

Diciembre 2017



CARRERA DE SOCIOLOGÍA
Departamento de Sociología
Facultad de Ciencias Sociales

Seminario de grado conducente al título de sociólogo

Sombras *desvirtuadas* del islam. Imaginarios sociales de la homosexualidad femenina y masculina en la interseccionalidad religión/género/sexualidad en Santiago de Chile.

(Formato de revista: Investigaciones feministas)

Alumno:

Fabiola Castillo Toro

Profesor Guía:

Isaac Caro

Sombras *desvirtuadas* del islam. Imaginarios sociales de la homosexualidad femenina y masculina en la interseccionalidad religión/género/sexualidad en Santiago de Chile.

Fabiola CASTILLO TORO

Universidad Alberto Hurtado
fcastit@gmail.com

Recibido:

Aceptado:

RESUMEN

El presente artículo pretende enriquecer al estudio o debate de los procesos de producción del orden social y sus desigualdades respectivas, desarrollado en torno al mecanismo religioso islámico presente en la contemporánea provincia de Santiago de Chile. Considerando -como premisa- que la negación del homoerotismo desplaza las asignaciones imaginarias del mundo islámico a un dominio sobre sus cuerpos, se realiza un aporte que permite una mirada más allá de las arraigadas nociones teóricas-metodológicas y del discurso homofóbico recurrente, en favor a aquel que requiera o desee ofrecer una solución al problema de inequidad social en nuestra sociedad. Por ello se concreta una investigación de corte cualitativo que busca determinar los imaginarios sociales de la homosexualidad -femenina y masculina- dados en la interseccionalidad religión/género/sexualidad. De esta manera se exploran, caracterizan, contrastan y analizan en la comunidad *sunita* y *sufí* por medio de entrevistas semiestructuradas y del análisis de la teoría fundamentada.

Palabras claves: islam, homosexualidad, religión, género, sexualidad

Distorted shadows of islam. Social imaginaries of feminine and masculine homosexuality inside the religion/gender/sexuality intersectionality in Santiago de Chile.

ABSTRACT

The present article pretends to enrich the study and/or debate of the production processes of social order and their respective inequalities, developed around the islamic religious mechanism present in the contemporary province of Santiago de Chile. Keeping in mind as a premise that the negation of homoerotism displaces the imaginary asignations of the islam world to a dominion over their bodies, a contribuiom is made that allows for a view beyond the most rooted theoretical-methodologic notions and the recurrent homophobic discourse, in favor of anyone who needs or wishes to offer a solution to the issue of social inequality within our society. Thus an investigacion of qualitative nature is formed that seeks to determine the social imaginaries of -feminine and masculine- homosexuality given in the religion/gender/sexuality intersectionality. In this manner it is explored, contrasted and analized in the *sunita* and *sufi* community through semistructured interviews and from the analysis of the fundamented theory.

Keywords: islam, homosexuality, religion, gender, sexuality

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo pretende develar y analizar parte del mecanismo religioso islámico existente en dos comunidades islámicas contemporáneas en la provincia de Santiago, con tal de determinar los imaginarios sociales de la homosexualidad -masculinos y femeninos- dados en la interseccionalidad religión/género/sexualidad.

El estudio pretende explorar por medio de entrevistas semiestructuradas las prácticas, significados y percepciones implícitas en las normas que definen el quehacer religioso, de género y de la sexualidad en las comunidades *sunita* y *sufí*. Posteriormente, por medio de la teoría fundamentada, se caracterizan los imaginarios sociales de la homosexualidad -femenina y masculina- subyacentes en los discursos de musulmanas y musulmanes *sunitas* y

sufies. Finalmente, se contrasta y analizan dichos imaginarios por cada comunidad islámica, de acuerdo al sexo de los entrevistados. Para concretar lo anterior, se realiza una aproximación directa a dos centros islámicos de la región: la mezquita sunita *As Salam* ubicada en la comuna de Ñuñoa y la tariqa sufí *Jalveti Yerrahi* ubicada en la comuna de Recoleta.

Considerando todo lo anterior, la relevancia sociológica de la presente investigación recae en la exploración fructífera de un fenómeno contemporáneo, en nuevos conocimientos y redefinición de la relación entre religión/género/sexualidad en el islam, en el apoyo y desarrollo de la teoría de los imaginarios sociales en relación a la teoría de la interseccionalidad -como sugerencia del cómo estudiar un grupo social diferenciado- y, con ello, en ser un insumo para futuras investigaciones, programas y políticas sociales.

Considerando que dichos imaginarios son clave en la “elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social construida como realmente existente” (Pintos, 1995 citado por Baeza, 2000, pág. 132), la desigualdad social es “resultado de un problema social, no puede observarse meramente como un fenómeno natural (...) sino que consta del trato desigual o diferente que indica diferencia o discriminación de un individuo hacia otro debido a su posición social, económica, religiosa, etc.” (López-Aranguren, 2005). Dicha desigualdad, no se genera únicamente entre posturas religiosas, sino que en la interacción entre ésta y otras diferenciaciones como las orientaciones sexuales y de género (Piscitelli, 2008). En otras palabras, se genera en la interseccionalidad.

2 LA HOMOSEXUALIDAD EN EL ISLAM

De acuerdo a datos otorgados por el Informe Mundial 2009 de la organización Human Rights Watch (H.R.W.), a principios del siglo XXI existen 83 países en los cuales las prácticas homosexuales son explícitamente condenadas por ley, siendo 26 los que manifiestan el islam como religión oficial. Las condenas varían según gravedad, destacándose entre ellas la intolerancia de facto, la pena carcelaria y la pena de muerte por sodomía (*liwat*). Ante esta situación organizaciones internacionales -tales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) o Asociación Internacional de Gays y Lesbianas (ILGA), entre otras- contemplan esta situación como una amenaza a la democracia moderna. No tan solo por la práctica actual de dichas condenas legalizadas, sino que por la violación a la Declaración Universal de los Derechos Humanos (H.R.W., 2009). De esta manera, estas organizaciones consideran inadmisibles la exacerbada heteronormatividad que manifiestan estos países. La heteronormatividad se considera como un régimen social, político y económico que promociona determinadas prácticas sexuales heterosexuales por medio de mecanismos - educativos, religiosos, jurídicos, entre otros-, a cargo de instituciones legitimadas socialmente. Estas instituciones caracterizan a dichas prácticas como necesarias para el desarrollo y funcionamiento de la sociedad, en medida que marginaliza, invisibiliza o penaliza a las prácticas sexuales fuera de su norma establecida (Gallardo & Escolano, 2009).

Sin embargo, esta persecución -por parte de las comunidades y estados islámicos- es relativamente reciente, originándose en la época de la colonización junto al sincretismo resultante con occidente (Abrahamian, 1985). Los y las literatas occidentales se han sorprendido por la actitud desinhibida documentada en la literatura clásica del *dar al-islam*¹, las cuales abordan las prácticas homosexuales con naturalidad, conteniendo incluso un vocabulario específico para describir diversas prácticas homosexuales masculinas (Boswel, 1997). Por otra parte, en el transcurso de las primeras décadas del siglo XX, Magreb fue considerado como “el paraíso para los homosexuales” por parte de aquellas y aquellos que escapaban de la puritana occidente, en búsqueda de la libertad sexual legitimada en el territorio islámico. En tanto, en Marruecos, la homosexualidad es considerada un delito tan solo desde 1972, a causa de la influencia *saudi*. Mientras que en Indonesia, el país con más musulmanas y musulmanes en el planeta, las prácticas homosexuales jamás fueron prohibidas, respaldadas por la mayoritaria escuela *shafi'i*. Los casos anteriores son dados a conocer por Boswel (1997) tan solo por nombrar algunos ejemplos.

Lo anterior nos permite avalar que -hasta la colonización- la homosexualidad era socialmente aceptada, no visualizada como una práctica que se deba ocultar o marginalizar. Sería un error suponer que la discontinuidad de la exaltación del erotismo homosexual -latente en las representaciones literarias árabes clásicas- es resultado de la secularización o de la decadencia religiosa (Boswell, 1997). Según dicho autor, las instituciones de la sociedad

¹ Igualmente denominado como *dar el-islam*, se traduce como la “tierra del islam”, “casa del islam” u “hogar del islam”. Es un término utilizado para denominar al conjunto de tierras que son dirigidas por gobiernos musulmanes, en contraposición al *dar al-harb*, el cual se traduce como “casa de guerra”, el cual hace referencia a las tierras habitadas por los no-musulmanes (Boswell, 1997).

victoriana, prefirieron y utilizaron -peyorativamente- estos antecedentes para legitimar al islam como una religión lasciva e inmoral, casi de la misma forma que la sociedad europea del siglo XXI habla de la persecución de los homosexuales, para demostrar que el islam es una religión salvaje y puritana.

