

ISLAM QUEER: TRANSGREDINT LA RELIGIÓ I EL GÈNERE

TREBALL FI DE GRAU



Autora: MARTA VIURE FONT

Tutora: RAQUEL CERCOS RAICHS

Juny 2018

Universitat Oberta de Catalunya (UOC)

Índex

| | |
|---|----|
| 1. Introducció..... | 1 |
| 2. Finalitat de la recerca..... | 5 |
| 3. Contextualització de la recerca..... | 8 |
| 4. Ni blanc ni negre, ni home ni dona, ni normal ni anormal: Queer..... | 10 |
| 5. Gènere i sexualitat en l'Islam | 14 |
| 5.1. <i>Ethos</i> islàmic..... | 14 |
| 5.2. Identitat islàmica..... | 15 |
| 5.3. Els tres pilars bàsics de l'Islam: Alcorà, sunnes i xaria..... | 16 |
| 5.4. El sistema sexe/gènere en l'Islam..... | 17 |
| 5.5. La sexualitat islàmica..... | 19 |
| 5.6. El control de la sexualitat..... | 19 |
| 6. Post colonialisme..... | 21 |
| 7. Doble estigma: ser musulmà i Queer dins del context català..... | 25 |
| 7.1. Contra el gènere..... | 25 |
| 7.2. Contra la Islamofòbia..... | 26 |
| 7.3. Doble estigma: musulmà i Queer..... | 28 |
| 7.4. La interseccionalitat..... | 29 |
| 8. Deconstruir el gènere des de l'Islam..... | 31 |
| 8.1. La diversitat sexual a l'Islam..... | 31 |
| 8.2. Condemnant les desviacions del gènere..... | 33 |
| 8.3. La justificació de la condemna: la història de Lot..... | 33 |
| 8.4. Transgredir les identitats sexuals des de l'Islam..... | 35 |
| 8.5. Rellegint els textos sagrats..... | 35 |

| | | |
|--------|---|----|
| 8.6. | És possible l'Íslam Queer?..... | 37 |
| 9. | Bases per a una pedagogia Íslam Queer..... | 39 |
| 9.1. | Ens cal l'Íslam Queer..... | 39 |
| 9.2. | L'Educació Social com a promotora de l'Íslam Queer..... | 40 |
| 9.3. | Tres mirades per a apropar-nos a una pedagogia Íslam Queer: Britzman, Meirieu i Deligny..... | 41 |
| 9.3.1. | El qüestionament de les identitats segons Britzman..... | 42 |
| 9.3.2. | La revolució de Meirieu: transformar i intercedir en la realitat..... | 43 |
| 9.3.3. | Cercant l'anti-pedagogia de Deligny..... | 44 |
| 10. | Conclusions..... | 46 |
| 11. | Bibliografia..... | 50 |

1. Introducció

Parlar d'Islam Queer és parlar de dissidència, de rebel·lió i de controvèrsia vers dos fronts: la religió islàmica i l'heteronormativitat. És qüestionar les interpretacions patriarcals que durant anys s'han fet de l'Islam i alhora els discursos provinents d'Occident que criminalitzen tot allò relacionat amb aquesta religió monoteista. Desviar-se de la norma dictaminada pel gènere i fins i tot, desmuntar-ne la seva existència és assumir una pugna privada i política que fa trontollar totes aquelles veritats que han guiat la nostra existència. Ser home o dona suposa adoptar un discurs identitari concret i per tant, implica que el sexe serà l'element que travessarà les nostres vides. La religió s'inscriu dins la societat en la que es troba, hi està directament vinculada i és per això que també es converteix en productora i receptora dels discursos sobre el gènere.

Al llarg d'aquest treball, pretenc indagar sobre el concepte Islam Queer, comprendre'l i analitzar-lo per tal de proposar possibles línies pedagògiques encaminades a l'assoliment d'una educació Islam Queer. Una educació que potenciï la llibertat dels subjectes per a expressar i viure lliurement les seves identitats sexuals i alhora practicar la religió musulmana. M'interessa justificar la importància de posar en pràctica aquesta teoria des de la professió d'educador social en la població musulmana de Catalunya, i en la no musulmana. Crec que la implementació d'aquesta perspectiva ens permetrà educar per a generar espais democràtics dins del nostre context, per a apoderar als subjectes receptors d'aquestes actuacions i oferir-los així el marc idoni per a desenvolupar lliurement les seves identitats.

Per a poder donar resposta a aquest objectiu general, em plantejo diversos objectius específics que considero que ens ajudaran a desenvolupar una proposta educativa Islam Queer. Cal així, comparar els diversos discursos sobre sexualitat que es desprenen dels tres referents de l'Islam: l'Alcorà, les sunnes i la xaria, emmarcats en una infinitat d'interpretacions. D'altra banda hauré d'estudiar possibles actuacions que permetin reformular les identitats sexuals des d'una visió musulmana. Em refereixo a utilitzar la Teoria Queer per a prendre tots aquells trets

identitaris sexuals que ajuden a definir-nos i ens atorguen un rol determinat i passar a llegir-los com a elements líquids, transformables i modificables, deixant així d'entendre'ls com quelcom inqüestionable i infranquejable. Això m'hauria de permetre analitzar la interseccionalitat identitària amb la que es troben els subjectes Queer i musulmans. I finalment, a través d'aquest procés proposaré les possibles bases d'una pedagogia Islam Queer que generi les condicions idònies per a la construcció de subjectivitats lliures de les opressions provinents de la religió i del gènere.

Recapitulant, l'objectiu general del treball és defensar una pedagogia Islam Queer dins de la professió de l'Educació Social en el territori català. Els objectius específics doncs que se'n derivaran seran: a) Comparar els diferents discursos sobre sexualitat que exposen els tres referents de l'Islam: Alcorà, sunnes i xaria; b) Estudiar possibles actuacions que donin peu a la revisió de les identitats sexuals des d'una visió musulmana; c) Analitzar la doble opressió dels subjectes Queer i musulmans entesos com a perill i amenaça cap a l'estabilitat social del context occidental; d) Estudiar els mecanismes que possibilitin l'exercici espiritual islàmic dins d'una identitat sexual no normativa; i e) Proposar les possibles bases d'una pedagogia Islam Queer que permeti als individus construir subjectivitats pròpies que integrin les variables de gènere, sexualitat i pràctica religiosa islàmica.

Amb tot això, veiem que la finalitat d'aquest treball és proposar una pedagogia Islam Queer, una pedagogia de la dissidència que permeti rellegir la realitat des d'un marc teòric de qüestionament de la veritat, de reformulació de les identitats sexuals normatives. I tot això aplicat a un col·lectiu concret com són els catalans musulmans LGTB, espiritualitat i opció sexual dels quals condiciona forçosament la seva manera de transitar pel món i d'interpretar-lo, i alhora condiciona la manera com són vistos per aquells que no segueixen la seva religió ni combreguen amb la seva identitat sexual.

La metodologia que he decidit utilitzar per a la redacció d'aquest treball ha sigut l'hermenèutica, la qual ens permet llegir els elements culturals que ens ocupen des de la connexió d'aquests amb la resta dels fenòmens objectius que els segueixen. Així, l'hermenèutica m'ofereix l'opció d'interpretar el coneixement d'una manera

més profunda en tant que no perdem de vista totes les relacions socials i les connexions objectives espirituals que hi estan en joc (Vilanou, 2002:211).

L'ús d'aquesta metodologia hermenèutica m'ofereix la posició immillorable per a dur a terme el meu objectiu. Em permet comprendre i fer comprensibles les coses des d'una posició inicial volgudament ignorant, és a dir, una posició que m'ajuda a reconèixer que és molt probable que l'interlocutor en sàpiga més que jo mateixa. Des d'aquesta perspectiva podem acceptar i entendre que comprendre implica diàleg amb l'altre, amb l'objecte d'estudi, assumir una actitud de desconeixement inicial per tal de transitar pels coneixements sent conscient dels prejudicis i les pretensions que sorgeixen des de la nostra pròpia mirada ubicada en un context occidental. I és que tal com deia Gadamer, "el que vol comprendre un text realitza sempre un projectar. Tan aviat com apareix en un text un primer sentit, l'interpret projecta de seguida un sentit del tot" (Roldán, 2012:20). Venim carregats amb una motxilla plena d'experiències i coneixements contextualitzats, és per això que quan interpretem un text hi projectem la nostra subjectivitat, el que inevitablement ens porta a abocar-hi prejudicis. Prejudicis dels quals difícilment ens en podem deslliurar però sí que és important ser-ne conscients i mirar de gestionar-los d'una manera democràtica que no influencii negativament en la vida dels afectats.

Els resultats de la recerca em permeten afirmar que una pedagogia Islam Queer dins del context català és possible i a més, considero necessària. És possible combinar l'exercici ple d'una espiritualitat musulmana amb el desenvolupament d'una identitat sexual que no segueixi l'imperatiu heteronormatiu tot i que el procés és complex i ple de tensions degut als supòsits socioculturals que criminalitzen les expressions sexuals no normatives i alhora, la islamofòbia existent dins del context occidental. Un context occidental que alhora no es troba exempt d'aquesta problemàtica derivada de l'heteronormativitat, és a dir, una configuració social que es dirigeix a tot allò Queer amb recança.

Defenso que aquesta iniciativa s'ha de realitzar des de la mirada professional de l'Educació Social. La pràctica de l'Educació Social s'erigeix com al dret ciutadà concretat en una professió de caràcter pedagògic, capaç de generar contextos educatius i accions mediadores i formatives. En la seva tasca, l'educador social ha

de permetre al subjecte de l'educació incorporar-se a la multiplicitat de xarxes socials que han de propiciar el desenvolupament de la seva sociabilitat i circulació social (ASEDES, 2007:11). L'Educació Social com a garant de les llibertats individuals, com a l'eina capaç de transformar la realitat que ens envolta per a convertir-la en més democràtica i inclusiva, per a desmuntar l'opressió contra els subjectes que no segueixen la norma imperant.

En definitiva, aquesta recerca m'ha permès desmuntar mites i veritats a priori inqüestionables a través de la reinterpretació dels postulats generalitzats sobre tot allò Queer i tot allò que prové de l'Islam. M'ha fet repensar, i criticar, aquests discursos que impregnen la societat catalana i m'ha ofert la possibilitat de rellegir i comprendre conceptes, discursos i narratives que considero que ens han de possibilitar el qüestionament de la suposada realitat que el poder intenta imposar sobre els nostres cossos. Desplegant així, una bateria de possibles mecanismes educatius per a apoderar a tots els dissidents.

Abans d'endinsar-nos en el treball però, voldria aclarir que al llarg d'aquest he decidit emprar la primera persona del singular. Després de donar-hi voltes, he arribat a la conclusió de que era la manera més adient de fer-ho en tant que això em permet clarificar que es tracta d'una recerca realitzada des de la meua pròpia subjectivitat, i mirada concreta, singular i per tant, diferenciada. La posició d'una estudiant d'Educació Social, una aspirant a convertir aquesta professió en la seva i per tant, començant el meu camí des de la certesa de que encara em falta una llarguíssima trajectòria d'aprenentatge. Parlar en primera persona doncs, em permet demostrar que parteixo de la humilitat d'aquell que sap que encara no sap res.

2. Finalitat de la recerca

Parlar d'islam Queer sembla remetre'ns a un oxímoron, a una paraula composta en què els dos elements es contradiuen l'un a l'altre. El primer que podem pensar és, com aplicar la Teoria Queer a un context tan patriarcal quan és difícil aplicar-lo a un context suposadament liberal i modern com és el nostre? I és que aquest treball de recerca es redacta des d'un context occidental, amb la qual cosa la mirada de partida és concreta i determinada. Parlem de la concepció *mainstream* de que l'islam és patriarcal per natura, molt més que el nostre context social tradicionalment catòlic.

El principal propòsit d'aquesta recerca és desmuntar els mites occidentals que senyalen l'islam com una religió que criminalitza tot allò que surt de la heteronormativitat. Un sistema de creences misogin i LGTBfòbic. A partir d'aquí busquem assolir una base teòrica que permeti visualitzar que la religió islàmica *per se* no és més patriarcal que una altra religió monoteista. Aquesta finalitat ens ha de permetre realitzar una nova lectura sobre aquest col·lectiu i propiciar així, una societat catalana vertaderament intercultural, i és que precisament la concepció del gènere/sexe musulmà és un dels principals prejudicis per a justificar-ne la seva opressió.

D'altra banda, també pretenc dibuixar unes possibles bases per a una pedagogia Islam Queer aplicada al context català, per propiciar que els musulmans no heteronormatius presents a nostre territori puguin visualitzar la seva diversitat sexual dins del propi col·lectiu musulmà i dins les seves pròpies individualitats. És a dir, que siguin capaços d'eliminar les tensions inevitables al fet de juxtaposar dues identitats a priori irreconciliables. Assolir aquest objectiu hauria d'ajudar a que els musulmans que no es sentin representats per la norma heterosexual imperant puguin compaginar les dues identitats de les que parlem: la llibertat sexual i la llibertat espiritual, sense que una trunqui l'altra.

La recerca bibliogràfica per a assolir les finalitats exposades és difícil en tant que parlem d'un concepte bastant nou i fins ara poc explotat. Haurem de recórrer als textos sagrats de l'Islam (l'Alcorà i les sunnes del profeta) per conèixer les seves bases teològiques i per aconseguir demostrar que les interpretacions d'aquests poden ser infinites. L'accés a aquests textos se'm complica ja que no entenc la llengua àrab i alhora la seva interpretació és difícil per a algú que no està familiaritzat amb la cosmovisió islàmica, és per això que per a mirar de suplir aquestes limitacions em dirigiré en molts moments a fonts secundàries. D'altra banda, penso que pot resultar de gran ajuda per a la recerca la consulta de literatura àrab precolonial per entendre la vessant més social de la temàtica que ens interessa. També em caldrà dirigir-me a obres que parlin de la Teoria Queer (sobretot de procedència nord-americana ja que és el context en el que apareix per primera vegada aquest concepte) per fonamentar teòricament la nostra recerca. I finalment, també faré ús de textos sobre post colonialisme, dels quals espero que m'ofereixin la perspectiva necessària per a entendre la trajectòria de les societats islàmiques, el seu passat i el seu present.

Una de les problemàtiques amb les que em trobo doncs, és que hi ha poca bibliografia sobre l'Islam Queer, per la qual cosa no puc dirigir-me a llibres publicats i hauré de consultar articles acadèmics, de menor extensió i profunditat, que parlen específicament del tema. Paral·lelament generaré nous coneixements a partir de les lectures sobre els textos sagrats (musulmans però també en alguna ocasió bíblics) i els textos Queer. D'altra banda, m'interessa també fer ús de textos i articles sobre feminismes islàmics, ja que aquests ens dibuixen una imatge acorada en relació al sistema/gènere musulmà. Gairebé tota la bibliografia que esmento, per a no dir tota, es genera des de contextos que no són el nostre pròpiament, però molts d'ells són de contextos occidentals (Nord-Amèrica sobretot) la qual cosa em permetrà extrapolar-los al context català en molts aspectes. Em prenc aquesta llicència entenent que vivim en un món globalitzat, un dels efectes del qual suposa l'existència del "pensament únic" que, generalitzant, ens interpel·la a caminar tots sota una mateixa direcció.

