforma” que guarda cierta paradoja, ya que cuanto más individualizado se vuelve, más normativizado se torna su discurso; pues el objetivo es confrontar el “verdadero” discurso del Islam. De esta forma, el conocimiento del “verdadero” mensaje del Islam implica filtrar de éste lo que estos jóvenes llaman “tradición cultural” que obedece a hábitos, a ciertas “costumbres” que no serían “propriadamente” islámicas (Mahmood, 2005).

Es significativo que una de las chicas aluda a la necesidad de evitar los “matrimonios forzados” ya que obedecen a una mala comprensión del Islam, “*it’s written in Islam that the marriage isn’t valid without the consent of both spouses. But many muslims take islam a little bit as they want*” (Mignanti, 2016:48). Existe por lo tanto una lectura legítima y otra que no se ciñe al verdadero mensaje. No obstante, la cuestión es que si el cuerpo textual islámico es tan dado a la interpretación (tal y como parece que hace esta joven), sería complejo desacreditar otras interpretaciones por el simple hecho de no encajar con otras interpretaciones.

### 8.3 La “musulmanidad” como principal criterio de elección

Existe algo común entre las personas jóvenes entrevistadas en el estudio de Minganti (2016) como criterio fundamental para empezar a escoger el o la futura conyugue: debe ser una persona musulmana. La centralidad que adquiere la religión se expresa en la necesidad de que sus hijos sean educados de forma “islámica”, algo que sería difícil si el o la cónyuge no lo es.

La única mixtura que observan estos jóvenes es la étnica dentro de la llamada *Ummah global o transnacional*. La relevancia que toma esto es que mientras la “musulmanidad” vertebró las relaciones matrimoniales, no ven ningún inconveniente en la mezcla étnica que pueda darse en las uniones. No obstante, Minganti (2016) afirma que los chicos sí afirman de forma compartida la idea de que a los hombres les está permitido el matrimonio con mujeres que pertenezcan a las religiones del Libro (judías y cristianas), mientras que para las mujeres es un interdicto.

Algunas chicas expresan que prefieren a un hombre que sea “practicante”, tomando de modelo al Profeta Mohammed. En estos hombres ellas ven un modelo de pareja, pues su expresión de la religiosidad les aleja de prácticas indeseadas para ellas, como las drogas, el alcohol, los juegos de azar y las apuestas, el maltrato y las relaciones extramatrimoniales (2016:50).

Aparece de nuevo aquí el elemento con el que abríamos en cierto modo este apartado acerca del matrimonio: la *nikâh* como lugar de piedad, toma además cierto cariz de espacio de seguridad para ellas. Las chicas de este estudio consideran como paradigma de unión, el matrimonio entre el Profeta con sus mujeres, ya que ven en este un referente para legitimar sus derechos. Este es de hecho el principio que se recoge en el feminismo

islámico (Badrán, 2009) y al que aluden abiertamente estas jóvenes: el feminismo es la esencia del Islam ya que garantiza los derechos y el estatus de las mujeres.

Es importante también hacer hincapié que la preferencia de parejas “musulmanas europeas” por parte de estas personas jóvenes. El motivo es que mantienen mayor distancia respecto a las “costumbres locales” y atienden de forma más fiel a las fuentes islámicas. Que haya crecido en Europa a veces implica una mayor y mejor comprensión mutua según atestiguan algunos de ellos y ellas.

*“I have lived here all my live. I will never return to a country wich is not my original one. Not even if both my parents came from there. It doesn't make sense to create your life and family in a place where you didn't grow up. You are a stranger there (Minganti, 2016:51).*

Existe una desconexión con el país de origen de los padres, el cual no consideran un espacio adecuado donde encontrar pareja. Se suma además la sospecha de que muchas veces los matrimonios con personas de “allí” con matrimonios simulados, ya que a veces el interés no es la unión basada en el amor y/o en el conocimiento mutuo, sino en la adquisición de la residencia para vivir en Europa. Un joven lo tilda de “pecado” contra el Islam, ya que la temporalidad que a veces acompaña a estos matrimonios implica mantener relaciones sexuales de forma ilícita.

Se hace evidente la tensión que existe entre las elecciones individuales de estos jóvenes que observan la mixticidad étnica bajo la ineludible premisa de “ser musulmán” en relación con el matrimonio endogámico que afirman, prefieren sus padres. Además, añaden, las personas conversas al islam también forman parte de sus posibilidades y muchas veces las consideran más representativas de lo que repiten en varias ocasiones como “verdadero Islam” (2016:52).

Esta distancia generacional sobre el matrimonio y su mixticidad, trae de nuevo a colofón aquellos aspectos que tildados de “tradicionales”, “hábitos”, “costumbres”, “culturales” y que han de mantenerse al margen del Islam “fundamental”, “verdadero”, “consciente”. Veremos que esto se repite a lo largo de muchos trabajos etnográficos, especialmente aquellos que recurren a la entrevista cualitativa como es el caso de Minganti (2016), ya que rebelan de primera mano esta tensión entre los y las jóvenes musulmanas europeas que definen sus prácticas respecto al matrimonio en este caso como prácticas que atienden a la legitimidad de las fuentes primarias del islam.

Se trata como muy bien indica uno de estos jóvenes de poner en el centro las prácticas que permiten que el matrimonio funcione y una de ellas es “*the basic faith in Islam*” (2016:52). Bajo este principio, se definen como “personas cosmopolitas”, algo que recoge el Corán en la aleya (49:13), a la cual atribuyen ese sentido de universalidad que emana del “auténtico” Islam.

Superar lo “cultural” se convierte así en una tarea que permite abrazar un islam “puro”, algo que solo se puede dar en un contexto donde europeo, donde se han dejado atrás las particularidades y los lazos de carácter étnico y local. Por paradójico que parezca, en realidad esto nos lleva a hablar de un espacio en el que el islam se redefine de forma particular: toma el contexto particular para reforzar y redefinir su discurso universal.

#### 8.4 El contrato matrimonial como espacio de negociaciones

La *nikâh*, siendo un contrato formal entre dos personas, atestigua la unión, pero también la intención de ambas. Su validez se fundamenta sobre la institucionalidad religiosa de la congregación que debe registrarlo en las instancias locales. Así, aunque el matrimonio se circunscribe a una normativa religiosa, el contrato es en sí mismo secular.

El contrato de matrimonio es el lugar donde se negocian muchos aspectos. Una joven del estudio de Minganti (2016) afirma que para ella es clave estipular ahí el rechazo a la poligamia y achaca esta práctica a una cuestión de “costumbres” que no es observada como algo viable en el texto central del Islam. Se pregunta cómo puede un hombre mantener por igual a sus esposas tal y como se formula en el Corán, esto invalidaría por lo tanto que el Islam fomente este tipo de matrimonio.

El divorcio es otro aspecto que se negocia en el marco del contrato matrimonial, a pesar de que algunos de los jóvenes del estudio de Minganti (2016) consideran que es una cuestión en cierto modo “tabú”.

Existen otros contratos matrimoniales de carácter temporal que han tenido cierto auge en los últimos años entre los musulmanes europeos, pero también entre los musulmanes que viven en países regidos por la *Sharía*. El objeto de estos matrimonios es legitimar de alguna forma las relaciones sexuales que se puedan dar entre una pareja<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Después de las Primaveras Árabes, estos matrimonios temporales vivieron un gran auge, sobre todo entre estudiantes, que buscaban formas de mantener sus relaciones amparados por algún tipo de legitimidad.

*Zawaj al muta'a*, literalmente, unión de disfrute. Esta modalidad de matrimonio es operativa entre los musulmanes de la rama Shi'a. Se trata de un tipo de matrimonio no registrado, pero que circula abiertamente entre este grupo de musulmanes. Se fundamenta en su temporalidad (horas, días o meses). Los hijos que puedan resultar de este matrimonio tienen el mismo estatus que los legítimos (siempre que se haya legitimado ante un mulá). A pesar de que entre la rama sunní está prohibido, lo cierto es que también es usado. Existe entre los sunnís otra modalidad llamada *zawaj orfi* acorde a los criterios del islam, pero que no está registrado. Se suele formalizar con los dos prometidos y dos testigos firmando un formulario (Hamzic y Mir-Hosseini, 2010). Volveremos sobre esta cuestión cuando abordemos la cuestión del honor y la virginidad ya que son contratos que ponen el foco sobre la necesidad de legitimar ciertas relaciones sexuales que de otra manera serían ilícitas.

#### 8.5 Nikâh, ¿espacio para redefinir el Islam o dispositivo de control singular?

Como hemos visto la *nikâh* se comprende como un espacio en el que se acumulan diferentes tensiones.

Es el marco legítimo para las relaciones sexuales siempre dentro del marco heteronormativo. Su legitimidad viene dada porque es el espacio donde el deseo individual es apaciguado de forma que la dualidad sexual masculino-femenino encuentra ahí su reconciliación (Ashraf, 1998).<sup>28</sup>

La heteronormatividad de la *nikâh* descansa sobre la complejidad que supone para la discursividad musulmana la cuestión de la dualidad. La *Risāla* se erige sobre la idea de superar ese dualismo que se cernía sobre la Arabia del siglo VII asociada a la idolatría imperante en La Meca<sup>29</sup>. Por ello la *tāwid*, la unicidad de Dios en la diversidad es el principio que todo musulmán debe aceptar y observar y que le vincula con esta religión.<sup>30</sup>

---

Entre un matrimonio y otro, la restauración del himen se volvía asidua. Una fetua de Dar al Ifta' en Egipto (2007) recomendaba la restauración del himen para proteger la reputación. Por supuesto, la polémica estaba servida.

<sup>28</sup> “Y parte de Sus signos es que os creó esposas sacadas de vosotros mismos para que encontrarais sosiego en ellas y puso entre vosotros amor y misericordia; realmente en eso hay signos para gente que reflexiona.” (30:21).

<sup>29</sup> Para más detalles son imprescindibles las lecturas de “*El miedo a la democracia*” de Mernissi y “*Tras los velos del Islam. Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*” de Heller y Mosbahi (1995).

<sup>30</sup> Destacar la aleya la siguiente: “*Y han caído en incredulidad los que dicen: Allah es el tercero de tres, cuando no hay sino un Único Dios. Si no dejan de decir lo que dicen, éstos que han caído en la incredulidad*”

La *tāwid* por lo tanto debe entenderse como la tendencia, la guía que dirige las acciones y las prácticas de las personas musulmanas. Algo que va más allá de las particularidades y de las diferencias étnicas; este es el principio al que apelan los jóvenes del estudio de Minganti (2016) cuando aluden al carácter “universal” del Islam que sobrevuela las diferencias “étnicas”.

La *nikâh* se convierte así en un principio ya no solo moral por el hecho de legitimar en su marco de acción el deseo y los impulsos sexuales, sino que se convierte en uno de los principios de identificación de la sociedad musulmana. La pareja heterosexual, en tanto que representa ese patrón de unión en la diversidad, toma el carácter simbólico de esta unicidad divina, de la *tāwid*. En la satisfacción sexual se halla también el punto de partida del orden social, siempre que se dé dentro de este marco contractual.

La visión de que el matrimonio es una forma de potenciar la fe es algo que se repite en el trabajo de Minganti (2016). El matrimonio como lugar de “felicidad y plenitud que Dios dispone para los creyentes”. Es un lugar desde el que protegerse del peligro que entraña la *zinâ*, de las relaciones pre- y extra- matrimoniales. Esto queda fundamentado en el carácter “innato” “humano y “natural” del deseo sexual que la religión musulmana regula para el bienestar individual y colectivo.

Fijémonos que, en estas formas de acercarse a la *nikâh*, se establece un imperativo moral, religioso, social y político en ello. La *zinâ* <sup>31</sup> como acto sexual ilegal o fuera del matrimonio, traducido también como “adulterio” es descrito en términos de delito grave contra la religión<sup>32</sup> y por ello *haram*, prohibido.

#### 8.6 El talón de Aquiles de la *nikâh* o cómo acceder al espacio *haram*

La *zinâ* es como afirma Bennett (2007:375) una preocupación desde el enfoque islámico, porque contradice el principio de promover una sexualidad positiva en el seno de una relación conyugal heterosexual y el de evitación de las *consecuencias* negativas de una sexualidad que no está sujeta a regulación. Subrayo aquí el término *consecuencias* tal y

---

*tendrán un castigo doloroso*” (5:71). Pues se hace evidente el rechazo a la Trinidad cristiana o a cualquier otra forma de asociar a Dios a otras divinidades. Ver también, Corán, 112:1-3, 2:163, 5:73, entre otras aleyas.

<sup>31</sup> Corán, 17: 32,

<sup>32</sup> Corán, 24:2, 24:4-5. También en *Bukhari*, [8:77:609](#) y 33:64:21

como indica la aleya siguiente: “*Apartaos de todo lo que os lleve a la fornicación [zinâ], pues esto es una inmoralidad y conduce al mal.*” (Corán, 17:32).

Los estudios cualitativos que se han llevado a cabo sobre la actitud y las predisposiciones a tener relaciones sexuales antes del matrimonio muestran que las personas que se identifican como musulmanas son menos propensas que las que se identifican como cristianas a tener relaciones premaritales (Addai, 2000; Agha, 2009)<sup>33</sup>.

La conclusión a la que llegan Adamczyk y Hayes (2012) en su estudio es que tanto en las personas “musulmanas” casadas, solteras y que se han casado alguna vez pero que ya no lo están (divorciadas o viudas), existe una actitud muchos más conservadora en cuanto a las prácticas sexuales fuera del matrimonio (pre- y extra-), que las personas identificadas como cristianas. El estudio es relevante por la magnitud de su interseccionalidad<sup>34</sup> que rebela además la sensibilidad con la que se recibe tratar esta cuestión entre “musulmanes” e “hindús” especialmente, ya que trataban de responder claramente “*in socially desirable ways to questions about sex*” (2012:731). Esto es importante ya que apuntan al carácter inconsistente de algunas respuestas. Un ejemplo de estas inconsistencias es cuando se pregunta acerca de la edad de su primera relación sexual; algunas personas afirmaron ser vírgenes cuando se casaron, algo que luego parecía no casar con la edad a la que afirmaban haber perdido su virginidad.

En el caso del sexo prematrimonial para personas que sí han estado casadas alguna vez, el estudio rebela que las probabilidades de haber mantenido este tipo de práctica sexual son un 53% menores respecto a las personas cristianas. Los contextos urbanos y rurales junto a la situación laboral son un factor clave a tener en cuenta, especialmente si se interacciona con las mujeres. Por un lado, las mujeres “musulmanas” reportan las probabilidades más bajas de tener sexo prematrimonial en contextos rurales y que no se encuentran trabajando fuera del hogar.

---

<sup>33</sup> Estos estudios tienen un carácter transnacional, de modo que la muestra permite obtener resultados más diversificados. En los estudios de Addai (2000) y Agha (2009) junto a las personas identificadas como musulmanas, aparecían también las personas identificadas como hindús, como los dos grupos menos propensos a las relaciones sexuales fuera del matrimonio.

<sup>34</sup> Se trata de cruzar variables como religión de pertenencia, variables de edad, sexo, contexto urbano/rural, nivel educativo, laboralmente activo o no, casado, divorciado o viudo, variables del país en cuanto a porcentaje de musulmanes, restricción de movilidad sobre las mujeres y diversidad religiosa junto a la variable dependiente de sexo premarital o extramarital. Es un estudio que además se ha completado con los datos aportados a través de entrevistas individuales lo cual por cierto ya indican como una dificultad añadida, cuando se trataba especialmente de mujeres entrevistadas.

Pero, además, y esto es significativo para la cuestión de género en este grupo de mujeres, a mayor porcentaje de musulmanes viviendo en un país, menos probabilidades tiene este perfil de mujeres de tener relaciones sexuales fuera del matrimonio, mientras que, a menor porcentaje de musulmanes en una nación, incrementa considerablemente las probabilidades de este tipo de relaciones sexuales.

La edad para contraer matrimonio muestra que por cada año que se tarda en contraer matrimonio las probabilidades de tener relaciones sexuales antes del matrimonio se multiplican por 4. Algo que, por cierto, relacionamos con el estudio de Minganti (2016) donde el grupo de jóvenes entrevistados como hemos mencionado consideraba que efectivamente uno de los motivos para casarse a edad temprana era la prevención de la actividad sexual antes del matrimonio.

En el caso del sexo extramatrimonial, de entrada, la muestra refleja que entre las personas musulmanas las probabilidades de mantener este tipo de relaciones son un 45% más bajas que entre las personas cristianas. En este caso lo más significativo estriba en la diferencia contextual urbano/rural junto a la variable de género. Así, mujeres casadas que viven en áreas rurales y que no se encuentran trabajando fuera del hogar muestran una probabilidad mucho más baja de mantener relaciones extramaritales respecto a mujeres cristianas, budistas, judías e hindús (por este orden).

El trabajo de Adamczyk y Hayes (2012) rebela que entre las personas “musulmanas” que han estado casadas alguna vez, así como las que están casadas, tienden a tener menos probabilidades de contraer relaciones sexuales premaritales y extramaritales respectivamente (junto a los hindús0,) si lo comparamos con las personas cristianas y judías. Lo que se concluye, además, es que, si lo comparamos con los budistas, son junto a los cristianos, los grupos que más probabilidades muestran de tener relaciones sexuales fuera del matrimonio en los dos sentidos (pre- y extra-).

Los autores achacan esto al carácter fuertemente normativo sobre la actitud hacia el sexo si no está enmarcado dentro del matrimonio en el caso del Islam. Su cuerpo doctrinal está mucho más vivo y es más efectivo, algo que si comparamos por ejemplo con el Budismo, donde no podemos hablar propiamente de un cuerpo normativo específico, pero sí de la observación que hace de ciertos preceptos éticos del budismo, los cuales excluirían las relaciones sexuales fuera del matrimonio (2012:738).

Otra de las conclusiones a las que llega este estudio es que la religión Islámica sí tiene una influencia considerable en la forma de abordar las actitudes hacia el sexo antes del matrimonio especialmente; algo que añaden no se puede reducir a las “creencias individuales de los musulmanes” (2012:740). Esta idea sigue la estela de Durkheim que coloca las tendencias colectivas en tanto que autónomas (equiparándolas a las fuerzas cósmicas) y que afectan a través de distintos mecanismos a los individuos.

Sin llegar a discutir esta cuestión, lo cierto es que el trabajo de estos autores muestra la relación entre un nivel macro y un nivel micro de las prácticas sexuales. La cuestión es hasta qué punto el cuerpo normativo formal da forma a las acciones individuales y hasta qué punto éstas a su vez, pueden llegar a redefinir esta estructura reguladora.

En los que respecta al sexo fuera del matrimonio destacan dos cuestiones claves que nos permiten entender mejor cómo estas prácticas se ensamblan (o no) con el cuerpo normativo del Islam discursivo. Sus datos revelan que las restricciones sobre la movilidad de las mujeres (en tanto que variable de género) no tenían “*ni un efecto directo ni mediado en la relación entre la cultura religiosa y el comportamiento sexual*” (2012:740). Es decir, que el peso que tiene el cuerpo normativo religioso sobre la actitud y las prácticas sexuales de las mujeres poco o nada tiene que ver con su limitación a la libertad de movimiento. En todo caso, más que ese cuerpo normativo, pesan mucho más las “*creencias informales*”, algo que por cierto es hartamente complejo de acceder. Así especifican esta cuestión

*“The current study makes salient the power of informal cultural norms, values, and beliefs in contrast to formal restrictions for shaping individuals’ behaviours”* (Íbidem)

Este carácter “informal” al que aluden los autores de este estudio nos lleva a las observaciones que hace Minganti (2016) en su estudio. Aquí se recogía la necesidad que tenían sus informantes de distinguir la “dimensión étnica y cultural”, los aspectos vinculados a las “costumbres y los hábitos” de sus familias y de las familias extensas, del discurso “genuino, universal y auténtico” del Islam. De alguna forma cuando se definían a si mismos como “musulmanes europeos” estaban haciendo alusión a que esto mismo corroborara un vínculo fundamental con el Islam. De esta forma el contexto transnacional, que ofrece un espacio de reasignación de las prácticas del “verdadero” Islam, les permitía por lo tanto dejar

al margen un “sistema de costumbres” que para ellos perturbaban la auténtica Risala.