Según Prado (2006), la criminalización anunciada por las “autoproclamadas autoridades religiosas” recae principalmente en dos argumentos: 1. la condena a la homosexualidad contenida en las aleyas que narran las transgresiones acontecidas por el pueblo de Lot impresas en el *Qur’án*; 2, la consideración del matrimonio heterosexual como unidad básica de orden social, considerando en ello una precisa distribución de roles que debe asumir el hombre y la mujer. Cabe mencionar que, según el autor, este último planteamiento otorga la segregación total de la mujer.

Prado (2006) asegura que, tras una lectura minuciosa, el primer argumento sería erróneo al no contener “ni una sola mención explícita a la homosexualidad, tan solo a la promiscuidad sin freno y a la violación, además de la transgresión de las leyes de la hospitalidad” (Prado, 2006). De esta manera se argumenta en base a una confusión entre dichos actos y las prácticas homosexuales. Respecto al segundo argumento, el autor afirma que es compartido por otras religiones, en tanto evocan al orden social en base al “principio de complementariedad de los sexos”. Sin embargo, “la visión islámica de la pareja fundada sobre la armonía preestablecida de los sexos supone una complementariedad esencial entre lo masculino y lo femenino. (...) La bipolaridad del mundo reposa sobre la rigurosa separación de los “órdenes”, lo femenino y lo masculino.” (Bouhdiba, 1997, citado por Prado, 2006).

De esta manera, “el hecho de que todo se haya creado en pares no significa que haya cosas exclusivamente masculinas frente a otras exclusivamente femeninas, sino que dentro de todas las cosas creadas existe esta polaridad” (Prado, 2006), por lo que las polaridades no corresponden a la dualidad femenina/masculina sino que habitan en cada criatura y en los mismos egos (*nafs*). Esta confusión es la responsable, de acuerdo al autor, de la aberración en la que se basa la actual “homofobia islámica”.

Estos argumentos en su conjunto promueven una “doble condena, moral y penal, a que se ven abocados los homosexuales” (Prado, 2006). Aún más y, respecto al matrimonio, el autor alude a que la unión amorosa se da en esa dualidad errónea, estableciendo determinados roles que podrían generarse tanto en parejas heterosexuales como homosexuales. De esta manera, se situaría correctamente la complementariedad espiritual -basada en la polaridad masculina/femenina- por sobre la física, al no considerar el sexo de los involucrados sino que su género. De acuerdo a esto, la homosexualidad se asemeja a una alerta que “pone en descubierto que las diferencias entre lo masculino y lo femenino no son tajantes, que todas las criaturas participan de ambas cualidades” (Prado, 2006) siendo lo importante consumir una unión - sexual, intelectual, afectiva- entre complementarios, en el que “negar a los (y las) homosexuales su derecho al matrimonio es (...) privarles de un derecho fundamental” (Prado, 2006).

Respeto a las comunidades islámicas que se hallan bajo democracias liberales, considerando en ello a la comunidad *Saharui*, Limón (2008) afirma que la humanidad puede abarcar diversas formas de expresión, orientación e identificación sexual. Sin embargo, la aceptación de los mismos - tales como la homosexualidad- repercute en diferenciaciones al interior de la esfera legislativa y cultural. Lo anterior se evidencia en el islam en medida que la homosexualidad, siguiendo la normativa coránica, posee prohibiciones explícitas que castigan legal y socialmente a toda y todo creyente sentenciado -con la declaración de cuatro testigos- de ejercer prácticas homosexuales.

Si bien comparte dichos principios con otras religiones, es ésta la que posee sanciones más severas, o al menos, más evidentes. Debido a ello, la homosexualidad es desplazada -por los mismos sujetos- a la esfera privada, volviéndose invisible y con ello contribuyendo al no-debate al interior de la comunidad, obligándose -en ciertos casos- al suicidio, contraer un matrimonio forzado o a la presión social que lo o la obliga a contraer una doble vida (Limón, 2008). E inclusive, en palabras de un musulmán declarado heterosexual, “todos sabemos que nacemos con una parte femenina y otra masculina, al irnos desarrollando, puede ganar una de las dos, pero continúa ahí, debilitada, dormida, muerta” (Limón, 2008). Finalmente, “esta valoración o simbología transforma la historia en naturaleza y la arbitrariedad cultural en natural (...) las personas asumen como natural lo que es en realidad un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones que han sido construidas, marcadas y sancionadas por el orden simbólico imperante” (Limón, 2008).

En base a lo anterior, es apreciable que el islam -en su relación con otras culturas occidentales- ha sido proclive a un sincretismo no observado en una decadencia de las prácticas y experiencias religiosas, sino que en las costumbres y elementos socioculturales. La penalización de las prácticas homosexuales deriva, innecesariamente, en que muchos prefieran una vida sexual clandestina, negándose de esta forma a la “complementariedad de los sexos” y a la posibilidad de una plenitud sexual, afectiva e intelectual dado - según el islam- al interior del matrimonio.

3. EL FEMINISMO EN EL ISLAM

Considerando que el concepto de género corresponde a una categoría construida socialmente, el cual destina un conjunto de características específicas de acuerdo al sexo biológico, es innegable la relación inherente que posee la identidad sexual con las identidades que puedan desarrollar dichos sujetos. De acuerdo a este principio, Dorlin (2009) propone la interseccionalidad que proviene del feminismo negro estadounidense, como una concepción teórica que posibilita experimentar y diagnosticar los principios de dominación en que se basan las hegemonías. Consta de una doble e inclusive la triple desigualdad que se va añadiendo una a otra. Bajo esto, “todas las mujeres padecen el sexismo, pero algunas de ellas padecen el sexismo y una opresión de clase, el sexismo y la teofobia, otras el sexismo y la lesbofobia o incluso acumulan el conjunto de tales dominaciones” (Dorlin, 2009, pág. 70).

De acuerdo a lo anterior, para Salem (2014) existe -además- una explicación causal entre las tensiones generadas por el feminismo occidental y el feminismo islámico. Bajo el estricto rigor analítico el primero excluye o margina al segundo al considerar supuestos seculares y tendencias orientalistas escondidos bajo una pseudo objetividad y neutralidad. El feminismo occidental establece sus demandas en base al desconocimiento que las mujeres feministas musulmanas dan su la religión y, con ello, la negación de toda agencia de mujeres religiosas en la lucha y debate feminista. De acuerdo a la autora, esta situación es producto de cómo las feministas musulmanas construyen y ejercen su identidad en la interseccionalidad generada en su condición de mujer y religiosas. Ellas, como otras mujeres religiosas, configuran su identidad en base a diversos escenarios de desigualdad, incluso dentro del propio feminismo.

Salem (2008) pone acento en esta interseccionalidad, como una crítica dirigida al feminismo tradicional que exalta la figura de las mujeres negras, marxistas, lesbianas y poscoloniales, no así de las feministas islámicas. De esta manera, el no reconocimiento del feminismo islámico, incluso al interior del propio movimiento, es evidencia de las divergencias que poseen tanto el eje oriente/occidente como el eje norte/sur: lineamientos que suelen definir las políticas y estrategias geopolíticas del pensamiento poscolonial. Este último punto permitirá que Salem (2008) abra un marco de observación dado en la interseccionalidad religión/género/pensamiento poscolonial. Así, una aproximación a un pensamiento decolonial contribuiría al feminismo general en vislumbrar el real imperialismo y las desiguales experiencias que mujeres viven bajo este contexto, criticando igualmente a la ontología liberal individualista que se halla aún en el feminismo predominante contemporáneo (Salem, 2008).

Por otra parte, Araneda (2011) aborda el islam, el cuerpo y la modernidad del Chile contemporáneo, enfatizando en los espacios mitológicos que contribuyen en la construcción de identidades sociales y, en parte, de los imaginarios sociales. Esto significa particularmente, una pregunta por los códigos materiales que el islam carga simbólicamente a sus gestos y ropas, a sus rituales y ceremonias, a sus permisiones y prohibiciones, a alimentos y bebidas, entre otros. Abordar el cuerpo desde el anterior contexto histórico y antropológico, permite identificar y analizar el núcleo de la vida religiosa, social y comunitaria que afecta y es afectada por toda una cultura que define un “yo” en relación con un “otro”. Es justamente esta diferenciación, el parámetro para autodefinirse y definir a aquellos que no son iguales, en medida que dicha relación no solo se construye como “propio”, sino que se construye en base a lo “otro”, sobre la diferencia y la exaltación del “yo” (Araneda, 2011).

4. HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN

Los imaginarios sociales de la homosexualidad generados en la interseccionalidad religión/género/sexualidad son construidos por las comunidades islámicas santiaguinas en base a la negación del erotismo, erotismo que fue deseado en el pasado pero es negado en el presente para cualquier homosexual. Esta negación desplaza las asignaciones imaginarias que rodean al mundo islámico, ejerciendo un dominio sobre los cuerpos que son absorbidos por una normativa que incentiva la noción heteronormada de familia -basada en la complementariedad de las fuerzas contrarias- y la condena a la homosexualidad contenida en las aleyas impresas en el Corán. Dicha situación conduce a una doble coerción que pesa sobre los y las que desean acceder a este erotismo o deseo sexual. Por una lado, una inyección de libertad otorgada por el incentivo y compromiso que Chile y gran parte de la ciudadanía ha adoptado en relación a los derechos sobre el género y la sexualidad; por otro, un compromiso de sumisión religiosa basado en las aleyas propias del Corán y la *sunmah*.

