

Erotismo, Sexualidad y Cultura Islámica: Notas sobre lo impensado pensable

Mayra Soledad Valcarcel¹

Recibido: 10 de septiembre de 2015 / Aceptado: 8 de febrero de 2017

Resumen. La epistemología islámica ha construido -como cualquier otra tradición- sus propios discursos, dispositivos y tecnologías de sexo/género. Este trabajo constituye una primera aproximación, desde una perspectiva antropológica e interdisciplinaria, al erotismo y la sexualidad en la cultura islámica. Para autores como Abdelwahab Bouhdiba, el islam es una economía simbólica de placer; mientras que para otros -como Mohammed Arkoun o Fátima Mernissi- esta afirmación es discutible. Por lo tanto, este artículo propone una revisión de carácter introductorio y exploratorio sobre aquellos aspectos pensados e impensados dentro la ética sexual y el imaginario erótico musulmán. Se indagará, a partir de obras literarias reconocidas y otras fuentes secundarias, en los discursos normativos y aquellos otros que revelan rastros de formas alternativas e, incluso, disidentes de pensar y experimentar la sexualidad y el erotismo en distintos contextos espacio-temporales. Para concluir con una reflexión acerca de los obstáculos y debates vigentes en torno a la configuración de las relaciones de género y la construcción o afirmación de las identidades sociosexuales y religiosas contemporáneas.

Palabras clave: erotismo; sexualidad; cuerpo; género; islam.

[en] Eroticism, Sexuality and Islamic Culture: Notes on the unthought-thinkable

Abstract. Islamic epistemology has, like any other tradition, constructed its own sex/gender discourses, devices and technologies. This work represents a first approach to eroticism and sexuality in Islamic culture from an anthropological and interdisciplinary perspective. For authors like Abdelwahab Bouhdiba, Islam is a symbolic economy of pleasure; for others, like Mohammed Arkoun or Fatima Mernissi, this is a debatable claim. This article accordingly proposes an exploratory introductory revision of thinkable and unthinkable aspects of Muslim sexual ethics and the Muslim erotic imaginary. Through well-known literary works and other secondary sources, it examines normative and other discourses that reveal traces of alternative - sometimes dissident - ways of thinking about and experiencing sexuality and eroticism in different spatio-temporal contexts. It concludes with some reflections on the current obstacles and debates surrounding the configuration of gender relations and the construction or affirmation of contemporary socio-sexual and religious identities.

Keywords: eroticism; sexuality; body; gender; Islam.

Sumario. 1. Introducción, 2. El sistema sexo/género islámico, 3. Detrás del paraíso musulmán, 4. Aproximación al Eros musulmán, 5. Deseo, interdicto y transgresión, 6. Erotismo místico, 7. Consideraciones Finales.

¹ Universidad de Buenos Aires-Cocinet

Cómo citar: Valcarcel, M.S. (2017) Erotismo, Sexualidad y Cultura Islámica: Notas sobre lo impensado pensable, en *Anaquel de Estudios Árabes* 28, 181-208.

¿Debo sacrificarme por ti, tal como hizo él por ella? Te contaré el final de Majnun, el loco de amor [...] de todos los grandes amantes y sus amigos. ¿Sabes cómo se unieron, Shams?

Se unieron en la muerte. Mientras se aloja en el cuerpo, el alma sólo puede percibir el alma de otro ser amado. Mediante el cuerpo podemos inhalar su aroma sagrado, podemos vislumbrar su luz velada y oír su música mágica.

Podemos adivinar cómo sería tocar y fundirse... pero no experimentaremos el tacto ni la fusión.

El cuerpo es arcilla, modelada en su forma y su integridad.

¿El alma? Es fuego. Salta y baila, se expande y encoge...

Oscila y desprende chispas.

¿La epifanía, Shams? ¿Qué es la epifanía?

Un velo, un estallido de luz, una ráfaga de música...

Signos que dicen que está en otro lugar

(Fragmento de "Yo Giro")

1. Introducción²

Intentar abordar la cuestión de la sexualidad en cualquier tradición religiosa implica un desafío. Los sistemas religiosos se caracterizan, en términos generales, por un férreo control de las sexualidades, corporalidades y subjetividades. Las teodiceas, en palabras de Bourdieu³, siempre son sociodiceas. “En realidad, está claro – nos dice – que en la historia lo eterno sólo puede ser producto de un trabajo histórico de eternización”⁴. La alquimia simbólica garantiza la transubstanciación de las relaciones de poder y dominación al presentarlas como una estructura sobrenatural del cosmos⁵; legitimándose de este modo, por ejemplo, el sexismo falocéntrico. En este sentido, entendemos que el género constituye en sí mismo un orden simbólico⁶.

Siguiendo un método similar al de Foucault⁷ y combinándolo tanto con una aproximación hermenéutica de los textos sagrados como con una epistemología

² Agradecemos especialmente a Ian Barnett por los aportes y traducciones realizadas para la elaboración de este texto.

³ Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.

⁴ Pierre Bourdieu, op.cit., p.104.

⁵ Pierre Bourdieu, op.cit., p.49.

⁶ Asakura, Hirako “¿Ya superamos el género? Orden simbólico e identidad femenina”. En: *Estudios sociológicos*, vol. XXII, n°003, 2004, pp.719-743.

⁷ Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber*. México DF: Siglo XXI Editores, 1998.

histórica progresiva-regresiva (tiempos de corta y larga duración), Mohammed Arkoun⁸ examina el universo discursivo islámico para tratar de desentrañar los elementos impensados e impensables y propiciar, así, la transformación de las estructuras represivas, limitantes y excluyentes. Con el objetivo de trascender, en palabras de Shayegan⁹, la mirada mutilada¹⁰.

Arkoun analiza la tensión dialéctica entre lo pensado-impensado y lo pensable-impensable dentro de la tradición y epistemología islámica. Pero, ¿qué entiende por estas categorías? Pues bien, en primer lugar, define lo pensable como todo aquello que es posible pensar y expresar en el marco de una cultura, sociedad, religión o cosmovisión determinada; mientras que lo pensado es una tiranía, es decir, aquel pensamiento elaborado y reificado por sectores hegemónicos. Por otro lado, lo impensable es aquello que una cultura rechaza contemplar; siendo lo impensado la suma de aquello impensable que ha sido olvidado, rechazado y marginalizado. Aquello que fija lo pensable como la única forma imaginable de expresión. Para Arkoun la sexualidad es, por ejemplo, un factor impensado en la cosmovisión islámica, al menos, en el discurso ortodoxo y/o tradicionalista. El islam ortodoxo es, siguiendo a Aït-Sabbah¹¹, un islam jerarquizado en el que la mujer es definida en relación con la necesidad del creyente y éste con relación a la necesidad de Dios¹².

La palabra sagrada constituye una logosfera (logosphere)¹³. Es decir, una estructura mental lingüística compartida por los creyentes a través de la que articulan sus representaciones, pensamientos y memoria colectiva. Sin embargo, cada sociedad en diferentes momentos históricos ha modificado sus parámetros de lo pensable/impensable y de lo pensado/impensado.

Arkoun reconoce, junto a otros autores, la existencia de distintas racionalidades más allá de la razón tecnocientífica y positivista occidental. Por tal motivo, alienta la existencia y el desarrollo de una razón emergente (emerging reason, ER) dentro del mundo islámico. Un universo de horizontes de significación que no sólo se contrapongan a la racionalidad hegemónica, sino que constituyan un heteróclito caleidoscopio de voces heterodoxas y hasta ahora silenciadas o marginalizadas¹⁴. Los principales objetivos y logros de la ER serían la permanente crítica al sentido común y las tradiciones reificadas; reinterpretando los discursos religiosos, científicos, artísticos y filosóficos en sus cambiantes contextos sociohistóricos¹⁵. Esto permitirá extender las fronteras ideológicas y las solidaridades sociales; promoviendo la intercreatividad y la dialéctica cultural¹⁶. Propone, nos aventuramos a decir, una suerte de hermenéutica diatópica¹⁷.

⁸ Arkoun, Mohammed. *Islam: to reform or to subvert?* Londres: Saqi Books, 2012 [Ebook, Eisbn 978-0-86356-790-2]

⁹ Shayegan, Daryush. "Le Regard mutilé", *Le Débat*, 42, 1968.

¹⁰ Heller, Erdmute y Mosbahi, Hassouna. *Tras los velos del Islam: Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*. Barcelona: Herder, 1995, p.19.

¹¹ Seudónimo empleado por Fátima Mernissi.

¹² Aït-sabbah, Fatna. *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, 2000 (1986), p.175.

¹³ Arkoun, op.cit., p.14.

¹⁴ Arkoun, op.cit., p.25.

¹⁵ Arkoun, op.cit., p.38.

¹⁶ Arkoun, op.cit., p.33.

¹⁷ Santos, Boaventura de Sousa "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos". En: *El Otro Derecho*, 28, 2002, pp. 59-83. Traducción de Libardo José Ariza.

Este trabajo reflexiona, a partir de una perspectiva antropológica e interdisciplinaria, acerca de aquellos aspectos que han sido pensados y los que aún siguen siendo impensables en el universo discursivo musulmán. Buscamos rastrear en los discursos en pugna, los elementos, sentidos e imágenes que refuerzan la heteronormatividad patriarcal y aquellos que, por el contrario, promueven el surgimiento de una razón emergente en la cultura islámica. Elegimos hacerlo, parafraseando a Heller y Mosbahi, “a través del espejo de sus ideas erótico-sexuales, de sus múltiples facetas y de su literatura”¹⁸.

2. El sistema sexo/género islámico: apuntes sobre una relación sacro-sexual

Para los y las creyentes, el islam es más que una religión: es un sistema multifacético que comprende todas las dimensiones de la vida personal y social. Por esta razón, se podría concebir y definir –siguiendo los aportes de Merleau Ponty¹⁹– el Dîn al-Islâm como una forma de ser-en-el-mundo, es decir, el modo islámico de estar y ser en el mundo²⁰. Constituye, en palabras de Aït-Sabbah, un calendario y un sistema social²¹. Una forma de vida en la que la doctrina del tawhid (unidad y unicidad de Allah) constituye un punto neurálgico; enfatizando la co-implicación del creyente con la creación o realidad unitaria. Si el islam es, como sostiene Talal Asad²², un cosmic framework determinado en el que “lo religioso” no se encuentra escindido de otras dimensiones como son la política o la economía, entendemos que este universo discursivo concerniente a lo permitido (halal) y prohibido (haram) abarca también el ámbito de la sexualidad humana.

En este sentido, creemos que -más allá del carácter plural y complejo que presenta el mundo islámico- el modelo sistema sexo/género²³ sirve como una categoría analítica “neutral” para explicar las normas que regulan las relaciones intra e inter género, así como también las conceptualizaciones acerca de la sexualidad, el matrimonio y las corporalidades femeninas y masculinas. A pesar de la presencia de diversas escuelas de jurisprudencia, de diferentes corrientes teológicas y comunidades musulmanas, podemos formular la existencia de un sistema sexo/género islámico cuyo punto de partida sea el Corán y la Sunna del Profeta Muhammad (las dos principales fuentes de la sharia). ¿Cuáles son los aspectos más destacables?

En primer lugar, el islam manifiesta, incluso en sus versiones más ortodoxas, una concepción positiva sobre la sexualidad a diferencia de lo que ocurre con otras tradiciones religiosas. El sexo -afirma Waleed Saleh- no es tabú en la cultura

¹⁸ Heller y Mosbahi, op.cit., p.9.

¹⁹ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Ediciones Península, 1994 (1945).

²⁰ Consúltese: Valcarcel, Mayra. *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FFyL, Uba, 2013. Valcarcel, Mayra. “Sierva de Allah: Cuerpo, Género e Islam”. En: *Revista Cultura y Religión*, vol.8 (nº2), 2014, pp. 54-82.

²¹ Aït-Sabbah, op.cit., p.108.

²² Asad, Talal. “The Construction of Religion as an Anthropological Category”. En: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993 (1982), pp.27-54.