Debemos detenernos aquí porque este es un punto que nos permite comprender como se articulan las prácticas de la *nikâh* y la *zinâ* conjuntamente en relación a este discurso legitimado que es llamado en término de “verdadero Islam” y del discurso integrado en un “sistema de costumbres”.

El *fiqh* organiza el discurso acerca de la jurisprudencia que como hemos visto está sujeto a una interpretación constante en un espacio público, en palabras de Minganti (2016), afirmando un “cuarto espacio” para las personas “musulmanas europeas”. Pero, además, en paralelo o por debajo de esta dimensión política y pública, se mueve un espacio de “haceres” que se movilizan sin presentar esta carácter formal -quizás ni tan siquiera es su intención- y que obedecen en todo caso a una aparente falta de estructuración.

Lacoste-Dujardin (1986) habla de un espacio íntimo y protegido que es el hogar donde este juego de hábitos y costumbres se ponen en marcha...al servicio de la heteronormatividad y de la familia patrilineal. Nos dará una pista entender el término *harem* que refiere al espacio familiar, privado y doméstico. Este lugar acotado es el espacio de la mujer y de la prole. Todo *harem* es *haram* como apunta Mernissi (1995,1999). La riqueza del término *haram* es que acoge el significado tanto de prohibido como de sagrado; es la conjunción de ambos significados la que nos remite tal y como indica Mircea Eliade (1957) a nuestra forma de significar y relacionarnos con lo divino.

Si efectivamente, el estudio de Adamczyk y Hayes (2012), rebela esta informalidad que “sujeta” de forma más fuerte y efectiva las prácticas individuales, nos preguntamos entonces qué necesidad hay de todo este entramado normativo, de todo este cuerpo jurídico que el Islam establece de manera formal. En otras palabras, si la transmisión de valores y normas informales es tan fuerte, ¿para qué construir todo un entramado formal para legitimar las practicas individuales y colectivas?

Es llamativa la respuesta de una chica que responde acerca del significado que tiene para ella “conocerse antes de casarse” en el estudio de Minganti (2016). Para la joven de 26 años, ella preferiría *cohabitar* con su pareja antes de casarse ya que es

la única forma de saber su realmente quieren lo mismo, “*if it were more accepted among us Muslims*” (2016:45). Le sigue además la opinión de otra chica que dice “*I have chosen to touch him before we marry. Because I really want to feel if there’s attraction. It’s important to have a good sex life*”, afirma además que su pareja se instaló en su casa junto a su madre (divorciada), a pesar de que esto iba contra la “tradicción” (Ídem).

Nuestra tentativa con todas estas observaciones es que ambos discursos, el denominado como “formal” y el “informal”, se retroalimentan en las prácticas sexuales de forma específica. Para mostrar esto no debemos perder de vista que el término *haram* si tiene esa doble acepción, es porque nos indica ya de alguna forma el espacio desde el que se proyectan estos valores informales que toman formalidad en la ley: desde el *harem* (desde el hogar como lo prohibido) y desde el *fiqh*, la jurisprudencia (en tanto que legalidad punitiva). Encontramos en su hibridez una formulación que da forma al cuerpo sexual musulmán: prohibir y castigar.

#### 8.7 La prohibición de la *zinâ* y el espacio del *harem*.

Tenemos que ampliar nuestra perspectiva sobre lo que es la *zinâ* y no solo entenderlo como el acto sexual prohibido y castigado en tanto que se escapa del matrimonio.

Se emplea en la tradición discursiva como todo un conjunto de actos que llevan a cometer adulterio además del acto en sí mismo. Pero, además en base a la Sharía, *zinâ* es también cualquier acto que sea considerado antifamiliar y antisocial, a saber, “*agresión sexual, incesto, asuntos extramatrimoniales de carácter sexual, prostitución, relaciones sexuales prematrimoniales, abuso infantil y relaciones homosexuales*” (Sanjakdar, 2011: 56). Ziba Mir-Hosseini además añade que se entiende también como *zinâ* “la apariencia de matrimonio o la propiedad legal de una esclava” (2011:14).

Esta retahíla de acciones nos pone un límite claro entre lo lícito, *halal* y lo ilícito, *haram*. Ambos aspectos pivotan sobre un cuerpo jurídico que actúa sobre cada una de estas incursiones y sobre la informalidad de los valores y hábitos que configuran en términos de Bourdieu (1972) un “sistema de costumbres”, es decir, un *habitus*. Si entendemos desde estos parámetros la persecución que pesa sobre la *zinâ*, podremos entender mejor el significado que tiene “renegociar” o “reinterpretar” el discurso islámico para los jóvenes del estudio de Minganti (2016): se trata de moverse entre una categoría y otra, o

sea, entre lo legítimo y lo prohibido, resultando de este movimiento una mayor “veracidad” en sus prácticas en tanto que musulmanes<sup>35</sup>.

La *zinâ*, aunque esté asociada a la relación sexual que implica penetración, en la práctica se contempla como tal, toda forma de contacto de carácter sexual, aun cuando no haya penetración. La complejidad está servida por supuesto a la hora de tipificar este “carácter sexual” del contacto, algo que en los hábitos del día a día se rebela cuanto menos ambiguo y difícil de detectar.

Fijémonos como se expresa este “carácter sexual” en la pluralidad de acciones que acarrea la *zinâ*: “*zinâ* de los ojos” aludiendo al consumo de pornografía, “*zinâ* de la mano”, en referencia a la masturbación o “*zinâ* de los pies”, para hablar del acto de ir hasta lugares con claras connotaciones sexuales como un burdel pero también a un hotel con quien no se está casado de forma legal, nos llevan a pensar que conceptos como la decencia, la modestia, la castidad y el pudor.<sup>36</sup> Son, en términos foucaultianos, claves porque hacen referencia a una clara política del “autocuidado” del cuerpo. Un cuidado del cuerpo sexual sobre el que se puedo uno autoafirmar y expandir, es decir, es una identificación en el cuerpo sexual musulmán, pero también una extensión de la vida y la sociedad musulmana a partir de este (Foucault, 1990:155). Por eso la *nikâh* se entiende como el paradigma del cuerpo autocuidado, que es profamiliar y prosocial, es decir en última instancia se presenta como una forma de sustentar a la *Ummah*<sup>37</sup>.

Todos los actos tildados de *zinâ*, son actos que no solo atañen a un orden moral, sino que, por asentarse sobre un cuerpo legal, infringen un orden que está implicado con la alianza con Dios, alianza que sostiene y vertebrata la *Ummah*. Es por lo tanto una marca del límite entre lo que es propiamente humano y lo que no: se convierte por lo tanto en algo a controlar so riesgo de menoscabar el orden y la organización social esencialmente

---

<sup>35</sup> En este sentido, el contexto Europea facilita y permite este juego y este tránsito. La secularidad y el laicismo se podrían anotar como los contextos más adecuados para ir hacia un “Islam fundamental”.

<sup>36</sup> Según el Hadith de Abu Huraira, el Profeta dijo lo siguiente: “Cada parte del hijo de Adán tiene una forma de cometer fornicación. Los ojos fornican y esto es mirar cosas prohibidas. Los oídos fornican, y esto es escuchar cosas prohibidas. La lengua fornican y esto es hablaren forma lividinosa con mujeres que son ilícitas. La mano fornican, y esto es tocar cosas prohibidas. Los pies fornican, y su fornicación es dirigirse a lo prohibido. El corazón desea con intensidad; por lo tanto, uno puede llegar a cometer fornicación o estar cerca de hacerlo”.

<sup>37</sup> Vamos a entenderla por el momento como “Comunidad de creyentes”.

humanos (Aít Sabbah, 1999)<sup>38</sup>. La punición<sup>39</sup>; que pesa sobre estos actos que configuran la *zinâ* permiten establecer una normativa sexual que define el interdicto y con ello delimita la unión legítima<sup>40</sup>.

Estamos antes un cuerpo sexual del creyente específico basado en el autocuidado; la comunidad de creyentes además es entendida también como un cuerpo objeto de protección, lugar sobre el cual se expanden los discursos y la tecnología sexual. Este principio de autocuidado nos da la pista de que necesita de un espacio donde poder desplegarse una “política íntima del cuerpo”.

De poco puede servir un marco jurídico si no hay un espacio desde el que atemperar el cuerpo para que pueda ser presentado como “apto”. Recordemos las declaraciones de los jóvenes de Minganti (2016), la premisa para la *nikâh*, para que pueda darse una relación tan íntima y cercana como la sexual, es que el o la cónyuge sea musulmana (incluyendo recordemos la conversión). Aluden a una corporalidad determinada, una “carne” sexual específica que logra trazar diferencia entre el “sí” y el “no”, entre el “nosotros” y el “otros”.

Es por eso por lo que allí donde se ha solido eludir a la represión, en realidad lo que hay es creación de diferencia, “nuestro cuerpo sexual” y el de los “otros”. No se trata tanto de mecanismos coercitivos sobre la sexualidad, no es tanto la restricción sobre el cuerpo, sino la limitación y protección de un cuerpo frente a otro. “*La diferencia proviene de la prohibición*” (Foucault, 1990:155).

---

<sup>38</sup> Vemos aquí un eco de la teoría aristotélica según la cual el ser humano es definido en términos de “zoón politikón”, es decir, de ser social y política. Recordemos que la confluencia de las filosofías griegas, en especial la peripatética, será observada por los eruditos musulmanes (Aya, 2006)

<sup>39</sup> No entraremos aquí a hacer observaciones sobre qué castigos o sanciones recaen sobre estos actos. Tampoco es el cometido de este trabajo tratar esta cuestión que se escapa totalmente de nuestra extensión, pero huelga constatar por el momento que existen una serie de actos que se engloban bajo el término *zinâ* y que reciben ciertas sanciones basadas en la Sharia. También quedémonos con la idea de la pluralidad de formas que toman las sanciones, que nunca son uniformes y que se tipifican en cada país musulmán de formas diversas (Ruiz de Almodóvar)

<sup>40</sup> Nos cuestionamos si esta forma de legislar sobre la *zinâ* e incluir dentro de ello el incesto está relacionado con los principios de dominación y evitación del incesto que se hallan en la base la alianza, en tanto que lazos estables para la descendencia, en tanto que producción de distintos grupos de parentesco. Vemos en esta forma de poner tanto énfasis en la punición de este tipo de acto definido como prohibido, como una forma de establecer una de las estructuras elementales humanas, que una vez emplazadas nos permiten hablar de la exogamia recíproca y que supone el intercambio sistemático de compañeras entre grupos de parientes. Estamos rescatando aquí especialmente a Fox y su obra *Kinship and marriage. An anthropological perspective* (1967). Simplemente debe tomarse como una anotación para posibles líneas de análisis que surgen a partir de esta cuestión.

Vemos algo claro a partir de la *zinâ*: si un cuerpo no está amparado bajo la ley no es un cuerpo sexual y por ley que limita y a la vez expande un tipo de discurso sexual. Es bajo estos parámetros que tiene sentido hablar de represión, pues no es sino la creación de la diferenciación sexual en la medida de su represión.

La intensidad represiva en todo caso es la que otorga valor a un cuerpo sexual musulmán bajo el dominio de la jurisprudencia de la Sharía. Esto, posibilita y fundamenta a la *Ummah*. Tal y como describe Bennett (2007)

The considered benefits of this regulation include clarity of paternity, which then has numerous perceived advantages in terms of determining inheritance rights, child support and preventing incest.... prohibiting adultery is also thought to prevent emotional injury and to result in greater familial stability a social harmony. (2007:379)

Volvamos ahora a retomar la cuestión que hemos abierto más arriba y que nos permitirá entender lo que sigue. La prohibición de la *zinâ* en tanto que mecanismo de control y dominio sexual, muestra el despliegue de un *habitus* que es amparado y legitimado en un sistema jurídico. Ahora bien, toda esta política sexual si puede tener fuerza, si se afianza de forma que es usada, expandida en los discursos, si se deforma y reforma a través de las prácticas es porque se da y ocurre en un espacio que le permite su despliegue y su maximización: el *harem*, el hogar como sagrado y prohibido que alberga a las mujeres y extiende a la familia.

En la familia se maximiza, se da continuidad a una forma de sexualidad que afirma un cuerpo sexual específico en el tiempo. El islam se muestra, así como una política sexual, no en clave represiva, sino en la medida que expande y amplifica su discurso, haciéndose como hemos visto con la *zinâ* con las intimidades más singulares, logra por ello hacer de su discurso sexual su identidad. Como política sexual, el islam no busca tanto la negación del otro, en tanto que otro cuerpo sexual, sino su propia autoafirmación, su propia autodefensa y la construcción de un cuerpo que sobrevive al tiempo en tanto que musulmán. (Foucault, 1990:150).

## 9. La familia como dispositivo político, sexual y económico.

El dispositivo de matrimonio heteronormativo y con una fuerte concepción jurídica, es la que vertebra la familia que asienta una red de parentesco determinada y organiza la

*Ummah* musulmana. Veamos ahora como esto nos lleva a hablar de una política económica que se sustenta sobre esta política sexual musulmana.

El término “familia” que hasta bien entrados los años sesenta e incluso en los setenta era sinónimo de familia nuclear (Parsons, 1971), focaliza los estudios en esta unidad familiar. Con la entrada en escena de las teorías feministas y las nuevas consideraciones metodológicas desde esta perspectiva en ciencias sociales, el concepto de familia empieza a ser criticado porque no es capaz de explicar el amplio abanico de formas que toma la familia (al margen de las figuras, padre, madre e hijos). Pero tampoco podía comprenderse en tanto que categoría de parentesco universal, así como categoría funcional de las sociedades (Collier, Rosaldo, Yanagisako, 1982). Más que un principio moral, más que una construcción ideológica que nos impediría ver la complejidad y la diversidad, así como las contradicciones y ambigüedades que se dan en el seno de las relaciones de parentesco, el concepto de familia debemos abordarlo desde su especificidad.

Lo que sea que es la familia debe permitirnos por lo tanto partir de un contexto específico, de unas estrategias que definen a la familia y que nos llevan a entender las consecuencias que tienen en la relación entre individuos e institución religiosa, así como un lugar desde el que entender la distribución de poderes a través de las redes que se crean a partir de tal categoría. En cualquier caso, la familia se ha convertido en un lugar de examen para definir sus límites, funciones y significados (Stark y Minganti, 2016). Tal y como constata Grillo (2015), la familia musulmana se ha convertido en Europa en un espacio politizado y contestatario.

Generalmente se parte de la noción de *A'ayla* o familia agnática como epicentro de las relaciones de parentesco musulmanas (Eickelman, 2003). Sin embargo, debemos matizar esta noción de familia con el papel que juega la *qbila* (traducido como *tribu o comunidad*) en muchos de los países norteafricanos, de oriente próximos y oriente medio, pues tal y como Eickelman (2003) puntualiza la organización segmentaria de las tribus explica en gran parte cómo se configuran las voluntades y las emocionalidades de los individuos en un sistema de grupo como este (2003:190).

La familia agnaticia se erige sobre el principio de patrilineaje, algo que jurídicamente queda fundamentado sobre la azora siguiente:

“Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Alá manda que cuiden. ¡Amonestad a aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Alá es excelso, grande. (IV:38)”

Aunque este no es un trabajo de exégesis textual, tampoco se puede pasar por alto los ríos de tinta que se han vertido sobre esta aleya (Bramón, 2007). Sujeta a múltiples interpretaciones y reinterpretaciones, a traducciones revisadas con lupa con la intención de buscar una forma de resignificar el verbo “pegar” que centra todas las atenciones<sup>41</sup>; lo que nos interesa precisamente es que sea esta aleya y no otra la que parece legitimar de alguna forma una familia encabezada por el padre. En ella su autoridad sobre la mujer y los hijos se define en tanto que responsable de sostener económicamente a su esposa y a su prole.

La prole se presenta como la extensión del islam, la posibilidad de que el cuerpo sexual sobreviva en el tiempo, algo que conlleva una valoración de la mujer en tanto que “madre de los creyentes”. Así lo indica un Hadith en el que el Profeta insta a un hombre a casarse con una mujer fértil siendo este el camino para la creación de una Ummah:

*“Un hombre vino al Mensajero de Allah y le dijo: “Oh, Mensajero de Dios, estoy por casarme con una mujer de ascendencia noble, de estatus y rica, pero es estéril. ¿Debo desposarla?”. El Profeta respondió: “Cásense con las mujeres cariñosas y fértiles; yo me enorgulleceré de tener la Nación más numerosa de todas (el Día de la Resurrección)”. (Abu Dâûd)*

La cuestión acerca de la *qbila* no debe dissociarse del concepto de familia. *Qbila* significa compartir un mismo territorio o pastorear juntos los rebaños, esperar que los otros grupos apoyen los intereses de unos grupos...en definitiva, explica muchas de las relaciones intersubjetivas erigidas sobre la *qbila* o tribu/comunidad. Es por lo tanto un instrumento modelador de las relaciones y de las acciones sociales en base a convenciones morales, en base a formas de violencia y a patrones de ayuda cuando surgen conflictos (Eickelman, 2003:191).

---

<sup>41</sup> Quizás el interés general, especialmente desde el feminismo islámico, de escrutar concienzudamente los significados de palabras controvertidas como estas es en si mismo significativo, ya que muestra el interés de reconducir la religión hacia derroteros más acordes a los Derechos Humanos y concretamente a los derechos de las mujeres.

Lo relevante de los conceptos de *a'ayla* así como de *qbila* son el equilibrio moral que sostiene los grupos: las nociones de honor, persona y lealtad están inherentemente asociadas a este orden y a la estructuración social que emana de ella (2003:193)

Aun cuando los movimientos migratorios transnacionales hayan cambiado los panoramas de parentesco<sup>42</sup>, existe un principio relacional que irrumpe y se expande a modo de dispositivo sexual y que vertebra de alguna forma las relaciones familiares. El concepto de *qaraba* (Eickelman, 2003:201), implica sostener las relaciones intersubjetivas como la organización social que implica intercambios económicos, simbólicos y matrimoniales sobre una relación de afinidad basada en la proximidad.

La cuestión en todo caso es definir quién es *qrib*, quién se sostiene de forma legítima sobre esta relación de afinidad basada en la proximidad y quién no. Por supuesto aquí entramos en la cuestión de la etnicidad que supera a veces el religioso, pues cada país musulmán tendrá sus particularidades definitorias<sup>43</sup> y que en contextos europeos se siguen reproduciendo en cierta forma (Dieste, 2017). *Qrib* será de forma genérica aquella persona *lícita* que permita fundar relaciones de parentesco *legítimas* para la organización política y social, y por lo tanto hablamos de una proximidad que pone en el centro de las relaciones un determinado cuerpo sexual musulmán.

El término *qrib* además tiene una formulación jurídica<sup>44</sup> y para un contexto de múltiples identificaciones como el europeo, es especialmente relevante tener presente los artículos que regulan los llamados “impedimentos temporales” que convierten a un matrimonio en ilícito en determinadas circunstancias. Es el caso de la prohibición que pesa sobre los matrimonios mixtos, su ilegitimidad estriba en la falta de proximidad que se expresa con vehemencia para las mujeres a la hora de contraer matrimonio con un no-musulmán, mientras que para los hombres se les prohíbe una mujer que no sea musulmana, cristiana

---

<sup>42</sup> Aunque se suele considerar que los procesos de nuclearización de las familias debido a las migraciones transnacionales en detrimento de la familia extensa agnática son las transformaciones más visibles, la *qaraba* o proximidad no deja de ser clave en la configuración de relaciones intersubjetivas, de modo que más que transformación, este ideal de familia extensa va extendiéndose *más* si cabe, adoptando otras formas y modalidades (Corrochano, 2008)

<sup>43</sup> En Marruecos por ejemplo, el matrimonio entre un persona amazigh y un árabe, especialmente cuando la primera es mujer y el segundo hombre, es controvertido debido a las confrontaciones suscitadas entre ambos grupos durante la administración francesa y que a pesar de la fuerte arabización del país sigue vigente hoy en día (Eickelman, 2003:304)

<sup>44</sup> Dado que en cada Código o Estatuto personal y de la familia se establecen esos parámetros reguladores. En estos Códigos de corte civil, fundamentados en el Corán y desarrollados por la jurisprudencia experta en la aplicación de la Sharía hallamos el marco legislativo vigente para el campo que nos ocupa (Corrochano, 2008)

o judía, en otros términos, la posibilidad de contraer matrimonio con mujeres “de la religión del libro” (Ruiz de Almodóvar, 2005:145)<sup>45</sup>. Esta necesidad de establecer un claro mecanismo limitador sobre el matrimonio en términos de pertenencia religiosa confiere a este campo una complejidad en un contexto global, tal y como observa Mateo Dieste (2012:420) esta pertenencia es la que marca una frontera entre grupos y contribuye a redefinir la *qaraba*.

