

TESIS DOCTORAL

DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO, ISLAM Y ACTIVISMO
Ensamblajes *queer* en el marco de la globalización LGBTQ+

Presentada por:

Daniel Ahmed Fernández

Directoras:

Dra. Ángeles Ramírez Fernández

Dra. Ana I. Planet Contreras

Doctorado en Ciencias Humanas
Línea de investigación en Antropología Social y Cultural

Departamentos de:
Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español
Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales

Madrid, 2019

UÁM
Universidad Autónoma
de Madrid

RESUMEN

La presente tesis doctoral aborda, desde una perspectiva antropológica, el estudio de la intersección entre la diversidad sexual y de género, el islam y el activismo en el marco de la globalización LGBTQ+. Esta investigación se ha llevado a cabo mediante un doble análisis. Por un lado, de las dos posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexo-genérica —una, de islamofobia *queerizada*, la otra, de rechazo islámico a lo LGBTQ+— sobre la base de las cuales las personas musulmanas en general, y las pertenecientes al colectivo LGBTQ+ en concreto, son subalternizadas, discriminadas y criminalizadas en la actualidad, tanto en Occidente como en los países de mayoría musulmana. Por el otro, del proceso de organización de estos sujetos en un movimiento transnacional de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado a la tradición islámica y de ensamblaje político con otras iniciativas afines para hacer frente a los retos asociados a las estrategias de instrumentalización y control de los Estados-nación contemporáneos, sean occidentales o islámicos.

Palabras clave: diversidad sexual y de género, islam, activismo, ensamblaje, *queer*.

ABSTRACT

This doctoral thesis approaches the study of the intersection between gender and sexual diversity, Islam and activism within the framework of LGBTQ+ globalization from an anthropological perspective. The realization of the research is twofold. Firstly, it analyses the two hegemonic oppositional positions of Islam and gender and sexual diversity—one of queered Islamophobia and the other of Islamic rejection towards LGBTQ+—through which Muslims in general and LGBTQ+ Muslims in particular are subalternized, discriminated against and criminalized today both in the West and in Muslim-majority countries. It also provides an examination of the process through which these subjects organize themselves in a transnational movement of LGBTQ+ and queer activism linked to Islamic tradition and of political assemblage with other initiatives to face the challenges connected to the strategies of instrumentalization and control implemented by contemporary nation-states, be they Western or Islamic.

Keywords: Gender and sexual diversity, Islam, activism, assemblage, queer

DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO, ISLAM Y ACTIVISMO

**Ensamblajes *queer* en el marco de la
globalización LGBTQ+**

Daniel Ahmed Fernández

A la comunidad musulmana queer.

CONTENIDOS

<i>Agradecimientos</i>	XI
INTRODUCCIÓN	1
Diversidad sexo-genérica, islam y activismo en la globalización LGBTQ+.....	1
Estructura de la tesis.....	6
Limitaciones de la investigación.....	9
CAPÍTULO 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	13
Desentrañando la islamofobia <i>queerizada</i>	13
Construcción del sujeto otro islámico.....	13
Instrumentalización homonacionalista de lo LGBTQ+.....	19
Enmarcando el rechazo islámico a lo LGBTQ+	26
Diversidad sexual y de género en las fuentes clásicas del islam.....	26
Homosexualización de las disidencias sexo-genéricas islámicas.....	31
Desvelando una <i>yihad queer</i> global	37
Activismo transnacional LGBTQ+ y <i>queer</i> vinculado al islam.....	37
CAPÍTULO 2. METODOLOGÍA	45
Encuadre ontológico-epistemológico: ¿metodologías <i>queer</i>?	45
Métodos de investigación	48
Revisión bibliográfica.....	49
Relectura de artefactos culturales.....	49
Etnografía <i>queer</i> experiencial.....	52
Escenarios de la observación	56
Barcelona.....	56
Ciudad del Cabo.....	61
Ámsterdam.....	63
Madrid.....	66
Ciberespacio.....	71

CAPÍTULO 3. ACTIVISMO MUSULMÁN *QUEER* EN OCCIDENTE.....73

Introducción.....73

Entre el pasado homoerótico y el activismo musulmán *queer*.....75

Historia del activismo musulmán *queer* en Occidente.....79

Norteamérica: la génesis del movimiento.....79

Sudáfrica: consolidación de la vertiente espiritual.....83

Europa Occidental: inclusión de la perspectiva interseccional.....86

Australia: un movimiento en continua expansión.....92

Legitimación de identidades, *praxis* y experiencias islámicas *queer*.....93

La diversidad sexo-genérica como valor coránico.....94

Una relectura de la condena a las prácticas homosexuales.....95

Disidencias sexuales y de género en el Corán.....97

Acomodación islámica de identidades trans.....98

Legitimación de uniones igualitarias islámicas.....100

Liderazgo femenino y *queer* en la oración.....102

Construcción de un movimiento islámico *queer* transnacional.....105

Un islam unitario, inclusivo y compasivo a nivel global.....106

Si no es *queer* no es *halal*.....106

20 años de activismo espiritual.....110

Un movimiento musulmán *queer* sostenible y fuerte en Europa.....115

Una red musulmana *queer* intraeuropea.....115

Activismo, academia y arte.....117

Una nueva musulmanidad *queer* europea.....120

CAPÍTULO 4. ARTICULACIONES LGBTQ+ RELATIVAS AL ISLAM EN ESPAÑA.....125

Introducción.....125

Entre la revisión histórica y la producción *queer*.....127

Historia del activismo LGBTQ+ en territorio español.....132

Antecedentes: disidencias sexo-genéricas por la despenalización.....132

Primera ola: movilizaciones por la liberación sexual.....135

Segunda ola: activismos LGBTQ por la normalización.....138

Tercera ola: orgullos críticos frente al neoliberalismo.....141

Activismo LGBTQ+ disidente e institucional en Barcelona.....145

Islam *queer* frente a la islamofobia.....145

Migración, racismo y refugio LGBTQ+.....	151
Consolidación de un orgullo crítico en Madrid.....	155
Orgullo, resistencia y autodefensa.....	155
Disidencias frente al <i>WorldPride Madrid</i>	158
<i>Plataforma del Orgullo Crítico Madrid 2017</i>	158
<i>Summit WorldPride 2017</i>	161
Eje de Homonacionalismo – <i>NosConflictúa</i>	164
Racialización, <i>pinkwashing</i> y musulmaneidad.....	168
<i>Plataforma del Orgullo Crítico Madrid 2018</i>	168
<i>Bloque anti Pinkwashing-Homonacionalismo</i>	172
Un orgullo sin fronteras.....	175
CONCLUSIONES.....	181
Islamofobia <i>queerizada</i>	181
Rechazo islámico a lo LGBTQ+.....	183
Activismo transnacional LGBTQ+ y <i>queer</i> vinculado al islam.....	185
Musulmaneidad <i>queer</i> : resistencia y ensamblaje.....	188
CONCLUSION.....	191
Queered Islamophobia.....	191
Islamic rejection towards LGBTQ+.....	193
Transnational LGBTQ+ and queer activism linked to Islam.....	195
Queer Muslimness: resistance and assemblage.....	197
BIBLIOGRAFÍA.....	201

AGRADECIMIENTOS

Son tantas las personas que me han acompañado en este viaje, que abordo con una cierta sensación de vértigo la redacción de un apartado que constituye, paradójicamente, tanto la apertura de esta tesis como el cierre del proceso de escritura. Quisiera comenzar expresando mi más profunda gratitud a todas y cada una de las personas coautoras de esta etnografía *queer* experiencial que nos ocupa —tanto a aquellas pertenecientes al movimiento transnacional de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam, como a las integrantes de sus iniciativas afines— por sus acciones políticas de resistencia contrahegemónica y por dar vida a esta investigación. Asimismo, no tengo más que palabras de agradecimiento para las directoras de esta tesis, Ángeles Ramírez y Ana I. Planet, por su apoyo a mi candidatura a la ayuda FPI MICINN gracias a la cual pude dedicarme en exclusiva a la investigación y a la docencia, por poner a mi alcance de forma tan generosa todos sus saberes, por no haber cejado en el empeño de cuidarnos y querernos en el camino a pesar de las adversidades, y por formar parte de un proyecto vital que excede lo académico y en el que espero seguir contando con su compañía.

Junto a ellas, agradezco de modo muy especial a la gran familia formada también por Laura Mijares, Virtudes Téllez, Johanna M. Lems, Adil Moustououi, Daniel Gil, Alberto López y Ferrán Izquierdo, entre otros y otras compañeras, su inestimable trabajo y su compromiso con la causa del islam y las personas musulmanas. A su vez, extiendo este agradecimiento al Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM-UAM), al Grupo de Investigación en Antropología de Orientación Pública (GIAOP-UAM) y al Grupo de Análisis sobre Islam en Europa (GRAIS-UCM) por haberme acogido con los brazos abiertos desde el primer momento. A Maria Cardeira, por haber dirigido mi estancia doctoral en Lisboa en el grupo de investigación AZIMUTE (CRIA), así como a los y las compañeras que allí me encontré por su hospitalidad. Mi gratitud va también a Fátima, Ana, Danae, Olga y Abraham, amigas y doctorandas de la

UAM, por compartir despacho, frío, risas, llantos, memes y mil cosas más. Aprovecho también para agradecer de antemano a los y las integrantes del tribunal de evaluación de esta tesis por haber aceptado la invitación, así como a las doctoras internacionales por sus respectivos informes.

No me olvido de la red afectiva que me ha sostenido durante los últimos cinco años. Aunque es imposible nombrar aquí a todas las personas que me han brindado su apoyo y cariño a lo largo y ancho del planeta, albergo la esperanza de que quienes lean estas palabras sean conscientes de la importancia de su papel en este viaje. Brigitte, Gerard, Pablo y Elisa en Barcelona; Gema, Davide, Ali, Polilla, Nacho, Ana, Paula, Julia, Mar, Suri, Zanfoña, Mikel, Rodrigo y Wahiba en Madrid; Vanessa, Itzea, Marco, Nassr, Musab, Mooniq, Dino y el resto de integrantes de la familia musulmana *queer* en el ámbito internacional. Por último, y no por ello menos importante, quisiera concluir este apartado con algunos agradecimientos especiales. A Martín, ya que este vuelo no hubiera podido despegar, seguir su ruta y aterrizar con éxito, a pesar de todas las turbulencias, sin tenerle siempre a mi lado. A Erika, por las risas, los bailes y los aprendizajes compartidos, por dejarme formar parte de su bosque y por formar parte del mío. A Javier, por salvarme de la ciudad de la tristeza, por su infinita paciencia durante el proceso de escritura y por hacerme la vida más fácil y bonita. A mi familia de sangre, porque sin ella no estaría escribiendo estas líneas. Y a *Allah*, luz de quienes temen en la oscuridad.

Madrid, octubre de 2019.

INTRODUCCIÓN

Diversidad sexo-genérica, islam y activismo en la globalización LGBTQ+

Los días 25 y 26 de mayo de 2019 tenía lugar la 23ª edición del *Birmingham Pride*, el festival LGBTQ+ más importante de Reino Unido, compuesto por más de 100 organizaciones de muy diversa índole entre las que se incluyen colectivos LGBTQ+, sindicatos y formaciones políticas, empresas e, incluso, multinacionales de banca como *HSBC*. Este año, la organización del festival anunciaba oficialmente que el profesor gay de enseñanza secundaria Andrew Moffat, fundador de *No Outsiders*, un programa de educación LGBTQ+ inclusivo contra el acoso, encabezaría el desfile del *Pride* junto a grupos pertenecientes al colectivo LGBTQ+ musulmán británico y a otras iniciativas aliadas¹ en solidaridad ante las protestas LGBTQ+fóbicas acaecidas meses atrás en la escuela primaria *Parkfield Community* de la propia Birmingham². Las protestas comenzaron en enero después de que un grupo de madres y padres³ demandase a dicha escuela, que cuenta con un 98% de alumnado de tradición islámica, por la puesta en

¹ En el contexto específico del activismo LGBTQ+, el término “aliadas” se utiliza para hacer referencia a aquellas iniciativas compuestas por personas heterosexuales y/o cisgénero que apoyan la lucha de los movimientos sociales LGBTQ+. Cabe decir que no todas las iniciativas que se ajustan a esta definición se identifican a sí mismas como “aliadas”. En el marco de esta tesis esta categoría hace referencia a las citadas iniciativas, así como a las personas enmarcadas en dicha conceptualización. Por su parte, el término “cisgénero” es un neologismo acuñado por el psiquiatra y sexólogo alemán Volkmar Sigusch (1992) propio del ámbito de los estudios de género y sexualidad utilizado para aludir a aquellas personas cuya identidad de género coincide con el fenotipo sexual asignado, en función de sus genitales, al nacer.

² “Muslims to lead Birmingham Pride parade for first time in event’s 22-year history”, *IAmBham*, 23 de mayo de 2019, disponible en <https://www.iambirmingham.co.uk/2019/05/23/muslims-lead-birmingham-pride-parade-first-time-events-22-year-history/> [consulta: 2 de septiembre de 2019].