5. ASPECTOS TEÓRICOS

Lo anterior, en su conjunto, posibilita una aproximación heterogénea y compleja sobre la producción de desigualdades en contextos específicos y, con ello, concretar un análisis más consecuente de la realidad social. Para llevar a cabo lo anteriormente expuesto, la presente investigación hará uso de lo siguiente:

5.1. Concepciones teóricas de la interseccionalidad

Pioneramente el artículo publicado por Kimberlé Crenshaw el año 1989, incorpora el término interseccionalidad en contraposición a la entonces preponderante teoría feminista, consideraba por la autora como occidentalizada, clasista y racista. Crenshaw (1989) nos honra con una nueva posibilidad teórica, al incorporar otras dimensiones de las desigualdades de género bajo una mirada feminista. Define como interseccionalidad al “marco de síntesis, desde donde se erige la necesidad de comprender lo social a través de las interacciones de las diferencias y las desigualdades que posicionan a las personas en lugares distintos” (Guzmán & Jiménez, 2015, pág. 608-609). De esta manera, el sujeto social será un producto de la intersección de diversas interacciones sociales “(...) con los cuales él o ella se identifican, y las personas pueden definirse simultáneamente por su raza, etnicidad, clase, género, sexualidad, religión, y otros aspectos de sus identidades” (Jones, 2009 citado por Griffin & Museus, 2011, pág. 7), sin atender a una única categoría e identidad. Posteriormente, resurge bajo distintos enfoques que asocian el concepto con teorías que especifican su alcance, terminología o contenido y su aplicación práctica en la colectividad, en políticas públicas y el derecho (Walby, 2012; Cho, 2013). De esta manera, la interseccionalidad revela y examina los complejos procesos de producción de la desigualdad social, volcándose principalmente bajo tres ejes: la interseccionalidad estructural, la interseccionalidad política y la interseccionalidad jurídica.

La primera interseccionalidad -acuñada por Crenshaw (1989)- considera las experiencias de diferenciación de las identidades bajo categorías analíticas -tales como de clase, raza o género- que interactúan sobre los individuos o grupos sociales dependientes entre sí, pero de distinta manera e intensidad, configurando sus condiciones de existencia. Por otro lado, la interseccionalidad política -igualmente acuñado por Crenshaw (1989)- concierne la forma en que se contemplan estas diferencias y cómo se abordan por la sociedad, dado que generalmente las políticas de antidiscriminación poseen un carácter reactivo y no proactivo, al observar a dichas desigualdades como un problema individual en lugar de su conformación estructural (Brustelo, 2009). Finalmente, la interseccionalidad jurídica aborda los roles, funciones y participación diferenciada al interior de la sociedad, y el cómo esta situación define la configuración de la ciudadanía desde la legislación y otras disposiciones que los afectan.

De este modo, y según Platero (2012), la interseccionalidad contribuye en la creación de medios que permiten percibir y enfrentar a otros tipos de desigualdades que son producto de la acción de instituciones culturales -religiosas, por ejemplo- en la actualidad.

Finalmente y en relación a la perspectiva adoptada por el presente estudio, es necesario aclarar que las diferencias sociales no siempre se expresa en términos de desigualdad, y por ende, no corresponde a un símil de jerarquía y/u opresión (Pistelli, 2008).

5.2. Teoría de los imaginarios sociales

Si bien el teórico Cornelius Castoriadis fue quien acuñó inicialmente el término imaginarios sociales a las creaciones constantes e indeterminadas -en lo histórico, social y psíquico- de figuras, formas e imágenes que se le asocia a “un algo”, es José Luis Pintos quien -bajo aproximaciones similares- concibe a los imaginarios sociales con un viraje más sistémico, basándose en Luhmann y en la acción comunicativa. De acuerdo a lo anterior y, considerando que los sistemas sociales operan por medio de la comunicación, los imaginarios sociales actuarían como “un *meta-código* en los sistemas socialmente diferenciados (...) a través del código relevancia/opacidad (que) generan formas y modos que funcionan como *realidades*” (Pintos, 2004, pág. 21). Lo anterior denota que la realidad construida socialmente desde diferentes perspectivas se produce por la distinción -el código relevancia/opacidad- que supone el conocimiento de un otro que permanece oculto (opacidad), el cual no es superable de la distinción que construye la realidad.

Así su operación “no se limita a un sistema diferenciado en particular, sino que trabaja en el campo de la

comunicación intersistémica en cuanto que traduce la necesidad de comprensión (...) en la interpenetración de dos sistemas” (Pintos, 2004, pág 21). En base a lo anterior, Pintos (2014) dirá que el orden social no se construye por la subordinación de un sistema por sobre otro, sino por la “definición de realidades que puedan ser reconocidas como tal por los implicados” (Pintos, 2014) siendo en ello los imaginarios sociales la clave para “la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social construida como realmente existente” (Pintos citado por Baeza 2000, pág. 132) -en este caso- por la o el creyente y la colectividad islámica.

De acuerdo a lo anterior, Pintos (2014) considera a los imaginarios sociales como matrices de sentido inmersos en sociedades policontextuales, que varían -adaptándose, transformándose y renovándose- conformando esquemas a priori construidos socialmente. Éstos “orientan² nuestra percepción, permiten nuestra explicación (plausible), y hacen posible nuestra intervención en lo que en diferentes sistemas sociales sea entendido como realidad” (Pintos, 2014, pág. 7), dado que no se puede considerar una exclusiva y totalizante realidad.

Esta visión -basada en la teoría de sistemas y en la acción comunicativa- es valiosa en relación a la teoría de la interseccionalidad, en tanto la misión de los imaginarios sociales está dada en “la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social construida como realmente existente” (Pintos, 2000). Los imaginarios sociales no se esfuerzan en explicar los convencionalismos filosóficos respecto a ¿qué es la realidad?, sino lo que la comunidad -religiosa en lo particular- cree y acepta operativamente como realidad, implicando en ello la percepción, comunicación, lenguaje -oral, escrito y corporal-, la hermenéutica de los significados y sus símbolos. Así las instituciones -como las religiosas- reproducen recursivamente referencias de sentido por medio de los imaginarios, en los cuales interaccionan las diferencias y desigualdades sociales que van construyendo una realidad social dada.

6. ASPECTOS METODOLÓGICOS

El presente estudio corresponde a una investigación de corte cualitativo, cuyo alcance es exploratorio, descriptivo y explicativo. Exploratorio, dado al escaso conocimiento que se posee de la comunidad islámica santiaguina -específicamente la comunidad *sunita* y *sufi*- en relación a la homosexualidad. Descriptivo, en tanto el estudio pretende que los miembros de dichas comunidades caractericen, por medio de los imaginarios sociales, lo que creen y aceptan operativamente como realidad respecto a la homosexualidad. Y explicativo, dado que la investigación desea responder el cómo y bajo qué condiciones se manifiestan los imaginarios sociales de la homosexualidad en la interseccionalidad religión/género/sexualidad.

Con tal de dar respuesta a los objetivos propuestos, la investigación selecciona dos centros islámicos en los cuales se congregan las comunidades antes nombradas: la mezquita *As Salam* -perteneciente a la comunidad *sunita*- ubicada en la comuna de Ñuñoa, y la tariqa *Jalveti Yerrahi* -perteneciente a la comunidad *sufi*- ubicado en la comuna de Recoleta. Por cada centro religioso se contacta a dos miembros de la comunidad, un hombre y una mujer, con tal de determinar la construcción imaginaria femenina y masculina de la homosexualidad. Por medio de entrevistas semi-estructuradas y en profundidad, la investigación busca generar información desde los propios involucrados, con tal de evitar posibles sesgos teóricos. Dicho instrumento colabora en el análisis de los imaginarios sociales, en tanto genera una apertura al universo de significaciones y comprensión profunda de la información, posibilitando la reconstrucción de los matrices de sentido por medio de los discursos.

La estrategia de investigación consistió en la codificación de las entrevistas por medio del programa software Atlas Ti y posterior análisis de acuerdo a la teoría fundamentada, dado que ésta “trabaja de manera práctica y concreta, es sensible a las expresiones de los individuos del contexto considerado, además puede representar toda la complejidad descubierta en el proceso” (Glaser & Strauss, 1967; Creswell, 2009), que resulta especialmente útil hallar las interacciones entre los sujetos y sus interpretaciones simbólicas, con los cuales construyen significados. Implicando en ello la percepción, comunicación, lenguaje -oral, escrito y corporal-, la hermenéutica de los significados y sus símbolos.