La codificación de esta prohibición está relacionada directamente con la herencia de la fe, la herencia espiritual, a través del padre. Con esto vemos que la responsabilidad del padre en la familia no solamente estriba en la manutención económica derivando a partir de ello una determinada distribución espacial de ambos sexos, sino que además hay una exigencia espiritual y moral acerca del padre. Y esto deriva en la acotación jurídica del cónyuge para la mujer.

Un matrimonio mixto (entendemos por supuesto en el que no haya habido conversión por parte de ningún cónyuge), en el que la mujer sea considerada musulmana y el hombre no, es una forma de socavar el control sobre la sexualidad femenina, pues la mujer y sus hijos pierden el derecho de herencia (Aíth Sabbah, 1986, Lacoste-Dujardin: 1986, Mernissi, 2007, Corrochano, 2008a). Ella se convierte en el punto radial sobre el que circunda la Ummah y todas las relaciones que se proyectan a partir de su cuerpo sexual. No resulta extraño que *Umma* en tanto que comunidad concreta, fundamentada en el principio de qaraba o proximidad que engendra el Islam entre sus miembros, provenga de la raíz árabe *umm*, “madre”, pero también “fuente”, “principio”, “origen”... Umma denota a una comunidad en base a un principio común, o siguiendo con el significado designaría a una “matria”, a una tierra materna o a la tierra como madre<sup>46</sup>.

La familia por lo tanto es el espacio desde el cual trazar un “sistema de costumbres” en la cual se vertebran una serie de discursos y prácticas sexuales, emocionales, afectivas y de obligaciones y responsabilidades. Espacio donde la moral se despliega (encuentran lugar las nociones de honor, respetabilidad, vergüenza...), así como la organización económica en relación con una división de trabajo (Stark y Minganti, 2016). Es el lugar

---

<sup>45</sup> Túnez es el único país que ha levantado este veto sobre las mujeres en una reforma sin precedentes por ahora. Ver, “*Túnez, primer país árabe en permitir el matrimonio mixto a los musulmanes*” en

[https://elpais.com/internacional/2017/09/14/actualidad/1505402323\\_502155.html](https://elpais.com/internacional/2017/09/14/actualidad/1505402323_502155.html)

<sup>46</sup> Corán, 7:168, 41: 25 y 6: 38, para la idea de mujer-madre-tierra, “matria” ver Corán, 2:223

para preparar el cuerpo sexual, donde es posible habilitarlo y disponerlo de forma efectiva y engranarlo de alguna forma en una política sexual que le dará legitimidad ante la ley.

Si bien el matrimonio era un mecanismo fundamental para evitar la zinâ tal y como corroboran también los estudios cualitativos que hemos mencionado. La familia se presenta como un lugar de una complejidad considerable. Si se me permite la metáfora, es el “campo de trabajo” para forjar el cuerpo sexual musulmán.

Su punto de partida es el control del deseo sexual, el impulso y la erótica inherente al cuerpo. Que este control se centra especialmente sobre el cuerpo femenino tiene una razón de ser, lo interesante será ver como todos los mecanismos desplegados para el dominio y el control de sus cuerpos sexuales, se retoman por las jóvenes musulmanas, otorgándoles una lectura de poder divergentes, paradójicas y que apuntan constantemente al motivo por el cual el sexo femenino es el epicentro de esta política sexual: ellas mismas parecen construir y deconstruir estos discursos de poder y dominio sexual.

#### 9.1. El control del deseo sexual y la dominación del eros femenino

Dice Waleed Saleh (2010) que la sexualidad en el Islam se considera un aspecto fundamental de la vida humana, de manera que debe convertirse en el pilar sobre el que cimentar la *Ummah*. La sexualidad es un signo, *ayah*, divino para muchos eruditos musulmanes (Hidayatullah, 2003).

El texto coránico hace referencia a las prácticas sexuales, con un lenguaje que evita de forma tácita cualquier representación explícita acerca del acto sexual. Es como si a base de recrearlo en imágenes metafóricas, se quisiera transformar su carne, su sangre y sus fluidos en una imagen más sosegada, más digerible y a fin de cuenta, más controlable.<sup>47</sup>

Leemos lo siguiente

*“Vuestras mujeres son como un campo de labranza, sembrad, pues vuestro campo [mantened relaciones con ellas] de la manera que queráis (Corán, 2:223)”*

---

<sup>47</sup> Lo mismo ocurre con la terminología que alude a los genitales femeninos y masculinos, la literatura árabe es prolífica en construir un mundo de imágenes en los que se pueden trazar la carga simbólica. Un ejemplo lo encontramos en el clásico “El Jardín perfumado” del jeque Nefzawi (siglo XV): “Entre estas caderas, Alá creó el escenario de la lucha del amor; cuando este escenario se halla lleno de carne abundante, parece la cabeza de un león.” Con este mundo entre bélico y bestial describe el sexo femenino.

La metáfora del campo para hablar de la mujer y todo el lenguaje que hace referencia a este mundo de labranza indican esta forma velada de hablar del acto sexual.<sup>48</sup> Esta forma de hacer referencia al acto sexual ya nos indica en gran medida que el propósito de la relación sexual es reproductivo, poniendo por lo tanto en paralelo el acto de procreación con el de la siembra.

Algunos han visto en esta aleya la clave para desterrar el sexo oral, el sexo anal y la masturbación como prácticas sexuales legítimas, aunque con matices. Un hadith arguye de forma clara sobre este tema con una sentencia del Profeta: “*Tened relaciones en la posición que queráis con vuestras mujeres siempre y cuando sea por la vagina y no esté menstruando*”.(At-Tirmidhi)<sup>49</sup>. Respecto a la masturbación, no se trata tanto de un acto *haram* como de un acto *makruh*, es decir, algo que “disgusta a Allah” (Sanjakdar, 2011:63). El sexo anal además se relaciona directamente con dos prácticas denostadas por los textos sagrados: por un lado, la homosexualidad y por otro el tipo de prácticas que permiten mantener relaciones sexuales sin o antes del matrimonio.

Hemos visto la importancia de la *nikâh*, y como esta es una forma de evitar la *zinâ*. Pero lo que pretendemos ahora es entender como se “prepara la tierra” siguiendo con la metáfora coránica. Se trata de acercarnos a todos aquellos dispositivos que actúan directamente sobre el deseo sexual para acortar el terreno a la *zinâ* hasta que aparezca el matrimonio o reforzarlos cuando este se da.

Si además la edad para contraer matrimonio entre los y las jóvenes musulmanes europeos se va dilatando en el tiempo por diferentes motivos (Minganti, 2016), y a esto le sumamos que el hecho de vivir en un contexto con menos población musulmana da pie a mantener más relaciones sexuales pre- y extra- matrimoniales (Adamczyk y Hayes, 2012), queda claro que existe cierta “prioridad” para ajustar los controles sobre la *zinâ*.

Deseo sexual y *zinâ* van de la mano y se vinculan con la estabilidad de la honorabilidad de toda la familia. Aquí es donde las mujeres toman protagonismo, especialmente las que no están casadas, pues sobre ellas recae de una forma más férrea la vigilancia más íntima que se pueda ejercer sobre los cuerpos (Sabbah,1999, Mernissi, Lacoste-Dujardin,1986, Werbner, 2005, Eickelman, 2003, Bouhdiba, 1985 Saleh, ).

---

<sup>48</sup> El origen de esta forma de hacer referencia al coito lo encontramos también en el Antiguo Testamento y en la Biblia.

<sup>49</sup> Algo que queda corroborado de forma fehaciente en Corán 2:222.

Ait Shabbah (1999) hace una observación que permite entender mejor el carácter de la relación entre sexualidad y deseo. Podemos afirmar que el islam concede una centralidad a la sexualidad, no en un sentido de condena, no en un sentido de prohibición manifiesta, bien al contrario, dice ella, su discurso es amplio por ser el Islam mismo un dispositivo de sexualidad apremiante, ya que se ha hecho con una estructuración moral, política, económica y social que apunta a la expansión misma de su discurso sexual. Otra cuestión es la consideración de manifiesta oposición que pesa sobre el deseo sexual. Así sexualidad conlleva reglamentación y orden y deseo un lugar sobre el que hay que legislar para no irrumpir en el primero.

El deseo es entendido como una “manifestación de la voluntad individual”, es decir, una irrupción en el orden del dispositivo sexual que confiere gobierno, razón y orden (Sabbah, año:163-164). En la cosmovisión islámica basada en los textos de referencia, existe una relación muy clara entre la vertiente sacra y la profana. Al hilo de lo que señaló Merleau-Ponty (1970) acerca del cuerpo; éste que se oculta en el día a día, solo se desvela en determinadas circunstancias ya sea con temor o con la necesidad de fascinar. En el cuerpo sucede una relación entre el pudor y la exhibición, entre el “yo” y el “otro”, entre ser objeto de deseo y sujeto de deseo; el cuerpo en suma circunscribe lo interdicto y la transgresión, lo consagrado y lo profano.

En el Islam se normativiza la sexualidad, se regula un cuerpo sexual específico dentro de un marco legítimo para garantizar de esta forma el orden social, pero a la vez, esto tiene un correlato de una envergadura universal. En ello cabe la transgresión siempre organizada, siempre necesaria para que pueda ser elevada a orden cosmológico (Bataille, 1957 [1997]). La cuestión es la forma que toma esta transgresión, *fitna*: el cuerpo femenino es la causa de la desorganización social, del caos que irrumpe en este orden multidimensional que se configura a través de la política sexual (moral y económica).

*Fitna* o caos, significa en última instancia poner en valor la voluntad individual por encima del orden que legisla de forma conjunta para toda la *Ummah*. Y anteponer la voluntad individual, supone legitimar con el deseo subjetivo (Ait Sabbah, 1999), algo que por cierto es condenable de por sí, ya que la ley no emana del interés individual sino de la Sharia que a su vez se fundamenta en un texto de origen divino (Corán) y sobre la tradición directa acerca del Profeta, la Sunnah.

Para Fatima Mernissi la forma de abordar el deseo sexual femenino desde la erudición musulmana casi siempre conlleva una visión de una sexualidad desbordante, incontrolable y difícil de satisfacer. Si esto no está sujeto a un orden y sobre todo si este deseo no se aborda desde la premisa de garantizar su satisfacción puede degenerar en un caos. El foco por lo tanto estriba en el cuerpo de la mujer como lugar de sexualización permanente. El Imam Ghazali temeroso de la constante demanda sexual de la hembra activa regula su satisfacción de esta forma en un discurso que va dirigido a los hombres y que trata acerca de la sexualidad de las mujeres:

*“el esposo debe tener relaciones sexuales con su esposa cada cuatro noches si él tiene cuatro esposas. De ser posible, él debe ampliar el límite hasta este punto. En efecto, él deberá aumentar o disminuir las relaciones sexuales de acuerdo con las propias necesidades de la mujer”*

La pauta de las relaciones sexuales por lo tanto lo estipula el deseo sexual. Digamos en el imaginario musulmán el peso de la Jahiliyyah dominada por una escena de divinidades femeninas eróticamente representadas y exhibidas de forma pública en la Ka'aba, reflejaba lo indómito del componente erótico que se relacionaba con las mujeres. El Islam nace con la voluntad de regular esta brutalidad que se ve como un elemento entorpecedor para la unidad política.

El cuerpo sexual musulmán queda definido con relación al deseo como un cuerpo al que siempre hay que estar atento y vigilante, al que uno debe prestar gran atención, ya que es el espacio donde el deseo toma forma, gana terreno y eso lo confronta con el orden de la política sexual legítima. A cuenta de esto las normas de “pureza espiritual” son efectivamente normas de “pureza corporal”.

Mary Douglas (1988) adujo que, en el grado de protección de las fronteras sociales, es decir, evitar la “contaminación externa”, la hibridación, la mixtura... podíamos hallar el grado de cuidado del cuerpo y sus fluidos. Cuanto más se cierran las fronteras a la mezcla, más importancia ganan las prácticas de higiene y purificación. Los conceptos de *nadafa* (limpieza) y *tahara* (pureza) hacen referencia a esta necesidad de mantener el cuerpo y el alma (a través del cuerpo) en un territorio de deseo contenido y proyectado en la legitimidad de la *nikâh*. (Valcárcel, 2017:201).

El cuerpo por lo tanto es un campo sujeto a impurezas, a suciedades que provienen del deseo y deben ser eliminadas. De esta forma los fluidos como el esperma, la sangre

menstrual, la orina y las deposiciones se consideran *hadath* (impurezas, en el sentido espiritual). De ahí que antes de cada *salat* se debe proceder al *wudu* o baño de purificación. Es significativo que también podamos hablar de abluciones específicas, como la del conducto urinario, *istibra*, o anal, *istinja*, además de todos los baños necesarios de grado mayor, *gusl*, posteriores al parto, al ciclo menstrual y después de cada acto sexual. La importancia del *hammam* en los países musulmanes obedece a este carácter de legitimar un cuerpo liberado de deseo, es decir, de un cuerpo musulmán<sup>50</sup>.

Añadir además las prohibiciones que pesan sobre determinados alimentos (cerdo y alcohol) así como el código *halal* que regula la alimentación musulmana (Bouhdiba, 1975). Todo ello al servicio de la creación de un cuerpo sexual musulmán definido, delimitado, volcado en una forma de vivir la corporalidad de forma significativa.

Es inevitable tener presente en este punto la descripción sobre el Paraíso que se hace en el Corán. Es este un espacio que parece haber olvidado por completo el principio de contención de la voluntad individual, es decir, del deseo. El goce sexual, los apetitos más tripudos son exaltados hasta tal punto que las aleyas dedicadas a construir esta imagen del paraíso son de las más eróticas que uno puede encontrar en el texto.

Es llamativo junto a este discurso, como algunos de los entrevistados por Minganti (2016) afirmaban que el matrimonio era entendido por ellos como un proyecto conjunto basado en la piedad y en el amor, con la motivación de cooperar en dirección al Paraíso. Así lo afirmaba una joven “*and we will have the overall idea of sending each other to Heaven*” (2016:45) y otro joven, “*and this project is to help each other to Paradise*” (Ídem). El matrimonio aparece bajo el estatus de intermediario, como una suerte de “plataforma de acceso” al Paraíso, como un lugar desde el que proyectarse hacia un lugar exclusivo para los musulmanes.

Aít Sabbah (1999) afirma que el paraíso debe entenderse como el lugar donde se despliega la sexualidad femenina activa a la que tanto se tema y se regula en el Islam y que ha sido el epicentro de la política sexual musulmana. El paraíso por su transfugacidad temporal, se estructura bajo parámetros sexuales en los cuales las esposas (mujeres que en la tierra se inscriben bajo el dominio de una moral basada en el honor), aquí ya no deben vivir

---

<sup>50</sup> Dudo que sea casual que el *hammam* además se haya descrito como espacio femenino de liberación sexual. Es un espacio de purificación a través de los baños ciertamente, pero también confluye en él todo un mundo erótico que transgrede la legitimidad sexual (Heller y Mosbahi, año??: 271).

bajo esta reglamentación. Están por decirlo de algún modo liberadas de ese activismo sexual, esto significa, liberadas de la necesidad de que la ley gobierne su sexualidad, siendo célibes y viviendo en un espacio segregado respecto a los hombres.<sup>51</sup>

Sin embargo, los hombres (que en la tierra su honor dependía de la honorabilidad de sus mujeres y su moral por lo tanto pendía de la articulación de la política sexual de forma efectiva), en el paraíso se liberan de esta preocupación. Sus esposas célibes y protegidas ya no son un peligro potencial, de modo que pueden dar rienda suelta a su deseo con las huríes, *hur al-'ayn*, mujeres que Dios crea especialmente para aquellos creyentes que han alcanzado el estatus legítimo para ello (matrimonio y familia heteronormativas). Esas relaciones ya no obedecen al principio de reproducción, sino al puro placer y a la satisfacción del deseo. Es la recreación masculina de la voluntad individual.

Pero si volvemos a la tierra y recapitulamos (para no estrellar gratuitamente todos los huevos), si la zinâ implica *fitna*, si el sexo no legitimado supone transgresión del orden social, la familia y su espacialidad, en tanto que *harem* (o sea, *haram*), será la predisposición de un cuerpo sexual basado en el honor y la vergüenza, en la respetabilidad y el autocuidado, para así ser dispuesto y requerido en el legítimo control de la sexualidad y del poder reproductivo. Por supuesto, las mujeres jóvenes recogen esa centralidad en una función doble: por su sexualidad activa y por su función reproductiva. Como todo mecanismo de control, las estrategias emergen como formas de retomar el poder sobre los cuerpos. Veremos como esto último se vuelve un tanto paradójico, especialmente en la cuestión de la virginidad y del hiyab.

Apuntamos a ciertos mecanismos que se toman forma dentro de la familia y que contribuyen ampliamente a normativizar y sujetar un determinado cuerpo sexual musulmán: Honor, vergüenza y el valor de la virginidad femenina, el espacio sexualizado

---

<sup>51</sup> No puedo evitar relacionar este punto con el artículo de Pedro Pitarch "La ciudad de los espíritus europeos" (2012) en el que reflexiona sobre la volubilidad que encuentra en las imágenes que tienen algunas sociedades de Mesoamérica sobre el paraíso, "*la comunicación entre el estado ordinario de la existencia y estos otros mundos es experimentada de un modo extraordinariamente fluido. Basta disociar el cuerpo del alma para efectuar la transición*" (2012:62). A la coexistencia de ambos mundos posibilita su circulación y se hace evidente con "El viaje nocturno" de Mohammed. De alguna forma el paraíso de los grupos que estudió Pitarch incluía elementos que podemos relacionar claramente con cualquier ciudad contemporánea (rascacielos, automóviles, teléfonos móviles...) y afirmaba que "la existencia de unos espíritus europeizados lo que revela un esquema lógico tradicional indígena" (2012:69). Creo que puede ser interesante pensarlo desde esta perspectiva ya que el paraíso musulmán y su carga erótica muestran precisamente esa reglamentación sobre el acto sexual como núcleo de su despliegue jurídico y quizás la razón e ser de su esquema discursivo.

y el hiyab y por último, la identificación de las actitudes sexuales “desviadas”. Toda acción individual y colectiva es recogida en una narrativa simbólica que permite estructurar una comprensión del mundo. Estas narrativas otorgan una coherencia y tejen formas de identificación sociales

9.2 Honor, vergüenza y el valor de la virginidad femenina. Dispositivo “cultural” y dispositivo “religioso” de control sobre la sexualidad femenina.

La importancia de poner el foco sobre el cuerpo de la mujer es crucial para comprender hasta qué punto se convierte en el epicentro del honor familiar (Ajrouch, 1999; El-Saadawi, 1991). La conducta y el rol específico de una mujer atestiguan de alguna forma la reputación de la familia y por extensión del grupo social al que pertenecen (Amer, Howarth, Sen, 2015). La pureza de la mujer se traduce en términos de “mantener” la virginidad, a pesar de las dificultades que entraña definir “virginidad” desde un punto de vista médico o biológicos, lo cierto es que existe una fijación sobre el himen, a la cual El-Saadawi (1991) se refiere como esa “delgada membrana llamada honor” (1999:25) y que debe romperse durante la primera relación sexual con su consecuente sangrado.

Mantener esta membrana, mantener la virginidad de la mujer es una preocupación familiar, ya que de ello depende el valor y la respetabilidad de la familia. Hasta aquí el principio que vertebra el concepto de honor al cual debemos sumarle que, en un contexto transnacional, el cuerpo virgen es entendido como un aspecto de diferenciación respecto a los “otros” (Eid, 2007). A pesar de que la virginidad debe ser tomada como un aspecto que tanto hombres como mujeres deben compartir, finalmente revierte en un carácter obligatorio para la mujer (El-Sadawi, 1999, Eid, 2007).