Així doncs, la recerca tindrà diverses fases, delimitades amb la intenció de poder respondre gradualment als objectius proposats. Sistematitzar el coneixement per a

extreure'n possibles conclusions. Pretenc fer una breu exposició inicial dels principals postulats de la Teoria Queer que trobo rellevants pel meu treball d'investigació, seguidament parlar de post colonialisme per a analitzar l'evolució de les societats musulmanes i els canvis sorgits a partir del colonialisme. Caldrà definir el sistema sexe/gènere islàmic amb l'ajut dels textos sagrats i algunes de les seves interpretacions. Una vegada definits els dos conceptes: Islam per una banda i Queer per l'altra, analitzaré el doble estigma que pateix el col·lectiu involucrat dins del nostre context. Un estigma provinent des de la vessant espiritual i un altre des de la sexual, és a dir, una opressió que si no es treballa pot arribar a obligar al subjecte a haver de renunciar a alguna de les seves individualitats (Queer o musulmà) per a poder construir-se. A partir d'aquí proposo deconstruir les identitats sexuals des d'una mirada que sigui fidel als postulats teològics de l'Islam i així mirar de proposar les bases per a la construcció d'una pedagogia Islam Queer adient al context català.

En definitiva, aquesta recerca busca demostrar que és possible sortir de l'heteronormativitat i alhora exercir lliurement una espiritualitat concreta, en aquest cas l'Islam. Trencar la doble opressió que pateix aquest col·lectiu des del país d'origen i el país d'acollida. Defensar la llibertat que ha de permetre que cada subjecte desenvolupi obertament els trets definitoris que el configuren, sent capaç de deslliurar-se de les identitats dures, sòlides i estàtiques imposades.

3. Contextualització de la recerca

Aquest treball s'emmarca dins d'un context ampli com és Catalunya, ubicada dins del continent Europeu. Parlem d'una població que podríem denominar Occidental, amb un sistema sociocultural catòlic. Tot i que la tendència actual és secular i per tant, allunyada dels postulats religiosos, la nostra base és catòlica i per tant, el nostre sistema moral, de valors i de creences forçosament estarà influenciat per les seves idees.

La població total de Catalunya és de 7 615 967 habitants segons les dades del 2017, dels quals 1 098 636 són de nacionalitat estrangera, el que correspon al 14,43% de la població (Generalitat de Catalunya, 2017). D'aquest total de població migrada, 522.113 són musulmans, provinents majoritàriament del Magreb Àrab, Àfrica Occidental, Orient Proper i Orient Mitjà (Unión de Comunidades islámicas de España, 2018:2-9). Catalunya es situa com la primera comunitat de l'Estat Espanyol amb més immigració musulmana. Amb aquestes dades doncs, veiem que parlem d'una comunitat nombrosa dins del context català i per tant, susceptible a ser estudiada per a poder comprendre-la i aplicar-hi accions educatives encaminades a la seva integració.

Un context on la societat, generalment, criminalitza tot allò relatiu a l'Islam com a conseqüència d'infinides accions polítiques encaminades a aquest fi. La Comissió Europea contra el Racisme i la Intolerància defineix la islamofòbia com la situació en la qual l'Islam és definit inadecuadament degut a prejudicis que busquen presentar aquesta religió com una amenaça i alhora parlar d'ella de forma determinista, sense tenir en compte la seva diversitat intrínseca (Bravo López, 2009:15-16; citat a Téllez, 2011:158). Ser musulmà a Occident és ser "moro", "enemic", "traïdor", "pervers", "cruel", "sexualment desenfrenat" i "terrorista".

Des de l'Administració ja fa un temps que es treballa sobre projectes que permetin oferir una imatge més realista i menys criminalitzadora de tot allò provinent de

l'Islam. Conèixer aquesta religió per a que el seu desconeixement no provoqui rebuig i por com acostuma a succeir. Ens trobem amb una infinitat de projectes al voltant d'aquesta temàtica: Coneixes els nostres veïns musulmans?; L'Islam i els musulmans a Barcelona, per una ciutat sense odi; Construint la convivència; i un llarguíssim etcètera. Alhora, també sorgeixen diverses entitats des del col·lectiu musulmà que treballen en la mateixa línia, o mesquites que col·laboren amb l'Administració en diversos actes i projectes per a aproximar els seus fidels a la població catalana.

D'altra banda, el nostre context també està tenyit d'actituds patriarcals que defensen l'heteronormativitat i que per tant, rebutgen tot allò que surt d'aquesta norma. Tot i que mica en mica això està canviant degut a la conscienciació ciutadana que aposta per un canvi de mentalitat feminista i tolerant cap a la diversitat sexual. No obstant, la LGTBfòbia és una realitat, entenent aquesta com l'opressió, la por i l'odi irracional cap a les persones lesbianes, gais, transsexuals i bisexuals.

Concretament, a l'Estat Espanyol trobem una associació que treballa pels drets del col·lectiu Islam Queer. És el col·lectiu *Nasij* que en àrab clàssic significa teixit, i que es concep com una xarxa a partir de la qual combatre la islamofòbia i promoure una visió interseccional, feminista i Queer. Un dels impulsors d'aquesta associació és Daniel Ahmed, un educador social, imam, activista i investigador musulmà que actualment es troba realitzant una tesi doctoral sobre temàtica Islam Queer. No obstant, aquestes són de les poques referències que trobem sobre Islam Queer dins l'Estat Espanyol el que ens obliga a pensar que encara és una idea poc coneguda i amb una llarga trajectòria per recórrer.

Així doncs, el context ampli en el qual fixo la meva recerca és, a grans trets, una societat islamofòbica i LGTBfòbica. Si més no, aquesta és la tònica més popularitzada tot i que la tendència és la seva erradicació gràcies als esforços sorgits des dels propis afectats per a visualitzar la seva lluita, apropar-la i desxifrar-la per a què el gruix de ciutadans deixi de criminalitzar-la. Com hem vist, es comencen a visualitzar alguns passos al voltant d'aquesta problemàtica però encara no està popularitzada i falta molta feina de conscienciació per a fer. Tot i

que en diversos moments del meu treball analitzo discursos sorgits d'institucions i col·lectius susceptibles a rebre una educació Islam Queer, en cap moment hi ha la intenció explícita d'investigar i analitzar el terreny *in situ*, ni de fer propostes concretes ni projectes sobre aquestes entitats.

4. Ni blanc ni negre, ni home ni dona, ni normal ni anormal: Queer

“Estrany, excèntric, de caràcter qüestionable, dubtós, sospitós, sense sort, borratxo, homosexual, trencat”, aquestes són algunes de les paraules que ens servirien per traduir el mot *Queer* segons el Concise Oxford English Dictionary (2011). El terme *Queer* doncs, apareix com un mot ofensiu, una adjectivació que fa avergonyir a aquells qui la utilitzen per a designar a algú altre: a priori representa una acusació, una patologització i un insult; i alhora produeix subjectes a través d'aquesta denominació humiliant (Butler, 2002:318).

La Teoria Queer comença a gestar-se als Estats Units als anys 80 i es postula com un espai polític antihomofòbic, com una crítica a l'heteronormativitat: persegueix posar en dubte les construccions socials dels patrons corporals que exclouen a tots aquells subjectes que no segueixen aquest esquema (Planella, 2003:154-155). No serà però, fins als anys 90 que Teresa de Lauretis comenci a emprar el terme Queer per a referir-se a aquestes desviacions de la normalitat sexual. Tota comunitat i societat construeixen sistemes sexe/gènere que estableixen els patrons que permetran a les persones relacionar-se entre elles així com els mecanismes d'intercanvi i propietat (Valcarcel, García i Rivera, 2015). El fet de concedir l'heterosexualitat com a l'única pràctica sexual acceptable la converteix en un règim polític que administra els cossos i en gestiona la seva existència (Preciado, 2003:158).

Abans de néixer ja se'ns assigna un sexe concret a través de l'ecografia, és per això que en el moment del nostre naixement ja tenim una identitat sexual que forçosament ens acompanyarà de per vida. Preciado (2002:105) en diu la “taula d'operacions performativa: és una nena! O és un nen!”. Veiem doncs, que la norma estableix que els òrgans sexuals són els que ens defineixen, convertint la resta del

cos en simples zones perifèriques, només el cos sexual té sentit, “un cos sense sexe és monstruós” (Preciado, 2002:105). El sexe definit per patrons biològics dictaminats per la ciència i per tant, determinats com a veritats absolutes i demostrables. Segons Butler (2002) el gènere és l'aparell de producció, delimitat pel poder discursiu que determina que el sexe és quelcom neutre i anterior a la cultura. El gènere “fixa els límits d'intel·ligibilitat social, simbòlica i corporal” (Valcarcel, García i Rivera, 2015) regulant així les praxis identificatòries.

Butler defensa que el sexe és l'aparell de producció de discursos a partir del qual es converteixen en prediscursius: naturals i anteriors a la cultura. Així és com el poder actua sobre els cossos, regulant-los i fixant-los dins d'un marc definit d'intel·ligibilitat simbòlica i per tant, legitimant les accions performàtiques. Aquesta normativitat però, pot ser resistida o subvertida pels éssers abjectes que no segueixen l'ideal regulatori (Valcarcel, 2014:70).

Així és com a partir dels òrgans sexuals se'ns designarà un gènere concret, un rol social definit pels postulats biològics determinats per la ciència. Beauvoir (1999:109) deia que “no es neix dona, s'arriba a ser-ho”, i és que en el moment que posem un peu al món, la societat ens mostrarà com hem de viure, actuar, sentir, estimar, pensar sent dona o sent home. El sexe defineix la norma, convertint-se en l'“ideal regulatori” segons Foucault (Butler, 2002:17-18), en una pràctica reguladora que ens inscriu en un patró productiu que permet controlar els nostres cossos. Aquests discursos reguladors són productius i performàtics i permeten classificar als subjectes en “normals” o “abjectes” (Valcarcel, García i Rivera, 2015).

Butler (citada a Preciado, 2002:15) ens parla de la “invocació performativa”, és a dir que la nostra identitat de gènere és el fruit de vàries repeticions performatives que segueixen l'imperatiu heterosexual. Així, podem dir que la performativitat, segons la pròpia autora, és una pràctica reiterativa i referencial que reproduïxen els discursos de poder. La materialització d'un sexe concret a un cos és essencial per a la “regulació de les pràctiques identificatòries”, fet que ens empeny a identificar-nos en un o un altre sexe i a renegar de qualsevol element distorsionant que desdibuïxi la frontera del binomi (Butler, 2002:20).

Els teòrics Queer mantenen un diàleg obert i constant amb al psicoanàlisi, hi recorren, i el critiquen en moltes ocasions, ja que aquesta vessant de la psicologia

emet discursivitat al voltant de la sexualitat i el gènere. El psicoanalista Lacan afirmava que el sexe no és només una qüestió d'anatomia, sinó que aquest es converteix en una postura simbòlica que assumim sota l'amenaça del càstig: una assumpció obligada, una imposició que estructura el llenguatge i per tant, les relacions que constitueixen la vida cultural (Butler, 2002:146). I és que tot allò que s'allunya d'aquests codis normatius assumeix automàticament l'etiqueta de l'"alteritat", fet a partir del qual se'l podrà categoritzar d'antinatural, se'l podrà condemnar i recloure en tant que "monstre anormal" i per tant, se li podran adjudicar tota una sèrie de perills intrínsecs (Melero, 2011: 51-53).

El gènere es configura a partir d'imitacions i repeticions, i per tant, l'heterosexualitat hegemònica és "un esforç constant i repetit d'imitar les seves pròpies idealitzacions" (Butler, 2002:184). Aquesta norma imposada gràcies a la naturalització permet establir limitacions i prohibicions vers allò situat fora d'ella, allò "anormal", generant situacions de pànic en aquells que no la segueixin. Les subjectivitats però, es configuren a través d'una infinitat de variables, sent gairebé impossible ubicar-les en un dels dos pols sense que entrin en contacte amb els elements del pol contrari. La obligatorietat d'identificar-te en un dels dos cantons del binomi implica la pèrdua d'altres elements identificatoris propis, ja que encara que la norma s'imposi sense condicions, és impossible que aquesta ens determini completament. La realitat ens mostra que es pot tenir genitals masculins i un caràcter delicat i sensible, o tenir genitals femenins i ser agressiva o valenta, per posar algun exemple.

Una possible síntesi del que significa la Teoria Queer el trobem en el "manifest contra-sexual" de Beatriz Preciado (2002:18). Primerament, exposa que cal un anàlisi crític de la diferència de gènere i de sexe, sistema que inscriu les performativitats normatives dins dels cossos com a veritats biològiques. Ens segon lloc, la contra-sexualitat defensa substituir el contracte social definit per la naturalesa per un altre que reconegui els cossos no com a dona/home sinó com a cossos capaços de parlar per sí mateixos i de reconèixer als altres com a cossos alhora parlants. Cal doncs, apoderar les desviacions respecte el sistema heterocentrat i dotar d'identitat als cossos que fallen, els cossos erroris.

Amb tot això, veiem que la Teoria Queer s'erigeix precisament per a combatre totes aquestes imposicions del poder generades a partir de preceptes biològics, a priori inqüestionables. Busca desmuntar aquesta veritat absoluta generada pel poder a través de la ciència, destruir els discursos al voltant del cos que neguen tot allò que surt de l'heteronormativitat. Ochoa afirma que el compromís de la Teoria Queer és "entendre els processos i actors socials fora d'un marc normatiu i imaginar el subjecte teòric sense cap trajectòria reproductiva, moral o econòmica fixa" (Planella, 2003:155). Aquesta proposta doncs, defensa el lliure exercici de totes les opcions sexuals existents, sense que això en condicioni la seva imatge social i la pròpia autoimatge. I és que el sistema sexual no es pot reduir a la simple fórmula de "blanc o negre" (home o dona), sinó que s'ha de contemplar que entremig existeix una gran gamma de grisos. Destruir la normativitat corporal doncs, esdevé el principal objectiu de la Teoria Queer (Planella, 2003:155).

En definitiva, la Teoria Queer apareix com a un espai de resistència al sistema patriarcal definit a través del binomi sexual, i alhora com a marc teòric que ha de permetre llegir totes les realitats, encara que aquestes estiguin fora de la norma imposada. La identitat sexual ha de ser un possible discurs a través del qual constituir les nostres subjectivitats, una narrativa transversal que contempli totes les variables existents sense excloure'n cap. Es tracta així, de transgredir els patrons monocorporals establerts pel poder hegemònic per tal de poder generar noves discursivitats que incorporin realitats alternatives i en definitiva, que ens proporcionin l'espai democràtic necessari per transitar lliurement per les nostres vides.

5. Gènere i sexualitat en l'islam

5.1. *Ethos* islàmic

Quan parlem d'*ethos* islàmic ens referim a una visió del món determinada que travessa totes les esferes de la vida pública i social (Ferreira, 2009:108; citat a Valcarcel, 2014:55). Les normes de sociabilitat, els rituals quotidians, els valors simbòlics o la interacció amb altres actors socials.