² De acuerdo a Pintos (2014), porque no son determinantes ni causantes, sino que posibilitan la variabilidad de observación distinguiendo entre la de primer orden (los que observan) y las de segundo orden (la observación de los observadores).

7. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

7.1. Descripción general

Con la revisión de determinados documentos -el Corán, diccionarios árabes, entrevistas, entre otros- en conjunto con la exploración y análisis cualitativo de las entrevistas en profundidad bajo la teoría fundamentada, se procede a caracterizar la construcción de los imaginarios sociales de la homosexualidad femenina y masculina dados en la interseccionalidad religión/género/sexualidad, subyacentes en los discursos de cuatro creyentes pertenecientes a dos principales comunidades islámicas en la provincia de Santiago de Chile.

En primera instancia, la investigación se centró en la homogeneidad de los diversos discursos, salvaguardando la heterogeneidad de las disidencias para una segunda instancia. De esta manera, se obtiene una saturación de información de los discursos, rescatando los esquemas o matrices de sentido transversales a todo musulmán. Posteriormente, se visualiza cómo se comporta cada musulmán y cada musulmana, en relación a las similitudes y diferencias que poseen en contraposición al “gran imaginario”. Para, finalmente, contrastar y analizar la brecha que se presenta entre los imaginarios de la homosexualidad femenina y masculina de acuerdo a cada comunidad. De esta manera, las personas entrevistadas se caracterizan, a modo general, de la siguiente manera:

Tabla 1. *Antecedentes personales de los entrevistados*

	h_suni	m_suni	h_sufi	m_sufi
Sexo	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer
Edad	78 años	23 años	29 años	58 años
Estado civil	Casado	Casada	Soltero	Casada
Rama/corriente del islam a la que pertenece	Sunismo	Sunismo	Sufismo	Sufismo
Años de pertenencia al islam	78 años	23 años	5 años	23 años
Años de pertenencia al centro religioso	27 años	18 años	4 años	23 años

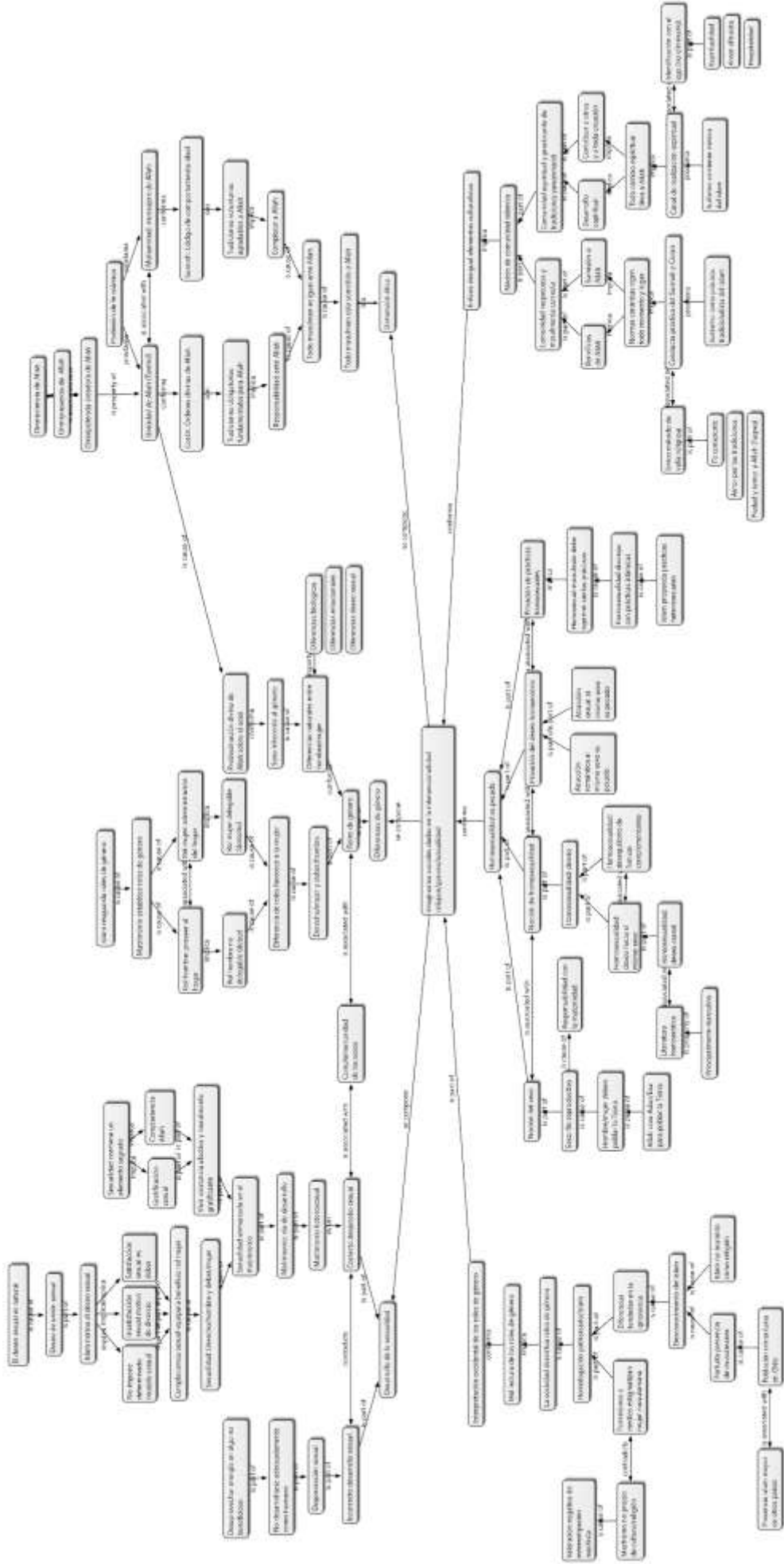
Fuente: Elaboración propia (2017)

De acuerdo a los propósitos de la presente investigación, las personas presentadas anteriormente se clasifican bajo dos subgrupos: sexo y corriente/rama del islam a la que pertenecen. Cabe detallar que respecto a su estado civil, la mayoría contrajo matrimonio. En lo que refiere a los años de permanencia a la religión, éstos en su mayoría son superior a los 20 años. Situación similar que se presenta en los años de pertenencia al centro religioso asimilable -en su mayoría- a la edad de las personas involucradas, lo cual significa que a diferencia de un caso en particular, adhieren a la religión y al centro religioso que frecuentan a temprana edad.

7.2. Imaginarios sociales de la homosexualidad en la interseccionalidad religión/género/sexualidad

En relación a lo anterior, se presenta a continuación la red semántica derivada del proceso de codificación -abierto, axial y selectivo- del cual emergieron inductivamente categorías y subcategorías como parte del proceso de la teoría fundamentada:

Esquema 1. Imaginarios sociales de la homosexualidad dados en la interseccionalidad religión/género/sexualidad



Fuente: Elaboración propia (2017)

El Esquema 1 manifiesta tres dimensiones que abarcan los aspectos homogéneos de los imaginarios y sus principales componentes. Simultáneamente, se manifiestan principalmente en seis factores, los cuales varían de acuerdo a los sub-grupos de las personas entrevistadas.

7.3. DIMENSIONES QUE CONSTRUYEN LOS IMAGINARIOS SOCIALES DE LA HOMOSEXUALIDAD

En la zona superior del Esquema 1 se observa las interacciones que construyen los imaginarios sociales de la homosexualidad en los cruces religión/género/sexualidad. Estas son: Ética islámica, Diferencias de género y Desarrollo de la sexualidad. La primera -ética islámica- abarca un principio fundamental que rige su propia estructura como de las dos últimas dimensiones, por lo que a partir de la ética islámica se desarrollan las diferencias de género y el desarrollo de la sexualidad. De esta manera, la profesión de la fe -que proclama la unicidad de *Alláh* y a Muhammad como su mensajero- es un pilar fundamental en la construcción de la ética islámica, como en las diferencias de género y el desarrollo sexual presente en los adherentes al islam. A su vez, las diferencias de género y el desarrollo de la sexualidad están fuertemente interrelacionadas en torno a la noción de complementariedad de los sexos.

Cabe mencionar que los diversos factores que construyen los imaginarios sociales de la homosexualidad -observables en la zona inferior de Esquema 1-, determinan cada una de las manifestaciones.

7.3.1. Ética islámica

Esta dimensión desarrollada bajo un pilar fundamental de la ética islámica, la profesión de la fe, refiere a los aspectos que influyen y se manifiestan directamente en la construcción imaginaria de la religión, del género y la sexualidad. Al interior de los discursos aparece de manera transversal a los factores. Esta dimensión es el punto de referencia desde el cual los creyentes responden a la interrogante: ¿qué debo hacer? y ¿qué no debo hacer?, ante la cual el islam establece normas de conducta ética y los principios en los que dichas normas deben respaldarse. Así la comunidad funda una responsabilidad ante los cinco pilares del islam, entre los cuales se halla la tan mencionada profesión de fe.