³ A lo largo de esta tesis se ha priorizado, en la medida de lo posible, la utilización de sustantivos colectivos no generizados, las dobles formas (masculina y femenina o viceversa) o la explicitación del femenino en ocupaciones, profesiones, cargos y/o títulos, entre otras estrategias, para reemplazar aquellas palabras que denotan género masculino, incluyendo entre ellas el masculino genérico. Esta propuesta de lenguaje no sexista o inclusivo es empleado aquí de forma política en consonancia con aquellas disciplinas y activismos que se encargan de contrarrestar los efectos del sexismo y del androcentrismo en el lenguaje. Sobre esta cuestión véase el trabajo desarrollado por Mercedes Bengoecheala (2015), sociolingüista feminista española, catedrática en filología Inglesa y referente de la defensa del uso del lenguaje no sexista desde una fundamentación académica.

marcha del programa de sensibilización LGBTQ+. Estas protestas se extendieron rápidamente a otros centros educativos de Birmingham y, de forma posterior, a Greater Manchester, Bolton o Croydon. Allí, comenzaron a organizarse concentraciones a las que asistieron no sólo grupos conservadores asociados al islam, sino también al cristianismo y al judaísmo, bajo el argumento común de que el contenido de *No Outsiders* atentaba contra sus creencias religiosas. A principios de marzo, el día 7, más de 600 estudiantes musulmanes y musulmanas de *Parkfield* fueron expulsadas del centro a causa de su participación en una protesta masiva que obligó a la dirección a suspender de modo temporal el citado programa⁴.

Dos días más tarde, *STOP RSE (Relational and Sexual Education)*, un grupo en contra de la educación sexual y relacional en las escuelas de Reino Unido, acogía una conferencia que tenía como objetivo la cancelación definitiva de *No Outsiders*. A la salida del *Noshahi Civic Centre* de Birmingham, varios y varias representantes del colectivo LGBTQ+ musulmán y sus aliadas se congregaron bajo el paraguas de *SEEDS (Supporting Education of Equality and Diversity in Schools)*, una organización que promueve la igualdad educativa y la diversidad, en un intento por encontrar una solución que protegiera a la comunidad musulmana y al colectivo LGBTQ+ y, especialmente, a las personas musulmanas LGBTQ+, situadas en la intersección entre ambas. Los y las manifestantes allí reunidas entregaban octavillas en las que se explicaban los beneficios de este tipo de programas de sensibilización mientras portaban una pancarta en la que podía leerse "*No to Islamophobia, no to homophobia*". Durante el desarrollo de la conferencia, los y las ponentes, entre las que se encontraban psicólogas musulmanas y varios imames, insistían en que su postura no era LGBTQ+fóbica, a la vez que defendían su derecho a considerar la sensibilización LGBTQ+ como inapropiada para los y las alumnas musulmanas⁵. Las reacciones no se hicieron

⁴ "Muslim parents, you can't have it both ways – if we're defended against bigotry, so must the LGBT+ community", *The Independent*, 31 enero de 2019, disponible en <https://www.independent.co.uk/voices/muslim-parent-birmingham-school-islamophobia-homophobia-lgbt-a8756421.html> [consulta: 2 de septiembre de 2019].

⁵ "Parkfield School protests and counter-protests in Birmingham over LGBT equality", *IAMBham*, 29 de marzo de 2019, disponible en <https://www.iambirmingham.co.uk/2019/03/29/parkfield-school-protests-counter-protests-birmingham-lgbt-equality/> [consulta: 2 de septiembre de 2019].

esperar. Las redes sociales y los medios de comunicación se inundaron de debates sobre la vinculación entre LGBTQ+fobia e islam y las bondades del secularismo. Mientras, las fuerzas políticas y sociales de la derecha *gay-friendly* aprovechaban la situación promoviendo discursos xenófobos, racistas e islamófobos para instrumentalizar al colectivo LGBTQ+ homonormativo británico de cara al proceso del *Brexit*. Este hecho no pasó inadvertido a algunos de los progenitores y progenitoras musulmanas implicadas en las protestas que llegaron, incluso, a declarar que sus demandas habían sido secuestradas con fines políticos⁶.

En medio de esta polémica, el *Birmingham Pride* fue finalmente encabezado por el profesor Andrew Moffat, Khakan Qureshi, un musulmán gay fundador de *Finding A Voice*, un grupo de apoyo para el colectivo LGBTQ+ de origen sudasiático, la activista lesbiana Saima Razzaq de *SEEDS*, el activista musulmán *queer* Ferhan Khan y el propio director del *Birmingham Pride*, Lawrence Barton, junto a asociaciones musulmanas LGBTQ+ de todo el país como *Imaan*, *Naz Foundation* y otras pertenecientes al colectivo LGBTQ+ del sudeste asiático y del colectivo *queer* de “gente de color” (*QPOC - queer people of color*). A pesar de la controversia de las citadas protestas, o quizá, más bien, a causa de ella, las asociaciones musulmanas LGBTQ+ y sus aliadas llevaron a cabo una demostración de fuerza marchando orgullosas contra la LGBTQ+fobia, la xenofobia, el racismo y la islamofobia ante la presencia de una fuerte cobertura mediática. El desfile, que salió de *Victoria Square* y atravesó el centro de la ciudad hasta llegar a la *Gay Village*, congregó a más de 150 organizaciones LGBTQ+ que, bajo el lema oficial “*Love out Loud*”, desfilaron ante una audiencia de más de 75.000 personas con pancartas en las que se leía “*Allah loves equality*”, “*Love is not haram*”, “*Allah love us all*”, “*LGBTQ+ Against Islamophobia*”, “*Birmingham Pride*

⁶ “As a queer Muslim, Birmingham’s anti-LGBT rhetoric limits the progress we’ve fought hard for”, *Gaytimes*, 29 de mayo de 2019, disponible en <https://www.gaytimes.co.uk/culture/122604/as-a-queer-muslim-birminghams-anti-lgbt-rhetoric-limits-the-progress-weve-fought-hard-for/>, [consulta: 2 de septiembre de 2019].

⁷ Respecto a la transcripción de los términos de origen árabe, se ha seguido el sistema propuesto por la arabista Luz Gómez en su *Diccionario de islam e islamismo* (2009). Su propuesta consiste en castellanizar fonéticamente las voces árabes intentando respetar su substancia fónica en consonancia con las convenciones gráfico-fonológicas del castellano. Estos términos aparecerán escritos en cursiva a excepción de aquellos que se encuentren reconocidos por la Real Academia Española, para los que se empleará su forma castellanizada. Los nombres propios de origen árabe

supports No Outsiders”, “*Education not indoctrination*”, junto a banderas palestinas y del arco iris con símbolos religiosos de varias tradiciones religiosas⁸. Durante el recorrido, Andrew Moffat declaraba que programas como *No Outsiders* tenían por finalidad educar en todos los tipos de diferencia incluyendo no sólo las relativas al género y la sexualidad, sino también las resultantes de la raza, la religión o la clase. En otra declaración, Saima Razzaq, de *SEEDS*, hacía hincapié en la transcendencia del liderazgo por parte del colectivo LGBTQ+ musulmán de un *Pride* por primera vez en la historia de Reino Unido⁹.

Dos meses y medio más tarde, cuando las aguas parecían haber vuelto a su cauce, *The Independent* publicó un comunicado en el que se denunciaba el modo en que las comunidades musulmanas estaban siendo retratadas por el gobierno británico y los medios de comunicación en relación a la enseñanza del *RSE* en las escuelas de primaria¹⁰. Las más de 70 individualidades¹¹ e iniciativas de apoyo al colectivo LGBTQ+ firmantes —entre las que se encontraban asociaciones como *Inclusive Mosque Initiative* y personalidades del mundo académico de la talla de Judith Butler, Rahul Rao o Vanja Hamzic, por nombrar sólo algunas de las que hablaremos más adelante— aclaraban que, si bien apoyaban la inclusión de la cuestión LGBTQ+ en el citado programa educativo, rechazaban, sin embargo, la forma en que dicha cuestión estaba siendo empleada en los discursos del gobierno sobre la obligatoriedad de la enseñanza de los valores fundamentales británicos como parte de las estrategias de prevención contra el extremismo y el

de personas, asociaciones, iniciativas, lemas, etc. que irán apareciendo a lo largo de la tesis mantendrán la forma en que hayan sido transcritos en sus respectivas lenguas.

⁸ “15 inspiring photos of queer Muslims owning Pride!”, *BirminghamLive*, 25 de mayo de 2019, disponible en <https://www.iambirmingham.co.uk/2019/05/25/15-photos-of-queer-muslims-owning-pride/> [consulta: 3 de septiembre de 2019].

⁹ “Birmingham Pride makes history as thousands join a Muslim-led carnival”, *IAmBham*, 25 de mayo de 2019, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=IQTvhnIZXIs> [consulta: 3 de septiembre de 2019].

¹⁰ “The government is hijacking LGBT+ sex education to bolster its counterterrorism strategy – it must stop now”, *The Independent*, 5 de septiembre de 2019, <https://www.independent.co.uk/voices/letters/lgbt-no-outsiders-rse-birmingham-muslim-prevent-values-a9092781.html> [consulta: 5 de septiembre de 2019].

¹¹ En el contexto del activismo LGBTQ+ español, el término “individualidades” hace referencia a aquellos y aquellas activistas que no pertenecen a ninguna iniciativa, asociación o colectivo específico. En el marco de la presente tesis el concepto es usado con este sentido y no en consonancia con la definición de la Real Academia Española.

terrorismo. El texto calificaba de “hipócrita” una medida proveniente de un país como Gran Bretaña que, tras implementar sus leyes contra la sodomía en todo su imperio, en la actualidad deporta a personas LGBTQ+ que buscan asilo y refugio de esas mismas leyes. Asimismo, se reconocía la existencia de LGBTQ+fobia en el seno de las comunidades musulmanas al igual que en cualquier otra comunidad, pero se señalaba que *No Outsiders* estaba siendo aplicado mediante una actitud colonial que contribuía al mantenimiento de aquellos estereotipos que presentan la tradición islámica como incivilizada e intolerante. Respecto al *Birmingham Pride*, se denunciaba una cobertura mediática que había alentado la teatralización de las protestas, señalado de forma errónea a una comunidad específica, la musulmana, como universalmente LGBTQ+fóbica, y excluido a las voces LGBTQ+ más críticas. Para finalizar, se explicitaba la necesidad de conectar las luchas contra el racismo y la LGBTQ+fobia.

La elección de este acontecimiento como arranque de esta tesis responde al hecho de que en él se encuentran presentes muchos de los elementos clave que han vertebrado la investigación que nos ocupa. En primer lugar, la existencia de dos posiciones hegemónicas que defienden la incompatibilidad entre el islam y la diversidad sexo-genérica: la primera, asociada a una forma específica de islamofobia que en esta tesis ha sido denominada islamofobia *queerizada*; la segunda, relativa al actual rechazo a lo LGBTQ+ basado en interpretaciones tradicionalistas del islam, nombrado de forma abreviada como rechazo islámico a lo LGBTQ+. Sobre la base de estas dos posiciones hegemónicas, las personas musulmanas en general, y las pertenecientes al colectivo LGBTQ+ en concreto, son subalternizadas, discriminadas y criminalizadas en la actualidad, tanto en Occidente como en los países de mayoría musulmana. En segundo lugar, la consolidación de un proceso mediante el cual estos sujetos se organizan de muy diversas formas dando lugar a un movimiento transnacional de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado a la tradición islámica desarrollado en contextos geográficos y sociopolíticos diferentes. En tercer lugar, el desafío que supone la existencia de identidades musulmanas LGBTQ+ y sus modos de activismo a la coherencia ontológica de las categorías identitarias dominantes —la musulmanidad y lo *queer*— de las posiciones hegemónicas de oposición entre

islam y diversidad sexual y de género arriba mencionadas. En cuarto y último lugar, la constatación de la posibilidad, y urgencia, de una *praxis* de articulación entre el citado movimiento de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam y otras iniciativas afines para hacer frente a los retos específicos —locales, regionales, estatales, transnacionales— ligados a las estrategias de instrumentalización y control de los Estados-nación contemporáneos.

Estructura de la tesis

Con el fin de abordar todas estas cuestiones, la tesis está estructurada en cinco capítulos precedidos por esta introducción, siendo el último de ellos de carácter conclusivo. El capítulo 1 aborda, desde una perspectiva crítica, las categorías de análisis que sustentan las tres dimensiones de la problemática objeto de la investigación, esto es, la diversidad sexual y de género, el islam y el activismo en el marco de la globalización LGBTQ+. En la primera parte, dedicada a la islamofobia *queerizada*, reflexiono sobre el proceso a través del cual la alteridad islámica ha sido racializada, generizada y sexualizada, especialmente tras los sucesos acaecidos el 9/11 y el consecuente inicio de la Guerra contra el Terror. Acto seguido, analizo la instrumentalización en el contexto del homonacionalismo (Puar, 2007) de lo LGBTQ+ mediante políticas neoliberales con el fin de promover la representación LGBTQ+fóbica del islam. En la segunda parte, centrada en el rechazo islámico a lo LGBTQ+, realizo una aproximación a la diversidad sexo-genérica en las fuentes clásicas del islam. Después, ahondo en la influencia del proceso de homosexualización (Roscoe, 1997) en la paulatina transformación de las formas tradicionales de dicha diversidad desarrolladas en los territorios históricos del islam, así como en la percepción social y en las legislaciones adoptadas en relación a tales formas en los Estados-nación islámicos. En la última parte, abordo las dos vertientes del movimiento transnacional de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam —un activismo LGBTQ+ en países de mayoría musulmana y otro musulmán *queer* en Occidente— y analizo las categorías identitarias dominantes de las posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexual y de género.