En este punto por lo tanto el honor, la vergüenza y la virginidad nos sitúan sobre la configuración de los roles de género y sexuales que se articulan desde la familia; y de qué formas la virginidad es un relato constantemente contestado y reformulado. Es decir, como la virginidad conlleva ciertos comportamientos interiorizados y estables sobre las nociones del cuerpo, pero que en innumerables ocasiones no responden tanto a un marco normativo religioso, sino más bien a las dinámicas inherentes a la familia y a los discursos simbólicos que versan sobre ésta (Bourdieu, Roy, 2010). Recordemos solo hasta qué punto la “individualización” de la práctica religiosa y de la disposición interpretativa de la tradición discursiva circulaba entre los jóvenes del estudio de Minganti (2016) respecto

al matrimonio como para entrever que la virginidad y los relatos que versan sobre ella también se atienen al mismo marco interpretativo.

Es significativo el estudio llevado a cabo por Amer, Howarth y Sen (2015) sobre las formas de representar la virginidad entre mujeres jóvenes musulmanas británicas. Las 17 mujeres que conformaban la muestra (19-33 años), vivían en Reino Unido y en ese momento estaban solteras. Ocho de ellas se consideran no practicantes, aunque sus familias sí eran musulmanas de modo que afirmaban estar vinculadas con la identificación “musulmanas”, las restantes nueve se definían a sí mismas como musulmanas practicantes (2015:7).

Ser musulmana practicante en este caso obedece al principio de llevar a cabo las oraciones diarias, así como el ayuno durante el mes del Ramadán. Las mujeres que se consideraban no-practicantes afirmaban no observar ninguna de ambas prácticas, si bien se veían comprometidas con ciertas “obligaciones sociales y culturales” (2015:9). Es importante ver como la forma de hablar de la practicidad de ser musulmana revierte sobre ciertas prácticas que versan sobre el cuerpo. El *salat*, la oración, implica como mencionamos, diferentes formas de higienización del cuerpo además de ser en sí mismo un movimiento que vertebra el cuerpo a la vez que se recitan distintas aleyas. El ayuno supone una práctica de regulación de la ingesta de alimentos, quizás de las más notorias por su prolongación en el tiempo y porque se expone al cuerpo a ciertas intensidades. En este estudio, además, las mujeres participantes, todas ellas, también se identifican en tanto que árabes en tanto que hablan el idioma y es considerado por ellas como un aspecto identificativo esencial.

Es relevante la cuestión acerca del grado de influencia que la familia, concretamente los padres, ejercen sobre ellas<sup>52</sup>. Tanto el idioma (árabe) como las expectativas “religiosas y culturales” son considerados aspectos que las familias proyectan sobre ellas, ya no solo por el hecho de que esto contribuya a mostrarse de una forma determinada delante de la “comunidad árabe” sino también, tal y como indica una de las jóvenes, ante “el resto de la sociedad británica” (Idem). Se establecen básicamente dos aspectos sobre los cuales las familias tratan de establecer una diferenciación entre “su cultura”, es decir, la que ellas

---

<sup>52</sup> A pesar de los datos relevantes que aporta este estudio, habría sido interesante profundizar en este punto sobre quién ejerce mayor influencia sobre ellas, la madre o el padre. La relevancia de este dato estriba en las formas en las cuales los roles de género se reproducen y así entrever las relaciones de poder que se ejercen a partir de ellos. No obstante, veremos cómo indirectamente se alude a este aspecto.

describen como “árabe-musulmana” y la “cultura y la sociedad británica”: las citas y la disposición y aceptabilidad de mantener relaciones antes del matrimonio, son vistos como aspectos que pueden “corromper” [a las hijas], tal y como indica una joven practicante. Algo que conlleva la restricción de la libertad para ellas y que se expresa por parte de una chica no-practicante de la siguiente forma “*people see it as coming down hard and they see it as crazy Arabs living in the dark ages but really their intentions are Good, they’re trying to protect us*” (2015:10).

Cuando se aborda directamente la cuestión de la virginidad se hace en relación con el matrimonio. Coinciden todas ellas en el carácter inevitable del matrimonio, especialmente una vez se hayan graduado y no haya otras excusas para seguir posponiéndolo. Además, afirman que la virginidad se asimila como un requisito para contraer matrimonio. La asunción de que una mujer que todavía no está casada superada cierta barrera de edad se debe a la sospecha de que haya cometido “actividades sexuales inapropiadas”. Asimismo, es un tema que se suele hablar dentro de casa y especialmente las madres traen a colofón estas conversaciones sobre mujeres a las cuales se las relaciona con una “pérdida de valor” por estar envuelta en este tipo de prácticas que dificultan o la privan del matrimonio. Explica una mujer no practicante que en su casa su madre hace referencias de este tipo y menciona el caso de una chica de 35 años que seguía soltera porque se la había relacionado con dos chicos cuando era joven (Ibidem)

Notemos que en este punto el espacio de la familia se va cerrando sobre el ámbito de las mujeres, las madres aparecen en este punto (lo veremos en otras ocasiones), a medida que la entrevista centraliza las cuestiones en aspectos más íntimos y trata de ahondar en los relatos acerca de la virginidad. Tal y como observa Dris-Aït-Hamadouche (2008), las mujeres parecen tener un carácter “indispensable pero invisible” a la vez. La asignación del poder para esta relacionado directamente con su papel de madre, y solo desde aquí puede desplegar plenamente sus funciones; en otras palabras, su cometido de dominio y control sobre el cuerpo sexual femenino se fundamenta en ser madre (Lacoste-Dujardin, 1986, Dris-Aït-Hamadouche, 2008) y desde esa posicionalidad, se toma la responsabilidad de transmitir el peso de la virginidad sobre todos los componentes de la familia. La virginidad se convierte así en algo demasiado importante como para dejarlo en manos de la voluntad individual y el dominio que debe pesar sobre ella la convierte en un lugar sobre el que se despliegan mecanismos de vigilancia desde el seno mismo la familia, especialmente desde la posición de las madres.

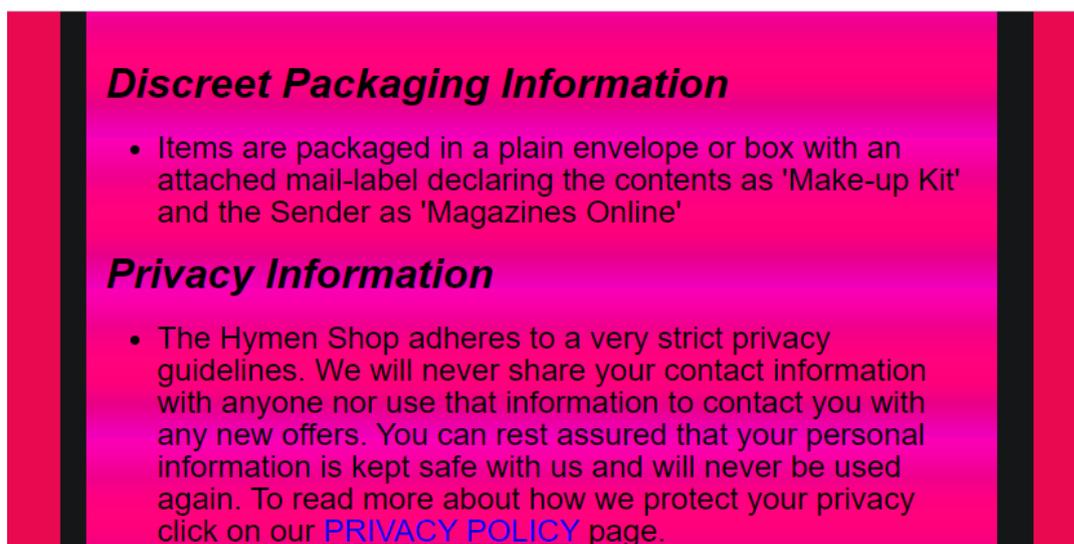
La imagen de “*good girl*”, “*not being too flirtatious or dressing suggestive*” tal y como indica una joven no practicante, son expresiones que asumen todo un conjunto de actos que conllevan la interiorización de cierto cuerpo sexual idóneo para poder ser “entregado” a las relaciones sexuales legitimadas del matrimonio. El valor de la familia estriba en la eficacia con la que este cuerpo, el de la mujer, es preparado para poder revertir en el sostén del patrilinaje. Desde una perspectiva androcéntrica podemos corroborar algo hasta aquí: las relaciones de dominio y poder que se articulan sobre la sexualidad femenina, tal y como estamos viendo con el mecanismo de virginidad, implican una corresponsabilidad compartida entre hombres y mujeres para perpetuar el dominio patriarcal.

La agencia de la mujer estriba en el beneficio que obtiene de su fecundidad y debe operar sobre sus hijos y sus hijas de tal forma que pueda reforzar sus estatus de mujer-madre (Lacoste-Dujardin, 1986). Cada vez que se vierte un esfuerzo por domesticar a las hijas para que su virginidad sea interiorizada como su único valor social, se revierte en fortalecer la potestad que los hijos tienen sobre los cuerpos de las mujeres. No olvidemos que la dirección es la extensión del modelo de familia: estas hijas serán futuras madres y los hijos serán futuras cabezas visibles de la familia. El rol de esposa por lo tanto es insustancial en cuanto al ejercicio del poder, la mujer solo entra en la relación de poder cuando tiene descendencia. Hasta entonces deberá atender primero al escrutinio de la familia, donde la madre juega un papel importante, y luego al escrutinio de la familia del marido, donde la suegra retoma el ejercicio del control...hasta que pueda ella misma adquirirlo por sí misma.

Las jóvenes del estudio de Amer, Howarth y Sen (2015) que todavía no están casadas, hablan acerca de las formas que toma esa vigilancia y que se manifiesta en la presión que viven sobre la necesidad de “sangrar” el día de la noche de bodas, ya que es una prueba irrefutable de su virginidad, a la cual se refieren con el chistoso nombre de “*Japanese flag*”, que deberá ser expuesta ante toda la familia. (2015:10). Parece que hablemos de una carrera de obstáculos constante hasta llegar a tomar la posición de poder y de protección que ofrece la familia patrilinial. A pesar de que en la entrevista se habla acerca de la no-relación directa entre el sangrado como prueba de virginidad y la primera relación sexual. Incluso alguna de ellas verbaliza que la ausencia de himen no es suficiente para desacreditar la virginidad de una mujer o que algunas actividades deportivas o el uso de tampones pueden romper esta membrana. Afirman teniendo esto

en cuenta que ellas mismas vigilan detenidamente no llevar a cabo ciertas actividades que pongan en riesgo la pérdida de esta membrana.<sup>53</sup>

Las chicas aluden al auge de toda una serie de prácticas y métodos “alternativos” para sangrar en la noche nupcial, con “cápsulas de gelatina” que imitan a la sangre y que se pueden adquirir fácilmente por internet<sup>54</sup>. Hemos tomado de ejemplo los kits que se venden en <https://www.hymenshop.com/> y en <https://www.swayamacare.in/product/natural-himen-capsules-artificial-hymen-kit/>.



Captura de pantalla de "hymenshop.com"

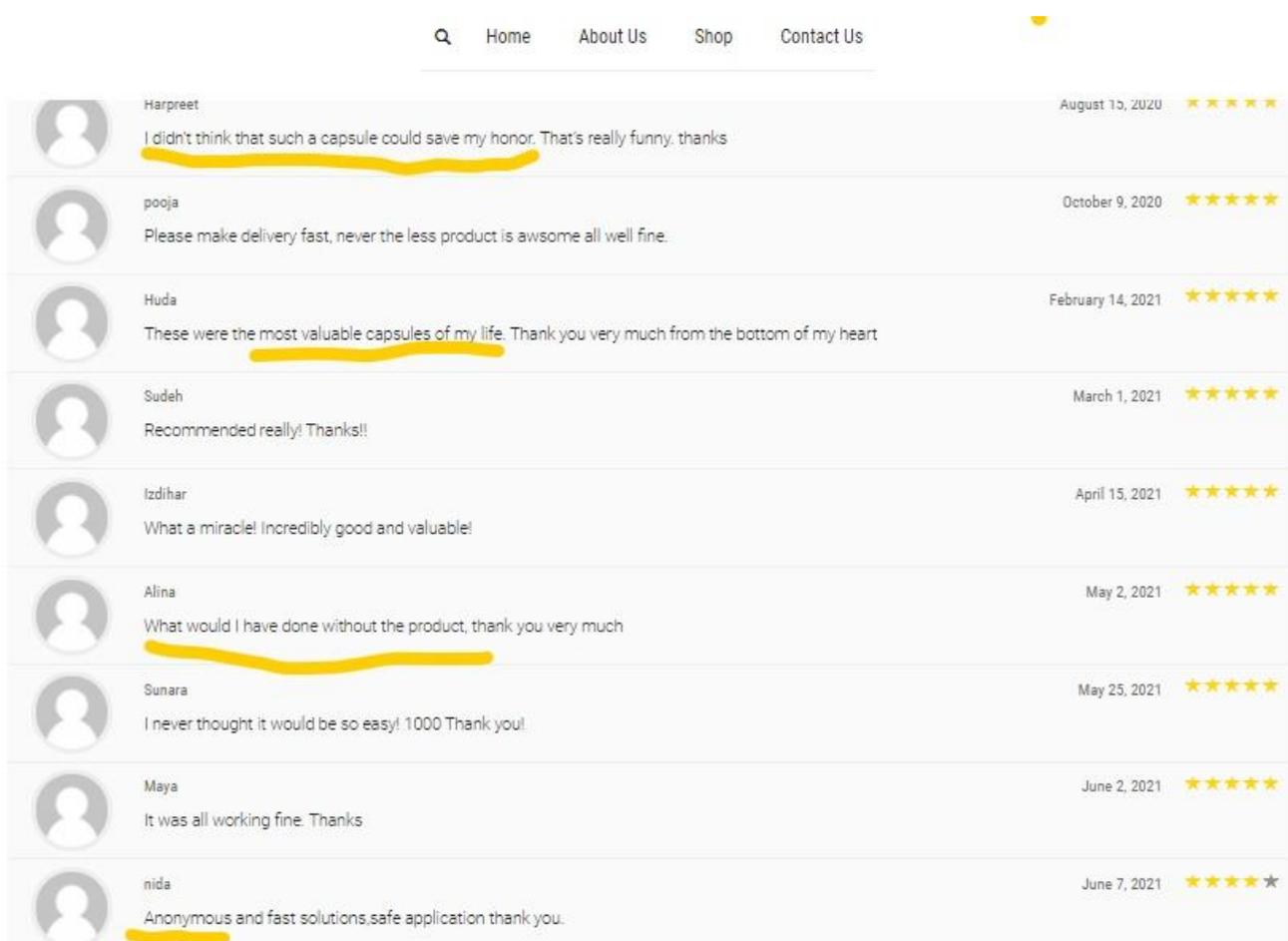
En la primera web se garantiza total discreción en el envío, como vemos en la imagen se envía bajo la etiqueta de “maquillaje” y “Magazine Online” como quien efectúa el envío. Además, en su página web se describe como “The original artificial Hymen Kit”. Queda

---

<sup>53</sup> Es interesante el enfoque de Maria Caterina LaBarbera (2010) acerca de la intervención que se lleva a cabo sobre los genitales femeninos. La ruptura del himen lo considera como parte de un ritual iniciático, es decir, de una práctica que conllevan el paso de la infancia a la edad adulta, a las prácticas de dolor y a las experiencias intensas que quedan marcadas en la memoria y el devenir de un ser humano (2010). La historia Pilar González Serrano revisa el imaginario acerca del dios griega Himeneo al que consagramos el origen del término “himen” y que es la divinidad que presidía el cortejo nupcial. Lo curioso es que la mujer que acudía al tálamo engalanado para la ocasión no llegaba con el himen intacto, pues las niñas entorno a los diez años se sometían a un ritual de iniciación en el santuario de Artemisa Brauronia. Con un vestido de color azafrán, las niñas festejaban la *arketia*, “las fiestas de la osa”, en las cual una sacerdotisa con pieles de oso utilizaba un falo artificial para romper el himen de las iniciadas. De esta forma, el ritual daba pie a dos hechos: la cuestión de la virginidad solo atañe a las mujeres y evitar el dolor asociado a la primera relación sexual por la supuesta ruptura del himen. Los relatos acerca del himen y la virginidad son transculturales y en la cuenca mediterránea tiene un asiento de primera fila.

claro que el halo de secretismo que envuelve esta cuestión es tomado en cuenta como estrategia de marketing por estas empresas y parecen conocer al público al cual se dirigen o más bien con ello, pretenden llegar a un público en concreto que valorará la discreción del envío.

La segunda página web pertenece a una empresa india. Lo más relevante es el apartado de los comentarios que dejan las personas. Hemos subrayados algunos que hablan sobre el papel que ha jugado en sus vidas la adquisición de este kit.



Por supuesto la política de privacidad dificulta enormemente saber quién está detrás de estas opiniones, incluso más allá de su veracidad. Además de poder establecer una relación directa con las “mujeres musulmanas”. Pero de entrada nos parece significativo que las mismas chicas del estudio al que atendemos apunten hacia el conocimiento de estos artefactos y como se convierten en formas de encubrir la “falta de himen” que las coloca en una posición de gran desventaja en el mercado nupcial, pero además tal y como menciona la usuaria “Harpeet” funcionan como preservadores del honor.

Pero también hablan sobre el auge de las himenoplastias que reconstruyen el tejido adiposo y que se suele vender como una forma de “recobrar la virginidad”.

No podemos hablar de datos estadísticos fiables, dado que estas intervenciones se llevan a cabo en clínicas privadas (con solo escribir “reconstrucción de himen” en el buscador tendremos un surtido listado de servicios clínicos que la ofrecen). Varía mucho la forma de ofrecer este servicio clínico en Europa. En Bélgica si la persona profesional de turno marca la casilla de “reconstrucciones vaginales” debidas a complicaciones postparto, entonces la reconstrucción del himen es gratuita. En este país se contabilizaron 2.760 casos de reconstrucción de himen en 2004, el doble que en el año 2000<sup>55</sup>

En Reino Unido solo el National Health System (NHS), registró a más de un centenar de mujeres que se sumaron a esta intervención entre los años 2007 y 2017.<sup>56</sup> En Francia esta cirugía tan solo se puede llevar a cabo de forma privada. Así, el doctor Marc Abecassis confirma entre 3 y 5 casos a la semana en su Clínica de Les Champs-Élysées en París.<sup>57</sup> Más cerca, nos queda el ejemplo de la Comunidad de Madrid, donde cada año se estima que se reconstruyen el himen unas 500 mujeres, cifra que ha aumentado un 30% en los últimos 5 años<sup>58</sup>.

Estos datos aportados verifican que la mayoría de las mujeres que se someten a estas intervenciones son “musulmanas” y “gitanas”. Es significativo el caso que se relata en

Lo que nos rebelan todas estas prácticas es que no se discute acerca del doble juego que parece entrañar la cuestión de la virginidad. Por un lado, afirman que estos métodos son viables ya que permiten recuperar la virginidad femenina y suscriben la importancia del sangrado para el honor y la reputación de la familia. Por otro lado, son conscientes de la presión que sufren para poder cumplir con este requisito nupcial, ante sus familias y solo después se menciona a sus futuros maridos. Es cómo si perder la virginidad no fuera prioritario y sí lo fuera exponerla sangre de la rotura del himen. Todo lo que se pueda hacer para que se dé el sangrado queda aprobado bajo su punto de vista.

---

<sup>55</sup> [https://elpais.com/diario/2008/01/28/sociedad/1201474803\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2008/01/28/sociedad/1201474803_850215.html)

<sup>56</sup> <https://www.saludiarario.com/se-dispara-la-operacion-para-recuperar-la- virginidad-en-reino-unido/>

<sup>57</sup> [http://news.bbc.co.uk/1/hi/spanish/misc/newsid\\_7756000/7756142.stm](http://news.bbc.co.uk/1/hi/spanish/misc/newsid_7756000/7756142.stm)

<sup>58</sup> <https://www.20minutos.es/noticia/290133/0/gitanas/mujeres/himen/>

En los últimos años podemos hablar de un debate constante sobre el tema de la virginidad a raíz del incremento de himenoplastias ya no solo en suelo europeo, también se contabilizan en países musulmanes (donde la Sharía fundamenta el cuerpo jurídico), así como en Turquía<sup>59</sup>. La preservación de la virginidad además toma un cariz controvertido cuando se trata de emitir certificados médicos que aseguren que el himen está intacto. En Europa, Francia es el primer país que ha prohibido abiertamente a los médicos expedir este tipo de documento. No obstante, es un terreno complejo de acotar ya que hablamos de dinámicas que como indican las jóvenes del estudio acerca de la virginidad, están en el centro de la familia y la vigilancia además traspasa el umbral mismo de la familia, pues ellas mismas se tornan vigilantes con sus cuerpos. Tal y como afirma una ginecóloga parisina que gestiona una casa de acogida para mujeres que huyen de situaciones de violencia, en muchos casos, la familia emite los certificados de virginidad aprovechando las vacaciones en el país de origen <sup>60</sup>. Los mecanismos de coerción y el peso simbólico de la virginidad que toma fuerza dentro de las familias chocan con las políticas sexuales de algunos países europeos, como en este caso.