En l'islam no hi ha divisió entre allò secular i allò religiós i és que tot el discurs gira al voltant del criteri de classificació teològic *halal* (tot allò permès) i *haram* (tot allò prohibit) que es modificarà segons les necessitats de les diferents comunitats. Així és com el sistema simbòlic islàmic s'articula amb la vida quotidiana i les relacions de poder que les governen (Valcarcel, 2014:56). "Et preguntaran què els està permès. Digues: "Us són permeses totes les coses bones de la vida"" (Alcorà, 5:4). I és que les ensenyances del llibre sagrat mostren com tot allò *haram* ho és per una raó, perquè és pernicios per als seus fidels en tant que és perjudicial per a la seva salut.

Sota el meu parer, podríem afirmar que la identitat musulmana és una identitat dura, seguint les paraules de Rachik (2012). La identitat dura es caracteritza per una valorització de la seva homogeneïtzació cultural, és a dir, els seus fonaments identitaris es presenten com quelcom objectiu i s'hi pertany sense saber-ho i sense haver-ho triat. Així, la condició és prescrita, sent adquirida hereditàriament i sense indici de voluntat. No existeix negociació sobre la pertinença a la identitat concreta, ni tampoc sobre el seu contingut (Rachik, 2012:12-15). Ser musulmà implica assumir sense recances els continguts de l'islam, la seva cosmovisió i per tant, la seva particular manera d'habitar el món.

L'origen del mot Islam prové de la paraula *aslama*, la traducció de la qual seria submissió i alhora pau, això ens remet a entendre que els musulmans són servidors d'Al·là. El principi de *tawhid* defensa que Al·là és el creador de l'univers i que és sobirà sobre totes les coses, és per això que la seva voluntat ha de ser obeïda per a tots els seus seguidors (Cook, 2016:104). Els musulmans tenen l'obligació de reconèixer que només existeix un déu i que Mahoma n'és el seu missatger: "A cas no soc Jo el vostre senyor?" (Alcorà 7:172).

Segons les sagrades escriptures, Al·là ha atorgat intel·lecte i raciocini a tots els éssers humans per tal de transitar per les seves vides comprenent, reflexionant, contemplant i donant sentit a la seva existència. Cada ésser humà és potencialment *jalifa*, un representant del bé i de la bondat en la terra. Per a ser un bon creient, i assolir el paradís, tot home i tota dona tenen la responsabilitat de respondre a la seva fe i a practicar-la segons les lleis islàmiques. L'ètica islàmica és eudaimònica, és a dir, que tot bon musulmà ha de cercar la felicitat tant en el món terrenal com en el paradís (Valcarcel, 2014:61).

La manera com s'ha de viure per a ser un bon creient queda reflectida en el *din* islàmic (*din* es tradueix com a recompensa o retribució) i és el que permet comprendre la pròpia existència. Món i subjecte s'erigeixen com a binomi en tant que un implica a l'altra, el cos està fabricat amb el mateix material que el "món" i és per això que ambdós comparteixen una coimplicació. El *din* és "una modalitat de ser-en-el-món" (Valcarcel, 2014:63-64).

5.2. Identitat islàmica

El món simbòlic proposat per l'Islam garanteix un rol definit a tots els seus creients, establint una identitat normativament fixada i constitutiva de subjectivitats. Bourdieu, en la seva teoria sobre l'habitus, ens explica que el cos està sociabilitzat és a dir, que ha absorbit les estructures del món material i cultural que l'envolta. L'habitus està condicionat històricament però alhora té la capacitat de generar noves pràctiques futures, el que garanteix la seva adaptació als canvis. A través dels nostres cossos som capaços de comprendre el món en la pràctica, sense necessitat d'haver de desxifrar-lo conscientment (Bourdieu, 1999; citat a

Capdevielle, 2011:36). L'habitus doncs, serà una de les bases essencials de la formació de subjectivitats.

Bourdieu afirma que la socialització s'inscriu en els cossos, els modela i els marca els límits i les possibilitats. Així és com l'habitus islàmic s'aprèn en la socialització, i es transmet de generació en generació construint així una identitat islàmica definida a través de la repetició dels hàbits quotidians. Alhora, les pràctiques forçosament es transformen i s'adapten a les noves necessitats del món canviant que ens envolta. Les normes que es desprenen de la musulmaneria s'incorporen d'una manera no intencional i no deliberada en les corporeïtats (Yébenes, 2015:71).

Parlar d'habitus ens porta a parlar del concepte de performativitat de Butler que ja he analitzat amb anterioritat. Recordem que la performativitat de gènere ens remet a l'adopció d'una determinada essència que ens és donada per natura, a través del sexe. La performativitat com a fenomen que anticipa i nombra al subjecte (Bianciotti, 2012: 76). Així doncs, l'habitus funciona segons una performativitat expressada en rituals bàsics que contribueixen en la formació de les individualitats, actes repetits que permeten perpetuar el sistema sexe/gènere.

5.3. Els tres pilars bàsics de l'Islam: Alcorà, sunnes i xaria

La identitat islàmica s'empara en els tres referents per excel·lència que serveixen de pauta per a orientar i definir quina és la manera idònia per a ser un bon musulmà. El "Període de la ignorància" (*Yāhiliya*) finalitza al segle VII quan Al·là revelà la fe al profeta a través de l'Alcorà (Torres, 2014:79). En l'Alcorà doncs, els creients hi trobaran les respostes a totes les preguntes de l'existència humana (Ferri, 2014:91). L'altra font de la que beu la tradició islàmica és la sunna, els coneixements extrets de la vida del Profeta Muhammad: les seves accions, paraules i el seu exemple. Mahoma doncs, a través de la seva existència ajuda als creients a entendre el sentit de la revelació alcorànica i la seva expressió quotidiana. Les seves dites, els *hadits*, mostren el *din* islàmic des d'una perspectiva mundana, el que permet als éssers humans posar-lo en pràctica d'una manera senzilla i entenedora (Cabrera, 2006:58).

A partir d'aquestes dues referències sagrades, l'Alcorà i la Sunna, s'estableix la xaria, la llei islàmica que defineix: el comportament, la moral i les costums; l'adoració ritual; les creences; les transaccions i els contractes i els càstigs. Parlem doncs, d'una llei divina que marca lo *halal* i lo *haram* (permès i prohibit), entenent que tot allò prohibit ho és perquè Déu considera que pot ser un mal per al creient.

No obstant, l'Islam creu en el lliure albir i en el raciocini inherent a tot ésser humà per la qual cosa capaç d'interpretar l'Alcorà i per tant, adaptar els postulats religiosos al món canviant i en profunda transformació constant (Cabrera, 2006:87-91). Entra en joc aquí l'hermenèutica com a mètode per a interpretar els textos, i és que qualsevol musulmà és capaç, i té el dret, de llegir, traduir i interpretar els textos sagrats, jurídics i teòrics gràcies a la seva potencialitat interpretativa. Alhora, tots els llibres sagrats es basen en una certa ambigüïtat que permet la seva atemporalitat i per tant, donen peu a repensar i resignificar alguns aspectes (Valcarcel, 2017). Aquesta possibilitat de reinterpretar la xaria ha provocat la multiplicació de tendències i opinions al voltant del dret islàmic clàssic, necessari per a adaptar-se a les noves societats naixents i alhora, per a possibilitar la convivència amb el dret positiu (Torres, 2014:77).

5.4. El sistema sexe/gènere en l'Islam

Com hem avançat, el sistema sexual es defineix, es determina i s'adopta culturalment a través del gènere. La societat transforma així un element biològic en una realitat social, promovent la seva naturalització i dificultat de qüestionar-la. El binomi sexual (home/dona) nega qualsevol altre tipus d'expressió de la sexualitat i per extensió, prohibeix les relacions afectivosexuals amb algú que es trobi al mateix vèrtex de la dualitat.

La influència de la religió islàmica s'estén a totes les esferes de la societat, i és que els musulmans organitzen les seves existències al voltant del que proposen els seus llibres sagrats. Així és com la religió postula els discursos de gènere que influencien en la manera d'exercir la sexualitat dels seus seguidors. La teologia emet un relat concret sobre el gènere, juntament amb les institucions com la família o l'escola, els mitjans de comunicació o la ciència que la societat seguirà mitjançant accions

performatives. L'Alcorà, i els altres textos sagrats de les religions monoteistes, expliquen la creació dels sexes en forma de relat, és per això que aquestes representacions han de ser enteses com història i no com a dogma (Rivera, 2015:20-21). Les seves interpretacions doncs, poden ser múltiples i per tant, la regulació dels gèneres variarà segons la zona geogràfica, la cultura i el moment històric particular en la qual estiguin inscrits.

Diverses aleies de l'Alcorà ens mostren que homes i dones han estat creats sota la mateixa essència: "Temeu al vostre Senyor, que us va crear d'una sola ànima i que d'ella en va crear a la seva parella i que, a partir d'ambdós, ha fet sorgir homes i dones en abundància" (Alcorà, 4:1). A diferència dels textos sagrats d'altres religions monoteistes, l'Alcorà no promou que la dona és la font del pecat original, i fins i tot la nombra específicament en diverses sures (Rivera, 2015:23). Això dona peu a poder interpretar el llibre sagrat des d'una perspectiva de gènere, i qüestionar així les anteriors interpretacions que d'ell se'n deriven des d'una mirada heteropatriarcal. Reprenc l'hermenèutica per a entendre que les interpretacions difícilment poden estar lliures de prejudicis i preconcepcions, i és que és impossible que el lector pugui sortir de la pròpia cultura. És a dir, és crucial tenir en compte el "caràcter culturalment contextualitzat de la comprensió" (Gracia, 2011:270) sinó succeeix el que veiem en les interpretacions tradicionals dels textos islàmics, que es distorsionen i es projecten els prejudicis de la pròpia experiència, en aquest cas, els derivats de la mirada heterosexual masculina.

La feminista islàmica, Amina Wadud (1999) defensa que la correcta interpretació de l'Alcorà ens ha de portar a llegir-lo com a promotor de la igualtat de gèneres. D'una banda, hem vist que el relat sobre la creació dels homes i les dones denota equitat en tant que ambdós sorgeixen de la mateixa ànima. D'altra banda, el text sagrat postula que en la vida terrenal els creients, sense diferenciar-ne el gènere, tenen les mateixes obligacions religioses i les mateixes pautes comportamentals i per tant, els mateixos premis o càstigs. Així mateix, la vida del més enllà també serà igual per homes i per dones, ja que està considerada com la recompensa, o el càstig, de les accions dutes a terme a la terra (Landrgrave, 2012:150-153).

"I totes les coses les hem creat per parelles, pel que heu de reflexionar i ser considerats" (Alcorà, 51:49). No hi ha cap sura que denoti diferenciació per

gèneres, és a dir, obligacions diferenciades segons el sexe, però sí que es tindran en compte els actes de fe i el bon comportament en la vida terrenal. No obstant, les interpretacions dels textos poden ser infinites, per la qual cosa, el dret islàmic extret d'aquests, la xaria, sí que estableix diferents activitats i funcions socials per a homes i dones. Una diferenciació de rols que troba la seva màxima expressió en la institució matrimonial: “el marit i l'esposa tenen drets i deures comuns, però també els tenen diferenciats” (Cobano-Delgado, 2008:40-404; citat a Llorent i Terron, 2013:39). És possible doncs, superar la bipolarització dels gèneres que sorgeix de les interpretacions tradicionals dels textos sagrats a partir de la seva reformulació. Un Islam que s'allunyi dels postulats heteronormatius, un Islam accessible a totes les subjectivitats divergents.

5.5. La sexualitat islàmica

Un hadit del profeta diu “hi ha tres coses en aquest món que se'm va fer apreciar: les dones, el perfum i el consol dels meus ulls que es troba en l'oració” (Ali, 2005:158; citat a Valcarcel, 2017:185). Per als que vivim en societats tradicionalment judeocristianes, ens sobta el fet de que la tradició islàmica defensi una “sexualitat lúdica” diferenciada de la simple sexualitat reproductora. La sexualitat no es condemna als llibres sagrats, ben al contrari, s'exalta i es proclama com a un dels deures bàsics del bon musulmà. El plaer sexual preval sobre la procreació i s'exigeix com a condició de ser un bon musulmà (Amirian i Zein, 2009:23). “Les vostres dones són camp llaurat per a vosaltres. Veniu doncs, al vostre camp com vulgueu, fent precedir alguna cosa per a vosaltres mateixos! Temeu a Déu i sapigueu que el trobareu! I anuncia la bona nova als creients!” (Alcorà: 2:223).

La sexualitat és un dels aspectes centrals de la vida dels musulmans, sent la seva pràctica un dret i un deure beneït per Al·là: el profeta en un hadit assegura que el coit “és la meitat religió i l'altra meitat és taquá (consciència de Déu)” (Amiran i Zein, 2009:25). El desig però, sí que és condemnat a l'Islam en tant que remet a una força ingovernable, i Déu ha donat raciocini als seus seguidors per a què puguin guiar la seva existència correctament. El desig és il·lícit i s'oposa a la voluntat divina, a la raó i a l'ordre social (Valcarcel, 2017:185). I és que l'home es diferencia

dels animals per l'intel·lecte, per la responsabilitat, i per això podem gaudir de l'erotisme però no del desig il·lícit i incontrolable.

5.6. El control de la sexualitat

Les sunnes del profeta ens expliciten la seva vida sexual en molts dels hadits que la conformen, i per tant, se'ns presenta com un home sexualment actiu: "us absteniu de les dones mentre jo vaig amb dones?" (Amirian i Zein, 2009:26). Però la sexualitat ha d'estar controlada, i és que la revelació alcorànica pretén posar fi a les costums preislàmiques immorals i depravades a partir de la imposició de bones pràctiques que remarquin quines són les relacions sexuals lícites (Torres, 2014:80). Aquest marc legítim troba la seva màxima i única expressió en la institució matrimonial heterosexual: "Benaventurats els creients (...) que s'abstenen de comerç carnal, excepte amb les seves dones o les seves esclaves" (Alcorà, 4:3 i 23:1, 5 i 6).

L'estat civil de casat és el més apropiat i arriba a imposar-se com a una obligació: "Caseu a aquells de vosaltres que no estiguin casats i als vostres esclaus i esclaves honestos" (Alcorà, 24:32). Com hem vist, Al·là va crear el món en parelles i per tant, una persona autònoma és considerat com un ésser mutilat i impotent (Maíllo, 2005:400). L'home i la dona no poden concebre la seva existència l'un sense l'altre: "El matrimoni forma part de la meva sunna i qui doni testimoni a favor del seu distanciament ho fa amb respecte a mi. El matrimoni és part de la meva sunna; el que estima la meva religió tal i com jo la practico, que segueixi aleshores la meva sunna. Qui renuncia a casar-se per por a tenir una família, no forma part de nosaltres" (Al-Ghazali, 1989:89; citat a Torres, 2014:84). La legitimitat de la relació sexual doncs, s'emmarca dins de la institució matrimonial i per tant, totes aquelles que es situïn fora d'aquest seran il·lícites i susceptibles a ser castigades.