El capítulo 2, relativo a la metodología, da cuenta de la conversación entre las diferentes técnicas o herramientas de investigación, las ontologías y epistemologías subyacentes que las han guiado, y los condicionantes relativos a mi identificación como persona musulmana, *queer* y activista por los derechos LGBTQ+ y contra la islamofobia, el *pinkwashing* y el homonacionalismo, todos ellos presentes en mayor o menor medida a la hora de recopilar, interpretar y producir los datos durante los cinco años de investigación doctoral. En la primera parte del capítulo, dedicada al encuadre ontológico-epistemológico, reflexiono sobre la existencia e implicaciones del uso de metodologías *queer*. En el segundo apartado describo críticamente los tres métodos que han dado forma a la articulación metodológica que nos ocupa, a saber: una revisión bibliográfica del estado de la cuestión, una relectura de artefactos culturales deudora de las ideas de Zebracki y Milani (2017), y una etnografía *queer* experiencial (Lambeviski, 1999) llevada a cabo mediante una doble observación participante multisituada (Marcus, 1995) —una online (Hine, 2000) y la otra *offline*, activista o militante (Denzin, 2003)—. En la tercera y última parte, centrada en los escenarios de la observación en los que he desarrollado la doble observación participante recién señalada, analizo los cinco espacios —cuatro *offline* (Barcelona, Ciudad del Cabo, Ámsterdam y Madrid) y uno *online* (ciberespacio)— en los que las asociaciones o colectivos pertenecientes al movimiento transnacional de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado a la tradición islámica y sus iniciativas afines se han relacionado durante los cinco años de mi trabajo de campo.

El capítulo 3, referente al activismo musulmán *queer* en Occidente, está dividido en cuatro apartados. El primero constituye un análisis de la producción sobre la cuestión de la diversidad sexual y de género en relación al islam en general, y la del activismo asociado a ambas identidades en concreto, mediante la distinción de dos periodos temporales diferenciados en virtud de su objeto de estudio, del periodo histórico que abarcan y del contexto geográfico y sociopolítico que analizan. En el segundo apartado se aborda la historia del activismo que nos ocupa atendiendo a cuatro contextos y periodos sociopolíticos concretos: la génesis del movimiento en Norteamérica, la consolidación de su vertiente espiritual en Sudáfrica, la inclusión de la perspectiva interseccional en

Europa Occidental y, finalmente, la expansión del movimiento en Australia. En el tercer apartado se acomete la legitimación teológica, social o política de identidades, *praxis* y experiencias *queer* dentro de los límites del islam, a través de una reflexión organizada en seis ámbitos temáticos: diversidad sexo-genérica como valor coránico, relectura de la condena a las prácticas homosexuales, disidencias sexuales y de género en el Corán, acomodación de identidades trans desde una perspectiva islámica, legitimación de uniones igualitarias dentro de los límites del islam, y liderazgo femenino y *queer* en la oración. El último apartado analiza la creación de un movimiento islámico *queer* de carácter transnacional sobre la base del trabajo de campo desarrollado entre 2015 y 2018 en el seno de las asociaciones musulmanas *queer The Inner Circle (TIC)* y *Maruf*, en Ciudad del Cabo y Ámsterdam respectivamente, distinguiendo dos grandes tendencias: un islam unitario, inclusivo y compasivo a nivel global y un movimiento musulmán *queer* sostenible y fuerte en Europa.

El capítulo 4, centrado en el contexto del Estado español, ahonda en la articulación de iniciativas LGBTQ+ afines frente a cuestiones relativas al islam — tales como el racismo, la islamofobia, el secularismo, el antiterrorismo, la securitización, el fundamentalismo religioso o la vulneración de los derechos de las minorías étnicas, sexuales, de género, afectivas y religiosas— en los contextos urbanos y cosmopolitas de las ciudades de Barcelona y Madrid. Con tal fin, el capítulo está dividido en cuatro apartados. El primero de ellos constituye una introducción al activismo por la diversidad sexual y de género desde una perspectiva española desarrollada a través de dos grandes bloques temáticos: una revisión histórica del activismo hoy denominado LGBTQ+ en la España contemporánea y la producción teórica, política y cultural desarrollada en el seno de dicho activismo. El segundo se centra en la historia del activismo LGBTQ+ en territorio español atendiendo a cuatro periodos que abarcan desde mediados del s. XIX hasta la actualidad, a saber: disidencias sexuales y de género por la despenalización, movilizaciones por la liberación sexual, activismos LGBT por la normalización y orgullos críticos frente al neoliberalismo. En el tercer apartado se estudian las dinámicas del activismo LGBTQ+ disidente e institucional en

Barcelona y es fruto del trabajo de campo desarrollado entre 2014 y 2018 en dicha ciudad en el proyecto *Nasij* y en el contexto del *Alliberament LGBTI*. Finalmente, se analiza la consolidación de un orgullo crítico en Madrid desde 2016 hasta 2018, tanto en la *Plataforma del Orgullo Crítico*, como en otras iniciativas y eventos.

El capítulo que sirve de cierre a la tesis recoge las conclusiones esbozadas a lo largo del desarrollo de la investigación. Respecto a la islamofobia *queerizada*, afirmo que la construcción teórica que sostiene la representación LGBTQ+fóbica del islam es, hoy en día, central a los debates sobre los valores y la securitización en Occidente y basándose en ella se justifican medidas represivas antiterroristas en los Estados-nación occidentales, donde el conflicto palestino-israelí juega un papel clave. En lo referente al rechazo islámico a lo LGBTQ+, defiendo que la represión institucionalizada contras las minorías sexo-genéricas en los Estados-nación islámicos responde a una compleja combinación de factores geográficos, sociopolíticos, económicos y legislativos que exceden la cuestión religiosa. En lo relativo al movimiento transnacional de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam, constato la existencia de dos vertientes diferenciadas en función de su naturaleza, fines y retos: un activismo LGBTQ+ desarrollado en países de mayoría musulmana y el otro musulmán *queer* en Occidente. Finalmente, abordo las conclusiones relativas a la musulmanidad *queer*. Por un lado, sostengo que las iniciativas de los sujetos ligados a estas dos identidades frente a las posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexual y de género son susceptibles de convertirse en acciones políticas de resistencia. Por el otro, constato la necesidad de realizar una relectura de estos sujetos como piezas clave de una praxis *queer* de ensamblaje que permita afrontar el aparato disciplinario de los Estados-nación contemporáneos, sean occidentales o islámicos.

Limitaciones de la investigación

La primera de estas limitaciones afecta al objeto de estudio de la tesis, en concreto, al análisis del movimiento transnacional de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam. De las dos vertientes recién aludidas, el activismo LGBTQ+ desarrollado en países de mayoría musulmana ha quedado fuera del alcance de

esta investigación. Esta decisión no se debe, en ningún caso, a que considere, como sí sugieren algunos autores, que los activismos LGBTQ+ sólo pueden desarrollarse en Occidente, en sociedades democráticas seculares con sistemas sociales de reconocimiento y protección legal de los derechos individuales. La razón principal de esta decisión reside en el hecho de que, si bien es cierto que ambos activismos tienen objetivos en común y comparten algunos espacios de militancia, difieren de forma substancial en lo relativo a la cuestión religiosa. Los y las activistas LGBTQ+ en los países de mayoría musulmana se alejan o, incluso, se oponen a los debates teológicos, relegando a un segundo plano problemáticas relacionadas con la religiosidad como pueden ser la conciliación de la orientación sexual y/o identidad de género y la identidad religiosa. Este fenómeno responde, en parte, al actual rechazo a lo LGBTQ+ en los Estados-nación islámicos basado en un tradicionalismo cultural que defiende la incompatibilidad entre el islam y la diversidad sexo-genérica. Por el contrario, los modos de activismo a través de los cuales los y las activistas musulmanas LGBTQ+ en Occidente abordan la formación de identidad, la lealtad religiosa y el cambio social (Kugle, 2014) no pueden entenderse sin atender a la centralidad de la fe islámica. Esta centralidad se manifiesta tanto en la legitimación teológica, social o política de identidades, *praxis* y experiencias *queer* dentro de los límites de la tradición islámica, como en la creación de un movimiento islámico *queer* de carácter transnacional.

Asimismo, la necesidad de elegir una determinada terminología también impone sus propias limitaciones. A lo largo de esta tesis hago uso de una serie de distinciones relativas al género y la sexualidad cuya lógica, si bien se va haciendo evidente según avanza el texto, necesita una aclaración previa que facilite la lectura a aquellas personas no familiarizadas con dicho vocabulario. “Diversidad sexual y de género” o “diversidad sexo-genérica” se refieren al espectro de prácticas, expresiones, orientaciones e identidades sexuales y de género situadas al margen de la heteronormatividad, entendiendo por esta el sistema que legitima y privilegia la heterosexualidad en tanto que principio normativo de la sociedad (Warner, 1991). “Disidencias sexuales y de género” o “disidencias sexo-genéricas” constituyen expresiones sinónimas a las anteriores, no obstante, su

uso enfatiza una disonancia frente a un sistema sexo-género concreto. Las siglas “LGBTQ+” (personas lesbianas, gays, bisexuales, trans, *queer*, en cuestionamiento, de género no binario, de género fluido, tercer género, etc.) son categorías sociales e históricas originadas en la modernidad occidental, aunque en constante definición a nivel global, que hacen referencia a identidades sexo-genéricas específicas. El término anglosajón “*queer*” suele usarse como un término paraguas que engloba a las personas al margen de la heteronorma. En el marco de esta investigación *queer* es usado en oposición a las identidades LGBTQ+ hegemónicas o, incluso, a la propia normatividad *queer*, enfatizándose, así, su carácter de posicionamiento frente a la norma, a lo legítimo, a lo dominante (Halperin, 1997)¹². Finalmente, cabe señalar que, en todo momento, he respetado las categorías a través de las cuales los y las protagonistas de esta tesis se nombran a sí mismas y a sus iniciativas de activismo, así como las empleadas por las fuentes referidas en el texto, añadiéndose una nota aclaratoria siempre y cuando dicha denominación afecte a la comprensión de la argumentación.

¹² La categoría “*queer*” es analizada en detalle en los capítulos 1 y 2.

CAPÍTULO 1

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Desentrañando la islamofobia *queerizada*

Construcción del sujeto otro islámico

La necesidad de plantear la pertinencia de abordar la religión como categoría de análisis al comienzo de este capítulo está motivada por las implicaciones que la genealogía de este concepto ha supuesto en la manera en que las tradiciones no occidentales en general, y las islámicas en particular, han sido, y siguen siendo, en gran parte, conceptualizadas en el ámbito de la antropología. A este respecto, el antropólogo Talal Asad (1993: 1) sostiene que los y las antropólogas que abordan el estudio de las creencias y prácticas vinculadas al islam necesitan comprender el proceso por el cual la religión se ha constituido en tanto que concepto y práctica en la modernidad occidental, entendiendo por esta el espacio ideológico y de valores de las democracias neoliberales pretendidamente seculares surgidas al abrigo del imperialismo europeo en el s. XVI y el advenimiento del capitalismo racional (Turner, 1990; Asad, 1993; Mahmood, 2016). Si bien es innegable que la religión es integral a la historia moderna de Occidente, existen ciertos peligros derivados del uso de dicho término como un concepto normalizador aplicado al estudio del islam y las personas musulmanas. El propio Asad desarrolló una crítica a la definición de Clifford Geertz (1966) del hecho religioso en tanto que sistema cultural predominante en la antropología hasta finales de la década de los 80 y piedra angular de la idea de religión como esencia trans-histórica manejada de forma mayoritaria en Occidente en la actualidad. Asad niega la posibilidad de la existencia de una definición universal de religión no sólo porque sus elementos constituyentes y las relaciones que se producen entre ellos son históricamente específicos, sino porque esta definición es, en sí misma, el producto histórico de procesos discursivos (Asad, 1993: 29).

Según Asad (Ibíd.: 47), la definición de Geertz es, en esencia, etnocéntrica, puesto que se basa en una concepción de la religiosidad moderna, privatizada y cristiana, que entiende la creencia religiosa en tanto que un estado mental compartido por los y las creyentes de todas las religiones, más que como una manera específica y contextual de creer y actuar en el mundo. Por el contrario, prosigue el autor, la religiosidad está vinculada de forma inherente a la vida social y a las dinámicas que en ella se producen. Este hecho no implica que el significado de las experiencias y prácticas religiosas hayan de ser buscadas de modo exclusivo en los fenómenos sociales, sino que su origen, desarrollo y estatus de autoridad son producto de la negociación entre fuerzas o posiciones históricamente específicas (Ibíd.: 53). Para Asad (1986: 14) el islam no es, por tanto, una estructura social distintiva, ni una colección heterogénea de símbolos, creencias, costumbres y valores morales, sino una tradición discursiva, esto es, un conjunto de discursos (Foucault, 1970)¹³ que aluden a la manera de llevar a cabo determinadas prácticas desde un punto de vista histórico. Estos discursos están ligados conceptualmente a tres momentos: un pasado en el que se institucionalizó y legitimó la transmisión de dichas prácticas, un futuro en el que se observarán las razones de la continuidad, o no, de las mismas, y un presente que conecta ambos. Desde este punto de vista, continúa Asad, el islam, al igual que cualquier otra tradición discursiva, es discutible desde un punto de vista *gramsciano*¹⁴, siendo el resultado de esta discusión el fruto de la negociación

¹³ En su lección inaugural para la cátedra de “Historia de los sistemas de pensamientos” en el *Collège de France*, Foucault (1970: 14) partía de la hipótesis de que en todas las sociedades la producción de discursos está controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos de control externos e internos. Foucault definía el “orden del discurso” como la implementación de las instituciones de estos procedimientos que regulan el discurso en su dimensión de acontecimiento a través de procedimientos de exclusión. Los discursos, según el autor, no constituyen elementos neutros, sino el campo de batalla donde entran en juego las relaciones de poder que determinan la puesta en práctica de las discursividades, tanto las hegemónicas, como las minorizadas. En este sentido, los discursos tampoco son estáticos, sino reformulados continuamente en función del contexto histórico en el que surgen y las relaciones de poder que se dan en su seno, tal y como los entiende Asad.