²³ Entendemos el sistema sexo/género de la forma en cómo es definido por Gayle Rubin en “El tráfico de mujeres: notas sobre una economía política del sexo”. En: *¿Qué son los estudios de mujeres? Marysa Navarro y Catherine Simpson (comps.) México: FCE, 1998 [1975], pp. 15-74*. Su categoría permite superar las deficiencias y dificultades que presenten los conceptos de patriarcado y modo de producción/reproducción.

islámica²⁴. Es considerado un aspecto central de la vida humana y, por esta misma razón, no se promueve el celibato ni se acepta el dogma del pecado original. La sexualidad es un signo (ayah) de las bendiciones de Allah²⁵. Por eso, para Bouhdiba es necesario pensar la dialéctica entre el éxtasis sexual y la fe religiosa²⁶. Sin embargo, Ait-Sabbah considera algo precipitada la afirmación de Bouhdiba. Entiende que el islam no condena la sexualidad; pero, en cambio, sí considera ilícito el deseo. Este último es concebido como una fuerza ingobernable: una manifestación de la voluntad individual. Por lo tanto, opuesto a la voluntad divina, la razón y el orden²⁷.

Si bien la reproducción humana es ponderada, no se registra como el único objetivo de la sexualidad. Es muy citado y difundido un hadiz del Profeta que dice: “Hay tres cosas de este mundo que se me hizo apreciar: las mujeres, el perfume y el consuelo de mis ojos que se encuentra en la oración”²⁸. Así mismo, se relata que el Profeta regañó a uno de sus seguidores por pasar toda la noche rezando, en lugar de cohabitar con su mujer. Para la comunidad musulmana, estas enseñanzas demuestran que el islam es una forma de vida asequible para los y las creyentes. La ética islámica es eudemónica: persigue el bienestar y la felicidad en la vida terrenal (dunia) y futura (ájira). Por consiguiente, la sexualidad es considerada positivamente, pero dentro de un marco determinado. “La ética sexual de la religión islámica –afirma Rubiera Mata²⁹– no condena el placer sexual, siempre que sea lícito, y los límites de la licitud en materia de erotismo son amplísimos”³⁰.

En segundo lugar, debemos señalar que el Corán –libro sagrado en el que en varias aleyas aparecen mencionados los y las creyentes de manera diferenciada– sostiene que hombres y mujeres son creados de la misma alma o esencia (nafs in wahidatin). De esta manera, las relaciones sexuales serían concebidas como relaciones de complementariedad y placer. La complementariedad se vincula directamente con el concepto de zawj (paridad y oposición entre los sexos), es decir, la idea de la creación del mundo por pares. El binomio complementariedad-procreación (al-nasl) sienta las bases de una estructura familiar de herencia y linaje patrilineal³¹. Por consiguiente, la maternidad será –por excelencia– el rol femenino a desarrollar. A pesar de ello, Bouhdiba insiste en que la relación sexual amplifica el orden cósmico; materializando la reciprocidad dialéctica entre lo masculino y lo femenino, entre creación y procreación³².

En suma, para Bouhdiba la sexualidad en la cosmovisión coránica es total y totalizante. Incluye los distintos niveles reales e imaginarios de la vida. Es diversidad

²⁴ Saled, Waleed. *Amor, Sexualidad y Matrimonio en el Islam*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, 2010, p.77.

²⁵ Hidayatullah, Aysha. “Islamic Concepts of Sexuality”. En: *Sexuality and the World’s Religions*. Machacek, David y Melissa Wilcox (Eds.) California: ABC-Clío, 2003. [Ebook, 1-800-309-6868]

²⁶ Bouhdiba, Abdelwahab. *Sexuality in Islam*. Londres: Saqi, 2012 (1975), p.6. Traducción de Alan Sheridan [Ebook, Eisbn 978-0-86356-866-4]

²⁷ Ait-sabbah, op.cit., pp.163-164.

²⁸ Un Ramo de Flores del Jardín de las tradiciones del Profeta y Ahlul Bait. Isfahán: Centro de Investigación Islámica Amír al-Mu’minín ‘Alí, 2005, p.158.

²⁹ Rubiera Mata, María Jesús. “El erotismo en la civilización árabe clásica”. En: *Las alas del placer: Las riberas del mediterráneo bajo las flechas de Eros*. Pérez Jiménez y Salcedo Parrondo (eds.). Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2004, pp.201-212.

³⁰ Rubiera Mata, op.cit., p.201.

³¹ Rubiera Mata, op.cit.

³² Bouhdiba, op.cit., p.15.

en la unidad³³. El matrimonio exige fidelidad y diferencia el simple acto sexual o carnal (wait), de la relación sexual que crea o desarrolla un nivel superior de religiosidad o fe (ihsan)³⁴. En este sentido, el matrimonio consiste en la legitimación pública de una relación sexual a través de su transcendentalización o conversión sacra. El matrimonio se establece como el marco legítimo (halal) para las relaciones sexuales lúdicas y procreativas³⁵. No es un sacramento en strictu sensu. Por el contrario, es un contrato con determinadas pautas que establecen su concreción y disolución³⁶. Es decir, entre quiénes sí (Corán 5:5) y quiénes no puede efectuarse (Corán, 4:23), cómo se realiza (dote, derechos de la mujer, poligamia limitada, etc) y, en última instancia, se disuelve (Corán, 2:231). El divorcio es un acto permitido, pero no deseado ya que la unión matrimonial es concebida como la expresión del tawhid³⁷.

El derecho de las mujeres viudas y divorciadas a volver a casarse (diferente, por ejemplo, a lo promulgado en el Levítico 21:13-15) o la existencia del mutah³⁸ (matrimonio temporal) en el islam shía, demuestran –a nuestro entender– no sólo la regulación de la sexualidad dentro del contexto matrimonial y con éste, la promoción de la institución familiar como pilar de la sociedad; sino también, el reconocimiento de la importancia sacra-mundana del deseo sexual. Veremos, no obstante, si a pesar de esta perspectiva más positiva y laxa que existe en las fuentes islámicas, la sexualidad y el goce sexual no quedan restringidos –al menos dentro del mainstream– a una potestad masculina.

Si la función sexual es una función sacra³⁹ cuyo marco legítimo es el matrimonio (nikah), todas las relaciones sexuales extra y pre-matrimoniales son condenadas como ilícitas (haram). Ait-Sabbah entiende que la tradición islámica ha encontrado en el matrimonio la forma de regular el acto sexual. Esto es: ha conseguido su territorialización. “El concepto de zina es -para esta autora- la clave de bóveda del sistema familiar, puesto que toda relación sexual está socializada.”⁴⁰

El Corán establece que zina, o sea, el adulterio y/o fornicación, es un crimen hudud. No entraremos en los debates sobre la interpretación y aplicación de las aleyas 24:2-9 que establecen, supuestamente, que quiénes cometan adulterio deben recibir determinada cantidad de latigazos. La vigencia de este tipo de reglamentaciones en algunos países de mayoría islámica remite a aspectos y cuestiones imposibles de abarcar en este trabajo. Pero vinculadas, sin duda, a la reemergencia de corrientes

³³ Bouhdiba, op.cit., p.20.

³⁴ Bouhdiba, op.cit., p.23.

³⁵ Bouhdiba, op.cit., p.106.

³⁶ Saleh, op.cit.

³⁷ Cabrera, Hashim. *Iniciación al Islam. Un ensayo sobre el sometimiento a la realidad y algunas reflexiones sobre el Islam y la contemporaneidad*. Córdoba: Junta Islámica, 2006, p.105.

³⁸ El mutah es una forma de matrimonio temporal que según los musulmanes sunnitas sólo ha sido permitido durante un tiempo determinado en la época del Profeta y, por lo tanto, actualmente prohibido. Por el contrario, para el islam shía se encuentra permitido. Es entendido como un mecanismo para satisfacer de manera lícita el deseo sexual si no existe la posibilidad de contraer un matrimonio permanente. El mut'á genera controversias y debates en el mundo islámico. Para muchos es una forma de legalizar la promiscuidad y perjudica seriamente a la mujer. No obstante, es interesante señalar cómo puede llegar a ser empleado por los musulmanes en sociedades no islámicas. Por ejemplo, en comunidades chiítas de Argentina se presenta como una forma de sacralizar o islamizar los noviazgos, teniendo en cuenta que ese tipo de relación o vínculo no existe en el islam (Valcarcel, 2013:114). Por más información leer: Eessa Ibarra, Muhammad. *Risalatul Mutah (El Matrimonio temporal en el Islam)*. Publicación digital Biblioteca Islámica Ahlul Bait, 2003.

³⁹ Bouhdiba, op.cit., p.22.

⁴⁰ Ait-Sabbah, op.cit., p.37.

islamistas y el resabio de normas heredadas del período de la colonización. En cambio, nos interesa indagar –teniendo en cuenta la tajante oposición entre *nikah* (matrimonio) y *zina* (relaciones ilícitas)– si el sistema sexo/género islámico condena las sexualidades abyectas (no heteronormativas).

A lo largo de la historia han existido diversas epistemologías sexuales y en la mayoría de ellas, las mujeres y sujetos –hoy autodenominados– LGBTQI han sido subordinados o excluidos. Como dice Oscar Guasch⁴¹, la heterosexualidad es un *mythos* que justifica un orden social intocable. En lo que respecta al islam, las perspectivas tradicionalistas y ortodoxas condenan enfáticamente la homosexualidad, amparándose en la inclusión de la historia de Lot en el Corán⁴² (aleyas 7:80-81, 11:78-80, 15: 74, 26:165-174, 27:54-58 y 29:28-31, entre otras). Desde estas visiones –ilustradas, por ejemplo, en la fatwa mediática de Yusuf al-Qaradawi emitida en la televisión qatari en el año 2006⁴³– la homosexualidad y el lesbianismo (conjunción de iguales o *mithliya*) atentan contra el orden natural que promueve la existencia o complementariedad de pares (*izdiwaj*). Niegan, así, la existencia o la importancia de la orientación sexual (*jensiyya*) como parte integral y constitutiva de la personalidad del individuo⁴⁴. Pero caben aquí dos aclaraciones:

La primera, es que –si bien la sodomía se menciona en el Corán en el marco de la historia de Lot– en ningún momento se explicita un castigo como sí aparece respecto de otras prácticas. Asimismo, nada dice sobre las relaciones entre mujeres, que sí aparecerían condenadas –según algunos indican– en un hadiz del Profeta. No obstante, para muchos juristas islámicos el hecho de que el matrimonio sea el marco legítimo para las relaciones sexuales y que éste en países islámicos –hasta el momento– sólo sea posible entre personas de distintos sexos, convierte a las prácticas no heterosexuales en *zina*. Algunas escuelas de jurisprudencia catalogan estas praxis sexuales como adulterio y, por lo tanto, castigadas según esos criterios; mientras que otras, las consideran fornicación, estableciendo penas menores. Actualmente, estas penas van desde las multas, la cárcel, hasta la condena capital. Vale mencionar que hoy en día encontramos castigos legales y/o consuetudinarios mucho más rigurosos e intransigentes contra las prácticas homosexuales que las existentes en las sociedades islámicas clásicas.

La estigmatización se acrecienta a partir del siglo XIX. El régimen colonial y la influencia de la ideología puritana occidental recrudecieron el carácter violentogénico de los sistemas sociosexuales pre-intrusión⁴⁵. No implica que estas prácticas fuesen públicamente toleradas y aceptadas⁴⁶. Pero sí, tratadas con relativa indiferencia⁴⁷. Quizás los ejemplos más excelsos sean el régimen de la España musulmana con

⁴¹ Guasch, Oscar. *La crisis de la Heterosexualidad*. Barcelona: Laertes, 2007, p.17.

⁴² El Corán. Qom: Fundación Cultural Oriente, 2010. Traducción comentada de Raúl González Bóñez.

⁴³ Consúltese: <http://www.frontpagemag.com/fpm/178264/al-jazeera-star-death-apostates-frank-crimi>. http://www.webislam.com/articulos/27308-opiniones_juridicas_de_yusuf_qaradawi.html

⁴⁴ Kugle, S. & Hunt, S. “Masculinity, Homosexuality and the Defense of Islam: A case Study of Yusuf al-Qaradawi’s media Fatwa” En: *Religion and Gender*, vol.2, n° 2, 2012, pp.254-279.

⁴⁵ Segato, Rita. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En: *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Bidaseca y Vázquez Laba (comps.) Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011, p.138.

⁴⁶ Martin, S.L. “The Role of Homosexuality in Classical Islam”. University of Tennessee Honor Thesis Projects, 1997.