Es llamativo en este punto que a pesar de que las himenoplastias siguen teniendo vía libre en las clínicas privadas, aun cuando también existen discrepancias morales en este sentido, lo cierto es que su auge y las alternativas a emitir certificados de virginidad en caso de que el estado europeo no lo permita, encuentran sus espacios de circulación y de posibilidad por la eficacia de los dispositivos de honor que atañen a la familia y además, esto creo que es fundamental para hacer una lectura más ampliada el asunto, afecta de forma exponencial a todas las mujeres que configuran la red de parentesco de la familia. Dos de las jóvenes musulmanas practicantes del estudio afirman que no son vírgenes y una de ellas afirma lo siguiente

*“I know that if anyone ever finds out it would be really bad not just for my sisters, but for all the girls in the family. My older sister’s engagement could even be called off not because of anything she did, but because of what I have done” (2015:12).*

Las relaciones de parentesco son la forma de presentar a las personas ante los demás. El tipo de vínculo es la marca de identificación. Así, tal y como indica una de las chicas, no

---

<sup>59</sup> <https://www.lavanguardia.com/internacional/20190401/461370793462/estambul-turismo-sanitario-himen-himenoplastia-virgen- virginidad.html>

<sup>60</sup> <https://www.lavanguardia.com/internacional/20200913/483443139156/francia-igualdad-musulmanes-certificados- virginidad.html>

es presentada por su nombre, sino por la relación de parentesco que mantiene con ella. En este sentido podemos entender que todo lo que haga una joven de la familia, revertirá sobre la red familiar, ya que en ésta hay una protección de grupo, pero también unas exigencias de permanencia. Salir con amistades, especialmente si hay chicos envueltos en ello o incluso tener una cita con un chico, son actividades que las jóvenes tildan de “peligrosas” en caso de que las vea algún “amigo de la familia” y que además se relacionan muy estrechamente con las representaciones que tienen acerca de la virginidad (2015:13). Los “chismes” que circulan entre las familias y que afirman conocer por sus madres en algunas ocasiones, toman la fuerza suficiente para convertirse en narrativas acerca de las representaciones culturales que se ciernen sobre la virginidad femenina. En ningún momento definen estas prácticas como desalentadoras o que supongan un sufrimiento para ellas: *“I think this concept of honour is something that is beautiful that comes from our arab culture”* (Ibidem).

Siendo así, volvemos a encontrarnos de alguna forma con este discurso que ya hemos visto en los anteriores estudios (Minganti, 2016, Amer, Howarth y Sen 2015). Se trata de establecer un doble discurso: por un lado, el cultural y por otro lado el religioso. El honor aparece aquí bajo el paraguas “cultural” y como un factor de “identificación cultural”. El discurso religioso en efecto parece estar al margen del control que se ejerce sobre el cuerpo de las mujeres y la exigencia familiar del honor. Ya era significativo el hecho de que los jóvenes del estudio de Minganti tratan de hallar un “verdadero” islam más allá de las cuestiones “culturales”, algo que les permitía justificar por ejemplo la importancia de conocer a su futuro marido o a su futura mujer, y sin embargo cuando se trataba de abordar la cuestión de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, aducían el respeto a la familia y a sus mayores. ¿Es esto un juego que efectivamente nos lleva a hablar de unos mecanismos de control sobre la sexualidad de tipo “culturales” y otros de tipo “religiosos”?

Lo que parece que va tomando forma es que la implicación de ambos dispositivos, de unos que se ejercen en el interior de la familia y que fundamentan sobre el principio de honor que permiten afianzar y legitimar las alianzas, es decir, las uniones y la familia, por otro lado, unos dispositivos de sexualidad, que operan sobre la expansión de los discursos sexuales, que focalizan sus fuerzas en convertir la sexualidad en la preocupación central de toda relación y legitimar de este modo unos mecanismos que permiten la supervivencia de esa sexualidad a través de un corpus normativo, de unas leyes y de una política sexual.

Me pregunto si todas estas lecturas “culturales” y “religiosas” que estas personas tratan de diferenciar de forma taxativa en el fondo tan solo muestran a dos dispositivos operando en la misma dirección de control y de acotación de un cuerpo sexual musulmán en un contexto europeo, si todas las reasignaciones acerca de la virginidad y las estrategias para sortear el control que se ejerce sobre los cuerpos de las mujeres (artilugios, himenoplastias, silencios, secretos...), tan solo estén encaminados a corroborar la diferencia respecto al “otro” que no dialoga con la sexualidad tal y como ellas y ellos lo hacen. Me parece que hasta aquí lo que emerge es una interferencia entre el dispositivo de alianza y el dispositivo de sexualidad, y lo que además parece corroborar que ambos se engranan es que, en medio, surgen las estrategias que se adoptan no para superarlos, no para revertirlos, no para cuestionarlos, sino que a través de estas estrategias quedan consolidados de una forma todavía más intensa.

El hecho de que hayamos visto de forma repetida la diferencia entre “cultura” y “religión”, es lo que permite diferenciar ciertas prácticas hasta el punto de que nos pueden parecer paradójico. Una cosa sería perder la virginidad y otra cosa sería no poder sangrar la noche nupcial, es decir, no por perder la virginidad una no puede mostrar la sangre que simbólicamente representa la honorabilidad familiar. En todo caso, es sobre el hecho de no sangrar donde hay una pérdida de honor y de valor. Así perder la virginidad es casi una cuestión menor, ya que lo relevante es la exposición de la sangre que restaurará cualquier atisbo de sospecha que pudiera haber recaído sobre ella. Ser “virgen” parece más bien una actitud, una forma de ser, un cierto recato y discreción sobre el cuerpo que en cualquier caso puede restituirse.

A esto debemos sumarle además la diferencia que parecen establecer entre tener relaciones sexuales fuera del matrimonio desde un punto de vista “cultural” y desde un punto de vista “religioso”. Tomemos como referencia los términos que usan el grupo de mujeres musulmanas británicas practicantes para referirse a las relaciones sexuales fuera del matrimonio, el apelativo es *haram*, prohibido. El otro grupo de no practicantes lo describe como ‘*eib*, es decir, algo vergonzoso. Existe una connotación de “pecado” contra la religión asociado con la *zinâ*, que no recoge la segunda terminología, ‘*eib*, lo cual se relaciona con el carácter tabú que pesa sobre las relaciones sexuales fuera del matrimonio (2015:14-15).

Aun así, cuando se trata de profundizar en las repercusiones que pueda tener para ellas mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio, el punto de vista del grupo practicante

pasa de ser expresado en términos “religiosos” a expresarse en un formato más bien “cultural”: las consecuencias no implican tanto la pérdida de la conexión con Dios, sino el hecho de que la familia y la comunidad las “señale” y se “avergüence” de ellas. La justificación viene dada por el perdón divino que viene después del arrepentimiento, lo cual dejaría paso a la redención y por lo tanto al olvido de los pecados. Algo muy distinto pasa respecto a la familia y a la comunidad (es decir, el aspecto “cultural”), puesto que una vez se conoce que una mujer ha mantenido relaciones sexuales premaritales, el juicio y el hostigamiento pesan sobre su vida de forma continuada y queda excluido del valor necesario para acceder al matrimonio.

Cuando las relaciones sexuales fuera del matrimonio se hacen públicas, de alguna forma parece que el dispositivo “cultural” no ha sido suficientemente fuerte: la vigilancia fuera del hogar, los discursos de cuidado y autocuidado sobre el cuerpo, los “chismes” que las madres y las mujeres hacen circular a modo de prevención y atención, la sospecha pública sobre las mujeres que sobrepasan la edad adecuada para el matrimonio, etc... todos estos aspectos que mencionan estas jóvenes funcionan a modo de sujeción del cuerpo sexual femenino desde el hogar y la familia. Estos “mecanismos culturales” a los que hacen referencia funcionan de forma paralela al dispositivo de alianza de Foucault: se vertebran desde el matrimonio y la familia.

Ahora bien, este dispositivo “cultural” o de alianza está secundado por la legitimidad que le otorgan los mecanismos de control del discurso “religioso”: extiende el honor familiar a ley, eleva la castidad femenina a devoción divina y la falta de ella a pecado, la vergüenza queda sofisticada en el discurso de la prohibición; lo que se dice en la familia se escribe en la ley, lo que se recoge en el “chisme” queda fijado en los edictos religiosos. Creo ver aquí un vínculo entre el dispositivo “religioso” y el sexual que vertebra la política sexual según Foucault.

Además, si atendemos a la necesidad que tenían los y las jóvenes del estudio de Minganti (2016) de marcar una diferencia entre las prácticas más bien “culturales”, más bien “étnicas” que achacaban a la generación de sus padres respecto a lo que pretendían y que definían como “verdadero” Islam; se hace plausible dirigir la mirada hacia la expansión del dispositivo “religioso” en tanto que sexual y por ello una estructura política sobre el sexo. La intención de este grupo de jóvenes estaba en la necesidad de hacer del dispositivo “religioso” el mecanismo vertebrador de sus prácticas y en ello residía la reasignación de sus formas de entender la necesidad de “conocer al futuro cónyuge”, de que el “afecto y

el amor” fueran aspectos que jugaran en la relación (antes y durante el matrimonio), que los hijos fueran educados en la religión...Esto marcaba ciertas pautas de distancia respecto algunas chicas que corroboraban que sus padres no se habían conocido hasta el día de la boda.

Con este estudio podemos ver las implicaciones del dispositivo “cultural” del “religioso”. Funcionan de manera que se engranan en las prácticas y a través de ellas, se hacen claras las estrategias de reasignación permanente. Lo vemos en el caso del matrimonio *mut’a* que menciona una de las jóvenes practicantes y que le permite justificar desde un punto de vista religioso las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Es según esta joven una práctica “*acceptable in the eyes of God*” (2015:13), ya que queda amparado por la legitimidad de este tipo de uniones. Parece que allí donde el dispositivo “cultural” no es efectivo, actúa el dispositivo “religioso”, ahí donde la alianza no puede ejercer su papel de forma efectiva, el dispositivo de sexualidad refuerza su presencia: aun cuando esta chica no es virgen y pudiera por lo tanto ser señalada por la red de afines, el matrimonio *muta’a* aparece como una forma de reconducir y reasignar la validez de sus actos.

Aun así, algunas de las chicas que también se identifican como musulmanas practicantes de la rama Shi’a afirman que no es del todo aceptable este tipo de matrimonio. Según ellas esconden relaciones ilícitas y lo equiparan a una suerte de “prostitución encubierta” que beneficia únicamente al hombre sobre el que no pesa la prueba de castidad. Más adelante, la joven que afirma estar en una unión *muta’a* admite que lo lleva en secreto y que en su entorno de amistades desconocen este aspecto sobre ella. En definitiva, esto solo muestra la constante implicación de ambos dispositivos y las tensiones que existen entre ambas y las complejas formas de reasignación que pesan sobre prácticas que requieren de justificaciones y legitimaciones permanentes.

### *9.2.1 Virgindad femenina y circuncisión masculina, como mecanismos de “diferencia” y de “identificación”*

Todo el despliegue del honor y de la vergüenza como mecanismos de integración de un cierto autocuidado del cuerpo femenino, parecen definirse desde un discurso “cultural” que opera de forma activa en la familia y en la red de parentesco. Este peso es mucho más perceptible sobre las mujeres que sobre los hombres, pues sobre ellas recae la responsabilidad última de exhibir la famosa “bandera japonesa” (Minganti, 2016) que permitirá acreditar ante los demás la efectividad de los mecanismos de control ejercidos

desde la red familiar y afín. La operatividad de estos mecanismos está presente en estas jóvenes que declaran la presión sobre el sangrado en la noche nupcial.

En cierto modo esto nos lleva a reflexionar sobre la gran importancia que adquiere el hogar como agente de activación de estos mecanismos. Dujardin (1993) habla del fomento de una sexualidad pasiva y estática que la madre transmite a la hija desde que es pequeña en contraste con una sexualidad activa y viril que se trata de inculcar al hijo. Es por eso que las restricciones deben pesar más sobre ella que sobre el él, algo que es inevitable entender desde el marco de la sexualidad activa femenina que según Mernissi ha de ser controlada a toda costa desde la etapa infantil. Aunque Slimani pone el foco sobre las formas de vertebrar estas tensiones dentro de las familias marroquíes, apunta a una idea similar cuando aborda la importancia que tiene la madre en este ejercicio “cultural” de dominar unas sexualidades esencializadas de antemano.

Aquí se vuelve a hacer evidente el porque de una perspectiva androcéntrica y el motivo por el cual entender el dominio como Kyryquiria es clave: hablamos de relaciones de dominio sobre el sexo que vertebran unos determinados roles de género en la medida que ambos se implican en este tipo de relación.

Atendamos a lo que dicen las chicas del estudio (Minganti, 2016): no expresan su disconformidad o su animadversión sobre la cuestión del honor o de la repetibilidad de la familia que se proyecta sobre ellas, más bien lo reafirman como distintivo, como estrategia de diferencia respecto a los “otros británicos”. Y es importante partir de que estos significados tan solo se pueden comprender por la agencia que les otorga reincorporar sus acciones en espacio de distinción y diferencia. En otras palabras, la agencia individual aparece como un intento de reconstruir las representaciones sociales a través de la apropiación de los roles de género <sup>61</sup>. Estos procesos muestran la implicación constante en los cambios y las transformaciones a través de la redefinición de los valores y de los principios que circulan en la sociedad de identificaciones múltiples que se dan.

Por ejemplo, las citas son tildadas de “normales” en la sociedad británica, para automáticamente después corroborar que solo en la medida que se dirigen al matrimonio:

---

<sup>61</sup> Veremos en el siguiente punto como el hiyab y la segregación espacial que funcionan conjuntamente van en esta línea: son ambos reapropiados y validados como dimensiones simbólicas de “diferencia” e “identificación”. Es importante además ver que esta “distinción” y “diferencia” reproduce en cierto modo el patrón del uso del hiyab como elemento para diferencia en los orígenes del islam a las mujeres musulmanas de las no-musulmanas en el contexto de la arabia del siglo VII.

es el matrimonio lo que valida el concepto de “cita”, de manera que al igual que las entrevistadas en el trabajo de Amer, Howarth y Sen (2015), implican ciertos códigos como verse en lugares públicos, son contacto físico ni otros aspectos que pueden dar a esas “sospechas” de verse envueltas en relaciones sexuales premaritales. Algo que como vimos además reflejaba la razón de ser de las aplicaciones de citas online específicas para personas “musulmanas”.

Vemos que la implicación de los dispositivos culturales y los dispositivos religiosos funcionan de manera compleja en contextos de identificaciones múltiples y reflejan además su constante diálogo en las prácticas. Honor, virginidad y sexo prematrimonial son en todo caso representaciones que nos dirigen hacia el tipo de relaciones de poder que confluyen en los roles sexuales y de género.

Desde este enfoque no podemos cerrar este punto sin entender la relación que implican estas metanarrativas acerca de la sexualidad femenina y la que atañe a la circuncisión masculina<sup>62</sup>. Toda intervención sobre los genitales supone proyectar sobre ellos una narrativa simbólica. En el caso del himen y del sangrado esperado en la noche nupcial hemos visto que se establece un metarelato de honorabilidad familiar. Esto conlleva una corporalidad sexual femenina sujeta a un dispositivo que hemos llamado “cultural” y que se despliega en la familia y el matrimonio.

La circuncisión masculina discurre de forma paralela (LaBarbera, 2010) en tanto que es una práctica que contribuye a dar forma a un cuerpo sexual masculino musulmán. Bouhdiba (1975) diferencia entre el carácter “cultural” y el carácter “religioso” y apunta a la forma en la que el Islam desde sus orígenes trató de integrar en su cuerpo discursivo muchas de las prácticas que se llevaban a cabo en los diferentes grupos étnicos que configuraban Arabia, especialmente en sus inicios. Todo el movimiento islámico, más que reprimir ciertas prácticas locales, trató de absorberlas dentro de su cuerpo textual (Bouhdiba, 1975, Eickelman, 1975), otorgándoles un marco de legitimación consistente y expandiéndolas en un discurso que en términos foucaultianos, permitían hacer de la “carne”, “cuerpo”.

---

<sup>62</sup> En este trabajo no nos adentramos de forma profunda en la circuncisión femenina, así como en las prácticas de la mutilación genital femenina, ya que abordan contextos que no atañen única y exclusivamente a las personas que se identifican como musulmanas. Aunque mencionamos esta práctica, lo haremos apoyados sobre la circuncisión masculina, que tampoco se ciñe exclusivamente a las personas que se identifican como musulmanas, pero si permite reconstruir un discurso paralelo a las representaciones que se proyectan sobre el himen.

Debemos insertar aquí tanto la práctica de la “preservación/ruptura del himen” como la circuncisión masculina<sup>63</sup>. Ya hemos indicado que sobre el himen el imaginario y las narrativas no son “exclusivamente” musulmanas y por ello además estaba revestida en ese halo “cultural”. No obstante, esto se vinculaba de forma fehaciente con la prohibición que pesaba sobre las relaciones sexuales premaritales tildadas de haram y por ello atentado contra Dios. Su articulación muestra este diálogo entre dispositivos.

Desde este punto de vista Andrade (2003) observa que la circuncisión masculina se halla en el mismo juego, es una práctica que se lleva a cabo en el seno de las familias, “un momento privilegiado, momento de reunión familiar, reunión vecinal o de amigos” que se equipara a una boda (Alshboul, 2012:34). Es al igual que la “preservación/ruptura del himen” una práctica vinculada al imaginario de la pureza y de la higiene y que se plantea como una condición para contraer matrimonio (Eickelman, 2003). Un hombre no circuncidado no puede además dirigir las oraciones ya que se considera que a efectos de higiene incumple con ellos; la piel que se corta en la circuncisión evitaría la retención de orina sobre el pene, de lo contrario se rompe con el *wudu*, es decir, la ablución que remite a un estado óptimo para orar (Alshboul, 2012:40).

Es difícil tener datos reales sobre el número de hombres “musulmanes” circuncidados en Europa, en muchas ocasiones se llevan a cabo durante las estancias vacacionales de “los países de origen” de las familias. Pero en todo caso, lo que nos parece clave es cómo se implicane constantemente estas prácticas que atañen al cuerpo sexual femenino y al cuerpo sexuales masculino musulmán. Junto a ambas prácticas cabría señalar pormenorizadamente la circuncisión femenina y las mutilaciones genitales femeninas. Tal y como señala LaBarbera (2010), hablamos de unas prácticas que hay que enmarcar en la categoría ritual e interpretarlos como momentos de celebración, acompañados de danzas, canciones, música y alimentos especiales para la ocasión (2010:476).

Los rituales de este tipo se caracterizan por su festividad precisamente porque implican un tránsito doloroso, necesario de alguna forma para pasar de la etiqueta “suciedad” a la “limpieza”. Significativo son todos los apelativos usados para hablar de la intervención sobre los genitales femeninos: *ngisa*, sucia, en Egipto hace referencia a la joven que no ha sido circuncidada, en Sudán se emplea el término *tahúr* para hablar de la infibulación

---

<sup>63</sup> La práctica de la circuncisión se remonta al periodo neolítico y se cree que junto a la trepanación, son dos de las más antiguas cirugías practicadas por el hombre (Hernández 2004, Margulis 2003)

(extirpación de parte o de todos los genitales externos, incluidos los labios mayores, los labios menores y/o el clítoris, según la OMS<sup>64</sup>).

Las intervenciones sobre los genitales femeninos y masculinos definen socialmente el sexo y afirman su identidad de género (Shweder, 2002). Debemos no obstante poner el foco sobre algo que rebela mucho más acerca del control que subyace en estas prácticas y que nos vuelve a situar sobre la compleja articulación de poder que dominan las relaciones de género.