¹⁴ Muy similar al concepto de “violencia simbólica” del sociólogo francés Pierre Bourdieu (1970), la hegemonía cultural hace referencia a las relaciones sociales de dominación mediante las que el poder dominante impone sus valores culturales y los comportamientos a ellos vinculados al resto de la sociedad. El filósofo y activista político italiano Antonio Gramsci amplió el concepto en su famosa obra *Prison Notebooks* publicada en 1970 incluyendo un análisis marxista sobre la lucha de clases frente a la superestructura sobre la base del cual proponía la realización de prácticas contrahegemónicas por parte de las clases subalternas.

entre las partes implicadas en la misma: tanto las posiciones hegemónicas de cada uno de los términos del debate, como las identidades subalternas¹⁵ que dan vida a la tradición islámica a través de sus prácticas y experiencias.

La definición de Asad del islam en tanto que tradición discursiva nos va a permitir abordar las tres dimensiones de la cuestión que nos ocupa —la diversidad sexual y de género, el islam y el activismo— desde una perspectiva *foucaultiana*. Es decir, atendiendo a las formas en que se constituye el conocimiento vinculado a cada uno de estos tres ejes, además de las prácticas sociales, las formas de subjetividad y las relaciones de poder inherentes a tales conocimientos (Weedon, 1987: 108), desde el punto de vista tanto de las estrategias de dominación como de las de resistencia (Diamond y Quinby, 1988: 185). Dicho ejercicio se va a materializar a través de un doble análisis. En primer lugar, de las dos posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexo-genérica en el marco de la globalización LGBTQ+ —una, de islamofobia *queerizada* nutrida de la instrumentalización neoliberal de los sujetos LGBTQ+, la otra, de rechazo a lo LGBTQ+ basado en interpretaciones tradicionalistas del islam—. En segundo, de los modos de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculados a la tradición islámica frente a estas posiciones. La negociación entre estas tres posiciones constituye un proceso dinámico e inacabado, que se ha materializado históricamente de muy diversas maneras en el seno de los territorios donde el islam es la tradición mayoritaria¹⁶ y ya, de forma contemporánea, en el marco de

¹⁵ Aunque popularizado por la feminista crítica postcolonial de origen indio Gayatri Chakravorty Spivak en su célebre artículo “*Can the Subaltern Speak*” (1988), el término “subalternidad” fue mencionado por primera vez por el propio Gramsci en su artículo “*Notes on Italian History*” escrito entre 1929 y 1935 y recogido en la arriba mencionada *Prison Notebook*, para referirse a cualquier grupo de personas en una sociedad particular que sufre el dominio hegemónico de una clase dominante que les niega los derechos básicos de participación en la creación de la historia y cultura locales.

¹⁶ En consonancia con la definición de Asad del islam en tanto que tradición discursiva mi propuesta para esta tesis es hablar de “territorios donde el islam es la tradición mayoritaria”. La expresión “territorios históricos del islam” es sinónima a la anterior, aunque hace referencia al periodo previo al encuentro de dichos territorios con la modernidad occidental. “Países de mayoría musulmana”, “países donde el islam es la tradición mayoritaria” o “Estados-nación islámicos” también son expresiones sinónimas, pero aluden a la conformación de estos territorios en Estados-nación contemporáneos tras los procesos de descolonización e independencia. El adjetivo “islámico” no hace referencia al papel del islam en el ordenamiento jurídicos de dichos países o Estados, sino al carácter mayoritario de esta tradición. Finalmente, se ha limitado la expresión “arabo-islámico” para no inferir una relación directa entre lo árabe y lo islámico,

Occidente gracias a los procesos de globalización y desterritorialización del islam (Göle, 2007). Así, aunque esta tesis se centra en el contexto específico de la globalización LGBTQ+, la creación islamófoba de una alteridad islámica en la que el género y la sexualidad han jugado un papel clave a la hora de legitimar el control sobre las poblaciones musulmanas y los modos en que las personas musulmanas han resistido ante dicha hostilidad, no son privativas de este marco.

En lo referente a la creación islamófoba de una alteridad islámica, si bien puede rastrearse el uso del término islamofobia ya desde finales del s. XIX¹⁷, no fue hasta mediados de la década de los años 90 del pasado siglo cuando comenzó a generalizarse su uso en el ámbito académico y político a raíz del informe “*Islamophobia: a challenge for us all*”, publicado ese mismo año por *Runnymede Foundation* en Reino Unido. La definición de islamofobia presentada en dicho informe hacía referencia a una hostilidad infundada hacia el islam y a las consecuencias prácticas de tal hostilidad reflejadas en una discriminación injusta hacia las personas y comunidades musulmanas, y en su exclusión de los principales asuntos políticos y sociales (Runnymede, 1997: 4). Desde su publicación, muchos han sido los debates en torno al alcance y pertinencia de este concepto¹⁸, coincidiendo la mayoría de las posturas en que la limitación de la islamofobia a este sentimiento de hostilidad y a las formas en las que este se materializa constituyen una esencialización de la complejidad de esta cuestión. Poco tiempo después de que el informe viera la luz, algunos autores ya reflexionaban acerca de la pertinencia de un concepto para designar lo que consideraban más una forma de racismo cultural que una intolerancia

relegándose su uso a aquellas cuestiones donde la adjetivación “árabe” aporte una especificidad necesaria.

¹⁷ Para un análisis pormenorizado de la genealogía de la islamofobia véase Bravo (2011).

¹⁸ Lems, Mijares y Téllez (2018) dan cuenta de los principales debates terminológicos sobre la islamofobia en su artículo “*Constructing subaltern Muslim subjects: The institutionalization of Islamophobia*”. Por su parte, Daniel Gil (2019) resume en su tesis doctoral estos debates distinguiendo entre aquellas posturas que entienden la islamofobia como un fenómeno complejo que va más allá de la cuestión religiosa en el que se imbrica la raza, el género y la clase (López Bargados y Ramírez, 2015; Hajjat y Mohammed, 2016), las que hacen hincapié en la cuestión cultural y religiosa (Geisser; 2003; Alba, 2015), las provenientes de los enfoques decoloniales (Grosfoguel, 2008, Adlbi, 2016) o, incluso, los que entienden la islamofobia como una estrategia para evitar lo que consideran críticas legítimas al islam, al islamismo político y a la islamización de la esfera pública (Charbonnier, 2015; Žižek, 2015).

exclusivamente religiosa, proponiendo denominaciones como “musulmanofobia”, “antimusulmanismo” o “racismo antimusulmán” (Modood, 1997; Halliday, 1999)¹⁹. La idea de islamofobia que aquí nos interesa se encuadra en este enfoque, pero haciendo hincapié en los análisis que cruzan el racismo con otras variables de alterización como el género, la clase, la sexualidad, la diversidad sexo-genérica, el neoliberalismo y la religión (Zine, 2004; Puar, 2007; Haritaworn; 2008; Assad, 2008; Meer, 2010; Abraham, 2010; Rahman, 2014).

La socióloga Jasmin Zine (2004) fue una de las primeras autoras en alertar acerca de las interacciones específicas entre racismo, género y religión de las que se nutría la hostilidad contra las personas musulmanas trazando un paralelismo directo entre las prácticas imperialistas coloniales y la denominada Guerra contra el Terror. La autora acuñaba el concepto *gendered Islamophobia* —traducido como “islamofobia generizada” (Mijares y Ramírez, 2008)— para hacer hincapié en la centralidad del género en las formas individuales, ideológicas y sistémicas de opresión que operaban interseccionalmente (Crenshaw, 1989)²⁰ junto a otros factores sociales, económicos y políticos sobre los cuerpos musulmanes —tanto los femeninos como los masculinos— en el contexto post 9/11. Dicha opresión fue justificada al amparo de un discurso civilizador y de liberación que descansaba en una doble representación: por un lado, la imagen de las mujeres musulmanas como atrasadas, oprimidas y políticamente inmaduras; por el otro, la de los hombres musulmanes como incivilizados, bárbaros e irracionales. El caso de estos últimos es significativo para nuestro análisis, ya que fueron objeto de una

¹⁹ Veinte años más tarde de su publicación, la propia *Runnymede Trust* definía la islamofobia en tanto que racismo anti musulmán en su revisión del informe titulado “*Islamophobia Still a challenge for us all*” (Runnymede Trust, 2017: 7).

²⁰ El concepto de “interseccionalidad” fue acuñado en 1988 por la académica y profesora estadounidense especializada en el campo de la teoría crítica de la raza Kimberlé Williams Crenshaw con el objetivo de denotar las múltiples maneras en que la raza y el género interactuaban para dar forma a las múltiples dimensiones de dominación experimentadas por las mujeres negras trabajadoras. Desde entonces, la interseccionalidad se ha convertido en uno de los conceptos clave de los feminismos de las corrientes de la llamada tercera ola, así como el paradigma teórico por antonomasia en el análisis de las desigualdades sobre la base de variables como la raza, la clase, el género o la religión. Desde su acuñación, el término ha sido objeto de muchas y muy diversas críticas entre las que destacan las formuladas por profesora de estudios de la mujer y de género Chandra Talpade Mohanty (1991), en relación a la extrapolación de lo que considera una herramienta metodológica occidental impuesta a otros contextos del denominado Sur Global.

praxis de humillación sexual que evidenciaba una clara imbricación entre racismo, misoginia, sexualidad, homofobia, hipermasculinidad y patriotismo que alcanzó su máxima expresión en las grotescas torturas llevadas a cabo por las fuerzas militares estadounidenses en la prisión iraquí de Abu Ghraib (Burnham, 2004: 3). Para Zine (2006: 7), lejos de constituir un fenómeno nuevo, estas formas de dominación estaban inspiradas en obras como *The Arab Mind* (1979) del antropólogo Raphael Patai²¹, evidenciando el papel del conocimiento orientalista (Said, 1978) en las nuevas políticas de generización, sexualización y racialización²² a través de las cuales se define y regula la alteridad musulmana.

Lejos de entrar aquí en las múltiples y diversas críticas al trabajo de Said (Varisco, 2005)²³, lo que aquí nos interesa señalar es cómo la sexualidad ocupa un lugar central en las intervenciones militares imperialistas donde la erotización de los objetivos enemigos se hace en términos de perversión (Kaplan, 2002). Para la teórica *queer* Jasbir Puar (2007: 87), el caso específico del presidio de Abu Ghraib evidencia la construcción de los hombres musulmanes en tanto que sujetos patológica y sexualmente desviados, homosexuales, hipersexuales y, de forma paradójica, reprimidos, motivo por el cual son objeto de una monstruosidad que ha de ser liberada. En este sentido, siguiendo a la autora (Ibíd.: 91), la presunción de la ilicitud de las prácticas homosexuales en la cosmovisión islámica fue la que definió la tortura sexual de Abu Ghraib como especialmente humillante y motivo principal por el cual dicha tortura fue considerada eficaz y justificada. Faisal Amal, fundador de la asociación musulmana LGBTQ+ estadounidense *Al-Fatiha*,

²¹ Esta obra constituye un famoso estudio de la cultura y psicología árabes fundamental en los círculos diplomáticos y militares estadounidenses de la época (Zine, 2006, Puar, 2007).

²² Si bien el término tiene una genealogía diversa rastreable ya en la década de los 60 en obras como *The Wretched of the Earth* (1961) del teórico político Ibrahim Frantz Fanon (1961), fueron los sociólogos estadounidenses Michael Omi y Howard Winant (1986) quienes articularon el concepto de “racialización” utilizado de forma mayoritaria en el ámbito de la academia, la política, el activismo, las redes sociales y los medios de comunicación. Omi y Winant (Ibíd.: 64) utilizan este término para aludir al proceso ideológico y históricamente específico de extensión del significado racial a una relación, práctica social o grupo no clasificada racialmente con anterioridad. Dicha definición fue recogida y ampliada por autores como el sociólogo Robert Miles (1989) o el filósofo Yehudi Webster (1992) y criticada ya desde finales de la década de los 90 en relación a la universalización de la idea de racialización con independencia del contexto de opresión racial y el momento histórico en que esta opresión tiene lugar (Bonilla-Silva, 1997; Barot y Bird, 2001; Murji y Solomos, 2005; Feagin, 2006).

²³ Para acceder a una revisión sobre las relaciones de la antropología con la cuestión del orientalismo véase Cardeira (2016).

emitió un comunicado de prensa sobre la cuestión en el que confirmaba dicha asunción al reconocer que la humillación sexual era la peor forma de tortura para cualquier persona musulmana ya que, desde su punto de vista, el islam hace hincapié en las nociones de modestia, privacidad sexual y masculinidad²⁴. Para Puar (Ibíd.: 92), reforzar esta idea homogénea de la represión sexual islámica no sólo contribuye a reubicar a Occidente en calidad de paraíso libre de restricciones sexuales, sino también a fomentar la imagen del musulmán de la diáspora liberado de la opresión del islam. Esta suerte de lealtad, concluye Puar, responde a una demanda por parte de la hegemonía puesto que las condiciones de existencia del sujeto sexual-racial musulmán que aspira a ser sujeto homosexual ciudadano son mandatos de seguridad propios de los Estados-nación occidentales, tal y como veremos a continuación.

Instrumentalización homonacionalista de lo LGBTQ+

La propia Puar fue un paso más allá en el análisis de las conexiones entre raza, etnicidad, género, sexualidad y clase en el marco de “guerra” que nos ocupa. La incorporación del neoliberalismo, ligado al concepto de homonormatividad de la profesora de análisis social y cultural Lisa Duggan (2002)²⁵, y la diversidad sexo-genérica —ambas cuestiones ausentes en las teorías de Zine— permitió a la autora poner de relieve, de forma pionera en el análisis en torno a la islamofobia, la existencia de otro tipo de cuerpos musulmanes —como los LGBTQ+— sobre los que se están ejerciendo otros modos específicos de violencia y dominación. Puar acuñaba el concepto de homonacionalismo para denunciar un cambio

²⁴ Puar (2007: 91) recoge y cita el comunicado de la ya desaparecida página web de *Al-Fatiha*.