⁴⁷ Dakhliá, J. “Homóeritismes et tramas historiographiques du monde islamique”. En: *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 62, n°5, 2007, pp.1097-1120.

innumerables casos de conversiones religiosas y poetas homosexuales. O la poesía de Abū Nuwās quien, a través del lenguaje hedonístico, ostentaba su bisexualidad y homo-erotismo⁴⁸. Llegó, incluso, a definirse a sí mismo como “el sodomita desvergonzado”⁴⁹. Es paradójico que gran parte de su producción fuese destruida por orden del Ministerio de Cultura egipcio en el año 2001 y no por los regímenes musulmanes precedentes.

La segunda aclaración remite específicamente a las categorías de homosexualidad y lesbianismo. Tolino⁵⁰ nos explica que, en las sociedades musulmanas hasta el período de la colonización, no existía distinción por identidad sociosexual. El criterio de clasificación era el rol establecido y estipulado socialmente. La sexualidad pasiva era representada tanto por la mujer como por la figura del ma’būn, es decir, la encarnación de una homosexualidad paciente y abyecta. Del mismo modo, la condena hacia las prácticas eróticas entre personas del mismo sexo, se referían al acto sexual per se y no a la identidad sexual o de género del individuo. Por esta razón, muchos autores consideran inapropiado o anacrónico hablar de homosexualidad y lesbianismo en las sociedades islámicas clásicas. Muchos optan por utilizar los términos de origen árabe *liwat* (relaciones entre hombres) y *sihaq* (relaciones entre mujeres) para referirse a prácticas que –reconocen– eran moneda corriente entre las élites musulmanas y las órdenes sufíes de esas sociedades. De hecho, la existencia de “esclavas del placer” que se vestían de varón para agradar a sus amantes, demuestra el esteticismo homoerótico⁵¹ de esas sociedades.

Más desazón y controversia generaban las figuras de mukhannath (hermafrodita) y ghulamyyat (“mujer masculina”). Si estos individuos presentaban mayor cantidad de características atribuidas a un sexo que a otro, debían seguir las normas concernientes al primero. En caso de que no se pudiese establecer, su status era liminal. No podían llevar velo, pero tampoco la vestimenta islámica masculina. En la sala de oración, por ejemplo, debían ubicarse detrás de los hombres, pero antes de las mujeres y sólo recibirían limpieza tayammum (en seco) tras su muerte. En la actualidad, la situación de las personas trans en países de mayoría islámica –como en otros contextos– es de extrema vulnerabilidad. Sin embargo, nos encontramos con algunas peculiaridades. En Irán, por ejemplo, se condena y castiga la homosexualidad; pero se permite la cirugía de reasignación de sexo⁵² con el objetivo de preservar el orden binario heteronormativo.

Por último, hoy en día diversos colectivos y teólogos musulmanes LGBTQIA prefieren emplear el término *queer* porque creen que respeta mejor la epistemología islámica. Al respecto, Kugle nos explica que *queer* sería la traducción literal del término *shudhudh* que significa raro o extraño en el sentido de numéricamente inusual, es decir, de una minoría⁵³. Al igual que otros autores y activistas, busca

⁴⁸ Heller y Mosbahi, op.cit., p.244.

⁴⁹ En Saleh, op.cit., p.117. Para conocer mejor la obra de este poeta, recomendamos consultar: Kennedy, Philip. *Abu Nuwas: A genius of Poetry*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.

⁵⁰ Tolino, Serena. “Homosexuality in the Middle East: An Analysis of dominant and competitive discourses”. En: *Deportate, esulí, profughe*, Revista telemática di studi sella memoria femminile, n°25, 2014, pp.72-91.

⁵¹ Rubiera Mata, op.cit., p.204.

⁵² Se estima que se realizan más de 200 cirugías anuales. Fuente: BBC, Mundo, 6 de noviembre de 2014. Consultado 30 de agosto de 2015. Disponible en http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/11/141105_iran_gay_transexual_prejuicio_egn

⁵³ Kugle, S. “Sexuality, Diversity and Ethics in the agenda of Progressive Muslims”. En: *Progressive Muslims*. Safid (ed.). Oneworld Publications, 2003, p.199.

desarrollar una exégesis y teología sensitiva a la sexualidad⁵⁴ que deconstruya las interpretaciones patriarcales y que recupere el reconocimiento y la valorización de la diversidad dentro del Corán. Apelando así, nuevamente, al principio del tawhid: unidad en la diversidad⁵⁵.

3. Detrás del paraíso musulmán: mitos, sensualidad y orientalismo

El erotismo en el mundo islámico, principalmente árabe-musulmán, ha suscitado las más dispares apreciaciones e imaginarios en Occidente. Todas ellas comprendidas, a pesar de las antinomias, en el pensamiento orientalista⁵⁶. Desde aquellos literarios, militares y artistas del romanticismo que creyeron encontrar en las sociedades árabes, beduinas y persas, un mundo exótico, lujurioso y embriagador. El tropo del Oriente soñado es sexuado y sexualizante⁵⁷. “Las estructuras imaginarias del deseo que conforman ese orientalismo tienen - según Fernández Hoyos - implicancias políticas e ideológicas precisas en su formulación radical: la literatura colonial es colonialista”⁵⁸. El ambiente de las ciudades (sus palacios, arquitectura, jardines, zocos, hamames y harem) musulmanas componían, en todas sus dimensiones, una atmósfera erotizante⁵⁹ que los artistas europeos intentaron capturar y retratar.

Las mujeres constituían el “objeto” perfecto para la construcción de un sinfín de fantasías por parte tanto de los hombres musulmanes como europeos. El harem del sultán, protagonista de tantas obras pictóricas orientalistas, se erige como un paraíso perecedero⁶⁰. Sin embargo, cabe destacar que las esclavas y concubinas de ese harem podían llegar a gozar de mayor “libertad” que las esposas y “mujeres libres” de la época debido a la instrucción que recibían, al desarrollo de su creatividad estética y su polifacética vida erótica⁶¹. Por esta misma razón, se convirtieron en las protagonistas de poemas, leyendas y cuentos.

Por otro lado, este mundo que tanto fascinaba, era también un mundo a conquistar. Las sociedades musulmanas fueron condenadas por el ojo puritano. Consideradas “bárbaras” y afectadas por la inclusión e imposición de códigos civiles y penales occidentales. Por esta razón, es que muchas autoras remarcan que la situación de la mujer en estas sociedades se vio fuertemente perjudicada por el proceso imperialista. Se desarticulaban estructuras comunitarias y se adoptaron nuevos criterios de clasificación, incluso en términos de género.

Los europeos se sorprendían de muchas prácticas cotidianas tales como las muestras de afecto públicas entre hombres, la existencia de mujeres con gran influencia social y la poligamia, entre otras cuestiones. Pero, tal vez, uno de los aspectos que

⁵⁴ Kugle, op.cit., p.203.

⁵⁵ Valcarcel, Mayra & García-Somoza, Marisol. “Unidad en la Diversidad: Género y Sexualidades en tiempos del Islam transnacional”, *Diversidad sexual y sistemas religiosos: diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo*. Jaime, Martín (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2016, pp. 93-132 (en prensa).

⁵⁶ Consúltase Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Ediciones Debolsillo, 2003 (1978).

⁵⁷ Fernández Hoyos, Sonia. “La fascinación literaria por el Oriente: el caso de Trina Mercader”. En: *Arenal*, n°17, 2010, pp.81-97.

⁵⁸ Fernández Hoyos, op.cit., p.84.

⁵⁹ Heller y Mosbahi, op.cit., p.219.

⁶⁰ Heller y Mosbahi, op.cit., p.211.

⁶¹ Heller y Mosbahi, op.cit., p.212.

más llamó su atención y que sirvió, por cierto, para diversas mistificaciones ha sido: la cosmogonía y escatología islámica. En síntesis, su descripción y definición de un paraíso (jannah) terrenal que rompía, absolutamente, con la disociación cuerpo-alma y con la idea de una vida futura intangible en una etérea nebulosa. En una entrevista etnográfica⁶², Nasreen –una joven feminista islámica oriunda de Chile– nos decía:

Es que mira, el concepto de paraíso es el siguiente. Incluso me parece muy novedoso. Un día hablaba con un amigo marroquí y me decía que en el paraíso no envejeces y la carne no se corrompe. No hay enfermedad y si tú quieres comer algo rico nunca sientes saciedad. Y no tienes necesidad de ir al baño. Tú tienes la opción de casarte en el Paraíso. Es un concepto de paraíso muy terrenal. Si tú lo analizas, no hay esta cosa de fantasmas flotando. Es una cosa muy concreta. Es un jardín, la leche corre en ríos y es comestible. Tú eventualmente puedes sentir hambre y no te cansas nunca de comer. Si tú has tenido esposo, tienes la opción de encontrarte allá y tener una vida marital. No vas a andar en espíritu. Nunca te vas a cansar de sentir placer sexual, multiorgasmos por mil quinientas potencias. Por eso cuando los ingleses llegan a los países árabes para colonizar se espantan de las creencias musulmanas y los tachan de pervertidos. Por eso, después viene todo este proceso de cristianización del islam.

En suma, el paraíso -en palabras de Bouhdiba- es un orgasmo infinito⁶³. Se exaltan los sentidos y existe una completa unión entre el cuerpo y el alma o espíritu del creyente. Unión expresada en la actividad erótica. No existe la idea de almas incorpóreas. Es, por el contrario, un paraíso materializado que constituye, además, la base de diversas construcciones de gran riqueza onírica⁶⁴. Una de ellas es, sin lugar a dudas, la figura tópica de las huríes. Los lingüistas árabes dicen que la palabra deriva de la raíz h-w-r que significaría tener el blanco y el negro del ojo muy marcados o vibrantes como la gacela (animal que suele utilizarse para referirse metafóricamente a la mujer en la poesía árabe desde la época preislámica). Por lo tanto, las bellas mujeres que poseen estos ojos (al- hur al-´in) y se encuentran en el paraíso musulmán para recompensa de los creyentes, serían las famosas huríes (Corán, 56:21-23).

Algunos sostienen que las huríes tienen origen divino, mientras otros creen que fueron creadas de carne y hueso; pudiéndose ver hasta sus órganos de lo delicada y translúcida que es su piel⁶⁵. Castillo relata que distintos autores musulmanes clásicos las describen como mujeres vírgenes, luminosas como la luna creciente, con rostros de distintos colores (blanco, amarillo, verde y rojo), que tendrán la edad del creyente con el cual estarán y del que tienen su nombre escrito en su pecho junto a uno de los atributos de Allah⁶⁶. Son mujeres que no envejecen, no se irritan, cantan con bella voz y se envuelven de túnicas y alhajas. Son doncellas que exhalan aroma a azafrán y huelen a almizcle; convirtiendo el paraíso en el lugar del orgasmo permanente y el perfecto placer⁶⁷.

⁶² Realizada en mayo de 2013 a una musulmana conversa de 40 años de edad.

⁶³ Bouhdiba, op.cit., p.92.

⁶⁴ Bouhdiba, op.cit., p.82.

⁶⁵ Castillo, Concepción. “Las Huríes en la Tradición Musulmana”. Paper de divulgación presentado en las III Jornadas de Cultura Árabe e Islámica, Madrid, 1983, p.104.

⁶⁶ Castillo, Concepción, op.cit.

⁶⁷ Heller y Mosbahi, op.cit., pp. 179-180.

Esta imagen arquetípica de la hurí ha suscitado fuertes críticas y rechazos. Se ha cuestionado la razón por la cual estas mujeres especiales, pero mujeres al fin, son la recompensa para los creyentes. Para muchos, este imaginario retroalimentaría la cosificación de las mujeres terrenales y legitimaría el precepto de la virginidad así como la tergiversada interpretación de yihad como guerra santa. El paraíso funciona, según Aït-Sabbah, como un modelo ideal en el que la vida terrestre opera como su espejo invertido⁶⁸. El paraíso se presenta como el proyecto de una sociedad bajo la absoluta voluntad divina en dónde los elegidos gozarán de bellezas, riquezas, armonía y multiplicidad de placeres. En sintonía, para esta autora, la hurí se convierte en el modelo femenino paradisiaco: espejo y encarnación de la pasividad⁶⁹. En consecuencia, la clave de bóveda no sólo del sistema paradisiaco, sino también, del espacio doméstico⁷⁰. Tafsir clásicas como las del Imam Abu ‘Abdullah Al-Qurtubi⁷¹ señalan –siguiendo una tradición del Profeta– que las mujeres humanas son setenta mil veces mejor que las huríes porque rezan, hacen sus abluciones y dan limosna. Es decir, cumplen con los pilares islámicos⁷².