Amb tot això veiem que l'ideal de perfecció musulmà s'emmarca en un sistema heteronormatiu socialment delimitat pel matrimoni. La *zinâ* remet a les pràctiques sexuals il·lícites, a les pràctiques recollides en els codis penals dels països islàmics que condemnen el sexe fora del matrimoni (fornicació i adulteri) i la sodomia (homosexualitat i lesbianisme) (Torres, 2014:83). La conjunció d'iguals,

l'homosexualitat, va en contra dels principi alcorànic que defensa l'existència i la complementarietat dels parells (Valcarcel, 2017:87).

L'Alcora` no menciona explícitament l'homosexualitat, tot i que diverses interpretacions defensen que en la història de Lot se'n parla, com veurem més endavant. Segurament, per la manca de referències en els textos sagrats de totes aquelles pràctiques que s'allunyen de l'heteronormativitat, les sancions estipulades no estan clares i varien enormement d'un país a un altre (Torres, 2014:85).

6. Post colonialisme

El post colonialisme, tal i com ens explica Perreault (2014:179-180) és el període successiu al colonialisme formal, posterior a la dominació d'un país forà cap a les seves colònies. És també una condició sociocultural que s'oposa a l'opressió del colonitzador, així com un projecte teòric intel·lectual i polític que es nega al colonialisme imposat.

Per parlar però de post colonialisme ens cal entendre el colonialisme previ, el qual no ens remet únicament a la dominació militar o política, sinó que va molt més enllà, i és que la seva influència arriba a condicionar i a modificar les vides dels que són colonitzats (Kohn i Reddy, 2006). Aquest canvi d'autorepresentació que pateixen les societats colonitzades, en general, s'endureix encara més durant el post colonialisme, quan els forans han marxat, com veurem més endavant.

Pel tema que ens ocupa, m'interessa centrar-me en el colonialisme que van patir les societats islàmiques i concretament, les implicacions que això va tenir en la concepció del sistema sexe/gènere. Tolino (citada a Valcarcel, 2017:188) ens explica que abans de la colonització, en les societats musulmanes no existia la distinció segons la identitat sexual. La condemna cap a les pràctiques eròtiques entre persones del mateix sexe al·ludia a l'acte sexual fora del matrimoni, i no a la identitat sexual o de gènere dels qui les practicaven, el que ens demostra que hi havia un esteticisme homoeròtic en aquestes societats.

La literatura ens serveix per comprovar la manca de censura cap a les pràctiques sexuals situades fora de l'heteronormativitat, com és l'exemple de l'obra d'AlMakhzoumi, *Les fonts del plaer* (del segle XIII), on l'autor descriu l'acte sexual com un "viatge al jardí de les delícies" i a més a més, es constitueix com un manual sobre les pràctiques homosexuals entre homes (Amirian i Zein, 2009:35). També la literatura medieval de molts països musulmans parla obertament de l'amor i el desig d'un home cap a un altre, molts homes adults virils establien relacions íntimes amb d'altres que posseïen "sensibilitat femenina". En aquella època fins i tot, homes casats proclamaven en públic les seves pràctiques homosexuals amb nois considerats "efeminats" a qui se'ls hi assignava un rol passiu en les relacions sexuals.

Altres exemples extrets de la literatura són l'obra del poeta i antropòleg de Tunísia, Tifâchi (segle XII), *Les delícies dels cors*, en les que s'aborda la sexualitat entre persones del mateix sexe. O el famós llibre de *Les mil i una nits*, farcit d'històries entre homes i adolescents efeminats. També trobem el denominat "poeta dels homosexuals", Abu Nuwâs (segle IV), iraní que escriu versos apassionats cap al sexe masculí (Amirian i Zein, 2009: 59-64).

Així, comprovem que les pràctiques sexuals no heteronormatives eren tractades amb relativa indiferència i naturalitat. De fet, la cosmologia islàmica al voltant del sexe va ser un dels elements més sorprenents per als colonitzadors europeus: la creença en un paradís terrenal on no calia el celibat i el recat per a assolir l'eternitat divina (Valcarcel, 2017:190). Sant Agustí, un dels pares de l'església catòlica va escriure: "No conec res que rebaixi més la ment humana de les altures que les carícies d'una dona i la unió dels cossos", el sexe és entès com una amenaça per a la vida espiritual (Rizvi, 2010:22).

El colonialisme doncs, suposa un abans i un després per les societats envaïdes, suposa la mutilació d'un marc simbòlic particular. S'erigeixen discursos per a llegir aquestes realitats colonitzades, per provar de desxifrar-les i entendre-les des d'una perspectiva diferenciada i allunyada. Aquesta diferenciació creara` dos pols contraris: Orient-Occident. Edward Said va ser un dels primers en criticar la duresa de la imposició dels termes Occident i Orient com a contraposats, qüestionant-ne

les seves significacions. Segons aquest autor, l'occidentalisme assumeix un discurs d'aparent coneixement i interpretació de tot allò situat fora d'Europa, fora d'Occident, fet que implica la dominació d'aquells que no són com nosaltres. Aquesta pràctica permet definir Europa a través de la descripció dels altres, una discursivitat generada a partir de l'establiment d'un binarisme diferenciador (racional/irracional, ment/cos, ordre/caos) (Kohn i Reddy, 2006).

En la mateixa línia, com ens expliquen Amiriam i Zein (2009:13-14), en la literatura política recent apareixen els conceptes "mon islàmic" i "món occidental" per tal de diferenciar explícitament aquestes societats en dos blocs oposats. Es tracta d'una contraposició que permet manipular i generar discursos excoents, etnocèntrics i fins i tot criminalitzadors. Els criteris per a designar aquests dos conceptes, com podem comprovar, són del tot desiguals: un ens parla d'una zona geogràfica i l'altre d'un sistema religiós, el que deslegitima encara més aquesta oposició. Parlem del "xoc de civilitzacions", concepte exposat per Samuel Huntington en el seu llibre *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, entès aquest com una confrontació irreconciliable, com un destí inequívoc. Quintanas (2002:243-244) reflexiona al voltant d'aquesta tesi política i afirma que les seves idees estan impregnades d'etnocentrisme amb afirmacions que giren al voltant de definir el món musulmà com a violent i bèl·lic comparat amb la resta de civilitzacions. Huntington també defensa que cristianisme i Islam sempre s'han definit l'un a l'altre com l'Altre de l'Altre, i això es deu a que aquestes dues civilitzacions es basen en valors que perpètuament entraran en contradicció i col·lisió.

Reprement el concepte de post colonialisme, aquest, a causa de la seva transversalitat, també afecta a la sexualitat, utilitzant-la per a remarcar i justificar l'oposició entre dues realitats socials. Observem així una tendència a calcular el nivell de democràcia dels països a partir de barems sexuals. Com més sexualment democràtic és un territori, més democràtica és considerada la seva la seva política. Castellanos i Viteri (2013:110) ens expliquen que Said, en el seu anàlisi de l'obra de Flaubert, exposa que Orient era representat per la seva promiscuïtat i relaxament vers la sexualitat, contràriament a la societat victoriana, reprimida i autoproclamada respectable. Els efectes del post colonialisme però han fet invertir la balança, convertint a Orient en sexualment reprimat, autoritari i intolerant, en

contrast amb la, a priori, llibertat sexual occidental. Occident com a garant dels drets d'equitat entre gèneres i la diversitat sexual i Orient com a promotors del patriarcat més ranci i retrògrad.

Així, qualsevol país àrab serà automàticament contemplat com a país islàmic i per tant, se li atribuiran trets negatius (conflictivitat, intolerància, radicalitat, etc.). En el nostre context, Catalunya, comprovem com els col·lectius migrats que generen més rebuig són els que provenen de països àrabs associats a la pràctica islàmica (Massó, 2014:89). Un dels arguments més utilitzats en la nostra societat és que la dona musulmana és ignorant, pobre, inculta, lligada a la tradició, domèstica i víctima d'un sistema patriarcal; en contraposició a la dona occidental, cultes, modernes, amb control sobre els propis cossos i sexualitats, i amb llibertat de decisió (Talpade, 2008:75). El colonialisme ha afectat encara més a les dones ja que se les victimitza, se les tracta d'éssers fràgils i incapaços de pensar per sí mateixos i s'hi exerceix una "missió civilitzadora", erigint-se Occident com l'únic possible salvador d'aquests suposades subjectes oprimides per l'Islam (Lamrabet, 2010). Veiem una vegada més, la politització dels sexes per a exercir poder opressiu contra els considerats més dèbils.

7. Doble estigma: ser musulmà i Queer dins del context català

Ser musulmà i Queer en un context occidental com el nostre suposa una opressió provinent de dos fronts: per religió i per gènere, i encara més, un conflicte contra un mateix, ja que cal juxtaposar dues realitats aparentment oposades en una mateixa identitat. Analitzaré doncs, possibles maneres o justificacions que em permetin qüestionar el gènere d'una banda i la Islamofòbia de l'altra, a partir de les quals podré reflexionar al voltant del doble estigma al que em refereixo. Aquesta doble estigmatització em condueix a parlar sobre el concepte de la interseccionalitat, entesa aquesta com la suma de diverses identitats diferenciades entre elles en una mateixa subjectivitat. És a dir, la interseccionalitat inherent a cada individu, el qual ha d'anar gestionant-se per a tal de que les diferents peces que conformen una identitat puguin existir alhora sense la necessitat d'haver de renunciar a cap d'elles.

7.1. Contra el gènere

Garfinkel (1967:122-128; citat a Hawkesworth, 1999:3-4) va proposar el concepte d'"actitud natural" cap al gènere. Parlem de la inqüestionabilitat del gènere, de la suposada naturalesa intrínseca al fet de que només existeixin dues opcions per viure: ser home o ser dona. Desafiar la seva validesa doncs, és gairebé impossible, i aquells que ho facin seran patologitzats automàticament.

Entenem que el gènere és una serialitat, és a dir, un col·lectiu social en el que el nexa d'unió són les orientacions cap a les seves accions i les conseqüències que d'elles se n'extreuen. Es diferencien del grup en tant que no comparteixen projectes en comú necessàriament i que no tenen per què reconèixer-se entre sí com a iguals (Young, 1994; citada a Valcarcel i Rivera, 2014:154). Així, el gènere constitueix una existència serialitzada heterogènia on hi conviuen multitud de factors diferenciadors (religió, classe social, ètnia, etc.).

Qualsevol cultura, o religió, utilitza el gènere per a organitzar les relacions socials, per a orientar a cada individu a desenvolupar un rol determinat. Seguint a Butler, el gènere es constitueix performativament a través de la repetició de les accions. I són precisament aquestes repeticions el que atorga al gènere la condició de natural i infranquejable, a l'obligatorietat de seguir l'heteronormativitat per a no convertir-te en un monstre. El gènere doncs, funciona com una "ficció regulatòria, una fabricació, una fantasia instituïda i inscrita en la superfície dels cossos" (Hawkesworth, 1999:22).

Així, la primera línia de resistència de l'Islam Queer passa per desmuntar tots aquests preceptes naturalitzadors inherents a qualsevol sistema cultural. Defensar que el gènere és una construcció social constituïda per a exercir poder regulatori sobre els cossos i per tant, susceptible de ser reinterpretada i transformada. Cal proposar una educació capaç d'oferir l'espai necessari als subjectes per a que s'apoderin del seu propi cos i l'alliberin dels discursos opressius que s'exerceixen sobre aquest.

Com hem anat veient, la religió islàmica també s'emmarca dins d'aquest sistema sexe/gènere a través d'una relació sacro-sexual. L'Islam és més que una religió, és un sistema de creences que orienta la quotidianitat dels seus fidels i és que allò religiós es barreja amb la resta d'esferes: economia, política i cultura. L'Alcorà afirma que tot allò que ha creat Al·là ho ha fet per parells diferenciats però destinats a trobar-se. És a dir, del text sagrat se n'extreu que només hi ha dues opcions possibles: ser home o ser dona, i aquests dos elements són complementaris entre ells. No obstant, com veurem més endavant, hi ha alguns

paratges dels textos sagrats en el que es pot entreveure l'existència d'individus que no segueixen aquesta classificació binària.

7.2. Contra la Islamofòbia

Actualment observem tendències islamofòbiques i/o arabofòbiques en el nostre context, segurament provinents de la por històrica de que el colonitzat torni a buscar venjança (Dietz, 2008:27), a que l'"altre" s'imposi en la nostra societat. Es creu que l'Islam és una religió conquistadora i carregada de problemes a causa de la seva "radicalització" en nom del seu Déu. Com hem vist, Huntington va desenvolupar tot un corpus discursiu al voltant del xoc de civilitzacions, en el qual s'alertava a Occident de la suposada perillositat del món islàmic. Aquesta estratègia militar que proposa aquest autor nord-americà va trobar la seva justificació en els atemptats de l'11 de setembre de 2001 contra les Torres Bessones (Amirian i Zein, 2009:10). Aquest va ser el punt de partida de tot el que vindria posteriorment, i és que la "civilització occidental" es troba amenaçada pel creixement dels grups terroristes islàmics emparats sota el nom d'Estat Islàmic. Aquests atacs empenyen als ciutadans occidentals a radicalitzar el seu discurs islamofòbic, a generalitzar i creure que el problema és la religió islàmica, promotora de fanatismes. Amb tot això, una de les postures més generalitzades és optar per l'"europeïtzació" dels immigrants musulmans, mirar de reeducar-los per a què deixin enrere les seves creences i s'adaptin a les del país receptor. Que abandonin la seva religió, entesa aquesta com la responsable dels mals del segle XXI i adoptant així, tendències assimiladores, homogeneïtzació i supressió de les diferències.

Aquesta configuració social d'odi, por o rebuig contra tot allò musulmà, aquestes actituds xenòfobes, suposen una forta opressió contra totes aquelles persones que practiquem l'Islam i que viuen a Catalunya. Construir una identitat musulmana en aquestes condicions implica reelaborar, qüestionar i revisar les pròpies creences en la majoria dels casos. Alhora, dificulta la seva implicació en el territori que l'acull, optant moltes vegades per constituir-se en ghettos aïllats i per què no, radicalitzant els seu sistema de creences per a enfortir-lo i defensar-lo.

La islamofòbia atorga tota la responsabilitat d'aquesta auto-segregació, auto-ghettització als propis afectats, causades per la seva cultura diferent i suposadament inferior (El-Tayeb, 2012:82). El discurs xenòfob defensa que la pràctica musulmana posa en perill els valors europeus de tolerància i democràcia. Alhora, també hi ha certa tendència a victimitzar-los a causa de la seva manca de poder decisiu sobre les pròpies individualitats, manca d'agència causada per les accions col·lectives que l'impossibiliten accedir a la modernitat que els proporciona Occident.

El gènere, com a sistema que travessa totes les esferes de la societat, s'utilitza aquí com a argument per desprestigiar tot allò provinent de l'Islam. "The Muslim community stands for an outmoded form of heterosexuality – intolerant of difference, violent toward women and gays, oppressive, static and unwilling to go with the times" (El-Tayeb, 2012:85). El sistema sexe/gènere permet posicionar-se a Occident com a garant de la raó sota el paradigma de la suposada democràcia i llibertats individuals. Crítica de l'Islam els seus valors obsolets i arcaics, sense acceptar que les seves societats són, encara, molt patriarcals.