Según lo expuesto en el Esquema 1, la profesión de fe corresponde a una proclamación de la unicidad de *Alláh* -o *tawhid*- y de Muhammad como su mensajero terrenal, de manera que el mensaje es claro: “No hay más Dios que *Alláh* y Mahoma es su mensajero divino” (h_suni, 2017). Lo anterior, constituye una oración que debe ser recitada por todo creyente que se considere como musulmán dado que: “(...) se nos enseñó un mensaje, y ese mensaje (...) es el primer objetivo o el primer rol que nosotros tenemos como musulmanes.” (m_suni, 2017).

Esta unicidad de *Alláh* se sustenta en su omnipotencia creadora, omnipresencia y omnisciencia, características que en su conjunto manifiestan el poder divino de Dios, investido -a diferencia del cristianismo- en uno y único ser. Por ello, la población musulmana debe difundir el monoteísmo y aprehender de las fuentes primarias de revelación pues:

“(...) viene a sellar en el fondo las enseñanzas de todas las religiones anteriores, las religiones monoteístas en el fondo (...) desde la creación de Adán hasta Mahoma, entonces el islam, como religión en el fondo no es que se haya formado una religión nueva sino que es el sello o la perfección de las religiones anteriores.” (h_sufi, 2017).

En relación a lo anterior, las órdenes divinas de *Alláh* son manifiestas -por medio de su mensajero- en el libro sagrado del Corán. El Corán abarca tradiciones obligatorias fundamentales para su Dios y que, por ende, implica una responsabilidad del creyente musulmán ante el “único”:

“(...) uno es creyente y cree en Dios, y para Dios hay cosas que son obligatorias, que tienes que hacerlas para él, como por ejemplo: las cinco oraciones el ayuno.” (m_suni, 2017).

Por otra parte, el profeta Muhammad -como mensajero de Dios- conforma la *sunnah*: código de comportamiento ideal. Éstas son consideradas como las tradiciones voluntarias agradables a *Alláh*, dado que su objetivo es complacerlo y con ello:

“(…) enseñanzas del profeta que son agradables para Dios, pero son voluntarias o sea si tu no las haces Dios no te va a castigar por eso, pero si tu las haces va a ser mejor para ti para tu vida y que Dios va a estar más contento contigo, en el fondo es un poco eso” (m_suni, 2017).

Dado que:

“(…) eso es ser parte de un aprendizaje, de una enseñanza, de una persona que fue un hombre perfecto, somos todas piedrecillas, él era un diamante, ya, él era un hombre de carácter perfecto y que de él aprendemos.” (m_sufi, 2017)

De esta manera, el Corán determina tradiciones obligatorias y la *sunnah* las voluntarias que ubican - independiente del género- a todo musulmán en un estado equivalente e idéntico ante los ojos de Dios. *Alláh* “nos hace diferentes como seres humanos, pero en nuestro desarrollo como humanos no.” (m_sufi, 2017).

Finalmente, y de acuerdo a lo anterior, cualquier creyente musulmán es un ser sometido a Dios en el cual “(…) la jurisprudencia es en el fondo que es lo que sustenta un poco el actuar o las decisiones que asume un musulmán en su vida, el Corán” (h_sufi, 2017).

7.3.2. Diferencias de género

Esta dimensión abarca las principales diferencias de género producidas bajo el alero de la ética islámica en relación al desarrollo de su sexualidad. El fundamento natural de las diferencias y los roles de género determinados a cada sexo, por medio del matrimonio, es la estructura bajo los cuales operan estas distinciones genéricas y que son transversales a las manifestaciones que constituyen a los imaginarios sociales de la homosexualidad.

Dada la omnipresencia, omnisciencia y omnipotencia creadora de *Alláh* junto con el deseo de dar lo mejor a su pueblo, el islam considera que Dios confiere un sexo determinado en base a una predestinación o enseñanza en vida que le desee dar al creyente. De esta manera, la distinción biológica, emocional y sexual -deseo sexual- de los sexos son una “guía” u orientación empírica del camino que cualquier musulmán debe seguir. Lo anterior, establece una relación inherente entre el sexo y el género, y que facilita el camino que debe seguir, en decir, el rol de género que cada musulmán vino a cumplir:

“Creo que fui producto quizás de un destino, como mujer que fui mujer nomas, el fondo en la concepción salí mujer y no es como que yo como mujer vengo a cumplir un rol ‘especial’ como mujer en la vida” (m_suni, 2017)

“No es porque me haya tocado ser mujer, sino que nosotros creemos en el destino, nunca en la vida me he cuestionado porque soy mujer, para mi es algo incuestionable en el fondo.” (m_sufi, 2017).

Por otro lado y, para cualquier musulmán, el matrimonio concierne la protección o mantención del honor de los cónyuges, al ser un pacto o alianza que exige mantención material, emocional y sexual. Dicha noción permite que el islam institucionalice los roles de género por medio del matrimonio, dado que lo considera el medio más apropiado para resguardarlos, en tanto esta alianza promete el bienestar -económico, espiritual y sexual- de sus creyentes en relación a la complementariedad de los sexos. Así al hombre se le asigna el rol de proveedor del hogar y a la mujer el de administradora del hogar. El rol del hombre no es delegable, el de la mujer si. Lo anterior permite que ésta pueda optar por transferir su responsabilidad -administración del hogar- a un tercero, al menos en términos prácticos.

En este sentido, y según las entrevistadas, esta diferencia particular en los roles favorece a la mujer dado que “cuando la mujer se casa... la mujer pasa a ser responsabilidad total del hombre independiente de que esa mujer sea independiente o no” (h_sufi, 2017), por lo que “es un derecho de la mujer y un deber del hombre” (h_sufi 2017)

7.3.3. Desarrollo de la sexualidad

Esta dimensión refiere los aspectos sexuales presentados por las personas entrevistadas, específicamente considera las pautas que cualquier creyente considera –o no- válidas en el desarrollo de su sexualidad. De esta manera, las categorías se agrupan en torno a dos sub-dimensiones: “correcto desarrollo sexual” e “incorrecto desarrollo sexual”. Por lo tanto, consiste en una “ética de la sexualidad” que interioriza las concepciones éticas y de género que, igualmente, interviene transversalmente a las manifestaciones de los imaginarios sociales de la homosexualidad masculina como femenina.

Respecto al “incorrecto desarrollo sexual”, se afirma que desaprovechar la energía en algo que no es beneficioso para sí, no permite su desarrollo adecuado como ser humano. Esto quiere decir, que la sexualidad -como energía naturalizada por el islam- si no es encausada de forma beneficiosa -en el matrimonio u otra instancia-, genera vacíos que destruyen parte del ser, ser que se convierte en vestigios, en un “degenerado”.

“(el acto sexual) es una buena obra en el islam, de hecho, la relación sexual es algo muy hermoso, es una necesidad que tiene que ser compartida y tiene que ser agradable y beneficioso para los dos.” (h_sufi, 2017)

Al naturalizar el deseo sexual, sus diferencias naturales establecidas, la predestinación de *Alláh* sobre ello y la complementariedad de los sexos, el islam propende la materialización del deseo sexual por medio de la unión o acto sexual. Sin embargo, con tal de no degenerar la sexualidad, el islam delimita dicho deseo. Sin imponer un determinado modelo para el acto sexual en sí, establece como parámetro la satisfacción sexual como deber al interior del matrimonio, de manera que la insatisfacción sexual puede ser motivo de divorcio.

Bajo esta situación, la complacencia sexual que debe tener la mujer -al interior del matrimonio- equipara su beneficio de rol de género, de manera que en la sexualidad, el hombre posee un derecho y la mujer un deber.

“(...) tienes que complacerlo, y podemos en ese aspecto, hacer que un hombre sea feliz o hacer que un hombre sea desgraciado. Cuando tu tienes ese poder sobre toro ser humano, para equipararlo te tienen que poner una obligación encima y decir, es una obligación para ti, me entiendes, complacer a tu esposo, y es una buena obra en el islam.” (m_sufi, 2017)

Lo anterior, en su conjunto, determina que el deseo como el acto sexual en sí sea institucionalizado al interior del matrimonio, asimilando al matrimonio con una vía de desarrollo ideal de la sexualidad que conlleva una noción heterosexual.

Esto último, en relación a la noción de complementariedad de los sexos, es considerado como un “correcto desarrollo sexual”.

“El profeta decía que el matrimonio era una manera de aprender a ser verdaderos seres humanos, cierto, estoy orgulloso de que se casen, es una manera un desafío, por así decirlo, para desarrollarte como ser humano” (m_sufi, 2017)

7.4. MANIFESTACIONES DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES DE LA HOMOSEXUALIDAD MASCULINA Y FEMENINA

En la zona inferior de Esquema 1 se observa los aspectos en que se manifiestan los imaginarios sociales de la homosexualidad que, a su vez, son intervenidas transversalmente por las interacciones generadas entre la ética islámica, las diferencias de género y el desarrollo de la sexualidad. De esta manera, dichas manifestaciones constan principalmente en: la interpretación de occidente de los roles de género, la homosexualidad como

pecado y la noción de comunidad islámica. A su vez, el que el islam no propenda la homosexualidad se sustenta en la fuerte asociación entre la noción del sexo, la noción de la homosexualidad, la privación del deseo homoerótico y la privación de las prácticas homosexuales.