²⁵ Si bien, como señala la teórica estadounidense especialista en género y sexualidad Susan Stryker (2008), el término “homonormatividad” ya era utilizado en la década de los 90 por la comunidad trans estadounidense, la primera referencia escrita desde el ámbito de la academia es atribuida a la profesora de análisis social y cultural Lisa Duggan (2002). La autora definía la homonormatividad como un sistema político que no se enfrenta a las asunciones e instituciones heteronormativas, sino que las apoya y sostiene, mientras contribuye a la privatización neoliberal de la vida afectiva, económica y social (Ibíd.: 179). Actualmente, el término tiene un alcance más amplio refiriéndose a aquellas prácticas de asimilación de ideas, valores, estilos de vida e imaginarios heterosexuales por parte del colectivo LGBTQ+, así como a la imposición de modelos de identidad y comportamiento (Ruiz y Jokin, 2017). Entra las principales críticas a la autora, destacan las llevadas a cabo por Sara Ahmed (2010: 114), según la cual se hace necesario no restringir el deseo de normalización a la idea de asimilación, sino, también, a historias de lucha en aras de mejorar las condiciones de vida.

histórico marcado por una reorientación de la relación entre los Estados-nación, el neoliberalismo y la sexualidad en relación con las políticas contemporáneas de securitización²⁶, terrorismo y patriotismo. Esta convergencia entre diversas prácticas estatales, políticas LGBTQ+ transnacionales y nuevos discursos islamófobos nutridos de la instrumentalización neoliberal de lo LGBTQ+ sustenta y reproduce una visión culturalista, esencialista y homogeneizadora del mundo muy en línea con la perspectiva académica del Choque de Civilizaciones²⁷. En esta visión, Occidente es presentado como un ente moderno, secular y LGBTQ+friendly que es enfrentado a su *alter ego* orientalizado, anacrónico, fundamentalista islámico y LGBTQ+fóbico. Para Puar (2007: 4), el mantenimiento teórico de este constructo se hace efectivo mediante la producción transnacional de dos sujetos antagónicos —los sujetos homosexuales nacionales y los sujetos sexuales-raciales musulmanes— cuya confrontación se materializa en el marco de los Estados-nación occidentales, incluyendo entre ellos a Israel.

Con el objetivo de analizar el reconocimiento y la inclusión nacional de los sujetos homosexuales, y basándose en las aportaciones desde el ámbito de la

²⁶ El término “securitización” fue acuñado en 1995 por el profesor de relaciones internacionales Ole Waever como una reacción a los estudios tradicionales sobre seguridad que restringían el concepto de “amenaza” sólo a aquellos peligros de tipo militar, generalmente entre Estados. Según Waever, se hacía necesario ampliar el alcance de la idea de amenaza, en especial en lo relativo a las migraciones, entendiéndolo como un proceso en el que intervienen diversos actores políticos, académicos, religiosos, periodistas, etc. con el objetivo de convencer a la opinión pública de que dichos movimientos migratorios constituyen un peligro latente para la seguridad. Una vez infundido este miedo, estos mismos actores pueden entonces diseñar y ejecutar políticas, leyes o mecanismos de emergencia *ad hoc* para controlar dicho peligro, incluso cuando tales disposiciones violen la ley, la Constitución o las normas internacionales de derechos humanos. Este marco interpretativo cobró mayor peso a partir de los sucesos del 9/11 siendo utilizado en Estados Unidos, Canadá y Europa para endurecer las políticas antiinmigración alegando una amenaza a la seguridad nacional.

²⁷ Inspirado en las tesis de diversos historiadores, sociólogos y antropólogos como Toynbee y Quigley, el politólogo Samuel P. Huntington (1996) estableció la existencia de nueve civilizaciones diferentes —subsahariana, latinoamericana, sínica, hindú, budista, nipona, occidental, ortodoxa e islámica—. Según el autor, la principal fuente de conflicto en el nuevo orden mundial va a estar fundamentada en la diversidad de culturas. Los Estados-nación seguirán siendo los más poderosos actores en los asuntos mundiales, pero los principales conflictos serán los que surjan entre naciones y grupos pertenecientes a civilizaciones diferentes. El choque de las civilizaciones dominará la política mundial y las líneas de fractura entre las civilizaciones serán las grandes líneas de batalla del futuro.

biopolítica (Butler, 1992)²⁸ y la necropolítica (Mbembe, 2003)²⁹, Puar acuñaba el término “necropolítica *queer*” para hacer referencia al proceso por el cual los cuerpos no heteronormativos —entendidos históricamente como sujetos de muerte vinculados a la pandemia del VIH— comenzaron a ser reincorporados a la vida a comienzos de la década de los 2000 mediante políticas de reconocimiento legal como el matrimonio igualitario y el parentesco reproductivo. Para Puar, estas políticas no sólo constituyen meras medidas de benevolencia características de los discursos neoliberales de tolerancia y diversidad multicultural (Chow, 2002), sino que son, además, contingentes en función de parámetros como el privilegio racial, la capacidad de consumo, la normatividad de género o la integridad corporal (Puar, 2007: XII). La emergencia y legitimación nacional de los sujetos homosexuales es un cambio histórico tolerado siempre y cuando se haga a costa de su desmovilización, despolitización y privatización, así como de su complicidad en la subalternización, discriminación y criminalización de una alteridad sexualizada y racializada sin cabida en el imaginario nacional en tanto que encarna las ideas neo-orientalistas que vinculan islam con irracionalidad, ausencia de agencia, depravación sexual y/o represión en función del caso, como vimos, y LGBTQ+fobia. Según Puar (Ibíd.: 13), la lógica homonacionalista no niega la existencia de personas musulmanas LGBTQ+, pero entiende que poseen una versión inmadura de

²⁸ Como señala el filósofo italiano Roberto Esposito (2008), el término fue acuñado por el politólogo Rudolf Kjellén (1917), quien también acuñó el término geopolítica, en su obra *The Great Powers* (1905). No fue, sin embargo, hasta la década de los 70 cuando el concepto de “biopolítica” cobró notoriedad en el ámbito académico a partir de su desarrollo en la obra de Michel Foucault. La definición de biopolítica de Foucault (1976) deriva a su vez, en gran parte, de su propia noción de biopoder, centrada en la extensión del poder de los Estados-nación modernos y la extensión del poder estatal, en términos de vida y muerte, sobre los cuerpos de la ciudadanía. Como explica la propia Puar (2007: 33), Butler (1992) transpuso el marco histórico del concepto de biopoder de Foucault al contexto de las políticas de vida y muerte vinculadas a la pandemia del VIH.

²⁹ Achille Mbembe (2003), filósofo y teórico político, fue el primero en acuñar y analizar este término en profundidad. Según el propio autor, la necropolítica constituye una herramienta teórica para analizar cómo las formas contemporáneas de subyugación obligan a determinados cuerpos a permanecer en diferentes estados de ubicación entre la vida y la muerte. Con el fin de mostrar cómo los diferentes modos de necropoder en el cuerpo reducen a las personas a condiciones precarias de vida, Mbembe se valió de ejemplos como la esclavitud, el apartheid, la colonización israelí en Palestina y la figura del terrorista musulmán suicida, ejemplos algunos de ellos recogidos y ampliados de forma posterior por Puar en su *Terrorist Assemblages* (2007).

queeridad que sólo puede ser superada siempre y cuando acepten un secularismo neoliberal LGBTQ+ vinculado de forma exclusiva al marco de Occidente.

La cuestión del secularismo es también compleja. Sin ánimo de agotar el debate, es interesante el modo en que Asad (1993, 2003) y Mahmood (2005, 2016) advierten de los peligros que conlleva inferir una relación exclusiva y excluyente entre secularismo y Occidente³⁰. Para ambos autores, lo que realmente está en juego aquí no son las coordenadas geopolíticas del secularismo, sino los poderes que este permite o inhabilita. Desde este punto de vista, el secularismo no sólo implica una estructura organizativa para los elementos fundacionales de la organización social —públicos, privados, políticos o religiosos—, sino más bien la operación discursiva de poder que genera dichos elementos, establece sus límites y los llena de contenido, adquiriendo una apariencia neutral o natural para quienes viven dentro de sus términos (Mahmood, 2016: 3). Asimismo, si bien es cierto que los Estados-nación occidentales posibilitan la acomodación de identidades LGBTQ+ —incluyendo las de índole religiosa— mediante un marco legal de reconocimiento de la libertad religiosa y de protección de las minorías sexo-genéricas, el caso concreto que nos ocupa no puede analizarse sin tener en cuenta cómo la sexualidad en general, y la diversidad sexo-genérica en particular, se han convertido en uno de los escenarios clave en la lucha para definir lo que significa ser religioso o secular en el mundo contemporáneo (Ibíd, 2016: 9). Como observa Puar (2007: 13), el secularismo neoliberal LGBTQ+ entiende la observancia del credo religioso, la devoción a las prácticas espirituales o basadas en la fe, la participación en espacios públicos y rituales religiosos, e incluso la residencia dentro de un país de mayoría musulmana como marcas de una sexualidad reprimida carente de agencia. El sujeto homosexual, prosigue Puar, sólo puede existir fuera de los límites de la religión, encarnando agencia y resistencia. Por oposición, los sujetos sexuales-raciales musulmanes parecen ser invariablemente evaluados a través de las lentes del secularismo neoliberal

³⁰ Principalmente, porque muchos de los conceptos, instituciones y prácticas vinculados al secularismo fueron introducidos en el mundo no occidental a través del colonialismo hace más de doscientos años. A este respecto, Mahmood (2016: 8) establece una distinción entre lo que denomina un “secularismo occidental pleno” (*accomplished*) y su contraparte, un “secularismo no occidental deficiente” (*deficient*). Para un análisis comparado de esta cuestión véase Asad, Brown, Butler y Mahmood (2013).

LGBTQ+, ignorándose, así, por completo la complejidad de la relación entre la diversidad sexual y de género en relación con la tradición islámica y con la propia identidad musulmana.

Para autores como el sociólogo Ibrahim Abraham (2010: 404), la aceptación generalizada del discurso implícito en el secularismo neoliberal LGBTQ+ —es decir, la presunta incompatibilidad entre el islam y la diversidad sexo-genérica y la amenaza de la tradición islámica a los valores del marco de la globalización LGBTQ+— ha conllevado un proceso de intersección entre una islamofobia *queerizada*³¹ y las fuerzas políticas de la derecha *gay-friendly*, que han comenzado a ver al colectivo LGBTQ+ homonormativo como un aliado natural. Según la socióloga especialista en género Jin Haritaworn (2008), la consolidación de esta nueva forma de hostilidad contra el islam y las personas musulmanas se ha producido al abrigo de una reformulación de la retórica de la misión civilizadora occidental aludida por Zine. Esta confluencia histórica entre una islamofobia generizada y otra *queerizada* funciona de la siguiente manera. La diversidad sexual y de género se ha sumado a la igualdad de género como argumento legitimador de dicha misión. Las políticas LGBTQ+ transnacionales se han aliado con las fuerzas de intervención militar neocolonial e imperialista. La necesidad de liberar a las personas musulmanas pertenecientes al colectivo LGBTQ+ de la vulneración de derechos ejercida en las sociedades de mayoría musulmana ha sido añadida al mantra propio del discurso de liberación de las mujeres musulmanas oprimidas por el patriarcado. La construcción teórica de la víctima musulmana LGBTQ+ carente de agencia y de la comúnmente denominada homofobia musulmana es, hoy en día, central a los debates sobre los valores y la securitización en Occidente y gracias a ella se están justificando medidas represivas antiterroristas en los Estados-nación occidentales (Haritaworn, 2008: 78).

³¹ Puar (2007) habla de una “islamofobia homonormativa”, mientras que Abraham (2010) de una “islamofobia hegemónica *queer*”, trazando así un paralelismo entre las ideas de homonormatividad y hegemonía respectivamente. Propongo el término “islamofobia *queerizada*” porque considero que aúna los matices de las propuestas de Puar y Abraham, al tiempo que permite aludir al proceso de confluencia entre una islamofobia generizada (Zine, 2004) y otra *queerizada*, tal y como explico en este mismo párrafo.