7.3. Doble estigma: musulmà i Queer

"Vinc d'un món on prendre la paraula per parlar de lo sagrat és un desafiament i és molt més problemàtic quan aquesta paraula és crítica de la realitat de les societats islàmiques... És també un desafiament prendre la paraula com a dona musulmana davant dels occidentals per a qui simbolitzo, normalment, la víctima per excel·lència d'un Islam llunyà i bàrbar" (Lamrabet, 2010). Així és com la feminista musulmana defineix la dificultat amb la que es topen els subjectes musulmans que es troben als marges de l'heteronormativitat, els subjectes subalterns, sobre qui el sistema sexe/gènere d'una banda, i el discurs d'Occident de l'altra exerceixen opressió.

L'Islam interpretat com a religió conquistadora i problemàtica empeny a victimitzar als subjectes no-heteronormatius que segueixen la religió musulmana. L'Islam entès com una amenaça per la secularització i la igualtat dels gèneres

(Helly, 2012; citat a Benhadjoudja i Milot, 2014:155). És per això que des d'Europa es defensa que la única manera de "salvar" aquests subjectes és abandonant la seva fe: és incompatible la llibertat sexual amb la pràctica musulmana (Valcarcel i Rivera, 2014:142-147). Una de les paraules més escoltades referent a aquesta problemàtica és el terme "integració", un concepte que pot remetre'ns a l'assimilació i per tant, a l'aniquilació de les particularitats de l'Altre. Un concepte que pretén ser just i democràtic però que implícitament porta impreses actituds etnocentristes i normalitzadores.

Tal com afirma Rahman (2010:948), "the identities of "gay" and "Muslim" are seen as the product of mutually exclusive "cultures": "gay" is understood as western, and "Muslims" as unable to accept gay public equality". El mateix autor valora que superar aquesta oposició en la pròpia identitat passa per assumir un espai social interseccional. I alhora, opino que la societat occidental, o la societat receptora, en aquest cas la catalana, ha de ubicar-se en una mirada intercultural on el diàleg i el respecte es configurin com el marc d'aquestes relacions.

7.4. La interseccionalitat

Els individus tenen diferents pertinences identitàries (edat, ètnia, religió, classe social, gènere...) que han de ser juxtaposades dins d'una única subjectivitat en una construcció relacional (Valcarcel i Rivera, 2014:148). Rodrigo (2009:292-293) utilitza la metàfora del patchwork per a il·lustrar aquesta unió d'identitats que sovint es troben en tensió. El terme patchwork ens remet al resultat d'una barreja d'elements heterogenis. Tant la identitat com el patchwork són una construcció elaborada a partir dels retalls que es tenen a l'abast. La identitat és composta, és "complexa, única, irremplaçable, impossible de confondre's amb cap altra" (Maalouf, 1999:32; citat a Rodrigo, 2009:293).

El gènere està entrelaçat amb la raça, la classe social i el sistema religiós o de creences. El gènere és transversal i per tant afecta a totes les esferes de les nostres vides, condicionant així, els "retalls del patchwork". Els subjectes no heteronormatius i musulmans es troben en negociació constant entre les seves

experiències viscudes i les interseccions de la seva identitat (Rahman, 2010:953). I és que la interseccionalitat no és una simple suma d'identitats, sinó que són configuracions corporitzades "poroses, multi-causals, multidireccionals i liminals (Valcarcel, García i Rivera, 2015).

Els subjectes Islam Queer doncs, han de trobar els mecanismes per a adaptar-se a les seves identitats sincrètiques, han de poder barrejar elements religiosos, culturals i discursius. I és que cada peça d'una mateixa identitat no és menys o més autèntica que l'altra, tot forma part d'una mateixa individualitat (Bereket i Barry, 2006:146). Així és com aquests subjectes han de repensar les seves creences sense rebutjar-les per tal d'inscriure's dins del grup social i religiós al qual pertanyen i alhora, aconseguir una autoimatge coherent que els proporcioni la llibertat necessària per a expressar amb plenitud les seves "identitats sincròniques". Han de plantejar la religiositat des de la interseccionalitat de tal manera que puguin incorporar la perspectiva de gènere, religió, classe, raça i sexualitat en un mateix cos (Benhadjoudja i Milot, 2014:157).

Recuperant la metàfora del patchwork, cada persona és responsable de cosir la seva pròpia vànova, aconseguint que les diverses peces encaixin tot i la seva disparitat, i és que "a vegades poden semblar dissonants, contradictoris, però com en un patchwork els trossos s'han anat teixint poc a poc, relacionant-se els uns amb els altres" (Rodrigo, 2009:294). El procés de subjectivació doncs, és una evolució vital cronificada que requereix esforç i temps de dedicació per a què sigui coherent i ens permeti transitar còmodament pel nostre projecte vital.

8. Deconstruir el gènere des de l'Islam

“I hem creat totes les coses per parelles” (Alcorà 51:49). D'aquí entenem que el món ha estat creat sobre polaritats complementàries: masculí i femení. Prado (2006) reformula aquesta aleia i proposa no entendre que tot és exclusivament femení o masculí, sinó que dins de cada element creat per Al·là hi existeix aquesta polaritat: “Glorificat sigui Aquell que ha creat parells en tot el que la terra produeix, i en els mateixos egos, i en els que no coneixen” (Alcorà, 36:36). La polaritat doncs, es troba en totes les coses i persones, excepte en Déu, que n'és la balança.

8.1. La diversitat sexual a l'Islam

Un hadit del Profeta explica com Aisha, una de les seves dones, li relata que hi ha un home efeminat (un *mujannath*) que les visita, al ser considerat un home sense desitjos sexuals no suposa cap perill o problema (Prado, 2006). “I digues a les creients que baixin la mirada i guardin la seva castedat, i no mostrin els seus atractius sinó amb els que d'ells sigui aparent; així doncs, que es cobreixin l'escot amb un tocat. I que no mostrin els seus atractius a ningú excepte als seus marits, els seus pares, els seus sogres, els seus fills, els fills dels seus marits, els seus germans, els fills dels seus germans, (...), aquells servents homes que els manca el

desig sexual, o als nens que no saben de la nuesa de les dones...” (Alcorà 24:31). En els textos sagrats doncs, es menciona directament a la figura de l’hermafrodita, és a dir, una figura que no segueix els imperatius del binomi sexual.

És més, una aleia de l’Alcorà ens diu que “Al·là crea tot el que vol: dona descendència a qui vol d’entre les dones i dona descendència a qui vol d’entre els homes i emparella a homes i a dones, i a qui vol el fa *aqîm*. Certament, Ell és Savi i Poderós” (Alcorà: 42:49-50). *Aqîm* es tradueix de l’àrab com “estèrils” o “impotents”, o bé aquells homes que no estan interessats en procrear amb dones, o al revés. És a dir, Al·là és el creador i ell mai s’equivoca, és per això que aquells individus que no segueixen l’heteronormativitat també són les seves criatures.

Prado (2006) també ens mostra una sunna d’Abû Dawûd on el profeta rep la visita d’un “home que imita a les dones”: “Abû Hurairah va explicar que un *mujannath* que s’havia pintat les mans i els peus va ser dut davant del missatger d’Al·là. Ell va preguntar: “Què passa amb ell?”. Li van dir: “Oh, Missatger d’Al·là, aquest home imita a les dones”. Aleshores es va considerar l’assumpte i va ser desterrat a an-Naqi’. La gent va dir: “No hem de matar-lo?”. Ell va dir: “Se m’ha prohibit matar gent que fa la *salat*”. És a dir, tornem a veure com qualsevol creient que resa, que practica la religió, és una creació d’Al·là, creat amb un propòsit i per tant, no pot ser castigat.

En la literatura islàmica trobem també diversos textos i poesies que ens demostren l’existència de les *suhâqiyat* o *musahiqaat*, termes provinents del verb *sahaga* (premsar el safrà) que ens remet a la pràctica de fregar els genitals propis amb els genitals de la parella, ambdues dones. Al-Rahmoun (2018) ens mostra un poema on una dona musulmana i lesbiana reivindica el sexe entre dues dones:

“Pero mi coño es exitoso y goza entre una mejilla y una peca
como un punto de almizcle que se balancea sobre una media luna
revelando una boca impoluta, sonrisa de perlas
en la que hay apetitosa saliva
instantáneamente dulce al gusto
y un cuello fino tan hermoso como el de la gacela cuando se me manifestó su
belleza

¡cómo se manifestó!

Gloria a quien moldeó en la arcilla semejante belleza

Pues es una creación perfecta, concebida de hermosura

bebo de ella y mi suerte depende de su sed

si esto si esto es *haram* [prohibit], pues, que así sea no es *halal* [lícit]"

Veiem doncs a partir d'alguns exemples, que les identitats i les pràctiques no heteronormatives existien i existeixen a l'Islam. La literatura i els textos sagrats així ens ho demostren, i també veiem que hi ha termes específics per a designar a totes aquestes expressions alternatives al sistema sexe/gènere normatiu.

8.2. Condemnant les desviacions del gènere

No serà fins a finals dels 90 i principis de l'any 2000 que les "desviacions" de la norma sexual apareixeran en les primeres fàtues (Tolino, 78:2014). Les fàtues són decrets emesos per especialistes en la llei religiosa islàmica, la xaria, denominats muftís, que es refereixen a una qüestió concreta. L'activisme social va començar a qüestionar-se si era possible sortir de la norma heterosexual i seguir el credo islàmic sense caure en contradiccions. Comença així a visualitzar-se que existeixen alternatives al sistema sexe/gènere dins de la societat musulmana i que la religió ha de donar resposta a aquestes subjectivitats.

Tolino (2014:78-79) explica que aquestes fàtues dirigides a l'homosexualitat, i altres desviacions del gènere, fan emergir discursos homofòbics i que aquests s'emparen també en els discursos emesos des dels mitjans de comunicació. El missatge és remarcar la incompatibilitat de l'homosexualitat amb l'Islam, i que aquells que la practiquin seran castigats en la terra i en el més enllà. "Satan dominates him and manages His inclinations and attitudes to be in the way lewd that Satan wishes" (OnIslam, 2010; citat a Tolino, 2014:81).

Les fàtues denuncien els actes fora de l'heteronormativitat, és a dir, només es tenen en compte com a actes sexuals exercits per una persona; no tenen en compte doncs, la desviació del gènere com a identitat sexual. Al·là a través de l'exemple del Profeta, mostra als musulmans la importància de gaudir dels béns dels quals Ell els ha proveït, entre els quals hi apareix explícitament el sexe. Així, potser la

importància rau en poder exercir-lo sentint-se còmode i gaudint-lo? Practicant el sexe amb el company que tu tries i capaç d'oferir-te el plaer del que parla Déu?

8.3. La justificació de la condemna: la història de Lot

L'Alcorà pren de l'Antic Testament el relat de Sodoma i Gomorra. La història narra les ofenses dels habitants del poble d'Al-Hichr cap a Al·là: "Cometreu una indecència que mai en l'Univers ha comès abans?" (Alcorà, 7:80). Lot els fa aquesta pregunta mentre ells intenten entrar a la força a casa seva. Aquests habitants doncs, estan transgredint diversos postulats musulmans com són l'absència de tabús sexuals en tant que violen, és a dir, actuen sense el consentiment de l'altre i alhora violen les lleis de l'hospitalitat. Totes dues agressions van associades, i és que un dels requisits per a ser un bon fidel en l'Islam, passa per ajudar al pròxim i compartir així, els béns propis amb els que més ho necessiten.

El poble de Lot, com s'expressa al text sagrat, violaven homes i dones sense importar el gènere: "En realitat, aneu amb desig cap als homes enlloc de a les dones. Sou, vertaderament, gent immoderada" (Alcorà, 7:81). Les pràctiques homosexuals en aquella regió concreta havien existit abans de manera oberta i sense càstig ni sentiment de culpa. Així ho demostra el document titulat "Guilgamesh i la terra dels vius" on explica que aquest heroi, Guilgamesh, té encontres sexuals amb el seu servent Ankido: "Després, es van fondre, com dos braus en combat. Les columnes de la ciutat es van esfondrar i les parets de les cases van vibrar. Guilgamesh es va col·locar sobre d'Ankido, el va abraçar i li va fer l'amor com si li fes a una dona" (Zein i Amirian, 2009:64-65).

La manca d'hospitalitat i la violació perpetuada pels habitants del poble de Lot van ser castigats per Al·là de manera contundent, salvant només a la família de Lot. "I el Crit els va sorprendre a la sortida del Sol. I vam posar lo de dalt d'ella a sota i vam fer ploure sobre ells pedres d'argila" (Alcorà, 7:73-74). Així és com aquesta narració de l'Alcorà és la utilitzada per a criminalitzar l'homosexualitat. Fins i tot, hi ha interpretacions que defensen que el càstig impartit per Déu sobre aquest poble al·ludeix al que s'ha de perpetuar sobre els que s'alliten amb una persona del mateix sexe: apedregar fins a la mort. No obstant, com ens diuen Zein i Amirian

(2009:65-66), aquest càstig no s'explicita a l'Alcorà, curiosament sí que ho fa la Bíblia, i que a més a més, quan el llibre sagrat de l'Islam marca una condemna ho fa directament, com seria el cas dels actes d'adulteri, en el que es determina el nombre precís de fuetades que s'han de rebre.

L'aleia del relat de Lot que diu: "Aneu als homes amb desig en comptes de a les dones" (Alcorà, 7:55) és una de les justificacions més utilitzades per a condemnar les relacions no heteronormatives. Prado (2006) proposa una alternativa a aquesta lectura, el text original utilitza el terme *ar-rijâla* que significa home, però també es pot utilitzar com un genèric, nombrant a la humanitat en general. Així, l'Alcorà el que condemnaria seria el fet d'anar cap a homes o dones amb desig en comptes de les pròpies esposes o marits. D'altra banda, aquest capítol de l'Alcorà no parla obertament de l'homosexualitat i sí que ho fa de la transgressió de les lleis de l'hospitalitat, el dret d'asil als forans, un dels pilars de la jurisprudència islàmica.

8.4. Transgredir les identitats sexuals des de l'Islam

"Qualifiquem d'antinatural el que desconeixem o el que ens sembla estrany; definim com pervers, anormal, malalt o moralment inferior el que no correspon a les nostres concepcions" (Limon, 2008:77). Al llarg d'aquest treball hem vist com la desviació de l'heteronormativitat no és un fet contemporani, sinó que les societats islàmiques ja fa molts segles que s'hi troben. Fins i tot hi ha paraules de l'àrab clàssic destinades a denominar aquestes identitats subversives. No obstant, l'efecte que Occident ha provocat en aquestes societats ha sigut devastador, i una de les conseqüències és la "castració" d'aquestes pràctiques sexuals alternatives. Poc a poc s'han impregnat en aquestes societats, i tant és així que els llibres sagrats de l'Islam s'han reinterpretat per a legitimar aquesta opressió contra els cossos dissidents.