Finalmente, algunos autores y autoras, desde una perspectiva teológica reformista, discutirán apreciaciones como las de Aït-Sabbah. Advertirán que las mujeres también gozarán del privilegio de la vida erótica en el paraíso. De hecho, Asghar Ali Engineer⁷³ explica que hur es el plural tanto de ahwar (masculino) como de hawra’ (femenino). Por lo tanto, este término incluiría, por igual, hombres y mujeres que serían los compañeros moralmente puros -nos dice Asghar- para aquellas personas salih (quienes hacen buenas obras y garantizan el bienestar de los demás) que ingresarán al paraíso. Estos compañeros del paraíso se destacarán por las conversaciones que ofrecerán y por garantizar una estancia pacífica y amena. Intentan romper con el imaginario paradisiaco construido en base al deseo masculino y promover otra concepción de la vida futura, la recompensa y el placer.

4. Aproximación al Eros Musulmán: más de mil noches en un jardín perfumado

La civilización arábigo-musulmana ha desarrollado su propia concepción del amor y producción erotológica; recuperando las influencias de la tradición beduina, pero también de la cultura helenística, persa e hindú⁷⁴. Emerge, para Rubiera Mata, una versión ultra-platónica del amor⁷⁵. La idea de que la belleza conduce inevitablemente al amor se basa en la premisa de que Allah es bello y, por lo tanto, aprecia la belleza. En palabras de Bouhdiba, el arte islámico del éxtasis sexual posibilita la integración de las distintas formas de sensualidad en una visión lírica de la vida que constituye,

⁶⁸ Aït-Sabbah, op.cit., p.122.

⁶⁹ Aït-Sabbah, op.cit, p.143.

⁷⁰ Aït-Sabbah, op.cit., p.140.

⁷¹ Muffasir nacido en Córdoba (España) en 1214 y fallecido en Egipto en 1273. Pensador de la escuela maliki.

⁷² Castillo, Concepción, op.cit., pp-17-18.

⁷³ Léase “Martirio y huríes: ¿Tiene fundamento coránico esta creencia popular?” publicado en Webislam el 22/07/2010. Consultado el 4 de junio de 2015. Disponible en: http://www.webislam.com/articulos/39409-martirio_y_huries.html

⁷⁴ Rubiera Mata, op.cit. Bouhdiba, op.cit.

⁷⁵ Rubiera Mata, op.cit., p.205.

a su vez, su sensualización⁷⁶. Desde este enfoque, eros y logos son simultáneamente carnales y espirituales.

El amor y el erotismo aparecen como los protagonistas indiscutidos de una serie de discursos elaborados durante la edad de oro del islam: desde la literatura de amor cortés, el ghazal⁷⁷, los relatos maravillosos (Las Mil y una noches), la poesía ‘udrī, las leyendas sufís, hasta los tratados médico-normativos. Bouhdiba aglutina estas manifestaciones discursivas sobre la sexualidad en tres tipos: misógina, mujun (lujuriosa/sensual) y mística⁷⁸. Clasificación que nos recuerda a las tres formas de erotismo que describe George Bataille⁷⁹: 1) erotismo de los cuerpos (exclusivamente físico), 2) erotismo de los corazones (prolonga la fusión de los cuerpos en el plano de lo “moral”) y 3) erotismo sagrado (de naturaleza religiosa o mística).

La célebre y controversial obra *El Erotismo*⁸⁰ de Bataille se centra en la conexión existente entre la muerte, la sexualidad y lo sagrado. Para el pensador francés, la actividad erótica es sinónimo de la exuberancia de la vida, de su aprobación hasta la muerte. Señala enfáticamente que los seres humanos son los únicos animales que han hecho de la actividad sexual una actividad erótica. Somos animales eróticos. Esta concepción podría ser, tal vez, asociada a la noción de ayah islámica. La idea de que la sexualidad lúdica es una bendición divina de la que gozan hombres y mujeres; únicos seres de la creación con intelecto (aql) y, por tanto, responsabilidad (ajlaq). Bataille nos explica que el acto sexual es la unión (comunicación) de dos seres discontinuos⁸¹. El deseo erótico es el “impulso” por la disolución relativa del ser constituido en un orden discontinuo. Es decir, un anhelo de continuidad. Sin embargo, no todo acto sexual es erótico, ni el erotismo se reduce a la sexualidad humana. El autor entiende que el profundo conocimiento de la religión y del erotismo comparten la necesidad de considerar la relación entre el interdicto (prohibición) y la transgresión. Plantea que el famoso pasaje naturaleza-cultura⁸² está marcado por la imposición de restricciones que distinguen el comportamiento humano del animal. La sexualidad y la muerte son los primeros y principales objetos de interdictos. Ambos acontecimientos son procesos que distraen o interrumpen el mundo del trabajo, el cual señala como la base de la vida humana. Se intenta distinguir el tiempo de trabajo de las instancias de éxtasis y exuberancia.

En este sentido, la literatura cortés religiosa es –siguiendo a Ait-Sabbah⁸³– la obra de imanes, teólogos y filósofos cuyo principal objetivo era racionalizar el deseo. El Jardín Perfumado sea, tal vez, uno de los más conocidos; pero, sin embargo,

⁷⁶ Bouhdiba, op.cit., p.168.

⁷⁷ El ghazal es un género literario que surge a mediados del siglo VII en la región de Hiyaz. El tema principal de estas composiciones es el amor individual hacia una mujer. Surge en un contexto urbano, hecho que diferencia a este género literario del nasib o poesía preislámica (jahiliyyah). El nasib era el preludeo o introducción amorosa de la qasida (composición poética cuyo objetivo era el elogio o la alabanza). El nasib no es una celebración del amor eterno, por el contrario, la amada es sublimada por el recuerdo y sometida a los intereses de la tribu (Torner, 2014:43). En las leyendas y cuentos (ajbar) del período de la yahiliya, la mujer es caracterizada como una persona orgullosa y segura de sí misma. Amar apasionadamente a una mujer es sinónimo de éxtasis, fecundidad y de posesión sobre la naturaleza (Heller y Mosbahi, 1995:42).

⁷⁸ Bouhdiba, op.cit.

⁷⁹ Bataille, Georges. *El Erotismo*. Barcelona: Tusquets Editores, 1997 (1957).

⁸⁰ Bataille, op.cit.

⁸¹ Implica que cada ser nace y muere en soledad. Ambas experiencias son intransferibles.

⁸² A diferencia de Lévi Strauss, cree que el interdicto sexual es anterior a la prohibición del incesto.

⁸³ Ait-Sabbah, op.cit.

pertenece al último período de proliferación de los tratadistas. Se destacan, entre otros, *Vituperio de la pasión de Ibn al Yawzi*, *El Jardín de los amantes de Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, *El Collar de la Paloma de Ibn Hazm*, *Epístola sobre el amor de Ibn Sina (Avicena)* y *La vuelta del anciano a la mocedad en potencia sexual atribuido a Ibn Kamal Basha*.

Tornero⁸⁴ distingue tres períodos en la producción de los tratados sobre el amor y la sexualidad. El primero se extiende entre los siglos IX y XI y marca el inicio de la reflexión en la temática. El segundo abarca los siglos XII al XV y se caracteriza por la preeminencia de autores de la escuela de jurisprudencia Hanbalí. La tercer y última etapa se inicia en el siglo XV y culmina en el XVII; destacándose por la elaboración de antologías y recopilaciones. Estos tratados resultan paradójicos. Presentan una concepción ambigua del amor pasional (isq). A veces es considerado positivamente y otras, en cambio, negativamente. Constituyen una explicación racional de aquella misma pasión amorosa que niegan y combaten desde la razón, la religión y la filosofía⁸⁵.

El amor apasionado o romántico (isq) es considerado por los tratadistas como el resultado de la suma del amor (hubb) -como aquel que se podía tener a la patria o a los padres- y el deseo (hawa). Este último definido, para muchos, como una enfermedad psicósomática⁸⁶. No obstante, para Ibn Hazm los celos son una demostración de amor. Su ausencia señalaría, por consiguiente, el fin del amor⁸⁷. Este autor advierte una graduación del amor que parte de la estima o el cariño y concluye en la pasión extrema. Por lo tanto, el isq es un amor que no procede de la razón o el intelecto (aql) sino, en cambio, del espíritu (ruh). En el peor de los casos, del instinto. De esta manera, los tratadistas ofrecerán una serie de consejos para evitar o controlar el enamoramiento; enfatizando – en todo caso– que este último debe responder no sólo a la belleza, sino también a la afinidad (correspondencia) de caracteres y comportamientos. La unión lícita es, por excelencia, el matrimonio islámico.

La misoginia siempre estará presente, de manera más o menos explícita, en estos manuales. Se describirá a la mujer como un ser omnisexual: “femenino cóncavo que atrapa, engulle y retiene”⁸⁸. Representada, por ejemplo, en la figura de las esclavas cantoras (qiyān) o la adúltera seductora. La imagen de la “eterna seductora” tiene sus orígenes en la historia coránica (preexistente en el Antiguo Testamento) de Yusuf y Zulaikha (la mujer de Pitufar). Allí ya aparecen todos los condimentos que se relatan en los cuentos de *Las Mil y una Noches* o *El Jardín Perfumado*. A saber: la fascinación por la belleza masculina, el adulterio, la astucia femenina y la seducción⁸⁹. La imagen de una mujer cuyo deseo es animal, irrefrenable e insaciable. En este sentido, para Ait-Sabbah, la literatura erótica logra marcar un quiebre con el islam ortodoxo al reconocer el deseo sexual femenino y su astucia⁹⁰. La mujer omnisexual, afirma la autora, se vuelve una fuente de subversión contra el islam patriarcal jerarquizado y jerarquizante⁹¹.

⁸⁴ Tornero, Emilio. *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval*. Madrid: Siruela, 2014.

⁸⁵ Tornero, op.cit., p.142.

⁸⁶ Rubiera Mata, op.cit, p.206.

⁸⁷ Tornero, op.cit., p.127.

⁸⁸ Ait-Sabbah, op.cit, p.49.

⁸⁹ Heller y Mosbahi, op.cit, pp.97-98.

⁹⁰ Ait-Sabbah, op.cit, pp.64-65.

⁹¹ Ait-Sabbah, op.cit., p.68.

El conflicto entre el discurso amoroso y la jurisprudencia atravesará, afirma Aït-Sabbah, de manera constante la historia del islam⁹². Esta tensión latente se expresa, por ejemplo, en los relatos de *Las mil y una noches* y *El Jardín Perfumado* (denominado el *Kama Sutra* del mundo árabo-islámico) que constituyen, tal vez, las obras de literatura erótica más conocidas fuera del mundo musulmán. Si bien ninguna de estas obras es estrictamente religiosa, ambas emergen en el seno de sociedades islámicas en esplendor y en su contenido se combinan tradiciones y praxis culturales y religiosas de la época.

Las mil y una noches es una recopilación de leyendas y relatos del mundo árabe y persa llevada a cabo, supuestamente, por Abu Abd-Allah Muhammad el-Gahshigar en el siglo IX. Su arquitectura es similar a la estructura de cajas chinas o relato enmarcado. Cada cuento se entrelaza con el anterior. La historia que funciona como vector es la de Sherezade y el rey Schahyr, la que se dice fue introducida tiempo después. La historia principal se destaca por dos aspectos. El primero, la figura central de una heroína que logra con su ingenio, inteligencia y creatividad salvar un reino. La segunda, la importancia de la elocuencia y narración oral, ambas centrales para la cultura árabe-islámica. *Las mil y una noches* se hizo muy popular, convirtiéndose en una de las obras más “consumidas” por el público occidental a partir de su traducción y compilación; primero, al francés por Antoine Galland y, luego, al inglés por Richard Burton. Con el tiempo, comenzaron a existir diferencias y debates en torno a los relatos que debieran incluirse y excluirse del compendio.

Con *Las Mil y una Noches* entra en escena un nuevo género o forma literaria. Esta antología poética erótica incluye el humor (mujun), la ironía y la sátira a la hora de hablar del sexo, el amor y la autoridad/jerarquía⁹³. “Tal vez sea -en palabras de Waleed Saleh- la obra más prolífica y representativa sobre la pasión amorosa”⁹⁴.