A este último respecto, desde la publicación de la influyente obra de Puar en 2007, muchos han sido los debates en torno a la definición y alcance geográfico y sociopolítico del homonacionalismo. En 2013 la propia autora publicó un artículo titulado “*Rethinking Homonationalism*” impelida por las aplicaciones reduccionistas de dicho concepto en el ámbito del activismo³². En su texto, Puar (2013: 337) aclaraba que el homonacionalismo no debía ser entendido como un simple sinónimo de racismo gay, otro modo de señalar la instrumentalización neoliberal de lo LGBTQ+, una identidad política, una acusación o una posición, sino como una articulación de fuerzas des y re-territorializadoras, afectos, energías y movimientos. La autora abordaba, además, la cuestión del homonacionalismo en relación con el *pinkwashing*, un término ausente en su *Terrorist Assemblages* puesto que aún no había sido vinculado de forma explícita con el conflicto palestino-israelí³³. Según Puar, contrariamente a la creencia generalizada, ambos conceptos no constituyen fenómenos paralelos. El *pinkwashing* es, de hecho, una manifestación y una práctica posibilitada en y por el homonacionalismo. A diferencia del *pinkwashing*, el homonacionalismo no es una práctica estatal *per se*, sino más bien una faceta de la modernidad y una convergencia histórica de prácticas estatales, circuitos transnacionales de cultura LGBTQ+ homonormativa, paradigmas de derechos humanos y fenómenos globales más amplios, como el incremento de la islamofobia. En este sentido, Puar concluía señalando que, si bien suele considerarse Israel como el Estado pionero del homonacionalismo, Estados Unidos y Europa son en gran parte responsables de la efectividad del *pinkwashing* israelí gracias a su compromiso

³² Para acceder a las críticas llevadas a cabo por Puar junto a la antropóloga Maya Mikdashi y a las respuestas por parte de activistas pertenecientes a la asociación *queer* palestina *Al Qaws* véase Jasbir Puar y Maya Mikdashi, “Pinkwatching and Pinkwashing: Interpenetration and its Discontents,” *Jadaliyya*, 9 de agosto de 2012, disponible en <https://www.jadaliyya.com/Details/26818/Pinkwatching-And-Pinkwashing-Interpenetration-and-its-Discontents>; Heike Schotten y Haneen Maikey, “Queers Resisting Zionism: On Authority and Accountability beyond Homonationalism” *Jadaliyya*, 10 de octubre de 2012, disponible en <https://www.jadaliyya.com/Details/27175/Queers-Resisting-Zionism-On-Authority-and-Accountability-Beyond-Homonationalism>; Jasbir Puar y Maya Mikdashi, “On Positionality and Not Naming Names: A Rejoinder to the Response by Maikey and Schotten” *Jadaliyya*, 10 de octubre de 2012, disponible en <https://www.jadaliyya.com/Details/27195> [consulta: 10 de junio de 2019].

³³ Para un análisis detallado del conflicto palestino-israelí véase Izquierdo (2009).

financiero, militar, afectivo e ideológico con dicho país y con su *praxis* (Ibíd.: 338).

El término *pinkwashing* precede a la acuñación del concepto de homonacionalismo. Fue originalmente utilizado por la organización activista estadounidense *Breast Cancer Action* en 1985 como parte de la campaña “*Think before you pink*” con el objetivo de denunciar aquellas empresas u organizaciones que instrumentalizaban el uso del símbolo de un lazo rosa para obtener beneficios a través de la venta de productos relacionados con el cáncer de mama. Según la profesora de humanidades y activista Sarah Schulman (2012), no fue hasta 2010 cuando el colectivo *San Francisco QUIT (Queers Undermining Israeli Terrorism)* resignificó el término vinculándolo a la instrumentalización israelí de la causa LGBTQ+ con el fin de maquillar su imagen³⁴. En este caso particular, el *pinkwashing* alude a la estrategia mediante la cual Israel se autoproclama como la única democracia *gay-friendly* de Oriente Medio en oposición a Palestina y al resto de países árabes y de mayoría musulmana que le son limítrofes, que son retratados como inherentemente LGBTQ+fóbicos³⁵. Para Puar (2007: 17), esta doble conceptualización permite al gobierno de Israel poner el foco en dicha fobia tratando de invisibilizar la opresión ejercida por la ocupación israelí sobre la población LGBTQ+ palestina e israelí, ganándose así, además, el beneplácito de gran parte del colectivo LGBTQ+ homonormativo global a la hora de implementar tecnologías antiterroristas excepcionales (Merom, 1999) como son las políticas genocidas contra el pueblo palestino. Asimismo, prosigue Puar, esta analogía permite evidenciar la centralidad de la consolidación del binarismo sexo-genérico occidental en la modernidad y su imposición en culturas basadas en otras cosmovisiones en el proceso histórico de dominación cultural del colonialismo y el neocolonialismo, así como en la llamada homofobia musulmana

³⁴ A este respecto, Schulman atribuye el primer uso del término *pinkwashing* con esta nueva significación a Ali Abunimah, editor de la revista online sobre Palestina “*The Electronic Intifada*”, según el testimonio de la activista Dunya Alwan (Schulman, 2012: 135).

³⁵ Esta estrategia ha sido llevada a cabo en gran medida a través del *Brand Israel*, una campaña de marketing fundada en 2005 gracias a la cual dicho Estado ha vendido su imagen en la esfera global. Para un análisis detallado de las estrategias de esta campaña véase la obra *Israel/Palestine and the Queer International* (Schulman, 2012).

y en la represión estatal contras las disidencias sexuales y de género en los países de mayoría musulmana, tal y como pasamos a analizar.

Enmarcando el rechazo islámico a lo LGBTQ+

Diversidad sexual y de género en las fuentes clásicas del islam

A lo largo del desarrollo de la historia de los territorios donde el islam es la tradición mayoritaria han existido muchas y muy diversas configuraciones del sistema sexo-género³⁶ hasta el punto de no poder hablar de una cosmovisión islámica del género y la sexualidad monolítica y homogénea (Tolino, 2014). Autores como el sociólogo Abdelwahab Bouhdiba (1976) han intentado trazar algunos elementos comunes entre estas configuraciones. En primer lugar, la sacralización de la sexualidad islámica que, si bien está vinculada a la reproducción y al parentesco, también contempla el deseo siempre y cuando este se produzca dentro de unos determinados límites. En segundo, y en relación a esta última cuestión, la distinción entre lo lícito e ilícito (*halal* y *haram*) en tanto que criterio a través del cual clasificar las prácticas vinculadas al sistema sexo-género. En el caso específico de la diversidad sexo-genérica, numerosos estudios³⁷ evidencian la dificultad de hablar en términos de una sensibilidad islámica compartida con respecto a tal diversidad, sino más bien del proceso por el que determinadas tradiciones y ortodoxias islámicas impactaron en varias culturas a lo largo del tiempo produciendo un amplio y muy variado espectro de prácticas, expresiones, orientaciones e identidades sexuales y de género (Rahman, 2014: 76). Mi objetivo en las siguientes líneas es ofrecer una panorámica general de cómo

³⁶ El término “sistema sexo-género” fue acuñado en 1975 por la antropóloga, activista y teórica de las políticas sexuales y de género (*sexual and gender politics*) Gayle Rubin en su artículo “*The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex*”. Basándose en otros autores como Marx, Engels, Lévi-Strauss o Lacan, que previamente habían abordado la cuestión del género y la sexualidad como instituciones económicas que cumplen una función social reproducida desde la infancia, la autora define dicho sistema como el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas.

³⁷ Como los llevados a cabo por Hamzic (2016), Jahangir y Abdullatif (2016), Ozyegin (2015), Rahman (2015, 2014), Kugle (2014, 2010), Abdulhadi (2010), Habib (2010, 2009, 2007), Babayan y Najmabadi (2008), El-Rouayheb (2005), Wright y Rowson (1997), y Murray y Roscoe (1997), entre otros.

estas tradiciones y ortodoxias entendieron este espectro de forma previa al encuentro con la modernidad occidental, en un intento por aclarar cómo la influencia del islam no fue uniformemente permisiva ni estricta en el reconocimiento, aceptación y acomodación de la diversidad sexual y de género. Esto, a su vez, nos permitirá evidenciar, en oposición a los discursos esencialistas y culturalistas propios del homonacionalismo, la variedad, distribución y longevidad de patrones disidentes del sistema sexo-género en las sociedades donde el islam ha sido la tradición mayoritaria (Murray y Roscoe, 1997: 6).

Las prácticas homosexuales entre hombres, denominadas comúnmente como sodomía en relación a las tradiciones religiosas monoteístas, se encuentran criminalizadas en la sharía³⁸ como *hudud*³⁹ y se considera que pertenecen a la misma categoría que *ziná*⁴⁰. Este punto de vista lo sostienen la mayoría de las escuelas de pensamiento islámicas en el mundo suní y chií, a pesar de que, como señala el erudito musulmán Kugle (2010: 159) no se ha llegado a un consenso en ninguna de estas escuelas sobre la naturaleza del acto, el estatus del tipo de castigo para el mismo o su relación con las palabras del Corán. En ausencia de una referencia explícita a la homosexualidad en el texto coránico —no sólo porque este término sea una categoría moderna inexistente en el contexto de la revelación⁴¹, sino puesto que, además, no existe un concepto equivalente en árabe que pudiera aparecer en el Corán—, la mayoría de los juristas musulmanes clásicos se han basado en el relato sobre las vicisitudes del profeta *Lut* con su pueblo para condenar las relaciones de penetración anal entre hombres. El término *liwat* (literalmente “lo de *Lut*”, una abreviatura de la locución “los actos

³⁸ Definida por la arabista Luz Gómez en su *Diccionario de islam y islamismo* (2019: 345-349) como la vía que *Allah* indica a la humanidad para que cumpla su voluntad y cuyo cumplimiento implica la salvación, la sharía se materializa en las regulaciones de la vida de las personas musulmanas que aparecen en el Corán y en el modelo ético que se desprende de la vida del profeta. Normalmente traducida como “ley islámica”, según la autora, la sharía es de origen divino, aunque también constituye un constructo histórico, motivo por el cual no se debe confundir la sharía en tanto que guía divina y como sistema normativo.

³⁹ Límites impuestos por *Allah* a la humanidad cuya transgresión constituye un delito penado por la jurisprudencia islámica clásica. Estas transgresiones son: las relaciones sexuales fuera del matrimonio o del concubinato (*ziná*), la calumnia, la embriaguez, el robo, el homicidio, la apostasía, el bandidaje y la rebelión (Gómez, 2019: 170)

⁴⁰ Véase nota anterior.

⁴¹ Este término fue acuñado en 1869 por el escritor húngaro Karl Maria Kertbeny en un opúsculo que apoyaba la revocación de las leyes contra la sodomía en Prusia.

del pueblo de *Lut*”) fue creado por parte de los citados juristas para designar las relaciones recién nombradas, mientras que *luti* (“el que hace lo de *Lut*”) fue acuñado para hacer referencia a los hombres que cometían dichos actos sexuales. Según Kugle, este hecho conllevó la singularización de los actos del pueblo de *Lut* y la paulatina asociación de este único acto con el sexo anal entre hombres, lo cual, a su vez, propició el uso de esta historia como base para la criminalización de la homosexualidad en la sharía.

Por su parte, como señala Samar Habib (2007), investigadora experta en diversidad sexo-genérica e islam y única autora que se ha centrado en exclusiva en el estudio del lesbianismo en Oriente Medio⁴², las prácticas homosexuales entre mujeres fueron ignoradas por la gran mayoría de los juristas musulmanes clásicos debido a sus concepciones patriarcales y falocéntricas sobre la sexualidad. Desde el punto de vista de estos juristas, para que un acto sexual fuera considerado como tal, se requería de la existencia de penetración masculina, ya sea anal o vaginal. Al igual que sucedía con el término *liwat*, no existe ninguna referencia en el Corán que designe los actos sexuales entre lesbianas y el término árabe equivalente, *sihaq* (literalmente “frotamiento”), no aparece en el relato de *Lut* ni en ninguna otra aleya coránica. Algunos juristas clásicos como Al-Isfahani, Zamajxari o Al-Baidawi han interpretado que las aleyas 4:15-16 de la azora *Las Mujeres*, en las que se declara “Y para aquellas de vuestras mujeres que cometan una indecencia, buscad a cuatro testigos”, se refieren de forma velada a dichas prácticas. Para Kugle (2010: 64-65), la opinión minoritaria de estos juristas se basa en la insistencia en los cuatro testigos, ya que son los mismos requeridos para la condena por *ziná*. Asimismo, prosigue el erudito, el término árabe *fahixa* (“indecencia”) alude a toda una serie de actos inmorales no necesariamente de índole sexual, como de hecho sucede en otras partes del Corán. Por último, concluye, la mayoría de juristas señalan cómo el contexto en el que se incluyen estas aleyas trata sobre la herencia y el apoyo a la orfandad, no sobre restricciones u ofensas sexuales.

⁴² Según Habib (2009: 34), este ámbito de estudio sigue estando predominado por lo que denomina “epistemología del harén” y que define en tanto que discurso neocolonial que continúa imponiendo sus visiones orientalistas a las mujeres musulmanas.

Más allá de las aleyas coránicas que han servido de base a la condena de la homosexualidad, existen otras referencias a disidencias sexo-genéricas tanto en el propio texto coránico como en el cuerpo de hadices⁴³ (Ibíd.: 66-68). En lo referente al Corán, hay un consenso entre los juristas musulmanes clásicos en afirmar la existencia de, al menos, tres alusiones explícitas. La primera de ellas se encuentra en la azora *La Consulta* (42:49-50) donde se establece "[Allah] Crea lo que quiere. Otorga para quien quiere mujeres y otorga para quién quiere hombres. O los une [asocia, casa] hombres y mujeres, y hace que a quien quiere ineficaz [impotente, estéril, no reproductor/a]". La segunda y tercera mención aparecen ambas en la azora *La Luz* (24:31/60) en el contexto de una serie de aleyas que tratan la cuestión de la modestia y las normas relativas a la segregación por género. La aleya 24:31 detalla una larga lista de hombres ante los que las mujeres pueden lucir sin pudor "sus atractivos" (*zinatahunna*). Entre ellos, se incluyen aquellos hombres "que no tienen deseo por las mujeres". Por su parte, la aleya 42:60 tiene como objetivo preservar la privacidad doméstica de las mujeres. En este caso, el Corán urge a los hombres a pedir permiso antes de entrar en estancias donde previsiblemente esté teniendo lugar una situación íntima que incluya la desnudez de mujeres a excepción de aquellas "que no reproducen y desean relaciones sexuales". En el primer caso, las interpretaciones ortodoxas han entendido que el texto coránico se refiere a hombres célibes, eunucos, impotentes o de avanzada edad. En el segundo, la ortodoxia interpreta que el Corán se refiere a mujeres célibes o menopáusicas, trazando así una relación causal entre edad y deseo sexual.