La ruptura del himen en la noche nupcial despliega una serie de mecanismos que se sostienen en el ámbito familiar y quedan simbolizadas en el honor familiar que conlleva su preservación. Solo en la noche de bodas se verificará la legitimidad del cuerpo femenino; el hombre en este caso es quien actúa de medio para la corroboración de su honorabilidad. Es en este punto donde se hace clara la idea de Foucault acerca de la represión de los cuerpos: solo cuando los dispositivos funcionan de forma articulada podemos ver como la represión ha tomado cuerpo. El cuidado, autocuidado y la vigilancia a la cual es sometido el cuerpo sexual femenino desde el hogar es el único aceptable para el matrimonio, de la misma manera que el cuerpo sexual masculino circuncidado. Es digamos el único cuerpo legítimo que puede “dar fe” del honor.

Las infibulaciones, aunque no son garantía de virginidad, tratan de marcarla de forma simbólica, especialmente la denominada tipo III<sup>65</sup> que además se vinculan directamente con la fertilidad y la celebración de la mujer como futura madre. Estas prácticas no están enfocadas a definir el papel social de las mujeres, no como parejas sexuales de sus maridos, “sino como madres de los hombres” que otorga el reconocimiento social pleno. Su poder no está en la sexualización de su cuerpo con un fin de goce o placer o al menos, desde estos rituales, solo es hallado en la medida que sus cuerpos se preparan para ser fértiles sobre la premisa de la pureza y la limpieza (LaBarbera, 478).

No se trata aquí de analizar qué ritual es más complejo de soportar en términos de dolor, sino el discurso simbólico que recae sobre todas estas prácticas en su conjunto y que

---

<sup>64</sup> <https://www.unfpa.org/female-genital-mutilation>

<sup>65</sup> Según la OMS el tipo III se define por: estrechamiento de la abertura vaginal con la creación de un sello mediante el corte y la recolocación de los labios menores y/o mayores, con o sin escisión del clítoris (infibulación) (Íbidem).

hablan sobre las relaciones de dominio y de género y como se articulan en los dispositivos destinados a construir un determinado cuerpo sexual.

Hallamos por el momento que, entendidos toda la categoría ritual, podemos entrever que se trata de prácticas sociales, culturales y religiosas. Además, que por ser un entramado multidimensional busca construir un relato simbólico acerca de la pureza y el honor de los cuerpos sexuales musulmanes. Que este metarelato se articula y toma consistencia bajo los dispositivos de control, vigilancia, cuidado y autocuidado que se dan en las familias y en el matrimonio (dispositivo cultural o alianza). Y además queda legitimado en un discurso que da cabida y amplifica tales mecanismos donde los y las jóvenes musulmanes reasignan sus prácticas sexuales.

La mantención/ruptura del himen, la circuncisión masculina y la infibulación genital femenina en tanto que prácticas que definen un cuerpo sexual determinado bajo el relato del honor, la pureza y la fertilidad asignan unas relaciones de poder donde la sexualidad femenina está al servicio del dominio de la maternidad y la sexualidad masculina aparece como testigo legítimo de este despliegue.

Que estas prácticas se entiendan bajo el sentido ritual nos lleva además a entrever un dominio del dolor, un espacio ceremonial, un momento clave en la vida individual que repercute en lo social y se proyecta sobre lo simbólico (Kertzer, 1988), las intensidades además modulan el valor de la práctica y sitúan en el lugar de poder a aquellas personas que ya han pasado por estas prácticas. No resulta extraño que tanto la exhibición de la sangre del himen roto como las infibulaciones genitales femeninas pertenecen al espacio de las mujeres que ya han sido madres y/o que son mayores, al igual que la circuncisión masculina al ser un tránsito de niño-adulto, es dominado por los hombres adultos o ya circuncidados.

No perdamos de vista que los rituales representan uno de los mayores potenciales de transformación social, pues permiten revitalizar la tradición, reasignarla dentro de los constantes cambios sociales. Si es una acción que se puede analizar en tanto que redefinición de la virginidad, ¿podríamos incluir también las himenoplastias como prácticas rituales?

Solo apuntamos a cuestiones que ya se han repetido a lo largo de la historia y que nos pueden hacer pensar en nuevas formas de abordar prácticas tan íntimas como significativas. Es revelador como durante la ocupación colonial de Kenia se prohibió por

parte del Consejo formado íntegramente por hombres y por unanimidad, todas las prácticas de infibulación de los genitales femeninos. Ese año, en 1956, salieron a la calle un grupo de chicas que con cánticos se circuncidaron a sí mismas, una forma ya no solo de demostrar su adhesión a la tradición Kikuyu (el grupo étnico más grande de Kenia), sino que además querían dejar claro que el control sobre sus cuerpos y sobre su sexualidad les pertenecía, tanto frente al dominio de los hombres locales como al poder colonial (Pedersen 1991: 677-680).

En definitiva, basta con observar el discurso que hay detrás de las prácticas y las significaciones que se desprenden de ello, como para adivinar que las prohibiciones más que desalentar, amplifican, más que prevenir, extienden la legitimación de las acciones. Veamos como resulta esto de suma relevancia para entender la cuestión entorno al *hiyab* que por supuesto es una cuestión sexual.

### 9.3 El espacio sexualizado y el *hiyab*

El cuerpo femenino aparece descrito en el Corán en términos de “recato” y de “vergüenza”:

“Y diles a las creyentes que recaten sus miradas, se abstengan de cometer obscenidades, no muestren de sus arreglos y adornos más de lo que está a simple vista [como lo que usan sobre el rostro, las manos y las vestimentas], cubran sus pechos con sus velos, sólo muestren sus encantos [más allá del rostro y las manos] a sus maridos, sus padres, los padres de sus maridos, sus hijos, los hijos de sus maridos, sus hermanos, los hijos de sus hermanos, los hijos de sus hermanas, las mujeres, sus esclavas, sus sirvientes que no tengan deseos sexuales, los niños que todavía no sienten atracción por el sexo femenino, y [diles también] que no golpeen con los pies al caminar para que no se escuche el sonido de sus ajorcas [y llamen la atención de los hombres]. Y pedid perdón a Allah por vuestros pecados ¡Oh, creyentes!, que así tendréis éxito [en esta vida y en la otra]. (24:30-31)

En esta aleya<sup>66</sup> la que se suele recurrir para justificar el uso del *hiyab*, hallamos principalmente dos aspectos fundamentales que legitiman su uso: por un lado, se describen las muchas actitudes, comportamientos, gestos...que deben circundar a una mujer musulmana y que aluden a un autocontrol sobre sus cuerpos. Por otro lado, el uso de los “velos” (fijémonos que está hablando de cubrir los pechos) trae a colofón ciertas

---

<sup>66</sup> Acerca del *hiyab* ver Corán 7:26, 33:53, 33:59 y 24: 31, sobre el recato en lo concerniente a la voz de la mujer: 33:32

relaciones de parentesco sobre las cuales no opera el uso del hiyab, ni la separación de espacios. En suma, es una aleya que nos permite ver la relación entre hiyab y espacialidad.

La expresión, “recaten sus mirades” delimita una forma de visión, que relacionamos directamente con su desplazamiento en el espacio, “no golpeen con los pies al caminar”. El dominio del cuerpo al servicio de la delimitación espacial; “ver” y “andar” son acciones que se despliegan en espacios extensos, abiertos, de circulación y movimiento amplio, todo lo contrario que el espacio del hogar que queda restringido a sus límites materiales.<sup>67</sup> Y bajo esta delimitación espacial podemos entender además ante quién deja de tener valor esa segregación espacial, es decir, ante quién puede la mujer relajar este mecanismo de control que atañen a su cuerpo, principalmente agnados y afines (que configuran la familia extensa), así como las *sirvientas* (destacamos el femenino), sobre los cuales se asume la ausencia de deseo sexual.

Delimitar el espacio es una forma de delimitar qué sujetos pueden circular por ellos y cuales no; es un discurso sobre el poder y la gestión del control sobre los cuerpos que configuran en sí mismos una noción de extensión. (Vianello y Caramazza, 2002:117).

“Y mejor permaneced en vuestras casas, [pero si salís] no os engalanéis como lo hacían [inadecuadamente] las mujeres de la época pre-islámica, y haced la oración, pagad el Zakât y obedeced a Allah y a Su Mensajero; ciertamente Allah quiere apartar de vosotros todo pecado ¡Oh, familia del Profeta! y purificaros (33:33)”

El hogar, *harem*, como espacio de la mujer y la familia implica una relación de tareas y trabajos, reproducción, cuidado y tareas colindantes al hogar, que se plantean en relación con el trabajo del mundo exterior, dominio incontestado del hombre que produce y crea. Este es un eje que vertebra el dominio patriarcal (Bardan, 2009:123), pero, además como apunta esta autora, es de suma importancia proyectarnos sobre la relación que implica esta segregación especialmente a lo que atañe a la legitimación del hiyab.

Existen aspectos a los cuales debemos atender y que muchas veces desaparecen del discurso público y académico. Es innegable que la necesidad de aportar la perspectiva transversal (que por otro lado hemos procurado mantener a lo largo del trabajo, aún con el peligro constante de romper todos los huevos), supone en este caso que el simbolismo que pesa sobre el hiyab entronca directamente con la sexualización constante del cuerpo

---

<sup>67</sup> Respecto a las nociones de espacio nos ha resultado esencial la visión de Mino Vianello y Elena Caramazza en “Género, espacio y poder, (2002).

femenino y de las diferencias que además se respiran entre el contexto urbano y el contexto rural (entiéndase aquí tanto por lo que respecta a los países musulmanes como en territorio europeo).

Sobre la discusión acerca del hiyab en contextos musulmanes ampliamente documentada por Bardan (2009)<sup>68</sup>, nos permite afirmar que su uso está directamente vinculado con la sexualidad vinculada al honor familiar y que este aspecto además se cimienta sobre creencias populares (2009:123), aspecto éste que hemos abordado y en el que hemos insistido como tónica general de las entrevistas realizadas en los estudios etnográficos precedentes. La *fitna* o caos que desencadena una mujer ocupando un espacio masculino se debe a su sexualidad desbordante que usará en su propio beneficio y que expresa además una voluntad individual que repercute en la honorabilidad familiar y en su pureza sexual (Mernissi, 1975, Aít Sabbah, 1995, Waleed, 1990, Joseph, 1996).

Esta cuestión que esencializa a la mujer como ser sexual incontrolable se fija en los discursos y en los mecanismos que dentro de la familia se ponen en marcha para su restricción y delimitación. Controlar los espacios se convierte en un eje fundamental para ello, pero además esto se vuelve mucho más complejo cuando hablamos de contextos urbanos y rurales. En la ciudad y entre las mujeres de forma más común vivían recluidas y solo cuando salían cubrían sus rostros y sus cuerpos con un velo “como medida para mantener las distancias (Vianello y Caramazza, 2002). No obstante, en el campo y en los pueblos, pero también entre las clases trabajadoras de las ciudades, el uso de estas prendas entorpecía enormemente su función como agricultoras o jornaleras. Ahora bien, a falta de velo, los mecanismos de vigilancia sobre el comportamiento, así como sobre las posibles interacciones entre hombres y mujeres quedaban a buen recaudo con un sistema de inculcación de recato y vergüenza dentro de las familias.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> En 1923, Houda Sha'arawi, fundadora de la Unión Feminista Egipcia, regresa de una conferencia sobre Feminismo en Europa. A su llegada a la estación central de El Cairo y en medio de una muchedumbre que la recibía llena de alegría, se arrancó el velo como un elemental acto de protesta, pero también como gesto político de suma honestidad consigo misma. Este acto simbólico y performativo tan solo resume lo que dentro del movimiento feminista en Egipto ya se llevaba años gestando: el diálogo entorno al hiyab que posicionaba a muchos grupos como herramienta del patriarcado y de sumisión y que por ello debía ser superado y trasgredido. La conciencia de hiyab además buscó apoyos en la tradición discursiva y se propuso la ausencia de legitimación en el Corán así como en la Sunnah. En cierto modo este es el punto de partida de llamado feminismo islámico.

<sup>69</sup> La idealización con la que a veces se habla acerca de la “libertad” de la que gozan las mujeres en las zonas rurales de los países musulmanes por no usar hiyab debe ser analizada con más profundidad. El no uso del hiyab no supone una mayor liberación o emancipación de la mujer, sino que revierte sobre otras formas de dominio y control dentro del contexto familiar y especialmente dentro del grupo de mujeres

Encontramos en el Hadith siguiente un principio de regulación de la distancia corporal y espacial entre hombre y mujeres: “*cuando un hombre y una mujer están aislados uno en presencia del otro, Satanás se convierte en la tercera compañía*” (Al-Tarmidi). Cuando la política sexual está enfocada a la definición tácita de una corporalidad femenina, parte de la idea de que en ella subyace un deseo activo que puede ser perjudicial para la sociedad en su conjunto. Un aspecto que para Mernissi (2000) no debe perderse de vista es cuando la política sexual se proyecta sobre el cuerpo femenino y su sexualidad, es porque se parte de la premisa de su capacidad activa. Bien al contrario, cuando hablamos de una política sexual que no se proyecta sobre la sexualidad femenina, hablamos de sociedades con una percepción pasiva acerca de ésta.

La conquista del espacio no deja de ser una proyección de control y dominio (Vianello y Caramazza, 2002), de forma que la segregación sexual debe quedar claramente definida para salvaguardar el posible desmoronamiento social debido a la priorización del deseo individual. No deja de ser un tanto paradójico que la única forma de dar rienda suelta a esta voluntad individual sea con el encuentro del otro. En todo caso el Corán establece de esta forma la articulación de una segregación espacial de la sexualidad:

¡Oh, Profeta! Diles a tus mujeres, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran [todo el cuerpo] con sus mantos [hiyab]; es mejor para que se las reconozca y no sean molestadas. Allah es Absolvedor, Misericordioso. ) (33:59)

La necesidad de usar el *hiyab* para las mujeres fijémonos que obedece al significado simbólico que recae directamente sobre la construcción de la diferencia. El *hiyab* ordena el espacio entre las mujeres que llevan velo y por lo tanto son identificadas en tanto que musulmanas y otras, que, al no usarlo, estarían exentas de tal reconocimiento. El *hiyab* traza un proceso de identificación y bajo este carácter son asociadas a una corporalidad sexual específica que marca la frontera con las “otras” que no la comparten.

Por otro lado, a partir de esta aleya podemos entrever que el *hiyab* actúa también como un dispositivo para el dominio del deseo. El reconocimiento en todo caso ocurre en el espacio público, en el espacio de circulación externo al hogar (Vianella y Caramazza, 2002). El deseo circula de forma ilícita cuando el espacio del hogar irrumpe en el espacio

---

que transmiten en primera línea las restricciones espaciales, de decoro y vergüenza sobre las hijas y/o jóvenes solteras. Sobre esta cuestión recomiendo el libro “*sexo y mentiras*” de Leyla Slimani, Lacoste-Dujardin (1986) y Bardan (2009). También es recomendable la lectura del estudio llevado a cabo por Hanna Papanek y Gail Minault “*Separate worlds: studies of Purdah in South Asia*” (1982) que rebela las múltiples formas de usar el velo en el contexto sur asiático del Purdah.

público, de esta forma el hiyab es entendido como una forma de salvaguardar ese “desorden” en parte inevitable y necesario.

Si la *zinâ* supone caos y descontrol social, el control espacial de los cuerpos se convierte en un mecanismo para mantener el orden y el gobierno. Y si este caso, pesa sobre la sexualidad femenina en tanto que expresa de forma activa su deseo, deberá quedar sujeta a ciertos mecanismos que posibiliten su regulación y orden social. Aquí es donde volvemos sobre las líneas de Foucault (1990), de Certeau (1996) y Bourdieu (1972) acerca de la disposición de mecanismos que se articulen de forma sistemática para dar forma a un cuerpo sexual musulmán en un contexto europeo.

#### **8.4 Hiyab transnacional como movimiento de resignificación del cuerpo sexual musulmán femenino**

El hiyab es uno de los aspectos más visibles del Islam. Ahí donde hay una mujer con velo, identificamos de forma operativa el Islam. Annelies Moors (2013), considera que el hecho de que hayamos puesto el foco de una forma tan persistente sobre el hiyab en el contexto europea denota una cierta necesidad de problematizar esta cuestión. En sentido foucaultiano, se trata de presentar de una forma particular una determinada realidad social, bajo el epíteto de problema el hiyab toma una forma pública sujeta a las injerencias políticas (2013,2016).

Abu-Lughod (2006), criticó el discurso reduccionista con el que se define la concepción de “cultura” de forma estática y fuertemente reificada que impera en el discurso académico de las ciencias sociales. Esto considera que limita todas las acciones de las mujeres que de forma autónoma y desde su posicionalidad tratan de resistir su propia “tradición cultural”. En todo caso, desde este enfoque se trata de atender a la agencia inherente de las mujeres que con sus prácticas resisten y/o redefinen los significados que pesan sobre sus prácticas. No obstante, es importante añadir que la agencia no solamente vendría definida por esta reformulación de significados que toman forma de resistencia a una determinada autoridad. En otras palabras, agencia también debe considerarse como una acción de voluntad individual, de iniciativa y autonomía propias y no solo de defensa o estrategia ante un discurso dominante<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Tomo como referencia a Deveaux en “Personal autonomy and cultural tradition: the arranged marriage debate in Britain” (2006).

La denominada “cuestión del velo” ha traspasado todas las fronteras europeas tomando posiciones muy distintas en los diferentes estados miembros. Los estudios académicos y toda la literatura generada han sido muy prolíficos y los posicionamientos de personajes públicos<sup>71</sup> han sido constantes. Las primeras medidas se tomaron sobre el denominado “velo integral” que solo deja al descubierto los ojos. Holanda fue el primer país en dictaminar una prohibición tácita sobre el uso del *burqa* y del *niqab*<sup>72</sup> en espacios públicos por dificultar la identificación del sujeto que lo portaba, pero también por ser un símbolo de opresión contra la mujer e imposibilitar la comunicación con otras personas. En Francia y Bélgica cubrir el rostro de forma pública está prohibido desde 2011. Reino Unido se le sumó en 2014 acotando el campo a la escuela y a espacio donde se comprometía la seguridad.

No obstante, respecto al velo comúnmente conocido como *hiyab* que cubre el pelo pero que se combina con otro tipo de indumentaria, nos sitúa ante otro panorama. En Francia las medidas para prohibir el *hiyab* tomaron forma en 2004 con la Ley de Laicidad bajo la tentativa de proselitismo y de manifestación ostensible de un símbolo religioso en las aulas. Inglaterra no se pronuncia sobre esta cuestión y deja que sean las escuelas las que tomen la decisión. Alemania por su lado a partir de 2003 se abre la veda para que cada Estado decida sobre esta cuestión, y focalizaron sobre la atención en la prohibición del uso de las profesoras en las aulas, extendiéndose a las funcionarias en el Estado de Hesse (Rodríguez, 2008:16).

Lo que se esgrime de fondo ante esta diversidad de prohibiciones sobre el *hiyab* es que es un signo de discriminación sexual, en cuanto implica una forma concreta y particular de subordinar a las mujeres a un comportamiento “adecuado”, pero sin embargo no es así para los varones. La separación moral y física entre los sexos que radica en el *hiyab* no se puede por lo tanto equiparar a cualquier otro símbolo religioso cristiano (tal y como muchas veces se ha tratado de esgrimir para defenderse de estas prohibiciones). El uso

---

<sup>71</sup> En España, desde la escritora Najat ElHachmi, la activista Mimount Hammido que representan un rechazo taxativo al uso del velo como elemento indiscutiblemente patriarcal y de sumisión de la mujer, defendiendo su prohibición en escuelas públicas, hasta la politóloga Sirin Adlbi Sibai y la doctora y feminista Asma Lamrabet que lo consideran como un elemento decolonial y simbólicamente emancipatorio para la mujer, respectivamente). En el fondo lo que encontramos aquí son dos corrientes que discuten sobre el lugar público que debiera ocupar el Islam en un contexto Europeo.

<sup>72</sup> Hay que puntualizar que ambas prendas cubren el rostro, el primero, como es consabido por el auge mediático de los Talibán, es una larga tela que cubre todo el cuerpo y que solo una pequeña rendija permite cierta visión a la mujer, el segundo, generalmente negro es una tela que cubre todo el cuerpo y otra más pequeña que cubre la cara y solo deja un hueco para los ojos.

por ejemplo del hábito de las monjas que enseñan en las escuelas y que en Alemania por ejemplo se usó por para insinuar que ellas también deberían renunciar a ello por ser un símbolo religioso se atajó rápidamente, pues el hábito es compartido por mujeres y por hombres, siendo además la indumentaria de una orden religiosa y una vestimenta profesional que les habilita para ejercer esa función. (2008:18-20).