Compartimos a modo de ejemplo los siguientes fragmentos. El primero corresponde a la *Historia del Joven Amarillo* (noche 520):

¡La hermosa! ¡Si apareciese en medio de los infieles, abandonarían por ella sus ídolos y la adorarían como a única divinidad!

¡Si sobre el mar se mostrara ella desnuda por completo, sobre el mar de las olas amargas y saladas, se endulzaría el mar con la miel de su boca!

¡Si desde Oriente se mostrara a algún monje cristiano de Occidente, es seguro que el monje abandonaría el Occidente y volvería hacia Oriente sus miradas!

Pero yo, que la vi en la oscuridad iluminada por sus ojos, me grité a mí mismo: “¡Oh noche! ¿Qué veo?”

¿Es una aparición ligera que me engaña, o es una virgen intacta que reclama un copulador?

Y vi que, al oír estas palabras, apretaba con su mano la flor que tiene en medio, y me decía suspirando con tristes y dolorosos suspiros:

“¡Los dientes hermosos, para parecer lo bastante hermosos, necesitan que se los frote con el tallo aromático! ¡Y el zib es a las vulvas hermosas lo que los dientes hermosos son al tallo aromático!

¡Oh musulmanes, ayudadme! ¿Es que no hay en vosotros zib superior que sepa tenerse en pie?”

⁹² Aït-Sabbah, op.cit., p.17.

⁹³ Rubiera Mata, op.cit., p.208.

⁹⁴ Saleh, op.cit., p.48.

¡Entonces sentí que mi zib crujía en sus coyunturas y se levantaba la túnica para adquirir un impulso triunfante! Y en su lenguaje dijo a la bella: “¡Hele aquí! ¡Hele aquí!”

¡Entonces rasgué sus velos! Pero ella tuvo miedo y me dijo: “¿Quién eres?” Contesté: “¡Un valiente cuyo zib erguido acaba de responder a tu llamamiento!” ¡Y la salté sin más tardanza, y mi zib, poderoso como un brazo, la apuntaba triunfantemente entre los muslos!

De modo que cuanto acabé de meter el tercer clavo, me dijo ella: “Más adentro, ¡Oh valiente!, más adentro”. Y contesté: “Más adentro, ¡Oh, dulce mía! Más adentro. ¡Ya llegó!”⁹⁵

Y el segundo, a la Historia de Ali ibn Bakr y la Bella Shams Al Nahar (noche 153):

Schamsennahar pudo por fin separar sus miradas de los ojos de Ali ben-Bekar, para mandar a sus doncellas que cantaran. Entonces una de ellas se apresuró a templar el laúd, y cantó:

“¡Oh destino! Cuando dos amantes, atraídos entre sí, se encuentran dignos el uno del otro y se unen en un beso, ¿quién tiene la culpa, más que tú?” Y la amante dice: “¡Oh corazón mío, dame otro beso! ¡Te lo devolveré con el mismo calor que tenga el tuyo! ¡Y si quisieras que tuviera más calor, cuán fácil sería complacerte!” Entonces Schamsennahar y Ali ben-Bekar suspiraron; y otra joven cantó, obedeciendo a una seña de la hermosa favorita:

“¡Oh muy amado! Luz que ilumina el espacio en que están las flores, como los ojos del muy amado. ¡Oh carne que filtras la bebida de mis labios! ¡Oh carne tan dulce para mis labios! ¡Oh muy amado! Cuando te encontré, la Belleza me detuvo para decirme entusiasmada: “Helo aquí! Ha sido modelado por dedos divinos. Es una caricia, es como un bordado magnífico”

[...]

Cuando la cantarina hubo acabado su estrofa, el príncipe Ali exhaló un prolongado suspiro, y sin poder reprimir por más tiempo su emoción, rompió en sollozos. Schamsennahar, que no estaba menos conmovida, se echó a llorar también, y no pudiendo sobreponerse a su pasión, se levantó del trono y se dirigió hacia la puerta de la sala. Inmediatamente Ali corrió en la misma dirección, y al llegar detrás del cortinaje que cubría la puerta se encontró con su amada. Fue tan grande su emoción al besarse y tan intenso su delirio, que se desmayaron uno en brazos del otro, y seguramente se habrían caído al suelo si no los hubiesen sostenido las doncellas que habían seguido a cierta distancia a su ama. Las esclavas se apresuraron a llevarlos a un diván, donde los hicieron volver en sí a fuerza de rociarlos con agua de rosas y con perfumes vivificantes”⁹⁶

⁹⁵ El libro de Las Mil Noches y Una Noche. Madrid: Cátedra, 2011, p.1578. Traducción literal del árabe de J.C Mardrus -Versión española de Vicente Blasco Ibáñez.

⁹⁶ El libro de Las..., op.cit., pp.785-786.

Como podemos apreciar, el primer relato enfatiza lo que Bataille denomina erotismo de los cuerpos. Se menciona sin pruritos el acto sexual y los genitales masculinos (zib). Se describe el acto sin referirse a vínculos emocionales. Por el contrario, el deseo sexual es el protagonista. Mientras que, en el segundo relato, el encuentro sexual (representado de manera mucho más sutil y metafórica) se enmarca en el contexto de una relación amorosa y de una atmósfera embriagadora y sugestiva. Más próxima, tal vez, a un erotismo de los corazones. Es interesante señalar que en ninguna de las historias la pareja protagonista es un matrimonio.

En varios de los cuentos de *Las Mil y una Noches*, aparecen historias de “amantes clandestinos y fortuitos”, de adulterios y no sólo de la clásica “parejas de enamorados” en el sentido del romanticismo occidental. La mujer que constituía el sujeto de deseo en la poesía árabe medieval, era “la joven enamorada”. La esposa era, a lo sumo, destinataria de poesía elegíaca al igual que las madres e hijas. Safi⁹⁷ explica, en referencia a la poesía árabe andalusí, que la esposa no encarnaba el ideal sexual del pensamiento masculino. Por eso, tenía escaso lugar en las poesías amorosas. Representaba lo “sagrado” por lo que su cuerpo no debía ser objeto de descripción. Ante todo, debía preservarse su honor y el rol que su figura encarnaba⁹⁸.

En el discurso amoroso maravilloso de *Las Mil y una Noches*, las mujeres – contrariamente a cómo eran caracterizadas por el discurso ortodoxo- no son silenciosas, ni sumisas, ni inmóviles⁹⁹. Sherezade, retomando las palabras de Adriana Caravero, simboliza todo ello:

Nonetheless, the most interesting element does not consist in this somewhat anomalous victory of the feminine over the masculine, but rather in the type of knowledge that Scheherazade embodies: the womanly art of narration [...] thus functions as a significant link between an East and a West that come together through the feminine matrix of the tales. Women tells stories: there is always a woman at the origin of the enchanting power of every story¹⁰⁰.

Por su parte, *El Jardín Perfumado*¹⁰¹ constituye una obra muy particular en cuanto a su contenido y estructura. Combina explicaciones anatómicas y consejos al estilo de un manual práctico y médico junto a la narración de historias, algunas de *Las Mil y una Noches* y otras inspiradas -supuestamente- en acontecimientos reales. Fue elaborado por el Shaykh Muḥammad al-Nafzawi alrededor del año 925 de la Hégira a solicitud, según dice su autor, del visir de la dinastía Hafsida en Túnez, Abū Fāris ‘Abd al-‘Azīz al-Mutawakkil. Fue traducido al francés por un capitán del Estado Mayor de Argelia en 1850 y tiempo después por el cónsul y orientalista Richard Francis Burton. Así como también fue traducido, junto a *Las Mil y una Noches*,

⁹⁷ Safi, Nadia. “La imagen poética de la mujer andalusí árabe y hebrea en el espacio privado”. En: Meah, Sección Árabe-Islam, 62, 2013, pp.157-175.

⁹⁸ Safi, op.cit., p.160.

⁹⁹ Ait Sabbah, op.cit, 29.

¹⁰⁰ Cavarero, Adriana. *Relating narratives. Storytelling and Selfhood*. London: Routledge, 2006, p.122.

¹⁰¹ Nefwazi. *El Jardín Perfumado: para el deleite del corazón*. Madrid: Mamakel, 2009. Traducción y corrección de Enrique González Rubio. También, se puede consultar: *The Perfumed Garden of The Shaykh Nefwazi Black-mask*, 2001 [1886]. Traducción de Richard Burton. Disponible en: <http://www.sacred-texts.com/sex/garden/>

por el médico e intelectual egipcio Joseph Charles Mardrus¹⁰². Llegó, incluso, a ser prohibido y destruido durante el régimen nazi¹⁰³.

El autor comienza el libro reconociéndose como siervo de Dios y pronunciando la shahada. En la introducción le agradece a Allah por crear las “partes naturales” de las mujeres para el máximo goce de los hombres y ofrecer las partes de ellos para disfrute de aquellas. El libro está compuesto por varios capítulos (20 según la traducción de Richard Burton) en los que describe la anatomía de los genitales femeninos y masculinos, los distintos nombres empleados para denominarlos y diversos consejos - basados la mayoría de ellos en prácticas físicas, de higiene y alimenticias - para mejorar la salud y el rendimiento sexual. Entre ellos podemos mencionar: 1) no comer antes del acto sexual, 2) higienizar diariamente las zonas genitales con agua templada y perfumarlas antes del encuentro sexual, 3) no consumir alimentos ácidos, 4) no viajar por largas temporadas, ni dormir demasiado, 5) cuidar la salud física, 6) no lavar el miembro viril después del acto sexual porque se podría ulcerar, 7) no abusar del coito porque el esperma es el agua de la vida, 8) consumir miel, huevos, almendras y plantas aromáticas porque mejoran la calidad del esperma y la intensidad del acto sexual, 9) ofrecerles a las mujeres una tisana con jengibre, canela y cardamomo para aumentar su deseo y 10) desprenderse de la vergüenza durante el acto sexual.

El Jardín Perfumado está destinado al público masculino, más allá de que su interior comprenda recomendaciones beneficiosas para las mujeres. Ellas no son interpeladas directamente por su autor. Existe una masculinización del deseo que tiene como contraparte, la condena de la sexualidad femenina siempre y cuando ésta no esté subordinada a la satisfacción del hombre. En caso contrario, es peligrosa lujuria asociada al adulterio como cuenta, por ejemplo, la historia de una mujer de elevado status social y su amante Ali ben Direme. La mujer recitó:

*Yo prefiero un hombre joven para hacer el amor;
que sea todo coraje y que tenga una sola ambición,
que su miembro sea fuerte para desflorar a una virgen,
que sea ricamente proporcionado en todas sus dimensiones
y que tenga una cabeza ardiente como un brasero.
enorme, como no hay otro en la creación;*

[...]

*Que acaricie mi espalda, mi vientre y mis caderas;
que bese mis mejillas y luego muerda mis labios.
que me abrace y me lleve a su lecho;
que me tenga entre sus brazos como su amada,
y que cada parte de mi cuerpo reciba su amor;
que me cubra de besos encendidos
y me encienda con su mirada.
Que abra mis muslos y bese mi keuss
y ponga su dekeur en mi mano
para que toque en mi puerta.
Sé que pronto estará dentro de mí, gozándome.*

¹⁰² Rubiera Mata, op.cit, p.204.

¹⁰³ Saleh, op.cit, p.71.

*Me tomará e iluminará mis ojos.
Oh, mi hombre sobre todos los hombres,
el que me da placer.
Oh, alma de mi alma, eres como el viento arrasador.
Has jurado por Alá que me tomarás durante
setenta noches y sé que desearás que te abrace
y te abrace durante todas ellas¹⁰⁴.*

La mujer es caracterizada como un ser voluptuoso y lascivo. Esta descripción se evidencia en la pregunta de uno de los protagonistas de la historia: “¿Sabías que la religión de las mujeres está en su keuss (vulva)?”¹⁰⁵ Finalmente, este relato sobre la mujer infiel, su amante y el rey, culmina con una “moraleja” pronunciada por el autor del libro que dice así:

Esta historia es tan sólo una muestra de las tretas e intrigas que las mujeres emplean para engañar a sus maridos. También contiene la lección de que el hombre que se enamora de una mujer corre el riesgo de verse metido en grandes dificultades.¹⁰⁶

Por otro lado, el autor detalla las características de la mujer ideal de su sociedad. Una mujer de cabello oscuro, con cejas de negrura etíope, largos ojos negros, nariz elegante, boca color bermellón, cuello largo, espalda fuerte, senos firmes, caderas en buena proporción, cintura perfecta y lujuriosa, una vulva carnosa y proyectada, hombros bien desarrollados, manos elegantes y con buen aroma. Una mujer así, dice el autor, fascina a cualquier hombre que la tenga en frente y moriría de placer con ella. Pero, además, debe reunir ciertas cualidades “morales”. Tales como: no mostrar su silueta ante desconocidos, salir poco de su casa, no quejarse ante su esposo, evitar risas y llantos desmedidos, no interferir en sus asuntos, acompañarlo y ayudarlo en sus problemas, no traicionarlo, estar siempre dispuesta cuando él demuestre deseos conyugales y abstenerse cuando él no los tenga, asearse y perfumarse para él.