L'Islam, com a sistema religiós, cultural i social, forçosament assumeix un caràcter dinàmic i en constant transformació. Hi ha dues maneres d'entendre'l: "for many, particular understandings of Islam inspire a deep commitment of working toward social justice; for others, Islam is understood in ways that help legitimizing discriminatory and marginalizing social norms and practices" (Hoel i Henderson-

Espinoza, 2016:2). Caldrà doncs, promoure aquest marc religiós cap a la banda inclusiva, tolerant i humanament justa per a que tots els seus creients puguin seguir els seus postulats sense trobar-se contínuament qüestionant les seves identitats.

8.5. Rellegint els textos sagrats

Riffat Hassan (1989:10; citat a Valcarcel i Rivera, 2014:143) escriu que “l’Alcorà, si està correctament interpretat és un document molt humà”, l’Islam ha estat utilitzat per a perpetuar opressions, entres les quals, les que exerceixen sobre els cossos els discursos sobre el gènere, i alhora, aprofitat per Occident per a menysprear aquesta religió. Per a canviar aquesta realitat, caldrà doncs, exigir una reinterpretació del text sagrat: “The Qur’anic *ethos* of equity, justice, and human dignity, however, might contribute to such a reform (Wadud, 1999:xiii). Tal com ens expliquen Valcarcel, García i Rivera (2015), Wadud fa ús de l’hermenèutica per a afirmar que conèixer i qüestionar la seva religió és un deure i un dret dels musulmans i que per tant, hi haurà tantes interpretacions com creients. Aquesta autora defensa que només seran legítimes les interpretacions que promoguin la justícia social, característica principal de les ensenyances alcoràniques i per tant, promou una lectura holística de l’Alcorà que no només es centri en els paratges o versos concrets.

El treball de Kugle (Siraj, 2016:95) ens permet llegir una nova interpretació alcorànica en la que proposa acostar-se a l’Alcorà amb una doble estratègia de resistència i renovació: resistir la interpretació hegemònica i alhora oferir una alternativa constructiva del text. El text en sí és neutre, però la seva lectura no ho és. L’autor recupera la història de Lot, relat usat per a castigar les desviacions del gènere a través de la xaria. Aquest fragment alcorànic remet a l’acte punitiu que cal exercir sobre aquells que violen sense consentiment: “the Lot narrative is seen as an account of condemning rape, not contemporary consensual same-sex relationships” (Siraj, 2016:93).

Repensar l’Islam permetrà a la societat musulmana viure les diferents individualitats des d’un prisma tolerant i inclusiu que generi una igualtat de sexes,

de sexualitat i de sentiments. Dialmy (1994:2-3; citat a Torres, 2014:89-91) proposa el concepte “Feminisme d’Estat” per a assolir aquests objectius i desvincular així la sexualitat dels postulats religiosos retrògrads i punitius, emparats per la xaria. Caldrà doncs, usar el *iytihad*, la capacitat jurídica dels ulemes, per a reformular l’Islam i aplicar-ho al dret. L’aplicació de la xaria en els subjectes no heteronormatius, els subjectes alterns, va en contra del que promou l’Alcorà, i és que aquest “is a very humane document, it’s a document that sides with the marginalised... with minorities; it’s about social justice” (Siraj, 2016:96).

“I entre les Seves Senyals hi ha l’haver creat de vosaltres mateixos parelles per que trobeu la calma junt a elles. I ha posat entre vosaltres afecte i misericòrdia. En veritat, en això hi ha senyals per a gent que reflexiona. I entre les Seves Senyals hi ha la creació dels cels i la Terra i les diferències de llengua i de color entre vosaltres. En veritat, en això hi ha senyals per a gent que coneix” (Alcorà, 21:21-22). En aquesta aleia veiem com Al·là aconsella la vida en parella, però no especifica que forçosament hagi de ser seguint l’ideal heteronormatiu. D’altra banda, la següent aleia ens parla de la diversitat social creada per Déu la qual cosa ens fa pensar en què aquesta multiplicitat també pot ser aplicada al nivell de la sexualitat (Kugle, 2003:199). Al·là té clar que els seus creients són persones amb raciocini i capacitat intel·lectual i per tant, capaços d’entendre les seves ensenyances.

La comunitat musulmana només podrà assolir la justícia social a través de generar un sistema jurídic equitatiu per a tots els seus creients, i això s’ha de realitzar a través de la relectura dels textos sagrats. Una relectura que inclogui totes les identitats possibles, una mirada en clau de gènere. I és que “no pot existir una interpretació progressista de l’Islam sense justícia de gènere” (Elorza, 2011:10).

8.6. És possible l’Islam Queer?

Amirian i Zein (2009:76-80) ens proposen un exemple que ens mostra que és possible ser Queer i musulmà a través del relat de la Maryam, una transsexual iraní. Es tracta d’un personatge públic, un presentador de televisió que va decidir fer el pas de canviar de sexe a través d’una operació quirúrgica. Abans però, va voler

consultar-ho amb l'aiatol·là Jomeini per saber si era compatible el canvi de sexe amb la religió islàmica, al que ell li va respondre: "sempre i quant vostè segueixi amb els seus deures religiosos, serà musulmana". Un altre exemple és l'Associació musulmana al-Fatiha, la qual treballa per defensar els drets dels homosexuals musulmans i el seu lema és "Si som com som és perquè Déu ens ha creat així" (Amirian i Zein, 2009:69). Al·là és el creador i mai s'equivoca en les seves accions.

Com hem avançat, penso que el concepte que ha d'anar lligat a l'Islam Queer és la interseccionalitat. La interseccionalitat entesa com a "helpful framework to bridge together the multiple and unstable points of embodiment that are most impacted by multi-system oppressions" (Hoel i Henderson-Espinoza, 2016:3). Unir les peces de les diverses identitats és un procés, un projecte, un camí ple de tensions cap a la interseccionalitat que ha de permetre desenvolupar l'Islam Queer. Jagose in Hall (2003:109; citat a Shannahan, 2010:674) afirmen que els teòrics Queer "have conceptualized Queerness as an anti-identity stance, which is permanently incomplete, always an identity under construction, and a site of permanent becoming".

La construcció identitària té un caràcter processual, i en el cas dels LGTB musulmans aquesta tasca es complica en tant que ha d'abastar dos nivells: rellegir els textos religiosos en clau Queer i alhora han de desafiar els ideals Queer seculars (Goss i Yip, 2005; citats a Valcarcel, García i Rivera, 2015). Així és com aquest col·lectiu es proposen tres objectius: defensar les identitats compostes; imposar-se contra les normes i lleis islàmiques heteropatriarcals; i desmuntar l'Islamofòbia i prejudicis occidentals. Wester (2017:41) transcriu diverses entrevistes realitzades a musulmans situats fora de la norma sexual: "my sexuality and my religion they are both integrated parts of me, I can't abandon one for the other"; "People chose out of the Quran. I chose the good things; I don't believe my sexuality is doing any harm to anyone".

Així doncs, viure fora de l'heteronormativitat i ser musulmà és compatible, tot i que encara hi ha un llarg camí per avançar, camins personals i politico-socials. I és que com ens explica Lamrabet (2010), les religions es reapropien d'una realitat social col·lectiva, a l'introduir-se en un ordre social amb un sistema sexe/gènere establert mira de confondre's amb aquest ordre per a sobreviure. Les religions doncs,

s'instrumentalitzen com a eina de repressió, però ben interpretades poden ser utilitzades en les lluites per la justícia social (Benhadjoudja i Milot, 2014:147).

9. Bases per a una pedagogia Islam Queer

9.1. Ens cal l'Islam Queer

Les identitats són “una construcció històrica i social, elements contingents, manejables, no homogenis ni fixes: no són essències” (Trujillo, 2015:1531). Les identitats es creen així a partir de processos dinàmics de construcció i assumpció de significats des de diversos àmbits. Un d'ells és l'educació, entesa com a espai de socialització bàsic per a la generació de subjectivitat, és per això que cal analitzar, repensar, qüestionar i transformar contínuament l'educació a través de pedagogies inclusives i dialogants.

Un dels elements que fixa les identitats és la sexualitat, establint-se, com hem anat veient, com el *leitmotiv* de la vida de tots els individus. Les identitats sexuals són una ficció, un producte històric i social que serveixen per a controlar les subjectivitats (Planella i Pie, 2012: 170-171), ubicar-les en uns espais determinats i una manera d'habitar-los concreta i definida. I el sistema que ho engloba és el règim heteronormatiu, la forma elemental de les relacions humanes, els postulats

que delimiten les correlacions entre els gèneres. És doncs, el contracte social ja que “to live in society is to live in heterosexuality” (Warner, 1993:xxi).

La sexualitat interacciona amb milers de variables més, com pot ser la classe social, l'edat, la cultura, o en el cas que ens interessa, la religió. L'Islam no divideix la religiositat de la racionalitat, així que fe, justícia social, intel·lecte i responsabilitat s'engloben en un mateix sistema de vida (Valcarcel, 2017:206). La religió musulmana genera també identitats, i dins d'aquestes hi ha el factor sexual heteronormatiu. La negació de qualsevol sexualitat dissident dins de la cosmologia islàmica dificulta forçosament la seva expressió, i per tant, invisibilitza els subjectes Islam Queer. Alhora, se li ha de sumar l'opressió que pateixen per part d'aquells que no segueixen la religió musulmana. L'Islam carregat de prejudicis, aquell Islam masclista, misogin, patriarcal que no respecta les llibertats sexuals és l'Islam assenyalat per Occident. La diferència marca l'alteritat, i quan aquests subjectes són vistos com a externs, separats, “totalment altres”, quan estan ubicats en l'exterior absolut és quan apareixen les fòbies i per tant, la lluita contra els que no són com nosaltres (Morris, 2005:46; citat a Planella i Pie, 2012:271).

Així és com els subjectes Islam Queer que habiten al context català reben una doble opressió: per no seguir l'heteronormativitat i per ser musulmans. S'ubiquen en una doble alteritat que dificulta l'expressió de les seves individualitats dissidents. Pretenem a través de l'exposició de les possibles bases d'una proposta pedagògica, caminar cap a l'apoderament dels afectats, oferir-los eines per a resistir-se a la norma i així transformar la seva realitat: “La cínica expressió de Taylor, sobre l'obrer com a ‘goril·la ensinistrat’ és irònicament desmuntada per Gramsci, per ressaltar com aquesta pot ser completament trastocada per la capacitat d'actuar, *agency*, de l'obrer, que no només pot resistir-se sinó que també pot orientar cap a accions no conformistes la mateixa transformació física a la que és sotmès. El ‘goril·la ensinistrat’ té una voluntat” (Pizza, 2005:23; citat a Téllez, 2011:85).

9.2. L'Educació Social com a promotora de l'Islam Queer

No és fins al 2006 que apareix per primera vegada a la Llei Orgànica d'Educació el concepte de diversitat sexual: "Entre els fins de l'educació es ressalten el ple desenvolupament de la personalitat i de les capacitats afectives de l'alumnat, la formació en el respecte dels drets i llibertats fonamentals i de la igualtat efectiva d'oportunitats entre homes i dones, el reconeixement de la diversitat afectivo-sexual, així com la valoració crítica de les desigualtats, que permeti superar els comportaments sexistes" (BOE, 2006:10). Considerem doncs, que fa relativament poc que es contempla l'obligatorietat del respecte cap a la les diferents formes d'expressar i viure la sexualitat i que per tant, encara un camí llarg a recórrer.

L'Educació Social s'erigeix com el "dret de la ciutadania que es concreta en el reconeixement d'una professió de caràcter pedagògic, generadora de contextos educatius i accions mediadores i formatives" (ASEDES, 2007:11). Es tracta doncs, de treballar per a assolir una participació democràtica dins de l'esfera pública que permeti la lliure circulació de totes les subjectivitats (Rofes, 2005:145; citat a Trujillo, 2015:1534).

Fa temps que la diversitat es treballa des de l'educació però el cert és que aquesta es planteja des d'un prisma heterosexual i secular, o fins i tot, en el cas de l'Estat Espanyol, encara sovint des d'una visió catòlica. La tònica és assenyalar la diversitat, etiquetar-la i en certa manera aïllar-la de la norma per després, un cop delimitada, treballar per a què els que habiten aquesta diferència puguin ser inclosos en el grup majoritari. És a dir, delimitar els "Altres" per a poder fer un treball "Nosaltres" d'acceptació i integració. Trujillo (2015:1534) ens diu que la raça (i el sexe) "s'inclou, la majoria de les vegades, com alguna cosa exòtica que hem de tolerar, més que com diferents formes culturals que cal respectar". Cal que l'educació persegueixi un canvi estructural, un canvi des de l'arrel per a què deixem de veure la diferència com quelcom situat fora de nosaltres mateixos.

La transformació social passa pel "qüestionament quotidià de l'heterosexualitat normativa a través del model d'aprenentatge transgressor" (Mérida, 2002:25; citat a Planella i Pie, 2012:267). I alhora, cal desmuntar els mites que empenyen a

demonitzar l'islam i a criminalitzar tots els que el practiquen, mirant d'incloure la perspectiva de gènere en l'anàlisi teològic (Valcarcel i Rivera, 2014:143) i eliminant així, els estereotips des d'una posició de coneixement. La subjectivitat s'ha d'ubicar a primera línia, per tal de que els subjectes de l'educació puguin incorporar-se a la diversitat de les xarxes socials, és a dir, al desenvolupament de la seva sociabilitat i circulació social (ASEDES, 2007:11).

9.3. Tres mirades per a apropar-nos a una pedagogia Islam Queer: Britzman, Meirieu i Deligny

“Construir un discurs Queer implica per tant, situar-se en un espai estrany que ens construeix com a subjectes estranys d'un coneixement estrany, inapropiat, malsonant” (Córdoba, 2005:23). Una pedagogia Islam Queer suposa sortir de l'espai de comoditat, de la norma, de tot allò que fins ara havíem cregut com a cert. Implica la difícil tasca de repensar el fet educatiu i és que “com poden els sabers Queer, intrínsecament subversius i provocadors, articular-se en camps tradicionalment normalitzadors i disciplinaris com l'Educació? (Lopes, 2012; citat a Trujillo, 2015:1536).

No hi ha un manual d'instruccions per a aplicar la teoria Islam Queer en l'àmbit educatiu, és gairebé impossible delimitar aquesta teoria en dinàmiques i accions que condueixin cap a una intervenció en aquesta direcció. És per això que entenc que una pedagogia Islam Queer ha de ser un marc ideològic, un espai on pensar i repensar incansablement les nostres posicions identitàries. L'adopció de diverses estratègies quotidianes que permetin qüestionar la norma sexual i els prejudicis cap a l'espiritualitat musulmana, un exercici que forçosament ha d'implicar tant a l'educador com a l'educand i és que com hem demostrat, és difícil deslliurar-nos dels discursos hegemònics degut a la seva profunda interiorització inconscient.