“Islam no le parece el mejor mundo de los mundos posibles donde el homosexualismo se extiende y se ramifique en todos los ámbitos de lo social” (h_sufi, 2017)

7.4.1. Interpretación de occidente de los roles de género

Esta manifestación contiene las interpretaciones, teatro de ilusiones que, de acuerdo a los entrevistados, monta occidente -específicamente la sociedad chilena- respecto a los roles de género en el islam. En otras palabras, son los prejuicios que occidente deriva hacia la concepción de homosexualidad en el islam y con ello la implantación, la potestad de exigirles el respeto por los derechos occidentalizados de género y sexualidad. Desde su propio punto de vista, la sociedad chilena no considera las matrices de sentido del islam.

En términos prácticos, se materializa en una desigualdad social que la sociedad chilena denuncia como discriminación de género al catalogar a la religión islámica como patriarcal. Feminismos y medios masivos de comunicación estigmatizan la figura de la mujer musulmana, perpetuando un desconocimiento de la religión que profundiza un trato diferencial basado en la ignorancia. A su vez, dicha ignorancia de la cultura y principios religiosos es facilitada al considerar que la población islámica en Chile -en comparación a otros países- es minoritaria, siendo poco frecuente su presencia en la cotidianeidad de dicha sociedad.

Lo anterior, estereotipa al islam en medida que fortalece las opiniones que se producen en torno a la religión. Esta estereotipación es producto del desconocimiento del mismo, un desconocimiento de lo que significa ser mujer, ser hombre y, aún más, el ser musulmán-homosexual. Éste último no se nombra como parte de la estereotipación de la sociedad, invisibilizando aún más -por las personas entrevistadas- la posibilidad de que dicha situación se concrete.

El que los feminismos y medios latentes, estigmaticen fervientemente la imagen de mujer musulmana, contradice -de acuerdo a m_suni (2017)- a la praxis, cuyo resultado es una paradoja entre lo manifestado por los feminismos y medios -que el machismo no es propio de una religión o cultura- y la estereotipación que ellos realizan a las comunidades islámicas, de manera que es valorada negativamente por la entrevistada.

Finalmente, la homologación anterior en relación a los roles antes nombrados, facilita el que la sociedad chilena desvirtúe los roles de género y con ello una mala lectura de los mismos.

“Creo que el comportamiento fundamentalmente es vinculado desde bueno mi ver a lo que se llama patriarcado, o sea, por una parte ven estos muy violentos y por otro dominación de género y supremacía por sobre la mujer, con todo lo que conlleva desde violencia simbólica hasta violencia física muy expresa.” (h_sufi, 2017)

De esta manera, se concluye que occidente -específicamente la provincia de Santiago- no sabe cómo socializar con la población musulmana.

7.4.2. La homosexualidad como pecado

7.4.2.1. Noción del sexo

Contiene elementos que las personas entrevistadas asimilan al sexo, específicamente, a la concepción funcional y practica en relación a la homosexualidad. Éste repercute directamente en los imaginarios sociales de la homosexualidad, ya que justifica por qué las parejas homosexuales no deben tener relaciones sexuales en relación al fin último del mismo: la reproducción.

El que *Alláh* creó a Adán y a Eva para poblar la Tierra -explícito en el Corán- es en relación a la ética islámica, los roles de género y la complementariedad de los sexos causa de la noción dual -hombre/mujer- como los encargados de poblar la Tierra. Dicha noción es asociada abrupta y rápidamente a que las parejas homosexuales no pueden poblar la Tierra.

“Está claro que un hombre y una mujer pueden poblar la Tierra, dos hombres o dos mujeres, no lo pueden hacer, de allí se desprende que la conducta adecuada para ambos sexos es relacionarse con el contrario y observar las órdenes divinas.” (h_suni, 2017).

De esta manera, la noción de sexo se asocia directamente con un fin reproductivo, ante el cual -de paso- se dice que la maternidad corresponde a una responsabilidad constante y presente al momento de efectuar el acto sexual.

7.4.2.2. Noción de la homosexualidad

Corresponde al significado que las comunidades islámicas dan a la homosexualidad, recurriendo a ella cada vez que hacen uso de su imaginario social. Indica lo que se piensa, se habla y se refiere como homosexualidad al interior como exterior de la comunidad.

Considerando la naturalización que el islam le confiere al deseo sexual, es también el encargado de su orientación e institucionalización al interior del matrimonio. Bajo esta forma el deseo homoerótico se asocia a un deseo carnal, cuya raigambre helénica es observable en la literatura homoerótica clásica, *Las mil y una noches* a modo de ejemplo.

La vinculación se comprende al considerar que -dado la presencia griega- dicha literatura considera al cuerpo -masculino principalmente- como máxima concreción de virtud, del *areté*³ no tan solo espiritual sino que físico, prorrogando el cuerpo del hombre por sobre el de la mujer. De esta manera, el deseo de interactuar con el cuerpo tradicionalmente masculino -por sus valores heroicos y su perfección gimnástica- era expresión de los valores de belleza y perfección que será asumido por las cortes árabes. Dichas cortes promulgaban el deseo homoerótico masculino, el cual eventualmente será depositario el islam.

Por otro lado, la homosexualidad -en relación a lo anterior- es comprendida como un desequilibrio entre las fuerzas complementarias, dado que:

“(…) no tener la energía tanto del hombre y de la mujer en el ser (…) no están equilibrados en el ser humano (…) hay una energía que está faltando y que se desea por lo tanto tiene que arreglársela, supongo, con la homosexualidad” (m_sufi, 2017)

De esta manera, tanto el deseo carnal como el desequilibrio de las fuerzas complementarias se fusionan -en las personas entrevistadas- en la concepción de la homosexualidad como un desvío:

“(…) porque el hombre no fue creado para relacionarse con un hombre sexualmente, si busca complementar su ser, todo lo que no es así está desviado” (m_suni, 2017).

7.4.2.3. Privación del deseo homoerótico

Esta manifestación implica los deseos sexuales que, siendo homoeróticos, son prohibidos. Esto repercute en que la población homosexual al interior de la comunidad se le imposibilite hablar, pensar ni sentir una atracción romántica o directamente sexual hacia el mismo sexo.

³ Concepto fundamental en el pensamiento griego. Repercute -en un principio- a la “excelencia” a modo general presente tanto en hombres como animales. Eventualmente, los sofistas determinarán al concepto carga moral, al concebir a dicho término como una excelencia referida al ser humano el cual puede aprender y paralelamente enseñar

“(…) pero el deseo homosexual independiente de cómo uno se sienta o desee no está bien visto en el islam.” (m_suni, 2017)

Esta noción está fundamentada en la ética islámica, la institucionalización del mismo al interior del matrimonio y en la complementariedad de las fuerzas contrarias. Si estas se orientaron “correctamente”, no sería necesario comprometer el deseo -romántico ni sexual- en un otro del mismo sexo.

“En el tiempo del profeta Lot, y eso es algo que se recuerda en el Corán, en ese tiempo los hombres empezaron a acudir a otros hombres para satisfacer sus deseos sexuales, pero el hombre no fue creado para relacionarse con un hombre sexualmente (pausa) ni de alguna forma intelectualmente ya que la única que cumplirá realmente las expectativas será una mujer” (m_suni, 2017)

7.4.2.4. Privación de las prácticas homosexuales

Abarca las prácticas homosexuales que son prohibidas, de acuerdo a una serie de “pecados” que son dictados por el islam. Estos -similar a la privación del deseo sexual- repercuten en la concepción de la homosexualidad, vista como un acto degenerativo del cual el deseo como la praxis deben reglamentarse, manteniéndose agradable y “sometido a Dios”:

“Entiendo que si soy del sexo masculino, debo conducirme como tal y viceversa.” (h_suni, 2017).

Que el islam propenda las prácticas heterosexuales -deseo y praxis- es causa de la discrepancia entre homosexualidad y “prácticas islámicas”, que obliga a la población homosexual-musulmana a reprimir determinadas prácticas con las cuales podría desarrollar su sexualidad. Éstas constan de: las relaciones sexuales con el mismo sexo, el sexo extramarital, la penetración anal e inclusive la masturbación. Lo anterior, en su conjunto, determina la privación de ciertas prácticas que -según las personas entrevistadas- pueden dar cabida al desarrollo de la homosexualidad:

“(…) por ejemplo no estaría bien visto que el llegue con su pareja o incluso dentro de la familia tiene que ver con reprimirse el mismo, con lo que quizás quisiera practicar, pero si lo hace no es musulmán.” (m_sufi, 2017).