Ante este panorama, las formas en las que el velo integral y el hiyab son usados por las mujeres muestra la complejidad y la nada fácil tarea de autoreferenciarse como mujer “musulmana europea” que usa esta prenda.

El estudio etnográfico llevado a cabo por Annelies Moors (2009-2014) en el marco de la European Research Council y bajo el título de “Problematizin Muslim Marriages: ambiguities and contestations” (2009-2014)<sup>73</sup>. Las conclusiones a las que llega no distan mucho de los estudios llevados a cabo el grupo de investigación “Multiculturalisme i Gènere” de la Universidad de Barcelona<sup>74</sup>, “*Cuestionando la conflictividad cultural: un análisis crítico de las representaciones de la alteridad cultural en los medios de comunicación desde una perspectiva de género*” (2012)., así como el estudio de Francisco Checa y Olmos, “La cuestión del hiyab en las aulas. ¿Un caso de conflicto intercultural?” llevada cabo dentro del Centro de Estudio para las Migraciones y las Relaciones Interculturales de la Universidad de Almería<sup>75</sup>.

De alguna forma, analizar estos tres estudios nos permite concluir que las entrevistas presentan posicionamientos muy similares respecto las mismas cuestiones entorno al hiyab.

El carácter de devoción hacia Dios, así como una práctica de autodisciplina que permite moldear sus acciones y dar cabida a un mundo emocional particular, lo hallamos de forma

---

<sup>73</sup> El estudio recoge la historia de vida a través de entrevistas de más de veinte mujeres que usan el velo integral o que lo han usado o tienen intención de usarlo, además de información que han obtenidos a través de conversaciones informales.

<sup>74</sup> Grupo compuesto por Asun García, Antoni Vives, Carmen Expósito, Socorro Pérez Rincón, Lola López, Gemma Torres y Elisenda Loscos (citado como “VVAA:2012). Nos centramos especialmente en las conclusiones obtenidas a través del Focus Group que recoge las percepciones de un grupo de 7 alumnas de procedencias latinoamericanas y marroquíes. La cuestión acerca del hiyab se trata en paralelo a la imagen de la mujer musulmana en los medios de comunicación. Lo consideramos relevante porque centra la cuestión en sus propias percepciones acerca de cómo los estereotipos que rodean el hiyab son sentidos y contestados.

<sup>75</sup> Solo recogemos los resultados que se obtienen de las entrevistas en profundidad llevadas a cabo entre 30 estudiantes musulmanas españolas, la mayoría (24) matriculadas en la Universidad de Almería de edades comprendidas entre los 18 y los 24 años. Las no universitarias tenían entre 15-17 años. 16 de las entrevistadas no llevan hiyab y las restantes 14 sí.

clara en las mujeres que cubren de forma integral su rostro (Annelies, 2009-2014:9). En el estudio de Checa (2012) las estudiantes que llevan hiyab declaran que es una decisión libre y autónoma en su totalidad y ponen en el centro un proceso de reflexión que los ha llevado sentir la necesidad de usarlo y no tanto por una cuestión de moda pasajera. Con el hiyab la cercanía con Dios se hace más tangible (Checa, 2012: 305).

Ahora bien, cuando a este grupo de chicas se le pregunta si tienen conocimientos acerca del Corán y en qué aleya se menciona el uso del hiyab, solamente una de las treinta chicas (1/30) indica con claridad la aleya que se suele citar en estas ocasiones. En todo caso, afirman que no se trata tanto de conocer lo que dice el Corán sobre el hiyab, ya que esto no redundaría sobre su toma de decisión, sino sobre la imagen de recato y pudor que se relaciona con el uso de esta prenda y que sí se menciona en el Corán. No obstante, ponen énfasis en que esta actitud no solo atañe a las mujeres, sino que los hombres también deben observarla.

Recordemos como la necesidad de separar aquellos aspectos “culturales” del discurso “religioso” era un tema central para los jóvenes del estudio de Minganti y también era una de las conclusiones del estudio de (virginidades...). Lo relevante en este caso es la cuestión de la no relevancia acerca del conocimiento del Corán, pues es evidente que se trata de proyectar una imagen asociada al uso del hiyab dentro del contexto en el que se mueven. Así, parece aflorar de esta forma un mecanismo que no solo se ha desconectado de su discurso religioso, sino que se interioriza de forma mucho más efectiva en tanto que decisión autónoma y reflexionada desde la individualidad de cada una.

Es por así decirlo un dispositivo que parece no necesitar de mecanismos para ser apuntalado; en otras palabras, no es importante de ser una “musulmana” erudita que conozca el Corán en profundidad para llevar el hiyab, sino que lo que parece destacar más es el uso mismo del hiyab como identificador de un cuerpo sexual musulmán femenino. Así una madre le comenta lo siguiente a su hija respecto al hiyab: “Tú ve tapada que, si te pasa algo, la culpa será tuya por ir como vas”. El deseo sexual del hombre debe ser aplacado a través de la indumentaria que debe llevar la mujer; indumentaria que extiende sobre su cuerpo las categorías morales y sexuales de recato, pudor, vergüenza y honor.

Las implicaciones que tiene esta observación van al hilo de las paradojas que se ciernen sobre las discusiones acerca de la libertad de expresión y de religión que las jóvenes del estudio de Annalies Moors (2009-2014) apuntan para poder usar libremente el velo

integral en Holanda. La cuestión sexual que se cierne sobre el hiyab dificulta el diálogo en un contexto donde la liberación sexual pasaba por dejar atrás estas nociones de recato y pudor asociadas al hiyab. Las políticas sexuales del Islam y las políticas sexuales europeas encuentran en el hiyab un aspecto de confrontaciones, pero que no puede dejar de pasar por alto por a lectura de resignificación de un elemento sobre el cual pesa un cierto significado público de sometimiento.

Ahora bien, tal y como indica Rodríguez (2008), “ciertamente un signo de sometimiento puede ser resignificado, pero siempre y cuando se modifiquen las condiciones que lo ligan a dicho sometimiento y este deje de existir de forma generalizada”.

En un contexto como el europeo donde las políticas sexuales en un marco de laicidad van en la línea general de acabar con las relaciones de subordinación en las relaciones de género, el hiyab a tomado una fuerza y una centralidad entre muchas jóvenes “musulmanas europeas” sin precedentes. El hiyab es ampliamente usado en Europa y especialmente después del 11S se ha convertido en una práctica que ha logrado un foco mediático que ha estallado en las discusiones políticos de Europa y de Estados Unidos (Yazbeck, 2007). El uso del hiyab se ha convertido en un movimiento y se visibiliza como “icono”, es decir, ya no como un símbolo religioso, sino un elemento lleno de simbolismo en cuanto a identificación islámica, que pone rostro (paradójicamente para el velo integral) a un grupo social, pero también como marca étnica (Yazbeck, 2007, Rodríguez,2008) y como movimiento asociado a la moda<sup>76</sup>.

#### *9.4.1 El uso del hiyab como la expresión de una voluntad de sumisión*

Las presiones sociales o las sugerencias que las protagonistas de los estudios abordados han vivido para usar el velo integral, no forman parte de su mundo de percepciones. Más bien afirman que se debe a una reflexión meditada después de profundizar en los conocimientos islámicos (Moors, 2009-2014). Además, destacan algo muy significativo; todas ellas recurrieron a una libre interpretación de qué velo debían adoptar, pues las diatribas y las diferencias que existen entre las escuelas islámicas no hacía fácil la

---

<sup>76</sup> Nos referimos aquí sobre todo a las “hiyabistas” (palabra compuest por, *hiyab* y *fashionistas*), que integran el hiyab como un elemento más de la moda. Halima Aden, es quizás una referente en este movimiento, ya que fue la primera modelo que desfiló con hiyab sobre una pasarela europea. Hoy se ha desmarcado de la Industria de la moda por considerar que aprovechó y explotó el hiyab para sus fines.

decisión. Algunas arguyen que hallaron en el discurso ortodoxo salafí la interpretación más adecuada. (Ídidem). Volvemos a encontrar con este aspecto de flexibilidad interpretativa que empieza a funcionar como principio de legitimación de muchas prácticas.

Cualquier sugerencia de presión ambiental o sobre el estereotipo de subordinación es contrariado con expresiones de tipo “personal autonomy” y “personal choice” o “pure intention to please God” (2009-2014:10). Esto casa con las formulaciones críticas que vemos entre las jóvenes del estudio de “Multiculturalisme i Gènere” (2012). Para ellas existe una gran diferencia entre sus autopercepciones y las formas en las que la sociedad las ve, algo que, además, consideran como aliciente para mostrar el sesgo discriminatorio que tienen ciertas imágenes sobre las mujeres musulmanas que usan hiyab, *“este es el problema de la sociedad, como presentan estereotipos: todas somos incultas, llevamos pañuelo y no sabemos hacer nada”* (2012:293). Este tipo de alterización consideran que queda fijada en muchos programas de televisión que atraen a una gran audiencia y muestran una imagen de la mujer musulmana siempre sometida a un orden masculino superior, generalmente pobre y con pocas expectativas vitales que no sean las de cuidar a la familia.

En el estudio de Moors (2009-2014) así como en el estudio de Checa (2019) algunas mujeres que usan el velo integral y el hiyab respectivamente confirman que en su entorno les había recomendado dejar de usar el velo. En el caso del velo integral la petición venía por parte del marido y en el hiyab del padre, en ambos casos es llamativo que las motivaciones venían dadas por atentados recientes tildados de “yihadistas” en los respectivos países. Estas observaciones muestran la tensión respecto a las relaciones entre el uso del velo y el terrorismo “yihadista”, pero también entre los posicionamientos de estas mujeres respecto a su toma de decisiones como a la visión del país en el que viven.

En el estudio de Annelies (2009-2014) además hay una clara disconformidad sobre el foco mediático y público que recae sobre ellas. Su cosificación es denunciada en términos comparativos, pues observan como mujeres cristianas más ortodoxas que deciden quedarse en casa para las tareas del hogar y de cuidado no son objeto de discursos ni de juicios, así como muchas otras formas de vestimenta y comportamientos públicos que no son objeto de legislación. La presión en todo caso se lee como algo externo, llevado a cabo desde un espacio que no las entiende e impide el ejercicio de su libertad de credo, así como de decisión. Son, dice alguna de ellas, “la policía de la moral”.

Curiosamente, algunas de las chicas que no llevan velo en el estudio de Checa (2012), parecen más bien ajustar esta expresión al vecindario en el que viven y que dicta a través de los “chismes” y de los discursos velados, presiones para que usen el hiyab, *“a mi madre mi vecina no para de decirle que no me deje venir a la universidad desnuda”* (2012:305). El término “desnuda” describe el hecho de no usar el hiyab, pero además hace referencia a todo dominio sexual que es importante analizar en relación con las connotaciones sexuales que tiene esta terminología.

La “desnudez” aquí fijémosnos que se usa en relación con un espacio público (universidad). De modo que es un cuerpo que circula sin la indumentaria legítima para circular en este ámbito. La palabra por sí misma, “desnuda”, no nos diría nada si no fuera relacionada con el espacio al que alude; es en la Universidad donde esta joven “debe” usar el hiyab, donde la protección de una indumentaria, y no de cualquiera, permite preservarla de la desnudez que es además un lugar de vulnerabilidad y exposición sexual muy significativo como para referirse a las mujeres que no usan el hiyab. Otra de las chicas que no lo usa, afirma que dentro de su familia quien ejerce el papel de vigilante es más bien su hermano a través de comentarios y comparativas con otras chicas que sí lo usaban.

En este estudio, además, es relevante que todas las jóvenes, lleven hiyab o no, afirman que en su entorno familiar han recibido ciertas influencias entorno al hiyab. Incluso las que afirman una decisión autónoma, consideran que era una cuestión que estaba en el ambiente como otras cuestiones de relevancia para la familia. En todo caso, y esto nos lleva a hablar de la centralidad de la familia como espacio de despliegue de estrategias, todas las jóvenes que usan el velo afirman que sus padres no han influido en su toma de decisión, más bien el diálogo se llevaba entre sus madres y los hermanos (2012:305).

Este aspecto merece especial atención ya que nos conecta directamente con el activismo materno y de los hombres jóvenes de la familia, en tanto que agentes que disponen un espacio donde se preestablecen ciertas prácticas, como el uso del hiyab, para que pueda ser tomado y reasignado en tanto que decisión autónoma ulterior. Creo que es de suma importancia conectar esta categoría de agencia que tiene las mujeres de la familia y su papel en tanto que configuradoras de espacios normativos sexuales con la cuestión de la virginidad, la infibulación genital femenina y la circuncisión masculina desde el enfoque ritual. Entrevemos que poner el foco sobre todas estas prácticas nos ha llevado de forma argumental y genealógica a situar a la mujer en tanto que madre y a las mujeres mayores

de la familia, como un punto de partida para entender mejor las relaciones de poder que se desarrollan dentro de la familia y que determina las decisiones y las acciones de los jóvenes y de los jóvenes de la familia.

Las entrevistadas por Annelies Moors (2009-2014) añaden que el uso del velo integral no es tanto una forma de resistencia o de posicionamiento a la contra de la sociedad holandesa en la que viven, sino más bien la expresión de una “ética práctica” que se traduce en una “sumisión voluntaria”. Esta idea va al hilo de la noción que Mahmood (2005) emplea de agencia y que trata de poner el foco en el poder que tienen determinadas acciones dentro de un marco de relaciones de subordinación. Cómo compatibilizar en términos normativos y legislativos estas subjetividades en el marco de una sociedad liberal y laica como la holandesa (y como la mayoría de los estados europeos) es todo un reto. En todo caso, apuntamos a que todas expresiones acerca del velo con llevan una revisión acerca de las nociones de ciudadanía que se establecen sobre criterios “culturales” excesivamente inmovilistas.

La forma en la que las chicas entrevistadas en el trabajo de Checa (2012) aluden a las contradicciones que supone el uso del hiyab en relación directa con el entorno social, más allá de sus familias. El hiyab es asumido entre las chicas que lo llevan como un elemento que acota aquellas personas que se pueden frecuentar y aquellos espacios a los que consideran no van a acceder porque no los asumen como propios. Así lo expresa una joven que subraya la distancia que mantiene con sus amistades de antes (que también incluían personas “autóctonas”): “no se trata de que nos desprecien o despreciemos a nuestros amigos y amigas de antes, es que ellos y ellas frecuentan unos sitios donde nosotros no vamos” (Checa, 2012:306).

Estos “sitios donde nosotros no vamos” nos lleva a la categoría de espacio que nos lleva a pensar en espacios frecuentados y que les pertenecen por ser lugar de pertenencia y adecuados al hiyab, y otros espacios que quedan deslegitimados para su circulación. Ellas afirman que con el uso del hiyab dejaron de frecuentar muchos espacios de ocio juvenil como pubs, parques para hacer botellón, bares o la playa. Esta forma de redefinir el espacio a través del hiyab debe relacionarse con el alejamiento de ciertas relaciones tildadas “de antes” y de las que “ahora” frecuentan, principalmente chicas “marroquíes” o “musulmanas”. El espacio a través del hiyab, en tanto que lugar para las relaciones, se debe entender también como un lugar donde se establecen diferencias y distancias respecto a personas “no-musulmanas” y personas “musulmanas”, pero también

diferencias y distancias respecto a las relaciones de género. “Una vez una amiga mía y yo fuimos a la playa. Como no había nadie alrededor me quité el hiyab –porque mi amiga no lleva- y nos bañamos sin pudor. La muy tonta, cuando estaba despistada me gastó la broma con eso ¡que viene un hombre! Y me iba a morir, jajaja”, cito este relato de una de las jóvenes del estudio de Checa (2012) porque entre risas habla sobre cómo el hiyab se convierte en un elemento que valida y legitima que una mujer pueda estar en el mismo espacio que un hombre. A partir de este uso del hiyab hallamos la categoría de la sexualización del espacio en la medida que un hombre y una mujer se encuentran en él; solo la mediación del hiyab permite una comunicación legítima entre ambos.

#### 9.5 La identificación de las actitudes desviadas. Homosexualidad e islam *queer*

Como hemos visto hasta ahora la cuestión entorno a la homosexualidad ha quedado totalmente al margen. No ha sido deliberado que no hayamos abordado la cuestión en los apartados acerca del matrimonio y la familia o, mejor dicho, lo hemos hecho en tanto que se ha negado su presencia. Minganti (2015) confirma que en su estudio no se abordó la homosexualidad ya que los y las jóvenes ya partían de concepción heteronormativas desde el primer momento.

Recordemos que cuando se abordó la cuestión acerca del Paraíso en tanto que espacio de despliegue del deseo sexual masculino. Las *huríes* dijimos que están pensadas y hechas para la satisfacción sexual de un hombre que a través de la *yihad*<sup>77</sup>, del esfuerzo, de disciplina y el trabajo en la virtud desde el contexto islámico, así como la defensa de los límites del islam, era recompensado en este particular más allá cargado de eroticidad. Las esposas, al margen de esto, mantenían un estatus de castidad y pureza que nos las situaba en este paraíso sexualizado. Sin las esposas en el espacio celestial, las *huríes* aparecen como los objetos sexuales que colmarán el deseo de los hombres; así la necesidad de que estas figuras femeninas existan se debe a la evitación de una suerte de paraíso de carácter homosexual, donde los hombres se satisfagan los unos a los otros.

---

<sup>77</sup> Anotamos para posibles temas ulteriores la necesidad de analizar la relación entre la *yihad*, como esfuerzo moral y trascendental desde los parámetros islámicos y la mujer en tanto que exenta de este paraíso. Desde este imaginario colectivo parece que si la mujer no “necesita” de este tipo de paraíso es porque su

La homosexualidad es condenada específicamente a lo largo del Corán<sup>78</sup> en base a la historia de Lot introducida precisamente para hacer referencia a su ilegalidad. Tenemos que tratar de ver este asunto desde una visión que la aleya mencionada más arriba nos permite comprender mejor. La moral del autocuidado basada en el honor a través de la modestia-decencia-respeto de sí pivota tanto sobre la cuestión de la homosexualidad como sobre los roles de género. Es decir, estamos en un punto donde el sistema sexo/género es fundamental para desentrañar la legitimación de esta moral en tanto que mecanismo de dominio y control sobre el cuerpo sexual.

Allá por el año 2006, el archiconocido ulema al-Qaradawi emitía una fatwa pública en la televisión qatari<sup>79</sup> donde estipulaba abiertamente que la prohibición de la homosexualidad se entendía como un atentado contra el orden natural de la existencia humana. Esto nos lleva a la idea de una complementariedad de pares que, por naturaleza, es decir, que de forma esencializada, es inherente al ser humano (Kugle S. y Hunt S., 2012). La orientación sexual se cimienta sobre el principio biológico del sexo.

Dentro de la jurisprudencia musulmana, la *nikâh* se concibe estrictamente desde la heteronormatividad y toda unión homosexual es definida como ilegítima. Son catalogadas como hemos visto de *zinâ* y sancionadas con lo que establece la Sharía. Sin detenernos a hacer una radiografía histórica sobre la cuestión homosexual en el Islam, es importante mencionar que bajo los regímenes coloniales el carácter puritano de los países europeos del siglo XIX hizo mella en el sistema sociosexual precolonización. Para nada significa que la homosexualidad fuera abiertamente aceptada, pero su forma de ser integrado en la sociedad desde luego obedecía a otros parámetros.

Como indica Tolino (2014), el criterio de clasificación era el rol que uno tenía en la sociedad. De modo que no había propiamente una “identidad sexual” sino una “mujer con sexualidad pasiva” o un “hombre con sexualidad paciente”. Se habla del rol y luego de la práctica y lo que se condena no es la identificación, sino la relación que se establece entre personas del mismo género, es decir, la práctica sexual en sí misma. En el acto sexual hay cierta impureza que le viene sobrevenida por la ruptura de dualidad complementaria de las relaciones heterosexuales y que en su unión emulan la unidad en la diversidad, *tawid*.

---

<sup>78</sup> Ver aleyas: 7:80-85, 11:78, 15:74, 26:165-174, 27:54-58 y 29:28-31, entre otras.