Em proposo doncs, a partir d'aquí, ubicar aquests coneixements i mirar d'establir algunes línies pedagògiques encaminades a assolir una educació que contempli l'Islam Queer. L'Islam Queer com la bandera que adopten els afectats, i alhora, com a eina educativa que ens ajudarà a caminar cap a una societat més activa, crítica i

transformadora. Per a aconseguir delimitar aquestes línies pedagògiques prenc com a referència el marc teòric proposat per Britzman, Meirieu i Deligny, figures que m'ajudaran a dibuixar una pedagogia concreta i un marc d'actuació que considero que hauria de ser l'idoni per a l'exercici de la professió d'educador social.

9.3.1. El qüestionament de les identitats segons Britzman

Al llarg d'aquesta recerca hem parlat sobre les identitats, i l'obligada interacció tensionada entre identitats que cohabituen en un mateix subjecte. No obstant, la teoria Queer ens parla sobre la inexistència, o si més no el qüestionament de les identitats. "Les contribucions Queer insisteixen més en les pràctiques que en les identitats, i qüestionen els binarismes sobre els que s'assenta el saber i la cultura dominant" (Louro, 2012; citat a Trujillo, 2015:1536). Exigeix doncs, trencar amb la classificació dels subjectes en identitats prefixades en tant que es defensa que aquestes no són entitats homogènies o fixes sinó que en elles, com hem comprovat, hi ha una infinitat d'interaccions dinàmiques i canviants.

Així doncs, els teòrics Queer postulen que les identitats són una ficció, un producte històric i social que tenen com a finalitat el control social (Planella i Pie, 2012:270-271). No existiria l'heterosexualitat si no existís l'homosexualitat, no existiria Orient sense Occident, la norma necessita de les seves desviacions per a proclamar-se, per a ser visible i identificable: "it must produce otherness as a condition for its own recognition" (Britzman, 1995:159). És per això que aquesta teoria defensa la multiplicitat d'identificacions, o fins i tot, com afirmà Kopelson (2002:30; citat a Trujillo, 2015:1537): "fer visible alguna cosa que encara no hem vist". És la pugna contra el sistema binari que travessa les nostres subjectivitats, el binarisme com a garant de l'opressió del fort contra el dèbil. Lo Queer es funda des d'un espai marginal, un espai que a la seva vegada permet la inclusió de totes aquelles expressions situades fora de la norma (Epps, 2007:224), i és que els "subjectes Queer no volen ser normals, no volen estar dins" (Planella i Pie, 2012:271).

9.3.2. La revolució de Meirieu: transformar i intercedir en la realitat

L'educació ha de mobilitzar tot el que tenim al nostre abast per permetre l'entrada al món del subjecte i que aquest pugui sostenir-se autònomament en ell. Que s'apropriï de la cultura per a que` posteriorment pugui subvertir-la, generar respostes pròpies i així intentar transformar el món per a que` sigui més just. Així és com Meirieu (1998:70) defineix la finalitat de l'empresa educativa. No es tracta de fabricar Frankensteins, seguint la metàfora de l'autor, sinó de fabricar éssers que pensin i interaccionin amb el coneixement. La perspectiva Queer ens ofereix "a way of knowing, rather than something to be known" (Kopelson, 2002:25).

Una pedagogia Islam Queer és un exercici personal i col·lectiu de creació, de "formació d'una raó imaginativa" (Mèlich, 2001:25; citat a Planella i Pie, 2012:276). Repensar les veritats a priori més absolutes, desmuntar les estructures mentals lingüístiques que articulen les nostres representacions, pensaments, memòria i experiència que ens aboquen a una "mirada mutilada" (Valcarcel, 2017:183). Un exercici col·lectiu en tant que entenem que l'educador aporta coneixement a l'educand, esperant que aquest el rebi, el revisi i el reformuli autònomament.

En la seva tercera exigència de la revolució copernicana en pedagogia, Meirieu (1998:75-77) ens mostra com la transmissió de coneixement no es pot realitzar mecànicament, ni es pot concebre com una "duplicació d'idèntics", sinó que reclama una reconstrucció dels sabers per part de l'educand, una integració d'aquests en la seva trajectòria vital. Entendre que el subjecte és autònom i capaç de fer seus els coneixements i adaptar-los al seu projecte particular. Un projecte cronificat a través de diverses mediacions crítico-reflexives i resignificacions que ens permetran constituir-nos com a "subjectes verosímils" (Amorós, 2009:79; citat a Valcarcel i Rivera, 2004:161).

Aprendre doncs, passa per qüestionar allo` que es pressuposa com a normal/anormal. Desmuntar la normativitat passa per deixar d'estigmatitzar als que surten perdent en la classificació binomial, atorgant-li valor als seus rols i sobretot, evitant els intents de regulació social (Planella i Pie, 2012:268-269). Respectar les subjectivitats alternes sense intenció de modificar-les.

9.3.3. Cercant l'anti-pedagogia de Deligny

Utilitzo l'anti-pedagogia parafrasejant a Deligny, el qual considerava que l'educació havia de situar-se en la línia de les pedagogies participatives, entenent que educar és “crear aquest espai on l'altre pugui créixer, equivocar-se, somniar, refutar, escollir... Educar no és sotmetre, però sí permetre. No és ser model, però sí el referent. No és una lliçó, però sí un trobament. Educar no és tancar, és obrir” (Deligny, 2015:28). Amb això pretenc demostrar que una pedagogia Islam Queer és un suggeriment obert, sense lleis ni propostes que la puguin regular. Una pedagogia que no ofereix la píndola màgica, sinó que requereix d'un gran esforç en la seva aplicació, ja que fer-ho implica reconstruir tots els coneixements que hem cregut vàlids al llarg de la nostra experiència.

Practicar l'anti-pedagogia significa donar peu a la imprevisibilitat que impregna la condició humana: possibilitar que “alguna cosa” passi, que es mogui, que esdevingui (Planella i Pie, 2012:276). Aquesta manca d'instruccions fixades implica que s'ha de treballar de forma hermenèutica, interpretant les discursivitats hegemòniques i dubtant d'elles. Cal interpretar les pròpies vivències, llegir els discursos inscrits en els nostres cossos i generar així un “coneixement encarnat” (Planella i Pie, 2012:273). Entendre que el cos és una àrea de coneixement en tant que està implicat directament en els discursos sobre sexualitat, gènere, religió, raça, cultura. Sobre aquest s'imprimeixen estigmes, que a la vegada l'ubiquen en una alternança que el manté aïllat i l'obliguen a renunciar a la seva particularitat per a aconseguir confondre's amb el que la norma imposa.

Una pedagogia Islam Queer ha de donar veu a les subjectivitats que desafien les nocions ortodoxes i autoritàries. Com hem afirmat al llarg de la recerca, rellegir l'Alcorà ens pot ajudar a refundar els postulats que es defensen des del poder de l'Islam, ens ha de permetre estudiar maneres alternatives que permetin enginyar un canvi constructiu per a les identitats musulmanes subversives (Siraj, 2016:98). Un canvi que permeti el seu apoderament davant de l'alteritat que li arriba per dues vessants: des del propi col·lectiu musulmà, i des del col·lectiu no musulmà existent a Catalunya.

La pedagogia Islam Queer doncs, proposa *queeritzar* l'acció educativa. Es proposa com a base teòrica que ha de permetre qüestionar la normalitat, eliminar els binarismes i formar així aliances i xarxes de solidaritat (Quinlivan i Town, 1999; citats a Trujillo, 2015:1537). La solidaritat i la cooperació com a arma infal·lible per a l'apoderament dels subalterns ja que permet confrontar-se conjuntament a les veritats imposades pel poder. Alhora, parlem d'una pedagogia que demana un treball introspectiu d'apropiació de coneixements i reconfiguració d'aquests. Britzman (1995:165) exposa que allò "inessencialment comú" de les pedagogies Islam Queer és que és possible interpretar el món posant en perill les pròpies subjectivitats, posant-les en tela de dubte i atacar així els discursos que fereixen als cossos no normatius (Britzman, 1995:165).

Així és com defensem que una proposta pedagògica Islam Queer pot ser una de les vies per a assolir la lliure expressió de les identitats travessades per la no heteronormativitat i la pràctica d'una religió criminalitzada en el nostre context politico-social com és la musulmana. Que aquests individus puguin construir-se unes subjectivitats pròpies sense qüestionar cap de les peces que la configuren, i per tant, sense haver de renunciar a alguna d'elles, la qual cosa suposaria la seva "mutilació". L'Educació Social doncs, ha d'acompanyar al llarg d'aquest dificultós camí de construcció i deconstrucció sense imposar ni pressuposar. Com Deligny (2015:129), penso que cal ubicar a l'educand a prop d'"educadors de presència lleugera, que provoquin alegria, sempre a punt per remodelar l'argila rodona, vagabunds eficaços (...)". Professionals que acompanyen d'una manera dinàmica, adaptada a qui tenim al davant, professionals que orienten, esbossen possibilitats i busquen el canvi, el moviment.

10. Conclusions

Al llarg d'aquesta recerca he mirat de respondre a l'objectiu general, el qual estava orientat a justificar la importància de la Teoria Islam Queer dins del context català i emmarcada en l'àmbit professional de l'Educació Social. Crec en una Educació Social que persegueixi construir subjectes capaços de modificar i intervenir en la realitat que els envolta. Pretenc en un futur no molt llunyà exercir una disciplina que treballa al servei de les persones, que pretén ajudar-les mitjançant l'apoderament i la defensa de les llibertats individuals i col·lectives. És per això que considero que les teories proposades des d'una mirada Islam Queer són una eina potent de canvi social, un marc discursiu pel moment poc desenvolupat al nostre territori que hauria de permetre'ns exercir la nostra tasca educativa des d'una perspectiva, entre d'altres, respectuosa amb la diversitat sexual i religiosa.

He intentat donar resposta als objectius específics que m'haurien de permetre traçar el camí per a assolir l'objectiu principal de la recerca. Per començar, calia

ubicar la Teoria Queer, explicar-la i mirar de desgranar-la per a poder situar-nos dins d'una discursivitat concreta, i transgressora. He mirat de simplificar el llenguatge, ja que si llegim textos originals sobre aquesta teoria, podem comprovar que sovint resulten gairebé incomprendibles per aquells qui no estem acostumats a llegir teories filosòfiques o psicoanalítiques. Això em porta a realitzar una crítica a aquest corpus teòric, en tant que aquest s'ubica en un espai gairebé exclusiu al món acadèmic i per tant, de difícil accés a la resta de la població, segurament no tant acostumada a la dificultat comprensiva que impliquen aquests. Penso doncs, que si no es realitza un exercici de simplificació del llenguatge usat per la Teoria Queer, difícilment es podrà aplicar a la pràctica i per tant, quedarà rellevada a uns principis teòrics elitistes i poc realistes.

Seguidament, en el treball he mirat d'analitzar l'*ethos* islàmic, concretament a tot allò que es refereix al sistema sexe/gènere dins d'aquesta religió. Una religió que, com hem anat veient al transcurs de la recerca, ens queda lluny i és l'eterna desconeguda. Tot allò que no coneixem ens provoca por i per tant, rebuig, per la qual cosa és crucial el seu coneixement, acostar-nos-hi sense recel i descobrir que no es troba tan allunyada del que nosaltres estem habituats. La religió musulmana travessa les vides dels seus fidels, en delimita la seva manera d'habitar el món i per tant, accedir als seus postulats ens possibilita comprendre les societats islàmiques.

El sistema sexe/gènere musulmà segueix el model heteronormatiu, i fins i tot he pogut comprovar com alguns dels relats que utilitza per a justificar aquests patrons són idèntics als utilitzats per la Bíblia –com la història de Lot, succedània a la narració de Sodoma i Gomorra. Abans del colonialisme, les societats islàmiques es caracteritzaven per la seva llibertat sexual, i fins i tot eren criticades per les societats victorianes per aquest motiu, i és que l'Alcorà no contempla el sexe com un simple acte reproductiu, sinó que anima als seus creients a practicar-lo i a gaudir-lo. No cal anar tant enrere per a què aquestes afirmacions ens semblin esperpèntiques des dels ulls occidentals, els postulats religiosos proposats pel cristianisme contempen el sexe oposadament, atorgant fins i tot un valor espiritual de nivell superior a aquells qui practiquin el celibat. Per tant, que el profeta musulmà expliqui amb detalls la seva vida sexual i amorosa ens sembla, des d'una societat catòlica, si més no, sorprenent.

El post colonialisme doncs, ens demostra com aquestes societats musulmanes canvien el seu discurs al voltant de la sexualitat, convertint-la en un element susceptible a ser controlat i per tant, a ser utilitzat per a mantenir el sistema heteronormatiu. Tot i que, com hem vist a través d'algunes aleies i hadits, els textos sagrats no castiguen explícitament els comportaments que es desvien de la norma sexual imperant, aquests han estat interpretats des d'una mirada patriarcal, llegits i explicats per homes. L'ús d'una metodologia hermenèutica m'ha permès entendre que qualsevol text pot ser interpretat des de mil posicionaments diferents, el text es llegeix des d'una subjectivitat concreta, s'entén des d'una mirada definida i encara més si parlem de textos sagrats, textos ambigus per tal d'assegurar la seva atemporalitat.

A partir d'aquí doncs, hem passat a analitzar el doble estigma que pateix el col·lectiu musulmà no heteronormatiu. Un estigma delimitat pel sexe i per la pròpia religió. Els individus estem formats per multituds d'identitats que ens defineixen i ens indiquen quin és el nostre rol a desenvolupar dins de la societat a la qual pertanyem. Identitats que a vegades poden semblar contradictòries i que forçosament hem d'aprendre a gestionar, a través de la interseccionalitat, i mirar de desenvolupar-les, exercici no exempt de tensions.

Així, una oportunitat per a juxtaposar aquestes diverses identitats, en el cas que ens ocupa, passa per deconstruir els postulats al voltant del sistema sexe/gènere dins de la religió musulmana. Això permetrà d'una banda que els musulmans queer puguin deslliurar-se d'aquesta doble estigmatització i alhora, que aquells que emeten prejudicis contra la religió musulmana puguin apropar-s'hi, entendre-la i comprendre que els seus fidels no són tan diferents a nosaltres. Llegir els textos sagrats islàmics ens dona l'oportunitat de qüestionar les interpretacions que s'han realitzat al llarg dels anys. Una nova mirada neta de discriminacions per raó de gènere i per tant, una obertura cap a la possibilitat de construir una pedagogia Islam Queer.

En l'últim punt del treball doncs, miro d'establir possibles bases per a una pedagogia Islam Queer emparant-me amb les idees proposades per Britzman, Meirieu i Deligny. Repensar les pràctiques educatives és quelcom necessari que tots

els professionals haurien de fer incansablement durant el transcurs de la seva tasca. I precisament l'islam Queer ens ofereix un marc immillorable per a treballar les veritats a priori inqüestionables i donar així, l'espai necessari per a què l'educand que tenim al davant es desenvolupi, s'expressi i esdevingui subjecte. Una pedagogia sense imposicions ni regles, simplement un marc innovador que ens permeti obrir portes i generar nous coneixements i unes subjectivitats més lliures.