7.4.3. Noción de comunidad islámica

Esta manifestación heterogénea del islam, abarca los énfasis desiguales que el sunismo y el sufismo dan a sus elementos culturales y que, por tanto, permiten la comprensión y diferenciación entre ambas corrientes. De esta manera, cada sub-manifestación es -en relación a los imaginarios sociales- un énfasis y vinculación desigual con la homosexualidad.

De acuerdo a lo anterior, el sunismo se considera una rama pragmática tradicionalista del islam, enfatizando la necesidad de una conducta práctica determinada por la *sunnah* como por el Corán. De esta manera solo a través de la praxis religiosa es medible la valía religiosa ante *Alláh*, proyectando valores relacionados con: la fe consciente, el amor por las tradiciones y la piedad o temor a Dios (*taqwa*). Lo anterior, se asocia a la omnipresencia y obligación que el Corán -órdenes divinas- y la voluntariedad del *sunnah* -código de comportamiento ideal- poseen en todo momento y lugar, por ello cualquier sunita obtendrá las bendiciones de *Alláh* en medida que sea obediente y voluntarioso en la praxis con él.

Estas consideraciones proveen la visión de una comunidad moralmente correcta y orgullosa de sus tradiciones en el sentido más estricto y pragmático de las enseñanzas del profeta y las órdenes divinas.

“Para nosotros tener la fe significa mucho practicarla, y cuando de repente se deja de practicar eso quizás se ponen en práctica otras cosas que no tienen que ver con el Islam, como que de alguna u otra forma estas dejando de ser musulmán.” (m_suni, 2017)

Por otro lado, el sufismo corresponde a una corriente mística del islam, a una experiencia mística difícil de alcanzar y que remite una trayectoria terrenal entre el alma humana y lo sagrado. Por ende, enfatiza su experiencia religiosa en un canal de realización espiritual asociado a la identificación -no eliminación- del ego. De no ser así “(...) tendría que no existir” (h_sufi, 2017). Dado lo anterior, sus códigos morales se relacionan con la espiritualidad, el amor altruista y la hospitalidad; incentivando que “todo camino espiritual conlleva a *Alláh*” (m_sufi, 2017). Así cualquier creyente sufi debe desarrollar su espiritualidad y contribuir a la humanidad y a toda la creación.

De esta manera, la visión de comunidad que determinan las personas entrevistadas se asocia a una comunidad espiritual y practicante de las tradiciones *yawanmard*⁴:

“(…) más que concebir la existencia de Dios es concebir la existencia de lo invisible de que existen, que existen fuerzas que yo no puedo ver aquí que están actuando de manera real, que existen otras dimensiones de la existencia, de que no somos solo materia de que hay alma, que hay símbolos, ¿me cachai?” (h_sufi, 2017).

7.5. CONTRASTE DE LA COMUNIDAD *SUNITA* Y *SUFÍ* RESPECTO A LOS IMAGINARIOS SOCIALES DE LA HOMOSEXUALIDAD MASCULINA Y FEMENINA

El último factor analizado posee especial relevancia en las diferencias presentes entre los imaginarios, dado el énfasis que cada comunidad presupone a la experiencia religiosa y, con ello, la percepción sobre la homosexualidad que deriva del mismo. Cabe mencionar que no se hallaron mayores diferencias entre los géneros respecto a los imaginarios de la homosexualidad, por lo que se decide contemplar las distinciones por comunidad religiosa.

El islam suele recurrir a la diferencia entre lo esotérico y lo exotérico para definir sus prácticas, percepciones y significados simbólicos plasmados en las normas y voluntariedades que definen su quehacer religioso. De acuerdo a ello, una postura exotérica se relaciona con la tradición viva pero inmóvil, con una petrificación hermenéutica del texto revelado. La experiencia religiosa para “aquel que se le revela” recae en una vivencia y clasificación totalizante, en el sentido que su interpretación se basa en un “inmóvil”. El creyente convive con esas experiencias, pero caracteriza -la vivencia homosexual bajo una postura inmóvil-tradicional y pragmática. Por lo tanto, la percepción que tendrá sobre la homosexualidad corresponde a una petrificación hermenéutica que es racional y que responde -estrictamente- a la ética islámica, la diferencia de géneros y el desarrollo de la sexualidad. Las últimas explicadas anteriormente. Por tanto, esta postura afín a la comunidad *sunita*, considera el desarrollo de la homosexualidad en medida que suprima las prácticas relacionadas a ello y vuelque su experiencia religiosa a una dimensión racional, tradicional y pragmática. Son interpretaciones jurídicas que se transformaron en tradición.

Por otro lado, lo esotérico refiere a la experiencia hermenéutica del texto revelado traducido por una “experiencia del corazón”. Éste último -en sentido figurativo- permite el movimiento o, en términos religiosos, la meditación. Consta entonces -tal como el corazón- de un órgano dinámico que permite el flujo espiritual que, alejado de la materialidad, permite un tránsito establecido entre “el que revela” y “el revelado”, ambos en movimiento. Por tanto, la interpretación hermenéutica se aparta de los parámetros racionales, abrazando la intuición y lo dinámico. El *sufismo*, postura afín, percibe entonces al desarrollo de la homosexualidad como un estado que debe replantearse por el propio creyente que, en caso de continuar con ella, se de en un sentido más metafísico de la existencia. Trasladándola de un plano físico a uno espiritual, en el que los textos revelados puedan ofrecer una respuesta -tras un proceso hermenéutico- a su existencia.

⁴ No remite a un término ni un concepto en particular, sino a un modo de vida. El término “caballería espiritual” corresponde a la traducción del persa de *yavânmardî*.

8 CONCLUSIONES

“Dios se dirige a su creación y se dirige a los hombres y mujeres como seres humanos con igual equivalencia, destacando los roles que son compartidos y otros que son distintos.” (m_suni, 2017)

“Siento que el islam es una guía con como tu tienes que practicar tu sexualidad, lo que es lo correcto dentro de esa práctica y lo que no se debe hacer.” (m_sufi, 2017)

A partir del análisis y resultados presentados en los apartados anteriores, se logra concretar y responder a los objetivos y pregunta de investigación, respectivamente. De manera que las conclusiones serán las siguientes:

Los imaginarios sociales de la homosexualidad femenina y masculina dados en la interseccionalidad religión/género/sexualidad se construyen en base a tres dimensiones: la ética islámica, las diferencias de género y el desarrollo de la sexualidad. La primera determina a las dimensiones consecutivas al portar un principio fundamental para el islam: la profesión de fe. Esta constituye uno de los cinco pilares trascendentales a cualquier musulmán. De esta manera, y bajo la noción de unicidad de *Alláh*, las diferencias de género ocasionan una distinción genérica inexorable del sexo. Esto es obra y gracia de Dios, en tanto, predestina a sus creaciones a un determinado rol terrenal de acuerdo a las “diferencias naturales” que los separan: biológicas, emocionales y deseo sexual. Por ello, el islam resguarda estos roles normalizándolos al interior del matrimonio.

El matrimonio establece un deber al hombre y un derecho a la mujer en términos materiales, enfatizando en ello sus “diferencias naturales”. Sin embargo, en la tercera dimensión es donde la situación se “equipara”, concediendo un deber a la mujer y un derecho al hombre respecto a la sexualidad igualmente enmarcada al interior del matrimonio. De esta manera el matrimonio se aprecia como una vía de realización personal basado en la complementariedad de los sexos, sedimentando la idealización y posterior naturalización del matrimonio heterosexual.

Ser musulmán es estar sometido a *Alláh* y complacerlo al profesar las enseñanzas del profeta Muhammad lo cual, independiente al género y la sexualidad, otorga al creyente un estado idéntico y equivalente ante Dios. Las diferencias se generan en las dimensiones posteriores. El género determinado naturalmente por *Alláh*, carga con un rol que le es propio a cada sexo -identificable por las diferencias naturales antes nombradas-, y que a su vez determinan los roles respecto a la sexualidad en una alternancia de derecho/deber. Por lo tanto, las desigualdades sociales generadas en las dimensiones de género y sexualidad, fuera del sometimiento y complacencia a Dios, son construcciones basadas en la ética islámica.