<sup>79</sup> Estas fatwas no se limitan nunca al territorio en el que se hacen públicas, sino que por su carácter son transnacionales (Kugle S. y Hunt S., *Íbidem*)

Acerca de la transexualidad el discurso también es complejo. Se procura establecer un sexo u otro en función del “carácter que más prepondera” y ahí entramos en una complejidad considerable ya que trae a colofón la cuestión del género y su naturalización sexual. Si la homosexualidad irrumpe en esa complementariedad sexual de la heteronormatividad, la transexualidad borra sus límites, rechaza en sí la constitución del carácter mismo de la dualidad necesaria para la pareja legítima.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Para ver como se zanja esta cuestión solo tenemos que ir a Irán, donde las operaciones de reasignación de sexo (según fuentes de la BBC se realizan más de 200 operaciones anuales) permiten preservar el orden binario heteronormativo. Hablamos de personas homosexuales que para librarse a la condena taxativa de la homosexualidad y de la transexualidad optan por llevar a cabo un cambio de sexo.

## 10. CONCLUSIONES Y NOTAS PARA INVESTIGACIONES FUTURAS

Recuerdo una vez en la que un amigo pakistaní me mostró un vídeo de una persona cantando en farsi, mientras se explayaba en múltiples detalles sobre lo mucho que estaba de moda ese tipo de música en su país. Estaba encantado hablando de los detalles de su voz y del escenario tan idílico y natural en el que cantaba. A todo esto, yo no veía nada de lo que me contaba, sino que mi vista se posaba sobre la imagen que me devolvía esa persona de la cual era incapaz de identificar su sexo. Había algo que identificaba como “femenino”, quizás su piel, sus gestos, sus ropas desde luego me llevaban a pensar que efectivamente era una mujer. El maquillaje excesivamente recargado me hizo dudar, la mirada, la musculatura que se ceñía demasiado a las mangas de su vestido brillante y colorido. Todo esto lo identificaba como “masculino” y hallaba también un “hombre” en esa “mujer”. Recuerdo que al final le pregunté algo así “pero ¿qué es?”, a lo que él respondió “es un artista, un artista que canta”. Sonreí y concreté mi pregunta para ceñirme al sexo “quiero decir, si es un hombre o una mujer”. Mi amigo seguía embobado con el videoclip del artista que canta y me dijo sin prestarme mucha atención “sí, es un hombre que se viste de mujer, que es como una mujer”, a pesar de que esos cantos no me atraían especialmente y la estética me parecía de un kitch espantoso, él de lo que realmente quería hacerme copartícipe era el don que esta persona tenía en sus cuerdas vocales y no si lo que tenía entre las piernas le definía sexualmente.

Anoto esta anécdota porque este hombre se declara abiertamente musulmán y habla conmigo que soy una mujer quo no me declaro musulmana, pero que sí he crecido en una familia que lo es. Él llevo a España siendo un adulto, yo con tres años. Él lleva a cabo el *salat*, ayuna, entrega el *zakat* y sueña con que algún día irá a la Meca. En resumen, yo no llevo a cabo ninguna de estas prácticas y si las hago no las defino dese esta nomenclatura ni las encuadro en un contexto religioso. Él está casado con una mujer pakistaní, de la cual dice que es musulmana, escogida por su madre y que había llegado a España unos meses antes de que él y yo tuviéramos esa conversación. Yo tengo una pareja española, que dice no ser católica, y la escogí como algo que ocurre en un proceso en el que se involucran emociones, sentimientos, pensamientos, proyectos y mucha imaginación (también mucho sentido del humor).

Con esto quiero traer aquí la insalvable distancia que nos impide entender los significados del “otro”, que nos impide de alguna forma “respirar” a través de las palabras con las que

alguien nos cuenta algo. No obstante, lo que sí puede ocurrir y lo que creo que de alguna manera marca el trabajo antropológico es el de reconstruir el hecho que el “otro” trata de explicarnos mediante las palabras. Recrear la experiencia, trazar sus límites, sus paradojas, los espacios por los que se expande, las problemáticas con las que colinda. Si me quedé sorprendida ante el vídeo de mi amigo fue porque trataba de entender lo que no estaba diciendo y que a mi me parecía de suma importancia. No para él desde luego. Pero en ello entendí que lo que “ocurría” era precisamente lo que no se contaba; lo que “ocurría” era lo que me ocurría a mí desde luego, porque lo que él estaba encantado con esos cantos en exceso agudos, en exceso guturales. Identificar el sexo lo era todo para mí y era lo que quería que saliera en la conversación. Pero la cuestión central no era esa desde luego, lo era su vestido, pero no su ambigüedad sexual, lo era el escenario y las luces, pero no la percepción social que hubiera en Pakistán acerca de las personas transexuales. Digamos que su forma de ignorar mi pregunta sobre el sexo de esa persona era proporcional a mi sorpresa sobre qué estaba viendo y por qué no era importante.

Hemos dado todo este rodeo por un motivo. Hemos hablado de prácticas y formas de representar la sexualidad entre jóvenes “musulmanes europeos” y vemos como el particular cuerpo sexual que toma forma a partir de los dispositivos “culturales” y “religiosos”, nos ha llevado a hablar de una búsqueda compartida entre la mayoría de los jóvenes entrevistados en los diferentes trabajos, de un “verdadero” discurso acerca del Islam en la medida que es el único discurso que legitima sus prácticas y representaciones. No obstante, me pregunto si este ejercicio que también está vinculado a la reforma y a la libre interpretación del cuerpo discursivo islámico no sea una forma de centrar la atención en el lugar de las regulaciones, en el lugar de las ordenaciones, pero que no es el lugar donde ocurre lo que ocurre.

Podemos afirmar que muchas de las personas jóvenes que han hablado tratan de buscar formas de hacer de la interpretación del discurso islámico un lugar de conciliación con su deseo y sus formas de concebir las relaciones. Pero también podemos afirmar que el lugar desde el que se predispone el cuerpo para ser normativizado, la familia, aparece como un espacio atravesado de discursos tildados de “tradicionales”, “costumbres”, “culturales”. La distancia generacional que algunas personas han querido marcar respecto a sus padres y de la familia extensa, va de la mano de sus formas de identificarse en tanto que “musulmanes europeos”. Y sin embargo en sus prácticas y sus representaciones se reproducen aspectos a modo de *habitus* que se vertebran desde la familia.

Cuando hemos abordado la cuestión de la virginidad se hacía claro que todas las chicas se identificaban en tanto que “musulmanas británicas”. Identificaban esta práctica con el respeto que debían a sus familias y una forma de guardar el honor. Su interiorización se daba en el seno de la familia, se predisponía la “carne” para que pudiera ser legitimada como “cuerpo sexual”. Pero todo ocurre y empieza dentro de este mundo inter e intrapersonal de la familia, en este juego de dominios y de relaciones de presión que tomaba la forma de la mujer-madre.

A este hilo recuerdo la primera vez que presencié la exhibición de la famosa “bandera japonesa” en una boda en Marruecos. No había más que mujeres, especialmente madres y mujeres mayores, que con sus *yuyus* atestiguaban la pureza que la novia había mantenido y celebraba el buen trabajo de la madre que salvaba el honor de la familia. Tan solo quiero poner el foco en aquello que precisamente parece quedar en un segundo plano o al menos que en estas entrevistas no se ha formulado de forma clara. Se trata de indagar no solamente en la forma que toman las prácticas, sino en las relaciones que vertebran estas prácticas.

Nuestra primera conclusión sería precisamente que el rol de la mujer-madre es esencial, no tanto porque reproduzca el patrilineaje, no tanto porque sea parte co-activa del patriarcado; sino porque su figura de poder representa ese espacio de predisposición de los cuerpos para ser legitimados en los dispositivos sexuales. No obstante, el hecho de llevar nuestro foco sobre los discursos sexuales que legitiman este cuerpo sexual nos aparta de ese lugar donde se atemperan los deseos, donde se avergüenzan los cuerpos de su desnudez, donde los discursos seleccionan las legitimidades operativas. Recordemos a la joven Yalda que ya siendo niña se reunía con su madre y sus hermanas para tratar cualquier cuestión entorno al Corán. Es como si la madre no solo gestara durante nueve meses, sino que la misma acción se reprodujera en el tiempo y en el espacio.

En este sentido lo que cobra importancia no es la relación marital, sino la relación filial. La distancia generacional que atestiguan algunos de estos jóvenes recae precisamente en querer invertir esta prioridad: conocerse antes del matrimonio, saber si tienen algo en común, construir el afecto, hablar de amor... y debemos añadir ahora, sí, siempre que sea “musulmán” y con la preferencia de que sea además “europeo”. ¿No encontramos acaso aquí una complejidad que hace que el afecto, los sentimientos, el amor...en definitiva un campo emocional respecto a la relación marital quede irrumpida por un elemento

normativo que restringe la sexualidad a la identificación? ¿en qué medida esta forma de construir la identificación revierte sobre un contexto de identificaciones múltiples?

Hablar de la famosa *identidad europea* supone integrar al Islam teniendo en cuenta que es un fenómeno transfronterizo, histórico y contemporáneo. Si la sexualidad y el campo de la identificación “musulmán europeo” generan disputas públicas es en gran parte por la forma en la que la secularización ha copado el discurso político: es impensable desde una Europa secular imaginar la íntima relación que existe entre la sexualidad y la identificación politicoreligiosa. Ocurre sin embargo que si queremos comprender el carácter de esta relación debemos disponernos a analizar la forma en la cual se articula la relación de poder que predispone esta implicación, a saber, la familia, en concreto y de forma más incisiva, la mujer-madre. Quizás sobre el análisis de esta figura de poder se pueda proponer un acercamiento a la bio-política del poder poniendo en el centro todos los mecanismos que des despliegan desde este lugar. Creo que puede ser un buen punto de partida para indagar acerca de posibles conciliaciones entre Europa y el campo de identificación “musulmán europeo” al que quizás de forma discursiva a logrado entretrejer en el tiempo presente, pero que en el ámbito público y político todavía sigue operando el prisma del “otro”.

Plantear esta categoría “mujer-madre” sé que supone generar ciertas narrativas de rechazo, ya que el discurso la consolida como figura de poder desde la que se establecen ciertas relaciones de poder. Por supuesto no ocurren de forma autónoma, ni aislada, sino que se deben contextualizar con relación a los hijos. Con ello tampoco estoy reproduciendo una noción de heteronormatividad, pues la maternidad no está supeditada a ello. Trato de advertir que esta figura vertebrada en última instancia esa priorización de la identificación “musulmán” por encima de la sexualidad, puesto que es desde su despliegue de poder que se acota un cuerpo sexual musulmán particular siempre en vistas a “ser” musulmán. Por supuesto las ulteriores reformulaciones de esta “musulmaniad” se entreen en las prácticas con las que muchas veces los jóvenes entrevistados ironizaban constantemente.

Para acabar y entrever como estas reasignaciones de los discursos entre los “jóvenes musulmanes europeos” nos remite a esta ulterior figura y relación de poder, quisiera recordar la cuestión de la virginidad y de las himenoplastias en Europa. Cuando leía los artículos de los periódicos, cuando entraba en la página web de los “kits de virginidad”, lo primero que me pregunta era hasta qué punto todo esto no formaba parte del mismo

mecanismo. Es absurdo reconstruir estos relatos desde la “verdad/mentira”, o mejor dicho, son verdad en la medida que forman parte de un itinerario de mecanismos que descubre la necesidad última de mantener no intacta su dignidad, no intacto su himen, sino la figura de poder de la mujer-madre que ensambla entorno a ella un mundo de contenciones sobre los cuales asegurar su supervivencia. Si miro atrás en el camino de este trabajo, creo que finalmente he tomado el sabio riesgo de romper todos los huevos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abu W. (2008), N. Diálogo de Civilizaciones: El Islam y Occidente. Edit. Instituto de Estudios Islámicos en Madrid. Madrid, 2008; pp. 101-131.
- Adamczyk, A. and Hayes, B. E., (2012), Religion and Sexual Behaviors: Understanding the Influence of Islamic Cultures and Religious Affiliation for Explaining Sex Outside of Marriage, *American Sociological Review* 77(5), 723–746.
- Agrama, H. (2010). Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa. *American Ethnologist*, 37(1), 2–18.
- Aixelà, Y.(2012). La presentación social del cuerpo marroquí en contextos migratorios. Entre la afirmación identitaria y el rechazo islamófobo, *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, vol. LXVII, n.o 1, pp. 19-48, enero-junio
- Appadurai, A., (2007). El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia Barcelona, España, Tusquets
- Asad, T. (1993). “Genealogies of Religion Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam”, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bataille, G., [trad. Dell'Orto, A., & Caruso, P.] (1997). *El erotismo*, Barcelona: Tusquets.
- Bowen, J. (2013). *A new anthropology of Islam*. London: Cambridge University Press.
- Bowen, John R., (2004). «Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n.º 5, p. 879-94.
- Buendía, P. (2015). Ibn Sīdah y el sexo: En torno al vocabulario de índole sexual en el "Kitāb al-Muḥaṣṣaṣ" (s. XI). *Arabica*,62(2/3), 328-360.
- Butler, J (2002), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, Buenos Aires
- Butler, J., & Dávila, R. (2012). La alianza de los cuerpos y la política de la calle. *Debate Feminista*, 46, 91-113. Retrieved June 28, 2020
- Centro Superior de estudios de la defensa nacional (2011), *La influencia social del Islam en la unión europea*, Monografías del CESEDEN.
- Checa y Olmos, F. (2018), El velo islámico hoy. ¿Resignificación o trampa?, en *Gazeta de Antropología*, 2018, 34 (2), artículo 06.

- Cherstich, I., Holbraad, M., & Tassi, N. (2020). *Anthropologies of Revolution*. University of California Press.
- Chuaqui, R. (2001), Reseña de "Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos" de Eva Lapiedra Gutiérrez, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. XLIX, núm. 1, enero-junio, pp. 127-134
- Clarke, M. (2007). The Modernity of Milk Kinship. *Social Anthropology*, 15(3), 287–304.
- Coleman, L. M., & Testa, A. (2008). Sexual health knowledge, attitudes and behaviours: variations among a religiously diverse sample of young people in London, UK. *Ethnicity & health*, 13(1), 55–72
- Das, V., (2006), "In the Región of Rumor", publicado originalmente en Veena Das, *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*, Berkeley: University of California Press, pp. 108-134.
- De Certeau, M., (1979): *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer* (1ªed). Tomo I. México: Universidad Iberoamericana, 1996
- Deeb, L. 2011. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. New Jersey: Princeton University Press.
- Dialmy, A. (2010), *Sexuality and Islam*, *The European Journal of Contraception and reproductive Health care*, Mohamed V University, Rabat.
- Díaz de Rada, A. (2014), *La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social*, *Revista de Antropología Social*, n° 24, pp. 433-449
- Dotson-Renta, L. N. (2013). Armando Vargas Publishing. *Journal of Arabic Literature*, 44 (2), *Immigration, Popular Culture, and the Re-routing of European Muslim*, 255-256.
- Eickelman, D., Piscatori, J. (1996). *Muslim politics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Fassin, E., & Juárez, V. (2008). Cuestiones sexuales, cuestiones raciales. Paralelos, tensiones y articulaciones, en *Estudios Sociológicos*, 26(77), 387-407.
- Figueroa, M. (2002). *La religión islámica: Una introducción*, México, D. F.: El Colegio de Mexico.
- Foucault, Michel. (1989): *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Foucault, Michael. (1984). Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber.” Latinoamerica: Siglo Veintouno Editores.
- Foucault, Michael. (1984), Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres, Latinoamerica: Siglo Veintouno Editores.
- Geertz, C., (1968). Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia. New Haven: Yale University Press.
- González Vázquez, A. (2013), Los conceptos de patriarcado y androcentrismo en el estudio sociológico y antropológico de las sociedades de mayoría musulmana, Papers, 98/3, pp. 489-504
- Gutiérrez Espada, C. (2009). Radicales y reformistas en el islam (sobre el uso de la violencia), Revista Española De Derecho Internacional, 61(1), 13-38.
- Haddad, Y. (2007). The Post-9/11 "Hijab" as Icon. Sociology of Religion, 68(3), pp. 253-267.
- Hofmann, M. (2000), To Be a European Muslim by Tariq Ramadan and Jorgen Nielsen, Islamic Studies, 39(3), pp. 471-478.
- Holbraad, M., Kapferer, B., y Sauma, J. (2019). Ruptures: Anthropologies of Discontinuity in Times of Turmoil. UCL Press.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender & Society*, 2(3), 274–290.
- Klemkaite, L. (2017). De los imames a los nuevos predicadores: Liderazgos en la interpretación del islam en Europa / From imams to the new preachers: Leaderships in the interpretation of Islam in Europe. Revista CIDOB D'Afers Internacionals, (115), 141-164.
- Lacoste-Dujardin, C. (1986), Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe, Madrid: Cátedra ed.
- Magda, R. (2008). El velo islámico: La agenda oculta. Cuadernos De Pensamiento Político, (17), 203-222.
- Marín-Guzmán, R. y Franco Toriz, G. (1996), La Familia En El Islam. Su Doctrina Y Evolución En La Sociedad Musulmana, Estudios De Asia y África 31, no. 1 (99), pp. 111-140.
- Milosevich, M. (2006). El islam europeo: Entre la integración y la radicalización. Cuadernos De Pensamiento Político, (11), 209-219.

- Mir-Hosseini, Z., (2011), La Penalización de la Sexualidad: Las Leyes de Zina como Violencia Contra la Mujer en Contextos Musulmanes, SUR, Revista Internacional de Derechos Humanos, v. 8 , n. 15, diciembre. 2011
- Moreras, J.; Alonso Cabré, M.; Ghali, K.; López Bargados, A.; Solé, A. , (2017). Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Moreras, Jordi. (2017). «¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 115
- Peumans, Wim (2016). The Moral Breakdown between Religion and Sexuality in Narratives of Muslim Gays, Bisexuals, and Lesbians in Belgium, DiGeSt. Journal of Diversity and Gender Studies , Vol. 3, No. 1, pp. 39-56 Published by: Leuven University Press
- Rudnicka-Kassem, D. (2016). Searching for a new identity: muslims in western Europe., (44), 251-264.
- Ruiz, J. (2011). La prohibición del velo islámico en la enseñanza pública: la perspectiva de la igualdad de género, *Revista Española De Derecho Constitucional*, (92), 103-140.
- Sanjakdar, F. (2011). Peter Lang Publishing. Living West Facing East: The (De) Construction of Muslim Youth Sexual Identities. *Counterpoints* , 2011, Vol. 364,
- Suad J., (1996) Patriarchy and development in the Arab world, *Gender & development*, 4:2, 14-19
- Tamayo, Juan José (2009), *Islam. Cultura, religión y política*, Editorial Trotta, Madrid.
- Thomas, P. y Sanderson, P. (2011). Unwilling Citizens? Muslim Young People and National Identity. *Sociology*, 45(6), 1028-1044.
- Torrekens, C. (2017). La prohibición del velo integral en Bélgica: Entre histeria colectiva y política simbólica / The prohibition of the full-face veil in Belgium: Between collective hysteria and symbolic policy. *Revista CIDOB D'Afers Internacionals*, (115), 81-93.
- Torres, Katjia (2013), La reglamentación de la vida sexual en el islam: interferencia y fusión entre derecho y sexualidad, *Ambigua, Revista de Investigaciones sobre Género y Estudios Culturales*, n.º 1, p. 75-98.

- Valcarcel, M.S. (2017) Erotismo, Sexualidad y Cultura Islámica: Notas sobre lo impensado pensable, en *Anaquel de Estudios Árabes* 28, 181-208.
- Vanja, Hamzić (2016), *Sexual and Gender Diversity in the Muslim World: History, Law and Vernacular Knowledge*, I. B. Tauris, London
- Vidal Luengo, A. R. (2015), *Árabe, musulmán, moro / europeo, "gauri", "rumi": educando percepciones y prejuicios*, Conferencia Instituto Psicosocial Manuel Alemán
- Zahed, L., De Ruiter, J., & Bharat, A. (2020). *Postcolonial Orientalisms. In Homosexuality, Transidentity, and Islam: A Study of Scripture Confronting the Politics of Gender and Sexuality*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Zigon J., (2007). Moral breakdown and the ethical demand: A theoretical framework for the anthropology of moralities. *Anthropological Theory*, 7(2): 131–150