Respecto al cuerpo de hadices, el *Sahih Al-Bujari* recoge en su sección dedicada a la vestimenta algunas narraciones que hacen referencia a un mismo suceso, aunque con ligeras variaciones, que evidencian la existencia de

⁴³ Literalmente "narración oral" o "charla", los hadices son relatos breves que refieren a las palabras, gestos y comportamientos de Mahoma y su estudio constituye una ciencia islámica. En el s. XIII el corpus de hadices estaba cerrado en seis compilaciones consideradas canónicas en el mundo suní conocidas por el nombre de sus recopiladores: Al-Bujari, Muslim, Tirmidi, Abu Dawud, al-Nasái e Ibn Maya. De entre ellas, las dos primeras (Al-Bujari y Muslim) son consideradas las de mayor autoridad, motivo por el cual son clasificadas como *sahih* (auténtico). Por su parte, los y las musulmanas chiíes tienen sus propias obras de hadices, que recogen además los dichos y hechos de Ali y el resto de imames. Más información en Gómez (2019: 152-153).

disidencias de género en la Península Arábiga en la época de la revelación (Ibíd.: 92-97). El suceso en cuestión describe un incidente entre el profeta Mahoma y *Hint*, un *mujannaz* que servía en la casa de *Umm Salama*, una de las esposas del profeta. Según estos hadices, el profeta presenció una conversación de índole sexual entre *Umm Salama* y el susodicho *Hint* que le llevó a pensar que este último estaba fingiendo ser *mujannaz*. Mahoma vetó su presencia en las estancias de sus mujeres y cuando algunos hombres pidieron matarle, el profeta respondió que *Allah* prohibía asesinar a quien realizaba la *azalá*⁴⁴ y ordenó de inmediato que *Hint* fuera enviado a las afueras de Medina, alejándolo, así, de los peligros que pudieran acecharle, pero permitiéndole, al mismo tiempo, su entrada en la ciudad una vez a la semana para abastecerse. Si bien existe cierta controversia a la hora de consensuar qué personas eran denominadas bajo dicha categoría, según el profesor de estudios islámicos Everett K. Rowson (1991) el término *mujannaz* no aludía sólo a hombres afeminados como se cree comúnmente, sino que este término era un nombre colectivo con el que se definía a un grupo muy diverso de habitantes de la ciudad de Medina entre los que se incluían también eunucos o personas hermafroditas. En cualquier caso, la mención a la categoría *mujannaz* en una colección de hadices *sahih* confirma, no sólo la existencia de las disidencias de género referidas en la aleya 24:31, sino, además, las negociaciones para su acomodación, en mayor o menor grado, en el seno de las primeras comunidades islámicas (Kugle, 2010: 252).

El término *mujannaz* no fue el único concepto empleado en la historia de los territorios donde el islam es la tradición mayoritaria para referirse a las disidencias sexuales y de género. Autores como el experto en teología islámica *queer* Mehrdad Alipour (2017: 166), distinguen, al menos, otras cinco categorías diferentes: *jasi*, *hiyra*, *mutarayul*, *kunza* y *manxuh*⁴⁵. *Jasi* (eunuco) alude a

⁴⁴ Oración ritual, una de las obligaciones de culto (*ibadat*) y el segundo de los cinco pilares del islam, motivo por el cual es de obligatorio cumplimiento (Gómez, 2009: 341).

⁴⁵ Asimismo, existen otros términos regionales o locales como *janiz* (equivalente a *mujannaz* en Omán y algunas regiones de la Península Arábiga), *jawal*, *köçek* y *bacha bazi* (bailarines travestidos en Egipto, Turquía y Afganistán respectivamente) o *virgjeneshtë* (mujeres que adoptan roles de género masculino en los Balcanes). Más información en Hamzic (2016), Jahangir y Abdullatif (2016), Ozyegin (2015), Kugle (2014, 2010), Habib (2010, 2009, 2007), Babayan y Najmabadi (2008), El-Rouayheb (2005), Wright y Rowson (1997) y Murray y Roscoe (1997).

aquellas personas que nacían con genitales masculinos y eran criados como niños hasta llegar a la pubertad cuando eran castrados y utilizados en calidad de esclavos. Los eunucos no pasaban a convertirse en mujeres, sino que habitaban una categoría intermedia reconocida legal y socialmente. *Hiyra* es una categoría vinculada a países del sudeste asiático (Pakistán, India o Bangladesh) y es usada, aún hoy en día, para designar a aquellas personas que nacen con genitales masculinos y son criados como niños, pero que al llegar a la pubertad comienzan a identificarse como mujeres, sometándose algunas de ellas de forma voluntaria a un ritual de castración. Las *hiyra* son concebidas a nivel social como pertenecientes a un tercer género, ni masculino ni femenino, ni entre medias de ambos. *Mutarajjul* o *mutadakira*, sería el equivalente femenino a *mujannaz*, esto es, una categoría que alude a aquellas mujeres masculinizadas. *Kunza* (intersex) se refiere a aquellas personas que poseen genitales masculinos y femeninos o ambiguos. La jurisprudencia suní ha clasificado a los y las *kunza* en dos tipos diferenciados: *al-kunza gheir muxkil* (con genitales determinados) o *al-kunza muxkil* (con genitales ambiguos). Por último, *mamsuh* es un término propio de la jurisprudencia chií usado para nombrar a quien tiene genitales ambiguos, por lo que se corresponde, *a priori*, con la categoría suní *kunza muxkil*. De estas cinco categorías, concluye Alipour, sólo las dos últimas fueron abordadas por la jurisprudencia islámica clásica puesto que eran las únicas vinculadas a una ambigüedad biológica que necesitaba ser definida para establecer los derechos y deberes religiosos de estas personas tales como la oración, la peregrinación, el matrimonio o la herencia.

Homosexualización de las disidencias sexo-genéricas islámicas

El encuentro de los territorios históricos del islam con la modernidad occidental tuvo consecuencias drásticas para la diversidad sexual y de género en las sociedades desarrolladas en dicho marco. Según el experto en historia intelectual islámica El-Rouayheb (2005: 156-160), el comienzo del s. XIX marcó el inicio de la invasión de la rígida moral victoriana⁴⁶ en la región de Medio Oriente y el Norte

⁴⁶ Y, en menor medida, la moral vinculada a la colonización francesa, española e italiana.

de África y de Asia Central y Sudeste Asiático, siendo adoptada progresivamente por las élites locales occidentalizadas. En el caso específico de la región de Medio Oriente y el Norte de África, en las primeras décadas del s. XX se censuraron los primeros libros y se reeditaron nuevas versiones exentas de contenidos homoeróticos de grandes obras como *Las mil y una noches* en 1930 y *Diwan* de Abu Nawas en 1932. Hacia los años 50 se popularizó en la región el uso de la expresión *xudud yinsi* (“inversión sexual”), una innovación lingüística fruto de la influencia de la concepción europea coetánea de la sexualidad⁴⁷. El desprecio hacia cualquier orientación, práctica, expresión o identidad no heterosexual se convirtió en la norma entre los historiadores árabes de la región a partir de la segunda mitad del s. XX. De modo consecutivo, la emergencia de los movimientos de liberación LGBT en Estados Unidos y Europa en la década de los 70 conllevó un proceso de homosexualización (Roscoe, 1997: 78) —aún inacabado— gracias al cual las fuerzas sociales y los eventos históricos que producen la identidad homosexual occidental se han expandido por todo el mundo⁴⁸. Dicho proceso, según Roscoe, al combinarse con la intersección entre el fundamentalismo islámico y la emergencia de los Estados-nación islámicos, con los medios persuasivos de regulación social que ambas fuerzas implican, está amenazando la continuidad de las formas tradicionales de disidencias sexo-genéricas islámicas anteriormente analizadas.

Como Rahman (2014: 51) señala, la consulta de las legislaciones adoptadas por los recién nombrados Estados en materia de diversidad sexo-genérica en los últimos informes de *ILGA*⁴⁹, así como la constatación de que ninguna

⁴⁷ En la lengua árabe premoderna *yins* significaba “género” o “tipo” y, en algunos casos, “sexo biológico”, pero nunca “sexualidad” (El-Rouayheb, 2005: 159).

⁴⁸ Como señala Rahul Rao (2015: 355), profesor especializado en relaciones internacionales, género y sexualidad, y el sur de Asia, las dislocaciones producidas por el capitalismo industrial y la urbanización masiva en Occidente, interrumpieron de forma simultánea las estructuras familiares tradicionales y proporcionaron las condiciones para el desarrollo de la autosuficiencia material individual y el anonimato que permitieron la configuración de nuevas formas de comunidad. Estos desarrollos proporcionaron, a su vez, la base demográfica necesaria para organizar luchas sociales por los derechos civiles en el s. XX, como la del activismo por los derechos LGBT, vinculada a los sucesos acaecidos en los disturbios de Stonewall, en la ciudad de Nueva York, en 1969.

⁴⁹ La *Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex (ILGA)* es una federación formada por organizaciones de la sociedad civil de distintas nacionalidades dedicadas a promover la defensa de la igualdad de derechos del colectivo LGBTQ+ a nivel mundial. ILGA

organización intergubernamental compuesta por países donde el islam es la tradición mayoritaria haya abordado aún esta cuestión⁵⁰, evidencian las consecuencias de la coyuntura a la que aludía Roscoe. Cabe preguntarse, en cualquier caso, acerca de la validez de este tipo de datos a la hora de medir la LGBTQ+fobia de contextos geográficos y sociopolíticos tan diversos sin caer en esencialismos culturalistas que acaben señalando al islam como la principal causa de dicha hostilidad. A este respecto, es interesante señalar que los informes de *ILGA* no contemplan la cultura o religión islámica como una variable específica, aunque la mayoría de ellos mencionan las tradiciones culturales o religiosas como obstáculos en la consecución de un marco legal de protección de las minorías sexo-genéricas, evidenciando, así, una relación directa entre religiosidad y LGBTQ+fobia. El antropólogo especialista en discriminación por motivos sexuales y de género en la jurisprudencia islámica clásica y en el Derecho Internacional en materia de Derechos Humanos Vanja Hamzic (2011: 251), considera, sin embargo, que la internacionalización de los derechos LGBTQ+ es un paso indispensable en aras de la protección de las minorías sexuales y de género en los países de mayoría musulmana, incluso si estas categorías no están explícitamente recogidas en las legislaciones y tratados firmados por dichos países. Por su parte, Rahman (2014: 56), señala que, si bien es cierto que esta internacionalización obliga a un debate entre diferentes Estados sobre la cuestión, al mismo tiempo se corre el riesgo de que sea usada en tanto que indicador de la resistencia islámica a los estándares internacionales sobre los derechos humanos (Swibel, 2009; Waites, 2009).

reúne a más de 1500 organizaciones de más de 150 países repartidos en los cinco continentes, constituyéndose como la única federación internacional de estas características en la actualidad. Según su último informe, a día de hoy, una treintena de países de mayoría musulmana criminalizan las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, de los cuales, cinco las condenan con pena de muerte. Enlace al citado informe disponible en la página web oficial de la federación

http://ilga.org/downloads/ILGA_RIWI_Minorities_Report_2017_Attitudes_to_sexual_and_gender_minorities.pdf [consulta: 15 de junio de 2019].

⁵⁰ Organizaciones intergubernamentales como la *Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos* de 1981, la *Declaración de los Derechos Humanos en el Islam* (conocida como la *Declaración de El Cairo* de 1990), la *Corte de Justicia y Derechos Humanos* de la Unión Africana (UA), la *Carta de Derechos Humanos* de la Liga Árabe, la *Asociación de Naciones del Sureste Asiático (ASEAN)*, la *Organización de Cooperación de Shanghái (OCS)*, la *Asociación Sud-Asiática para la Cooperación Regional (ASACR)* o la *Organización de Cooperación Económica (OCE)*.

Para el experto en política árabe moderna e historia intelectual Joseph Massad (2008) las legislaciones adoptadas en materia de diversidad sexo-genérica recién analizadas constituyen una mera manifestación del proceso de homosexualización a través de lo que denomina *Gay International* y que define como un conglomerado de fuerzas políticas occidentales —organizaciones de derechos humanos, entidades LGBT de derechas, movimientos feministas u ONGS afincadas en la región de Medio Oriente y el Norte de África— que comparten la reformulada misión civilizadora occidental a la que aludía Haritaworn. Según el autor, *Gay International*, en su afán por reproducir la liberación LGBT occidental mediante la promoción de identidades LGBTQ+ con base en conductas sexuales preexistentes en dicha región o la imposición de estrategias de visibilización como la “salida del armario”, está limitando el espacio para el desarrollo de las formas tradicionales de disidencias del sexo y género en la citada región. Para Massad (Ibíd.: 182), es precisamente la elección de estas identidades y estrategias occidentales por parte de los sujetos arabo-musulmanes lo que es considerado inadmisibile y, por tanto, la causa principal de su vulnerabilidad. Los gobiernos de los países de mayoría musulmana que hasta el momento habían permitido comportamientos al margen de la heteronorma bajo la lógica del “*Don't ask don't tell*” se han visto obligados, desde su punto de vista, a incrementar de modo paulatino medidas legales contra las minorías sexuales y de género, evidenciando un rechazo cultural hacia lo LGBTQ+ que Massad conceptualiza como identidad de resistencia al imperialismo occidental.