Esta descripción no sólo resume un fenotipo o modelo ideal de belleza femenina de una sociedad árabe del siglo XV, sino que, además, refuerza el estereotipo de una mujer subordinada al deseo masculino más que al suyo propio. Imaginario que, tal vez, coincide con algunas prácticas de la época, pero que también se enfrenta con la existencia de importantes mujeres dentro de la historia del mundo islámico. Nos encontramos, nuevamente, ante las fronteras entre lo pensado y lo impensado. La valorización y reconocimiento público de la sexualidad, expresado sin tapujos en un manual erótico, pero dentro de ciertos límites impuestos por los hombres. Sin embargo, en uno de sus capítulos, el autor ofrece una recomendación en la que, en contraposición a otros comentarios, busca garantizar el placer sexual femenino. Esto no quiere decir, por supuesto, que haya una ponderación de la libre elección y sexualidad femenina. Pero, al menos, el énfasis está puesto en alcanzar el goce mutuo y complacer a la mujer. En este sentido, esta encomienda es una leve compensación de la excesiva masculinización del deseo y acto sexual que prima en el conjunto

¹⁰⁴ El Jardín Perfumado..., op.cit, pp.39-40.

¹⁰⁵ El Jardín Perfumado..., op.cit., p.46.

¹⁰⁶ El Jardín Perfumado..., op.cit., p.42.

de la obra. Aquí, el autor aconseja al hombre excitar, besar y acariciar a la mujer demostrándole su amor y sumisión.

Se cuenta que un hombre, al interrogar a una mujer sobre qué cosas eran las más apropiadas para inspirarle afecto por un hombre, recibió la siguiente respuesta: “Las cosas que desarrollan amor por el coito son aquellos juegos eróticos practicados con anterioridad y el abrazo vigoroso en el momento de la eyaculación. Créeme, los besos, los mordiscos, el paladeo de los labios, las caricias en los senos y beber de la saliva cargada de pasión aseguran un efecto perdurable. Al actuar de ese modo, las dos eyaculaciones se producen al tiempo y el goce es completo para ambos. Si además entra en acción el “jadeba” (succión de su vagina) no podrá concebirse mayor placer. Si las cosas no ocurren de ese modo, el placer de tu mujer será incompleto y, si sus deseos no se satisfacen y su “jadeba” no entra en acción, ella no sentirá amor por su compañero. Pero cuando el “jadeba” funciona, sentirá el más violento amor por su amante, aun cuando se trate del hombre más feo de la tierra. Intenta eyacular con ella al mismo tiempo, pues en ello radica el secreto del amor”¹⁰⁷

Resaltamos esta última cita porque en ella reconoce el derecho de la mujer al disfrute y goce sexual. Se le confiere relativa agencia en tanto sujeto de deseo y no sólo como objeto de satisfacción masculina. Se presenta el disfrute o deleite sexual como una bendición divina compartida por hombres y mujeres: como “el secreto del amor”. Una suerte de erotismo de los corazones.

5. Deseo, interdicto y transgresión: cuerpo, pureza y sentidos

¿Por qué Bataille habla de tres tipos de erotismo, entre los que incluye el sagrado? ¿Qué puede unir la religiosidad con el erotismo? Inicialmente el punto de encuentro es el sacrificio religioso. Éste constituye una transgresión transfigurada para lograr encauzar la violencia y evitar la “náusea”¹⁰⁸. En este sentido, para Bataille, tanto el acto sexual como el sacrificio religioso (la muerte) revelan “la carne” (la convulsión de los órganos); disolviendo la discontinuidad individual. En segundo lugar, los une la relación dialéctica entre el interdicto y la transgresión. Los interdictos no están necesariamente sustentados en la razón o el bien común, pero generan ilusión de orden. Un orden que siempre está bajo la amenaza latente de la transgresión. Sin embargo, la transgresión no es su negación; sino aquello que lo supera y completa. Es el mecanismo que abre el cerrojo del interdicto: extiende sus límites, pero los conserva. Es el vehículo entre los mundo sacro y profano. Lo sagrado -al igual que el deseo- es objeto de interdicto. Provoca terror y fascinación¹⁰⁹. Por lo tanto, se protege mediante prohibiciones y se intenta abordar o poseer a través de la transgresión.

En este orden de cosas, el sacrificio religioso y la plétora sexual son, para Bataille, “transgresiones” aceptadas. Es decir, “producción de la humanidad organizada

¹⁰⁷ El Jardín Perfumado..., op.cit., pp.55-56.

¹⁰⁸ Bataille, op.cit., p.98.

¹⁰⁹ Otto, Rudolf. Lo Santo Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Madrid: Revista de Occidente, 1925.

por la actividad laboriosa”¹¹⁰. El erotismo, por lo tanto, es mucho más que puro mecanicismo o impulso natural. Es una infracción del interdicto. La belleza de hombres y mujeres se aprecia, siguiendo a Bataille, por aquello que la diferencia de la animalidad; deseándola para “ensuciarla” o profanarla¹¹¹. La transgresión que viola el interdicto (aquello que permite la vida social) es lo que convierte a la sexualidad física (sinónimo de animalidad) en actividad erótica, potestad exclusiva de la humanidad.

Desde esta perspectiva, el cuerpo irrumpe; provocando ansiedad y/o temor. Pero al mismo tiempo, siendo el vehículo que permite la comunicación con el otro. En la plétora sexual cada uno de los involucrados pone en jaque la clausura del otro. El cuerpo, en palabras de Merleau-Ponty¹¹², está hecho de la tela del mundo y forma parte de su tejido. Existe una relación de co-implicación entre éste y el mundo. Se abre a los otros y su entorno. Es sístole y diástole de la simbolización de su existencia. Es locus de la sensibilización. El cuerpo es, para la tradición fenomenológica, un ser sexuado. La percepción requiere de la estructura erótica, es decir, de la proyección de un mundo sexual. Al respecto, Merleau-Ponty afirma:

*Un espectáculo tiene para mí una significación sexual, no cuando me represento, siquiera confesamente, su relación posible con los órganos sexuales o con los estados de placer, sino cuando existe para mi cuerpo, para esta potencia siempre pronta a trabar los estímulos dados en una situación erótica y ajustar una conducta sexual a la misma. Se da una comprensión erótica que no es del orden del entendimiento, porque el entendimiento comprende advirtiendo una experiencia bajo una idea, mientras que el deseo comprende ciegamente vinculando un cuerpo a otro cuerpo.*¹¹³

El cuerpo que cotidianamente se oculta, se “desvela” bajo determinadas circunstancias. Y lo hace, advierte Merleau-Ponty, con temor o con la intención de fascinar. Entran en tensión el pudor y el impudor: una dialéctica casi ontológica entre el YO y el OTRO, entre ser objeto y sujeto de deseo¹¹⁴. En suma, el juego entre interdicto y transgresión, entre lo consagrado y lo profano.

En la cosmovisión islámica, los mundos sacro y profano son indisolubles. Se regulariza o normativiza la sexualidad (se la inscribe dentro un marco legítimo) para preservar el orden social; pero, al mismo tiempo, se la resacraliza para mantenerla unida al cosmos universal. Una suerte de transgresión organizada y sublimada, nos atreveríamos a decir¹¹⁵. Con relación a la concepción musulmana de la sexualidad y sus diferencias con la tradición judeocristiana, Heller y Mosbahi explican que la figura de Iblis o Shaitan (“el diablo”) no es asociada directamente a la idea de pecado original. Sin embargo, según algunas interpretaciones, Iblis se presenta con la intención de desviar a los creyentes del camino correcto y piadoso; haciéndolo, muchas veces a través del cuerpo femenino. De esta manera, para algunas corrientes tradicionalistas, la mujer (su cuerpo, su voz) es una posible causa de desorden (fitna)¹¹⁶.

¹¹⁰ Bataille, op.cit., p.114.

¹¹¹ Bataille, op.cit., p.149.

¹¹² Merleau-Ponty, op.cit., p.181.

¹¹³ Merleau-Ponty, op.cit., pp. 173-174.

¹¹⁴ Merleau-Ponty, op.cit., pp.183-184.

¹¹⁵ Bataille, op.cit., p.115.

¹¹⁶ Heller y Mosbahi, op.cit., p.137.

Es así que, para muchos líderes religiosos y creyentes, el velo funciona como una forma de preservar y expresar la pureza femenina¹¹⁷. Un modo de evitar la tentación y contener la fuerza de la sexualidad.

Dentro de la ética islámica cobran gran importancia las normas que evitan el quebranto de la armonía u orden social, así como la pérdida de la pureza espiritual y corporal. En sus clásicos estudios sobre la pureza, la naturaleza y las categorías sociales (cuadrícula y grupo), Mary Douglas¹¹⁸ sostiene que cuanto más férrea sea la protección de las fronteras sociales (evitar contaminación externa y figuras híbridas), mayor es el cuidado del cuerpo y sus fluidos. Ante la magnitud y las características de los procesos transnacionales contemporáneos, ciertas normas, símbolos y rituales funcionan, además, como señas identitarias o logomarcas¹¹⁹ inscritas en los cuerpos. Prácticas y mensajes transportables que diferencian a los miembros de una comunidad a través de las fronteras territoriales¹²⁰.

En conversación con el modelo teórico de Douglas, podemos pensar que el islam –como toda tradición– tiene sus propios criterios de pureza-impureza; basados, en este caso, en la clasificación halal-haram. Nos encontramos, por ejemplo, con los conceptos de nadafa (limpieza) y tahara (pureza). El primero refiere a la higiene o limpieza corporal, mientras que el segundo remite a la pureza del alma, una suerte de acto metafísico de sublimación¹²¹.

En este sentido, las técnicas corporales¹²² de higiene y purificación son parte integral del din islámico. Constituyen, expresan y vehiculizan la fe. Bouhdiba explica que en la tradición islámica la pureza es un estado que desea ser alcanzado permanentemente. Un orden metafísico que, al remover las impurezas, consiste en el acto de sublimar el cuerpo; poniéndolo al servicio del espíritu¹²³. Todo lo que elimina el cuerpo (esperma, sangre menstrual, orina y deposiciones) es considerado impureza (hadath). Es así como nos encontramos tanto con la prohibición de ciertos alimentos como con las abluciones (wudu o purificación menor) previas a cada salat, los rituales para mantener limpios el conducto urinario (istibra) y anal (istinja) y las abluciones mayores (gusl) posteriores al acto sexual, el ciclo menstrual o al parto.

En síntesis, el autor describe el islam como un modo de vivir la corporalidad, resacralizándola continuamente¹²⁴. Es a través de la purificación que el ser humano logra reconciliarse consigo mismo y con la divinidad. El gusl es, por tanto, una forma de reasumir el control del propio cuerpo tras eventos –presuntamente– disruptivos (menstruación, parto y acto sexual). Su función es integradora y compensadora; persiguiendo la confluencia (barjaz) entre cuerpo-espíritu (ruh)- alma (nafs)¹²⁵. Se nos

¹¹⁷ Heller Y Mosbahi, op.cit., p.173.

¹¹⁸ Douglas, Mary. *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1973. Douglas, Mary. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza, 1988.

¹¹⁹ Segato, Rita. *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

¹²⁰ Csordas, Thomas. "Introduction: Modalities of Transnational Transcendence" En: *Transnational Transcendence*. Csordas (comp.). California: University of California Press, 2009.

¹²¹ Heller y Mosbahi, op.cit., p.144.

¹²² Mauss, Marcel. "Técnicas y movimientos corporales" En: *Mauss, Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, 1979.