Las dimensiones nombradas anteriormente, se encuentran presentes en cada uno de los factores - observadas en la zona inferior del Esquema 1- y representan las manifestaciones latentes de los imaginarios sociales. De esta manera, estos deparan las desigualdades sociales en:

1. La contrastación entre sociedad y comunidad islámica; desigualdad fundada en el paternalismo que apropia la sociedad respecto a la figura de la mujer musulmana, al homologar al islam con el patriarcado. Todas padecen de sexismo, sin embargo, las desigualdades se enmarcan añadiendo una sobre otra (Salem, 2008). A su vez, estas diferencias estarían fundadas en la ignorancia y desconocimiento del islam, lo que implica que no comprendan la naturaleza de los mismos y con ello no den cabida al desarrollo de la homosexualidad femenina ni masculina bajo esos términos.
2. El islam no propenda la homosexualidad. La noción islámica sobre el sexo no concibe su ideal de reproducción en parejas homosexuales al asimilar la homosexualidad con un desvío. Dicho argumento se basa en: la aberración al “deseo carnal” oriundo en la época poscolonial, en la privación del deseo y las prácticas homoeróticas que niega el acto pragmático y las concepciones idealizadas-erotizadas-deseadas. De esta manera, niega el carácter sexual de una relación y, peor aún, invisibiliza el carácter romántico-emocional de la homosexualidad.
3. El énfasis culturalista: factor donde se halla la mayor desigualdad social debido al énfasis culturalista que cada comunidad -*sunita* y *sufí*- da al asunto. De esta manera, la experiencia religiosa es una

condicionante para cualquier creyente-homosexual. Deben asumir la privatización de la práctica y deseo sexual en mancomunidad con el énfasis tradicional, ético y racional *sunita* o con el énfasis espiritual, simbólico y hermenéutico *sufí*.

De acuerdo a ello, se comprueba parte de la hipótesis de investigación. Existe una doble coerción que pesa sobre aquel que desee acceder a las prácticas y deseos homoeróticos, pero esta -no observada desde el exterior- se manifiesta al interior de las comunidades en base a las diferencias de género y la sexualidad. Más aún, los resultados pueden sumar una cuarta desigualdad social: el grado de espiritualidad.

4. El grado de espiritualidad, para los *sunitas*, está dado principalmente en el quehacer práctico de la piedad (*taqwa*), mientras que en el *sufismo* se da por el grado espiritual evidenciado en el *hakam* (escalón) y por el cambio de *dkir* (oraciones diarias) del cual solo tiene conocimiento el maestro.

Pero, ¿quién asegura la transparencia de esta situación?, más aún para cualquier que por su condición social ya posee menos piedad –según el sunismo- o menos desarrollo espiritual –según el sufismo- por considerarse como un ser DESVIADO. Desviado si se trata de un hombre, sin nombre si se trata de una mujer. No se concibe la posibilidad de una relación lésbica, dado que al hablar sobre religión, género y sexualidad todo deriva en un imaginario falocéntrico dado en esta interseccionalidad. Esta situación perpetua una triple desigualdad social: la de ser musulmana, la de ser mujer y la de ser lesbiana. En el islam el hombre no puede “desviarse” y la mujer no es “pensada”, bajo esta interseccionalidad la mujer no tiene cabida en la imaginación de su propia comunidad. Por ende “no existe” una diferenciación entre la homosexualidad femenina y la masculina, porque sólo se piensa como posible desde una de estas realidades: la interseccionalidad musulmán/hombre/homosexual. La interseccionalidad musulmana/mujer/lesbiana si no se imagina “no es real”.

Lo anterior, confirma que la complementariedad de sexos no corresponde a una dualidad hombre/mujer, sino que habita en cada criatura y en sus egos (Prado, 2006). Esta “visión errónea” niega el derecho -genérico, sexual y espiritual- al creyente masculino y no la cree posible para la creyente femenina, desplazando por medio del imaginario la situación a una esfera privada, negando en ello la posibilidad de debate al interior de cada comunidad.

De esta manera, la manera en que se construyen los imaginarios sociales no concibe la homosexualidad como una realidad que requiera un mayor trabajo. A pesar de las múltiples figuraciones que disocian el *sunismo* del *sufismo* en el plano estrictamente pragmático como su contraparte metafísica, no se logra una mancomunidad totalizante entre la experiencia religiosa y la condición física de la existencia musulmana-homosexual.

Cualquier *sunita*-homosexual se ve obligado a reprimir toda práctica y deseo homoerótico para vivir en la obediencia y complacencia tradicional y totalizante de esta comunidad. Por otro lado, bajo el *sufismo*, su manifestación tan solo es posible en el plano metafísico-espiritual. A pesar de que dicha corriente posibilita la re-interpretación de los textos revelados, mantiene una diferencia en el plano simbólico, es decir, el rol simbólico que cada sexo debe asumir en las ceremonias de la *tariqa*.

Por otra parte, y según Pintos (2014), los imaginarios sociales operan en distintos “medios” que le son propios a cada sistema diferenciado. En el islam, corresponde a la imagen de *Alláh*, dado que los “medios” -para Pintos (2014)- constan de fenómenos físicos -o latentes- construidos socialmente y que el grupo social reconoce, naturaliza y legitima como “real”. Las comunidades adjuntan a ello la presencia de Muhammad, como mensajero de *Alláh*.

De esta manera el orden social no se constituye en base a la subordinación de un sistema por sobre el otro, sino que en las interacciones entre las diferencias y desigualdades que son asumidas por cualquier creyente como verdaderas o real: la contrastación entre sociedad y comunidad islámica, la homosexualidad como pecado, el énfasis culturalista y el grado de espiritualidad otorgado por cada comunidad.

Se debe considerar que, bajo el contexto y características de las personas entrevistadas, los imaginarios sociales se configuran bajo distintas “matrices de sentido” o “realidades”, sujetos a transformaciones que repercuten en las interacciones entre las diferencias y desigualdades sociales. Por lo que los resultados aquí presentados no

determinan un panorama inmóvil y universal respecto a la homosexualidad dados en la interseccionalidad religión/género/sexualidad.

Aún más, cabe preguntar, ¿puede cualquier musulmán-homosexual desarrollar efectivamente su sexualidad si se debe privar a la experiencia espiritual o pragmática de su religión?

BIBLIOGRAFÍA

- Abrahamian, E. (1985). The Guerrilla Movement in Iran, 1973-77. Middle East Research and Information Project (MERIP), 3-15.
- Aravena, J. (2011). Cuerpo e islam, respuestas a través de las sensibilidades corporales en la segunda mitad del siglo XX en Santiago de Chile. Recuperado de http://www.academia.edu/11928622/Cuerpo_e_Islam_respuestas_a_trav%C3%A9s_de_las_sensibilidades_corporales_en_la_segunda_mitad_del_siglo_XX_en_Santiago_de_Chile
- Baeza, A. (2000). Los Caminos Invisibles de la Realidad Social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales. Santiago de Chile: Ril Editores.
- Boswell, J. (1997) Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Barcelona: Muchnik; Bustelo, M. (2009). Intersectionality faces the strong gender norm., Barcelona: International Feminist Journal of Politics, 1, pp. 530–546.
- Choo, H., Crenshaw, K., & McCall, L. (2013). Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications and Praxis. Journal of Women in Culture and Society, 40 (2), pp. 785-810.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine. The University of Chicago Legal Forum, pp. 139–167
- Dorlin, E. (2009). Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gallardo, F., Escolano López, Víctor M. (2009). Informe Diversidad Afectivo-Sexual en la Formación de Docentes. Evaluación de Contenidos LGTB en la Facultad de C.C.E.E. de Málaga. Málaga, CEDMA
- Human Rights Watch. (2009). Por el mismo camino, por caminos diferentes. El activismo en torno a la orientación sexual y la identidad de género en el mundo. Washington: Human Rights Watch. Obtenido de www.hrw.org.
- Jones, D., & Martínez, L. (2008). Religiones, derechos y sexualidades. Perfiles religiosos y opiniones sobre derechos para personas GLTBI de asistentes a las marchas del orgullo en Argentina y Brasil. En J. M. Vaggione (comp.), *Diversidad sexual y religión* (pp. 43-58). Córdoba: Ferreira Editor.
- Limón, L. (2008) La diversidad sexual en el islam: El caso de Saharai. En *Perspectiva*: Santiago de Chile, volumen 18, pp. 72-77.
- López, S., & Elin, P. (2011). Visiones excluyentes: Igualdad de género e interseccionalidad en las políticas de violencia y de conciliación en España. Congreso Español de Ciencias Política (CECPA), pp. 7-19.
- López-Aranguren, E. (2005). Problemas Sociales: Desigualdad, pobreza, exclusión social. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Pintos, J. (2000). Construyendo Realidad(es): Los Imaginarios Sociales. doi: <http://web.usc.es>
- Pintos, J. (2004). Inclusión-exclusión. Los imaginarios sociales de un proceso de construcción social. SEMATA. Ciencias sociales y Humanidades, volumen 16, pp. 17-52.
- Pintos, J. (2014). Algunas precisiones sobre el concepto de imaginarios sociales. Revista Latina de

Sociología volumen 4, pp.1-11.

- Piscitelli, A. (2008). Interseccionalidades, categorías de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, 263-274.
- Platero, R. L. (2012): *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Prado, A. (2006). Homosexualidad en el islam. doi: https://www.oozebap.org/text/homosexualidad_islam.htm
- Salem, S. (2014). *Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad*. Bogotá: Tabula Rasa, pp.111-122.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría. En *Codificación abierta* (págs. 110-133). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Strauss, J. C. (2002). *Codificación abierta*. En *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada* (págs. 110- 133). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Wallby, S., Amstrong, J., & Strid, S. (2012). Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory. *Sociology*, 224-24