L'educació s'ha d'entendre com un procés infinit, un procés inacabable. Intercedir en les vides de les persones, que és el que fa l'Educació Social, és un fet lent, incontrolable i imprevisible. Qualsevol moviment, per petit que sigui, generat des de l'acte educatiu, al meu parer, ja es pot considerar un èxit:

“(…) al final sempre s'és responsable del que succeeix amb un. Inclús si no pot fer-se res més que assumir aquesta responsabilitat. Perquè jo crec que un home sempre pot aprendre alguna cosa d'allò en el que l'han convertit. Aquest és el límit que avui concediria a la llibertat: el petit moviment que fa d'un ésser social totalment condicionat, algú que no es mostra completament tal i com els seus condicionaments l'han obligat a ser.”

Jean Paul Sartre (1970)

Els discursos hegemònics que emanen del poder, aquells que ens obliguen a obeir, a no qüestionar i a representar un paper delimitat sense opció a canvi, també poden ser desmuntats. Ser home o dona, per molts imperatius biològics que l'emparin, no ens ha d'encasellar, quartar i prohibir la llibertat de decidir com volem viure. Practicar una religió no ens ha d'obligar a assumir uns pressupostos carregats de prejudicis, ni ens ha d'imposar uns trets identitaris inamovibles. Desviar-nos de la norma imposada, dels condicionaments assumits al llarg de tota una vida ha de ser, forçosament, possible i necessari per a esdevenir subjectes lliures i perquè no, una mica més feliços.

11. Bibliografia

Al-Rahmoun, D. (abril 2018). Placer entre mujeres en la poesía árabe antigua: ¿Acaso hay algo más placentero que el tribadismo?. *Pikara Magazine*. Recuperat de <https://www.pikaramagazine.com/2018/04/placer-mujeres-poesia-arabe-tribadismo/> [Data de consulta 6 de maig de 2018]

Amirian, N; Zein, M. (2009). *El Islam sin velo*. Barcelona: Editorial Planeta.

Arana, N. (2015). *El feminismo islámico y la renovación de la hermenéutica coránica* (treball de màster). Recuperat de <http://hdl.handle.net/10810/21284> [Data de consulta: 24 d'abril de 2018]

Arteta, C. (juliol-desembre 2013). Hermenèutica i pedagogía. *Revista Amauta*, núm. 22, 59-68.

ASEDES (2007). *Documents professionalitzadors*. Barcelona: ASEDES.

Benhadjoudja, L; Milot, M. (2014). Género y secularización: una perspectiva poscolonial. *Sociedad y religión*, núm. 42, vol. XXIV, 144-159.

Bereket, T.; Barry, A. (2006). The emergence of gay identities in contemporary Turkey. *Sexualities: Studies in Culture and Society*, vol. 9, núm. 2, 131-151. DOI: 10.1177/1363460706063116.

Bianciotti, M.C. (agost-novembre 2011). Cuerpo y género: apuntes para pensar prácticas eróticas de mujeres jóvenes. Aportes de Judith Butler y Pierre Bourdieu. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 6, any 3, 7-82.

Britzman, D. (1995). Is there a Queer Pedagogy? Or, stop reading straight. *Educational Theory*, vol. 45, núm. 2, 151-165.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Calle, E. (maig de 2016). Daniel Ahmed: el Islam Queer es un Islam de lucha, de disidencia frente a los discursos LGBTQI+fóbicos propios de las lecturas más misóginas y patriarcales del Islam. *Revista pueblos: revista de información y debate*. Recuperat de <http://www.revistapueblos.org/blog/2016/05/20/daniel-ahmed-el-Islam-Queer-es-un-Islam-de-lucha-de-disidencia-frente-a-los-discursos-lgbtqifobicos-propios-de-las-lecturas-mas-misoginas-y-patriarcales-del-islam/> [Data de consulta: 11 d'abril de 2018]

Capdevielle (2011). El concepto de habitus: "con Bourdieu y contra Bourdieu". *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, núm. 10, 31-45.

Cook, E. (2016). Seguridad y libertad. *Derecho, Estado y Religión*, vol. 2, 103-110.

Córdoba, D.; Sáez, J.; Vidarte, P. (2005). *Teoría Queer: Políticas, bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona i Madrid: Editorial EGALES.

De Sondy, A. (2017). Why Queer Islamic Studies?. *The Scholar and Feminist Online*. Recuperat de <http://sfonline.barnard.edu/Queer-religion/why-Queer-Islamic-studies/> [Data de consulta 16 d'abril de 2018]

De Soudy, A. (2017). Why Queer Islamic Studies?. *The Scholar and Feminist Online*, vol. 14, núm. 2. Recuperat de <http://sfoonline.barnard.edu/Queer-religion/why-Queer-Islamic-studies/> [Data de consulta 16 d'abril de 2018]

Deligny, F. (2015). *Vagabundos eficaces*. Barcelona: Editorial UOC.

Dias, B. (2014). Afectes, visualitat i pedagogia *Queer*, entre perversió i censura. *Temps d'Educació*, núm. 47, 173-187.

Dietz, G. (desembre 2008). La educación religiosa en España: ¿Contribución al diálogo intercultural o factor de conflicto entre religiones?. *Estudios sobre las Culturas Contemporàneas*, vol. XIV, núm. 28, 11-46.

El Corán. 2008 (traducció comentada de Raúl González Bórnez). Centro de traducciones del Sagrado Corán. ISBN 978-964-96312-9-5.

Elorza, A. (desembre 2011). Una difícil alternativa: el Islam progresista. *Istor: Revista de historia internacional*, vol. 12, núm. 47, 97-123.

El-Tayeb, F. (2012). "Gays who cannot properly be gay": Queer Muslims in the neoliberal European city. *European Journal of Women's studies*, 19, 79-95. DOI: 10.1177/1350506811426388.

Epps, B. (octubre 2007). Retos y riesgos, pautas y promesas de la teoría Queer. *Debate Feminista*, vol. 36, núm. 19, 219-272.

Ferri, E. (juny 2014). Islams y Occidentales: límites de la interpretación esencialista. *Derechos y libertades*, núm. 31, 77-102. DOI: 10.1400/222450

Fowler, H.W.; Fowler, F.G. (ed.) (2011). *Concise Oxford English Dictionary*. Londres: Oxford University Press.

García, M.S.; Valcarcel, M.S. (2016). Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana de la Ciudad de Buenos Aires. *Revista estudios sociales*, núm. 56 (56), 51-66.

Generalitat de Catalunya. Departament de Treball, Afers Socials i Famílies (2017). *Perfils demogràfics. Principals nacionalitats estrangeres*. Recuperat de

http://treballiaferssocials.gencat.cat/ca/ambits_tematicos/immigracio/dades/perfiles_demografics/ [Data de consulta 30 d'abril de 2018]

Gracia, J. (2017). Autosuperación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad. Hacia una lectura intercultural de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. *Ideas y Valores*, vol. 66, núm. 164, 265-280.

Hashim, C. (2006). *Iniciación al Islam. Un ensayo sobre el sometimiento a la realidad y algunas reflexiones sobre el Islam y la contemporaneidad*. Córdoba: Junta Islámica.

Hawkesworth, M. (octubre de 1999). Confundir el género. *Debate feminista*, vol. 20, núm. 10, 3-48.

Hoel, N.; Henderson-Espinoza, R. (2016). Approaching Islam Queerly. *Theology & Sexuality*, vol. 22, 1-8. DOI: 10.1080/13558358.2017.1296701.

Kohn, M.; Reddy, K. (2006). Colonialism. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (ed. Tardor 2007). Recuperat de <https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/#PosColThe> [Data de consulta 23 d'abril de 2018]

Kopelson, K. (2002). Dis/integrating the gay/Queer binary: "reconstructed identity politics" for performative pedagogy. *College English*, vol. 65, núm. 1, 17-34.

Kugle, S.S.A. (2003). Sexuality, diversity and ethics in the agenda of progressive Muslims. En: Safi, O. (ed.). *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (pàg. 190-234). Oxford: Oneworld Publications.

Lamrabet, A. (2010). La mujer en el Islam: entre estereotipos de occidente y realidades sociales: unas perspectivas de liberación. Recuperat de <http://www.asma-lamrabet.com/articles/la-mujer-en-el-Islam-entre-estereotipos-de-occidente-y-realidades-sociales-unas-perspectivas-de-liberacion/> [Data de consulta 18 d'abril de 2018]

Landgrave, A. (gener-juny 2012). Fuentes del Islam: igualdad de géneros o supremacía masculina. *Humania del Sur: Revista de Estudios Lationamericanos, Africanos y Asiáticos*, núm. 12, 147-164.

- Ley orgànica 2/2006, de 3 de maig, de Educación, BOE 106 § 7899 (2006).
- Limon, L. (2008). La diversidad sexual en el Islam: el caso saharai. *Revista Trabajo Social*, núm. 18, 72-77.
- Llorent, V.; Terrón, M.T. (2013). La inmigración marroquí en España: género y educación. *Estudios sobre educación*, vol. 24, 37-59.
- Maíllo, F. (2005). "La sexualidad en el Islam". A: *El conocimiento del pasado: una herramienta para la igualdad*. Salamanca: Plaza Universitaria.
- Massó, E. (2014). Islam y género en la diáspora murid: mirada poscolonial a feminismos y migraciones. *Methaodos: Revista de ciencias sociales*, 2, 88-104.
- Meirieu, P. (1998). *Frankenstein educador*. Barcelona: Laertes.
- Melero, A. (2011). Hacia la construcción de una teoría Queer española. Foucault y la homofobia del tardofranquismo. *La Torre de Virrey: revista de estudios culturales*, 10, 49-54.
- Perreault, T. (2014). Corrientes, colonialismos y contradicciones: repensando las raíces y trayectorias de la ecología política. *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas*, núm. 51, 177-183. R
- Planella, J. (2003). *Cos i discursivitat pedagògica: bases per a la ideació corporal* (Tesi doctoral, Universitat de Barcelona). Recuperat de <http://www.tdx.cat/handle/10803/2894?show=full> [Data de consulta 2 de març de 2018]
- Planella, J.; Pie, A. (2012). PedagoQueer: resistencias y subversiones educativas. *Educación XX1*, vol. 15, núm. 1, 265-283.
- Prado, A. (2006). La homosexualidad en el Islam. *Africaneando: revista de actualidad y experiencias*. Recuperat de https://www.oozebap.org/text/homosexualidad_Islam.htm [Data de consulta 3 d'abril de 2018]
- Preciado, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Editorial Opera Prima.

Preciado, B. (2003). Multitudes Queer: Notas para una políticas de los anormales. *Revista Multitudes*, 12, 157-166.

Quintanas, A. (2002). Una crítica político-antropológica al “choque de civilizaciones” de Samuel P. Huntington. *Isegoría*, vol. 0, núm. 26, 239-250.

Rachik, H. (2006). Identidad dura e identidad blanda. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 73-74, 9-20.

Rahman, M. (2010). Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities. *SAGE Journals: sociology*, 44, 944-961.

Rivera, V.A. (2015). Relatos hermenéuticos y Activismo Feminista en el Islam: Hacia una Teología de la Mujer Musulmana como “Sujeta” Política. *Mandrágora*, vol. 21, núm. 21, 19-45.

Rizvi, S.M. (2010). *Sexualidad en el Islam*. Biblioteca Islámica Ahlul Bait: Ansariyan Publications.

Rodrigo, M. (2009). La identidad como patchwork. *Revista Científica de Información y Comunicación*, núm. 6, 285-305.

Rodríguez, M.L.; Llanes, J. (coords.) (2013). *Com elaborar, tutoritzar i avaluar unt reball de fi de màster*. Barcelona: AQU Catalunya.

Roldán, A.F. (2012). La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer. *Enfoques*, vol. XIV, núm. 1, 19-29.

Shannahan, D.S. (2010). Some Queer questions from a muslim faith perspective. *Sexualities*, vol. 13, núm. 6, 671-684.

Simone de Beauvoir (1999). El segundo sexo. Buenos Aires: Sudamericana.

Siraj, A. (2016). Alternative realities: Queer Muslims and the Qur’an. *Theology & Sexuality*, 22, 89-101. DOI: 10.1080/13558358.2017.1296690

Talpade, Ch. (2008). Bajo los ojos de occidente: saber académico y discursos coloniales. A Mezzadra, S.; Chakravorty, G.; Talpade, Ch.; Shohat, E.; Chakrabarty, D.;

Mbembe, A.; Young, R.; Puwar, N.; Rahola, F. *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños.

Téllez, V. (2011). *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la "musulmanidad"* (Tesi doctoral). Recuperat de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/7765> [Data de consulta 18 d'abril de 2018]

Tolino, S. (2014). Homosexuality in the Middle East: An analysis of dominant and competitive discourses. *Deportate, esuli, profughe: Revista telematica di suti sulla memoria femminile*, núm. 25, 72-91.

Torres, K. (2014). La reglamentación de la vida sexual en el Islam: interferencia y fusión entre derecho y sexualidad. *Ambigua, Revista de investigaciones sobre Género y Estudios Culturales*, 1 (1), 75-98.

Trujillo, G. (2015). Pensar desde otro lugar, pensar lo impensable: hacia una pedagogía Queer. *Educação e Pesquisa*, vol. 41, núm. Especial, 1527-1540.

Unión de comunidades islámicas de España, Estudio demográfico de la población musulmana (2018). *Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2017*. Recuperat de <http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf> [Data de consulta 30 d'abril de 2018]

Valcarcel, M. (juliol-deseembre 2014). "Sierva de Allah": cuerpo, género e Islam". *Revista cultura y religión*, vol. VIII, núm. 2 (2), 54-82.

Valcarcel, M.; García, M.S.; Rivera, V. (deseembre 2015). Queer Jihad y esfera pública musulmana: el caso del movimiento The Inner Circle. En: *IX Reunión de Antropología del Mercosur*. Recuperat de https://datospdf.com/download/Queer-jihad-y-esfera-publica-musulmana-el-caso-del-movimiento-the-inner-circle-_5a4bd32db7d7bcb74fcded0d_pdf [Data de consulta: 11 d'abril de 2018]

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

- Valcarcel, M.S.; Rivera, V.A. (2014). Feminismo, identidad e Islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional. *Tabula Rasa*, núm. 21, 139-164.
- Vilanou, C. (maig-agost 2002). Formación, cultura y hermenéutica: de Hegel a Gadamer. *Revista de educación: didácticas específicas*, núm. 328, 205-224.
- Viteri, M.A; Castellanos, S. (setembre 2013). Dilemas Queer contemporáneos: ciudadanías sexuales, orientalismo y subjetividades liberales. Un diálogo con Leticia Sabsay. *Iconos: Revista de ciencias sociales*, 47, 103-118.
- Wadud, A. (1999). *Quran and Women: Rereading the Sacred Text from a*
- Warner, M. (1993). *Fear of a Queer planet: Queer politics and social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wester, E. (2017). *Between Allah and me: An ethnographic study of homosexuality within Islam* (treball final de master). Recuperat de <https://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1102618/FULLTEXT01.pdf> [Data de consulta 5 de maig de 2018]
- Yébenes, Z. (2015). Performatividad, prácticas corporales y procesos de subjetivación. *Diario de Campo*, núm. 6-7, 70-74.