¹²³ Bouhdiba, op.cit., p.53.

¹²⁴ Bouhdiba, op.cit., p.66.

¹²⁵ Valcarcel, Mayra. *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Ffyl, Uba, 2013, p.25.

viene a la mente, por ejemplo, la importancia de los hamames dentro de la cultura islámica. Estos baños constituían antiguamente una suerte de spa o centros de estética modernos, pero dentro de un espacio simultáneamente social y ritual¹²⁶. Espacios eróticos y erotizados: un espectáculo de sentidos. En ellos se desarrollaban prácticas corporales de purificación post acto sexual, como también aquellas preparatorias (aseo, perfume, depilación, masajes); poniendo en evidencia la relación entre ritualidad, purificación y sexualidad.

El hamam es -en palabras de Bouhdiba¹²⁷- epílogo del placer sexual y prólogo de la oración. Pero constituye, además, junto con los marabut (rincones donde se practica el culto a los santos, fórmulas mágicas y rituales) “refugios femeninos”. Sitios en los que circula información, se arreglan matrimonios, se intercambian consejos y difunden rumores. Son también espacios de rebeldía y cofradía femenina.¹²⁸

6. Erotismo místico: amor y destellos de lo divino

De los tres tipos¹²⁹ de discursos establecidos por Bouhdiba o las tres formas de erotismo definidas por Bataille, nos resta abordar la tercera y última manifestación. La encontramos principalmente en la poesía sufi y leyendas de amor ‘udrī. El amor udrī es una creación árabe-beduina que, a diferencia a diferencia del amor cortés, retomará algunos aspectos del nasib preislámico. Pero con énfasis superlativo en el amor eterno y casto. Por su parte, el discurso sufi consiste -en palabras Ait-Sabbah - en la apasionada búsqueda de Dios-Amor¹³⁰. La belleza femenina se convierte en parábola de la belleza divina; oponiéndose así a la concepción de los juristas clásicos para quienes la mujer es causante de fitna. La búsqueda de la fusión con Allah es una suerte de sublimación y transubstanciación del amor y erotismo terrenal. Así lo demuestran las obras de Ibn Arabi¹³¹ o los poemas de Rumi¹³². Uno de los poemas más conocidos de Rumi, en el que se cree se inspira el giro derviche, dice: “Los átomos bailan. Todo el universo baila gracias a ellos. Las almas bailan poseídas por el éxtasis”¹³³. Son frecuentes las referencias al amor, al viaje espiritual o al vino comometáfora de la embriaguez espiritual¹³⁴. El amor, en palabras de Ibn Arabi, es fe y ley¹³⁵.

¹²⁶ Por ejemplo, “fiesta del baño de la novia” (Heller y Mosbahi, op.cit., pp.302-307).

¹²⁷ Bouhdiba, op.cit.

¹²⁸ Heller y Mosbahi, op.cit., p.271.

¹²⁹ Los entendemos en el sentido weberiano de “tipos o modelos ideales”.

¹³⁰ Ait-Sabbah, op.cit., p.19.

¹³¹ Místico, filósofo, poeta y erudito musulmán. Nació en 1165 en Murcia y falleció en 1240 en Damasco. Logró refinar y consolidar la elaboración sufi. Se le atribuyen más de 200 obras.

¹³² Yalal ad-Din Muhammad Rumi fue un poeta místico y estudioso musulmán que nació en el año 1207 en Bajt y falleció en 1273 en Konya. Tras su muerte, sus seguidores fundaron la Orden sufi Mevlevi o de los Derviches Giróvagos; conocidos, precisamente, por la danza o ceremonia ritual (Sema) en la que los derviches giran sobre sí mismos con una mano alzada en dirección al cielo y la otra hacia el suelo, señalando la conexión con la tierra.

¹³³ En: http://www.webislam.com/videos/81513-poema_de_los_atomos.html Publicado el 19/12/2012 y consultado el 5 de junio de 2015.

¹³⁴ Por más Léase: Calderón, Alí “Relámpago de Poesía Persa y Andalusí”. En: *Círculo de Poesía, Revista electrónica de literatura*. Publicado el 28 de agosto de 2013 y visitado el 20 de mayo de 2015. Disponible en: <http://circulodepoesia.com/2013/08/relampago-de-poesia-persa-y-andalusi/> Kelly, Matthew. “El amor en la poesía sufi”. En: *Revista Cascada*, n°5, 2013. Visitado el 20 de mayo de 2015. Disponible en: <http://www.revistacascada.com/articulo/el-amor-en-la-poesia-sufi>.

¹³⁵ Heller y Mosbahi, op.cit., p.130.

La poesía y literatura en las sociedades musulmanas no ha sido privilegio exclusivo de los hombres. Por el contrario, existen importantes autoras, aunque lamentablemente se sepa poco de ellas. Basta recordar, por ejemplo, los poemas románticos y eróticos de Wallada bint al-Mustakfi (la hija del califa de Córdoba) a principios del siglo XI. En esta oportunidad, nos gustaría recordar a la poetisa Zebunissa (1048-1114). Su figura podría ser homologada a la de Sor Juana Inés de la Cruz dentro del cristianismo. Zebunissa era la sexta hija del emperador Mogol, Aurangzeb. Una joven con estudios en distintas disciplinas que se dedicó a la literatura, adoptando como seudónimo el nombre Makhfi (en persa significa “la escondida”). Decidió llevar una vida no matrimonial y centrada en su búsqueda espiritual. A continuación, compartimos este poema en el que habla simultáneamente de amor voluptuoso -casi tiránico-, el camino espiritual y la oración.

*Amor tirano que me agujonea y no me da sosiego,
así como eres arrogante, mi corazón es orgulloso en su apego,
y guardará querencia
en su dolor, aunque sea pisoteada por tu indiferencia.*

*Este espejo, corazón mío, contra mi deseo se estrelló;
no me des de tu piedad, no, sino admira, cielo,
mi alma orgullosa.
Mi cabeza, aunque con pena la golpee, nunca se inclinó temerosa.*

*No pienses que con soltura y regocijo mi deseo persigo;
con corazón cansado y el andar que se arrastra cansino,
sigo buscando mi remanso,
para alcanzar por el camino espinoso el reino del descanso.*

*Más alza, Makhfi, la mirada desde tu región nocturna y desolada,
y mira cómo el ejército de la tristeza se ha batido en retirada.
Llega el alba, y la desesperación
se ha esfumado ante las milagrosas flechas de la oración.¹³⁶*

La constante búsqueda de reciprocidad entre el amante (creyente) y el amado (Allah) a través del recuerdo (dikhr) y el anhelo son centrales para el sufismo. La experiencia sagrada y mística consiste en la disolución del individuo (aniquilamiento del egoísmo y vanidad) en el ser amado (la divinidad). El fin de la discontinuidad individual en palabras de Bataille. En este sentido, la efusión mística -según este autor- puede compararse con el movimiento de la voluptuosidad física. La experiencia mística se abre a la inmensidad. Es la búsqueda activa de lo divino, incluso, de su apropiación o inmersión en él. Por lo tanto, implica la muerte del sí: la disolución del ser. Lo divino-sensible es, por ende, un orden sensual. Comparte esta característica con la efusión erótica. No obstante, reconoce que a veces puede ser necesario renunciar al deseo y la sensualidad para crear atmósferas de ausencia infinita y profundi-

¹³⁶ The Diwan of Zeb-un-Nissa: The first fifty Ghazals. Londres: John Murray, 1913, p.54. Traducción exclusiva para este artículo del inglés al castellano por Ian Barnett y Verónica Rubens y Rojo, basada en la traducción del persa al inglés, de Magan Lal y Jessie Duncan Westbrook.

dad infinitamente presente¹³⁷. Es decir, para generar instantes que se eternizan. Sin embargo, el propio Bataille sostiene que el misticismo musulmán es uno de los pocos en los que pueden coincidir simultáneamente contemplación y vida matrimonial¹³⁸. La poesía erótica-mística expresa la sublimación del isq (amor pasional combatido por los juristas), volviéndolo socialmente tolerable¹³⁹. Un ejemplo de ello es el amor ‘udrī.

El amor udrī surge durante la época omeya (661-750 d. C) en respuesta al amor carnal o ibahi; convirtiéndose en el germen del amor cortés¹⁴⁰. Se caracteriza por la idealización y contemplación de la mujer, la monogamia y fidelidad total. El amante udrī se mantiene casto, incluso, con su propia amada. Aparece con gran fuerza la figura del héroe mártir. La castidad (‘iffa) y la abstinencia (zuhd) -señala Torneroson practicadas heroicamente; preservando y aumentando la pasión amorosa¹⁴¹. La muerte no es perseguida intencionalmente, pero la extenuación provocada por ese amor eterno y casto conduce a ella.

La historia de Layla y Majnun¹⁴², aunque no pertenece a la tribu de ‘Udra, presenta mucho de estos atributos. Es considerada como la máxima expresión del “amor del amor”¹⁴³. La leyenda surge en Kufa y Basora a fines del siglo VII y ha sido transmitida por Ibn Qutaybah y Abu’l-Faraj al-Isfahani. Posteriormente relatada por el poeta persa Nezâmí-ye Ganjavi (1141-1209) en el Khamsa o Panj Ganj (en persa significa 5 joyas). Esta obra contiene 5 extensos poemas narrativos entre los que se incluyen, también, los relatos románticos de Khosrow y Shirin. Este relato que comienza con el “milagroso”¹⁴⁴ nacimiento del protagonista, concluye con la muerte de ambos amantes quienes jamás pudieron consumir su amor.

Majnun (el loco de amor) ama incondicionalmente a Layla, aunque no pueda verla. La encuentra en todas partes y en cada cosa. El constante recuerdo de Layla es una metáfora de la importancia del recuerdo de Allah y la omnipresencia divina. Layla y Majnun constituyen las dos caras de una misma moneda. No existirían uno sin el otro. Se convierten en enamorados píos o piadosos: en “siervos de amor”. Los seres no tienen importancia en su existencia individual y aislada, sino, en cambio, en la esencia conjuntamente construida. La fusión entre ellos, simboliza la fusión en lo sagrado. Ella sufrirá en silencio y abnegada como lo configura el modelo femenino de la época. Él, en cambio, experimentará la fusión mística (locura de amor = locura sagrada). Renunciará a sus lazos sociales y optará por la ascesis total¹⁴⁵. Desarrollará una subjetividad ascética, pero no por ello anti erótica. La energía sexual se transmutará en poder espiritual. La transcendentalización de su amor, es decir, su “cosmización”.

¹³⁷ Bataille, op.cit., p.240.

¹³⁸ Bataille, op.cit., p.254.

¹³⁹ Rubiera Mata, op.cit., p.208.

¹⁴⁰ Saleh, op.cit.

¹⁴¹ Tornero, op.cit., p.152.

¹⁴² The Story of Layla and Majnun. Londres: Bruno Cassirer Ltd., 1966. Traducción R. Gelpke.

¹⁴³ Tornero, op.cit., p.159.

¹⁴⁴ Lourdes Rensoli Laliga sostiene que el joven Quays presenta todas las características de los “inspirados”: nacimiento milagroso, inteligencia, madurez precoz y don de la elocuencia. Rensoli Laliga, Lourdes. “Majnun, el unicornio (Un estudio de Layla y Majnun)”. En: Taula, Qaderns de pensament, n°27, 1997, pp.183-194. Disponible, además, en: <http://literatura.islamorient.com/content/majnun-el-unicornio-un-estudio-de-%C2%A8layla-y-majn%C3%BAn%C2%A8>

¹⁴⁵ Rensoli, op.cit.

El amor se sacraliza a través del deseo no consumado. Ese esfuerzo, advierte Rubiera Mata, es considerado una forma de yihad¹⁴⁶. “En la mística islámica, que es el polo opuesto del islam ortodoxo y legalista, -afirman Heller y Mosbahi- el amor a la mujer se unifica con el amor a Dios: la belleza de la amada es destello de lo divino (...) resplandor de una gran luz santa”¹⁴⁷. En palabras de Majnun uno puede creer verlo, pero en realidad él ya no existe. Sólo perdura y se recuerda lo amado. El amor es la esencia del ser: el fuego que purifica su alma¹⁴⁸.

7. Consideraciones Finales

La epistemología islámica ha desarrollado sus propias tecnologías de sexo-saber y poder. No obstante, como se ha podido vislumbrar a través de algunos discursos y expresiones literarias, las sociedades musulmanas de la época clásica mostraban relativa flexibilidad con respecto a la moral sexual. Las interpretaciones y normativas que apelan a un férreo control de las individualidades (en especial sobre el cuerpo de las mujeres) son relativamente recientes y resultado, primero, del impacto de la colonización europea y, luego, del ascenso de grupos y corrientes islamistas durante el proceso de reconfiguración del orden geopolítico mundial. Aquellos elementos que son presentados como antiquísimos e incuestionables por ciertos grupos y regímenes, son en su mayoría producto de reelaboraciones que proliferaron a partir del siglo XIX y, especialmente, el siglo XX.

Al decir esto, no queremos caer en una romantización de la edad de oro del islam. Afirmar que todo tiempo pasado fue mejor conduce sólo a una simplificación del fenómeno. Intentamos encontrar y resaltar aquellos elementos que, dentro de la cultura islámica, ya han sido pensados y aquellos otros que siguen siendo -parafraseando a Arkoun- impensables. Hablar de cultura y no exclusivamente de religión permite trascender los límites de los preceptos coránicos. Abarcar una amplia variedad de creencias, praxis, imaginarios, discursos y representaciones en las sociedades y comunidades musulmanas, más allá de la tradición religiosa. Quisimos realizar una breve introducción al eros musulmán a través de una mirada antropológica con perspectiva de género. Recapitular aquellos elementos que puedan ser puestos en valor nuevamente, así como también actualizar algunas discusiones clásicas entre autores que han abordado esta temática.

La sexualidad lúdica (diferenciada de la reproducción) aparece en las fuentes sagradas (Corán y Sunna) y en diversas producciones discursivas como, por ejemplo, *El Jardín Perfumado*. Esto demuestra que la sexualidad no sólo era algo que no se condenaba sino, además, una dimensión de la vida que se intentaba explorar dentro de los límites establecidos por las estructuras sociales y familiares de la época. Aun así, nos encontramos con diversas formas de experimentar el erotismo más allá del heterosexismo normativo: sexualidades liwat y sihaq, erotismo místico, y formas difusas de agencia femenina. Perspectivas que simultáneamente desacralizan y resacralizan el eros y la sexualidad humana. Resulta interesante poder sondear como planteó Fátima Mernissi tiempo atrás- el lugar conferido al deseo dentro del

¹⁴⁶ Rubiera Mata, op.cit., p.207.

¹⁴⁷ Heller y Mosbahi, op.cit., p.129.

¹⁴⁸ *The Story of Layla and Majnun*, op.cit., p. 195.

discurso erótico, en contraposición al intento del discurso ortodoxo por gobernarlo¹⁴⁹. La autora sostiene que el discurso erótico inició una reflexión profana a través de la que reconoció a la mujer deseante; disputando así el monopolio o privilegio del deseo masculino legitimado por la ortodoxia¹⁵⁰. Ésta sea, tal vez, una interesante veta de ilustración¹⁵¹ a desarrollar. Celia Amorós sostiene que la Ilustración no es monopolio exclusivo de la sociedad occidental. Por el contrario, afirma que en todas las sociedades existen vetas de ilustración, es decir, procesos críticos-reflexivos de carácter emancipatorio¹⁵². En toda comunidad emerge una suerte de pulsión ética¹⁵³. Es posible, por lo tanto, un Islam des Lumières: promover una razón emergente¹⁵⁴.

Lamentablemente las corrientes dogmáticas y tradicionalistas se han impuesto, clausurando las posibilidades de expansión de las fronteras de pensamiento. En lugar de desplegar los antecedentes históricos, los relegan o desconocen arbitrariamente. Por esta razón, Arkoun afirma que la sexualidad –en la cosmovisión islámica– ha sido selectivamente excluida al campo de lo impensado/impensable. En las sociedades musulmanas medievales, el límite de lo pensable era –sin férrea censura y con cierto desenfado– el deseo erótico desde un punto de vista masculino. Hoy, la criminalización de la sexualidad¹⁵⁵ femenina y queer impuesta por líderes, grupos y regímenes islamistas, condiciona y vulnera la vida de muchos/as creyentes; dificultando el diálogo y marginalizando formas alternativas de pensamiento. Distintas experiencias, identidades y subjetividades de género y religiosas se ven afectadas.

Para Aït-Sabbah “la mujer de la literatura religiosa, mística, cortés u otra nada tienen que ver –afirmaba hace años – con la mujer real [...] subyace precisamente en la tensión entre un ideal imposible y una realidad ingobernable”¹⁵⁶. Esta afirmación continúa vigente en la actualidad.

Existen muchísimas cuestiones para pensar. Tales como: la diversidad sexual, las identidades de género y sociosexuales, la constitución de familias alternativas, la sexualidad fuera del seno matrimonial, la erradicación de la violencia y desigualdad de género, entre muchas otras más. Visibilizar estos debates –recuperándolos del ostracismo del campo de lo impensado/impensable– no implica que las respuestas y reflexiones sean las mismas que las propuestas y desarrolladas en otras sociedades. En la tradición y cosmovisión islámica, religiosidad y racionalidad no son polos antinómicos. La fe, la justicia social, el intelecto y la responsabilidad forman parte de un mismo sistema de vida. ¿Tendrá lugar –tal como se preguntan Heller y Mosbahi¹⁵⁷– otro nadha (renacimiento intelectual)? Seguramente. Se empieza a vislumbrar en movimientos políticos, corrientes teológicas reformistas, el cine, la literatura y el arte de las últimas décadas. Pensemos, por ejemplo, en el surgimiento de los mo-

¹⁴⁹ Aït-Sabbah, op.cit., p.179.

¹⁵⁰ Aït-Sabbah, op.cit., pp.180-181.

¹⁵¹ Amorós, Cecilia *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra, 2009.

¹⁵² Amorós, op.cit., p.222.

¹⁵³ Segato, Rita. “Antropología y Derechos Humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales”. En: *Série Antropología*, 2004.

¹⁵⁴ Arkoun, op.cit.

¹⁵⁵ Hoodfar, Homa. “Muslim Women on the threshold of the Twenty First Century”. En: *Wluml*, Dossier 2, 1998.

¹⁵⁶ Aït-Sabbah, op.cit., p.33.

¹⁵⁷ Heller y Mosbahi, op.cit.

vimientos LGTBQI¹⁵⁸ y feministas islámicos¹⁵⁹ con sus respectivas yihad¹⁶⁰ queer y de género. Dichos movimientos conjugan el discurso de los derechos humanos, aportes de la filosofía occidental junto a ciertos valores y principios neurálgicos de la tradición islámica. Ponen énfasis, sobre todo, en el proceso de adscripción y reconocimiento identitario. Sus fundamentos y praxis ¿podrían enmarcarse dentro de la llamada cosmopolítica¹⁶¹? ¿Cuáles serán sus alcances y obstáculos?

El cosmos, siguiendo a Latour, impide la clausura de lo político. Por consiguiente, desafía los fundamentalismos¹⁶² y sus discursos sobre realidades unitarias y cerradas a la interpretación¹⁶³. Este giro ontológico¹⁶⁴ puede ser una contribución siempre y cuando no se convierta en una nueva forma de colonialismo¹⁶⁵ de la narrativa y academia occidental¹⁶⁶. En este punto, la perspectiva de género y feminista tiene mucho que aportar. En palabras de Hemmings¹⁶⁷: “feminist standpoint epistemology might be said to constitute an established body of inquiry into the relationship between ontological, epistemological and transformative”¹⁶⁸.

Se puede intentar, como varias pensadoras y académicas han hecho, rescatar el soplo feminista del Corán¹⁶⁹. Sin embargo, todo libro sagrado posee una ambigüedad y complejidad que garantiza su atemporalidad. Por lo tanto, también es necesario identificar y apreciar la polivocidad dentro de la cultura islámica. Visibilizar la diversidad de discursos y buscar aquellas vetas que permitan cuestionar los aspectos pensados y resignificar aquellos impensados-impensables. Recuperar críticamente,

¹⁵⁸ Valcarcel, Mayra, García-Somoza, Mari-Sol y Rivera De La Fuente, Vanessa. “Queer Jihad y esfera pública musulmana: el caso del movimiento The Inner Circle”. En: IX Reunión de Antropología del Mercosur, diciembre 2015.

¹⁵⁹ Valcarcel, Mayra & Sánchez, Nazareth “Católicas y Musulmanas: Negociando identidades y desafiando hegemonías desde los márgenes del feminismo”. En: *Gênero e Direito*, Periódico do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Direito, n° 02, 2014, pp. 98-125. Valcarcel, Mayra & Rivera De La Fuente, Vanessa. “Feminismo, Identidad e Islam: Encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional”. En: *Tabula Rasa*, Bogotá, 21, 2014: pp.139-164.

¹⁶⁰ Yihad es entendida por la mayoría de los musulmanes como el esfuerzo individual y colectivo por promover la paz, la justicia social, el bienestar común. Luchar contra la usura, el egoísmo y demás actitudes negativas. Se relaciona con el concepto de jalifa, es decir, el hecho de que cada ser humano es un representante de Allah en la tierra y su objetivo es la práctica del bien (adab).

¹⁶¹ Stengers, Isabelle. “The Cosmopolitical proposal”. En: *Making Things Public*. Bruno Latour y Peter Weibel (eds.) Cambridge: MIT Press, 2005, pp.94-1003. Categoría empleada para (re)pensar los movimientos y praxis políticas a partir de las cosmovisiones indígenas. Éstas plantean otro vínculo naturaleza-sociedad, oponiéndose al naturalismo objetivista occidental.

¹⁶² Enfatizamos la influencia de “Occidente” en la consolidación de fundamentalismos de distinta índole.

¹⁶³ Latour, Bruno. “Whose Cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck”. En: *Common Knowledge*, 10 (3), 2004, pp.450-462.

¹⁶⁴ Al respecto recomendamos las siguientes lecturas: Ruiz Serna, Daniel y Del Cairo, Carlos. “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”. En: *Revista de Estudios Sociales*, 55, 2016, pp.193-204. Descola, Phillipe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. Viveiros De Castro, Eduardo. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En *Racionalidad y discurso mítico*. Adolfo Chaparro y Christian Schimacher (eds.) Bogotá: Universidad del Rosario –Icanh, 2003, pp.191-243.

¹⁶⁵ Sobre colonización discursiva recomendamos la lectura de Mohanty, Chandra. “Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses”. En: *Feminist review*, (30), 1988, pp.61-88.

¹⁶⁶ Todd, Zoe. “An Indigenous Feminist’s take on the ontological turn: Ontology s just another word for colonialism”. En: *Journal of Historical Sociology*, vol.29 (1), 2016, pp.4-22.

¹⁶⁷ Hemmings, Clare. “Invoking Affect: Culture Theory and the Ontological turn”. En: *Culture Studies*, vol.19 (5), 2005, pp.548-567.

¹⁶⁸ Hemmings, op.cit., p.557.

¹⁶⁹ Heller y Mosbahi, op.cit., p.123

por ejemplo, figuras icónicas como las de Sherezade, la gran producción erotológica, la obra de pensadores y pensadoras como Bint al Shati, Nazira Zain al Din, Qasim Amin, Mauli Syed Mumtaz Ali, Mohamed Taha y Mohammed ‘Abed al-Jabri, entre otros, que se manifestaban a favor de los derechos de las mujeres y de reinterpretaciones reformistas. Así como también oír las voces de artistas, activistas y escritoras contemporáneas como Nadal al Saadawi, Wassyla Tamzali y Amina Wadud.

Dicha cosmopolítica –si existe tal– sólo sería factible, si a través de ella se puede disputar y reelaborar los símbolos del capital religioso y cultural (académico, político, literario, económico, entre muchos más) en pos de activar una razón emergente en la que el cuerpo en tanto locus de experiencia, comunicación social, espiritual y erótica obtenga un lugar destacado. Es necesario reconocer la dimensión erótica y la sexualidad dentro de los territorios afectivos. Es decir, la influencia del cuerpo, los afectos y la emoción en nuestra capacidad de actuar en el mundo¹⁷⁰. Utilizar la fuerza de lo erótico como agencia de resistencia en la resignificación (de) y la participación (en) los espacios públicos- privados.

¹⁷⁰ Hemmings, op.cit., p.564.