Desde la publicación de su influyente obra *Desiring Arabs* en 2008, muchas han sido las críticas en torno a las afirmaciones de Massad. Cabe destacar aquí la consideración de Occidente y la región de Medio Oriente y el Norte de África como entes monolíticos, la homogeneización de los agentes implicados en *Gay International*, la sobrevaloración de los logros de las políticas LGBTQ+ transnacionales en la esfera global y, especialmente, la negación de la agencia y subjetividad de las personas arabo-musulmanas autoidentificadas como LGBTQ+⁵¹. Massad no sólo considera que la existencia de estos sujetos no es

⁵¹ Véase Rahman (2015, 2014), Bracke (2012); Ahmed (2011), Landry (2011), Habib (2010, 2009, 2007), Awwad (2010), Bayban y Najmabadi (2008) o Traub (2008).

representativa, sino que, además, los entiende como víctimas pasivas de una reeducación sexual impuesta por Occidente o, en el mejor de los casos, en calidad de informantes del activismo LGBTQ+ occidental (Ibíd.: 172). En este sentido, si bien es cierto que no existe ninguna categoría en la historia de los territorios donde el islam es la tradición mayoritaria que aglutine de manera inequívoca todos los elementos que conforman las categorías LGBTQ+ contemporáneas, ninguno de estos elementos pertenece en exclusiva a tales categorías, puesto que cada cultura produce modos específicos de deseo sexual y diferentes tipos de identidades (Stein, 1990). A este respecto, autoras como la antropóloga especialista en género y sexualidad Evelyn Blackwood señalan cómo el hecho de que las categorías LGBTQ+ tengan su origen en la modernidad occidental, o que hayan sido impuestas por el proceso de homosexualización, no implica que tales categorías no puedan ser utilizadas por los sujetos arabo-musulmanes para identificarse como minorías sexuales, reapropiándose y resignificando dichas categorías en sus luchas por la autodeterminación sexual dando lugar a identidades locales distintivas (Blackwood, 2005, 2010).

Rahman (2014) valora las posibilidades de las teorías de Massad para llevar a cabo un análisis crítico de cómo las políticas transnacionales LGBTQ+ se hallan vinculadas a la construcción de la alteridad islámica, pero considera que este marco analítico identifica la diversidad sexual y de género como exclusivamente occidental fortaleciendo la asunción de la oposición del islam a esta diversidad. Para Rahman, este excepcionalismo sexo-genérico constituye la pieza clave de un proceso al que denomina homocolonialismo y que construye sobre la base del concepto de homonormatividad (Duggan, 2003), el homonacionalismo (Puar, 2007) y su crítica a *Gay International* (Massad, 2008). Dicho proceso permite al autor ahondar en lo que denomina *matrix* de opresión entre LGBTQ+fobia e islamofobia como elementos conectados a través de formaciones sociopolíticas (Rahman, 2014: 122) que explica de la siguiente manera. La consolidación de lo LGBTQ+ como requisito de acceso a la ciudadanía y marcador del grado de modernidad (*pinktesting*) de la alteridad musulmana produce, a su vez, un rechazo cultural hacia lo LGBTQ+ en los Estados-nación islámicos. Que gran parte de ese rechazo se apoye en un tradicionalismo cultural que defiende la

incompatibilidad entre islam y diversidad sexo-genérica, reafirma el discurso propio del homonacionalismo que sitúa al islam como alteridad anacrónica a Occidente. Este hecho, a su vez, acaba reforzando la hostilidad contemporánea hacia el islam. De forma paradójica, como Rahman señala, ambas posiciones hegemónicas, la de islamofobia *queerizada* y la del rechazo islámico a lo LGBTQ+, fortalecen la idea de el único modo válido de diversidad sexual y de género es el occidental.

Esta consolidación de lo LGBTQ+ como exclusivamente occidental, concluye Rahman (2015: 3), no habría sido posible sin la fabricación de lo que define como una “tradición inventada de homofobia musulmana” que, según el autor, ha requerido, a su vez, el silenciamiento sistemático de cualquier evidencia histórica que contradiga dicha asunción, ya sea a través del proceso de homosexualización, como de las reformas postcoloniales relativas al sexo y género. Más aún, prosigue Rahman, esta tradición inventada está siendo instrumentalizada en Occidente y en los Estados-nación islámicos con el objetivo común de legitimar la dominación y el control sobre el orden interno de ambas sociedades. En el primer caso, esta legitimación está siendo llevado a cabo, como vimos, por las fuerzas políticas de la derecha *gay-friendly* en el marco del homonacionalismo. En el segundo, a través de ciertos sectores sociales y políticos vinculados, aunque no de forma exclusiva, al fundamentalismo islámico (Achcar, 2016) que se están beneficiando del uso de la normatividad sexual y de género como marcador de identidad nacional a través de leyes y prescripciones culturales de carácter más amplio. En ambos casos, siguiendo a Rahman, la invisibilización del patrimonio cultural relativo al sexo, género y sexualidad en relación con el islam ha conllevado la drástica limitación de los recursos disponibles para que las personas musulmanas LGBTQ+ contemporáneas negocien sus identidades. Más aún, el clima contemporáneo de oposición entre diversidad sexual y de género en relación al islam analizado a lo largo de los últimos dos apartados configura y limita substancialmente sus modos de activismo, ya sea en los países de mayoría musulmana o en el marco de Occidente, lo que nos lleva al siguiente apartado.

Desvelando una yihad *queer* global⁵²

Activismo transnacional LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam

El análisis de este movimiento es, aún a día de hoy, cuantitativamente limitado debido, en parte, a los discursos y políticas vinculadas a las posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexual y de género (Rahman, 2014: 102). En este sentido, si bien puede constatarse un creciente interés en el ámbito académico por los estudios de género y sexualidad desde finales de los 60, hasta el momento, como señalan los antropólogos Murray y Roscoe (1997: 3), pocos han sido los esfuerzos realizados por abordar la cuestión de la diversidad sexo-genérica en relación al islam, en general, y del activismo vinculado a las personas musulmanas LGBTQ+ en concreto, desde una perspectiva histórica y transcultural. La mayor parte de estos esfuerzos, a excepción de las referencias a la pederastia propias de la literatura orientalista, se han centrado casi en exclusiva en la homosexualidad masculina en la época premoderna de Europa y de Estados Unidos. Autores como Murray y Roscoe (Ibíd.), El-Rouayheb (2005) o Habib (2007), achacan esta tendencia al predominio en los citados estudios de una perspectiva constructivista influenciada por las teorías expuestas por Michel Foucault en su *Histoire de la sexualité* (1976)⁵³ según la cual se ha presupuesto teóricamente la inexistencia de disidencias sexo-genéricas al margen de la modernidad occidental⁵⁴. Para Murray y Roscoe (1997: 5) dicha perspectiva evoca una suerte de concepción evolucionista de la historia de la diversidad sexual y de género al considerar que las personas disidentes del sistema sexo/género premodernas fueron incapaces de formular sus identidades sobre la base de sus experiencias y prácticas, que nunca crearon redes entre ellas, en definitiva, que

⁵² Expresión tomada por Habib (2007: 144) de una publicación en 2003 de la ya desaparecida página web www.gayegypt.com y referida en su análisis acerca del papel de internet en la consolidación del activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam en la década de los 2000.

⁵³ En esta obra, Foucault introdujo la idea de que las categorías sexuales, tanto la heterosexualidad como la homosexualidad, eran construcciones surgidas del campo del psicoanálisis occidental a finales del siglo XIX con el objetivo de designar patologías clínicas.

⁵⁴ Entre los autores que han desarrollado esta asunción teórica destacan Greenberg (1988), Rowson (1991) y Schmitt y Sofer (1992), entre otros.

los conceptos de identidad y subcultura son invenciones inequívocamente modernas y occidentales.

No fue, pues, hasta finales de la década de los 90 cuando comenzaron a aparecer las primeras aproximaciones a la cuestión de la diversidad sexo-genérica en relación al islam desafiando la citada perspectiva mediante una metodología multidisciplinar con elementos propios de la antropología, la sociología, el análisis literario, los estudios culturales comparativos, la investigación histórico-teológica (Habib, 2007: 3) o, más recientemente, los estudios feministas y *queer*⁵⁵. De entre todas ellas⁵⁶, aquí nos interesa señalar aquellas obras que abordan de forma significativa los modos de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculados a la tradición islámica. El sociólogo Ibrahim Abraham analiza en la colección editada por Samar Habib *Islam and Homosexuality* (2010) las estrategias de resistencia musulmanas *queer* occidentales frente a la islamofobia *queerizada* y al rechazo islámico a lo LGBTQ+. La colección *Sexuality in Muslim Contexts: Restrictions and Resistance* (2012) de la historiadora Hélie y la antropóloga Hoodfar dedica un capítulo al análisis de las formas de resistencia del colectivo LGBTQ+ en los países de mayoría musulmana. *Living out Islam* (2014) del erudito musulmán Kugle analiza el trabajo de 15 activistas musulmanes y musulmanas LGBTQ+ que desarrollan su labor en Occidente⁵⁷. *Homosexualities, Muslim cultures and Modernity* (2014) de Rahman, ofrece una aproximación más compleja resultante de la aplicación de un criterio geográfico y sociopolítico que posibilita dos niveles de análisis, ausente en Abraham, Hoodfar y Kugle, que recojo a continuación: activismo LGBTQ+ en países donde el islam es la tradición mayoritaria y activismo musulmán *queer* en el marco de Occidente.

Respecto al activismo LGBTQ+ en países de mayoría musulmana, los análisis de Hoodfar y Rahman difieren de modo substancial. Según Hoodfar

⁵⁵ Previamente se habían publicado algunos textos periodísticos de corte orientalista como “*Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*” (Schmitt y Sofer, 1992) que recoge narraciones de encuentros homosexuales de viajeros occidentales en Oriente Medio. Otras obras más recientes que siguen esta misma línea son *Unspeakable Love: Gay and Lesbian Life in the Middle East* (Whitaker, 2006) o *Gay Travels in the Muslim World* (Luongo, 2007).

⁵⁶ Para un análisis detallado de estas obras véase el capítulo 3.

⁵⁷ Las entrevistas fueron realizadas en Sudáfrica, Reino Unido, Países Bajos, EE. UU. y Canadá.

(2012: 314), la inmensa diversidad cultural y política de los contextos musulmanes queda reflejada en la variedad de estrategias de reivindicación significativas que operan a nivel individual, local, nacional, regional e internacional. La autora agrupa dichas estrategias en tres grandes iniciativas —reclamo de la diversidad cultural, interpretación de textos religiosos e incremento de la visibilidad del colectivo LGBTQ+— que desarrolla, paradójicamente, sobre la base del trabajo de autores académicos no pertenecientes al colectivo LGBTQ+, así como de activistas, eruditos e imames musulmanes LGBTQ+ ubicados sobre todo en Occidente, es decir, fuera del marco al que la propia Hoodfar circunscribe su análisis. Para Rahman (2014: 102), por el contrario, el clima contemporáneo de oposición entre diversidad sexual y de género en relación al islam deja poco espacio para que los y las activistas LGBTQ+ de estos países puedan desarrollar narrativas alternativas. Desde su punto de vista, la mayor parte de sus retos se hallan vinculados al reconocimiento de los derechos y libertades vinculados a las identidades LGBTQ+, atribuidos, como vimos, en exclusiva a Occidente. En esta línea, y conectando con los debates acerca de las afirmaciones de Massad sobre la agencia y subjetividad de las personas arabo-musulmanas autoidentificadas como LGBTQ+, Rahman señala que la influencia de lo que Blackwood (2005: 238) denomina “discursos *queer* transnacionales” no lleva a los sujetos disidentes del sexo y género residentes en los países de mayoría musulmana a seguir los pasos de la liberación LGBT occidental, sino a adaptarlos a sus circunstancias locales, tanto en términos políticos como identitarios (Rahman, 2014: 106).

A este respecto, Rahman (2014: 108) sugiere diferenciar entre el activismo LGBTQ+ en países de mayoría musulmana y el musulmán *queer* desarrollado en Occidente. La emergencia de iniciativas de activismo desde mediados de la década de los 90 con un marcado carácter étnico-racial-nacional-regional en las regiones de Medio Oriente y el Norte de África y Asia Central y Sudeste Asiático no evidencia, necesariamente, la existencia de una ontología oriental específica desarrollada de modo aislado en las sociedades de mayoría musulmana. Para Rahman, la razón de esta distinción reside en el hecho de que las reacciones contemporáneas que se están produciendo en los Estados-nación islámicos respecto tanto de las formas tradicionales de diversidad sexo-genérica, como de

las formas occidentales contemporáneas, no puede entenderse sin atender a la hostilidad hacia dicha diversidad vinculada al islam y/o a las personas musulmana propia del marco de la globalización LGBTQ+. En este sentido, si bien es cierto que ambos activismos tienen algunos puntos en común, como por ejemplo la incidencia sociopolítica y la proyección transnacional o que, incluso, comparten algunos espacios de militancia, como los encuentros internacionales para personas musulmanas LGBTQ+ y sus aliadas, por el contrario, difieren de modo substancial en lo relativo a la cuestión religiosa. Así, mientras los y las activistas LGBTQ+ en países de mayoría musulmana se alejan, o incluso se oponen frontalmente, a los debates teológicos, los modos de activismo a través de los cuales los y las activistas musulmanas LGBTQ+ en Occidente están abordando la formación de identidad, la lealtad religiosa y el cambio social no pueden ser entendidos sin atender a la centralidad de fe islámica (Kugle, 2014: 3).

En lo referente al activismo musulmán *queer* en Occidente, al igual que sucedía en los países de mayoría musulmana, el actual clima de oposición entre diversidad sexual y de género en relación al islam ha afectado de manera significativa a las experiencias de los y las activistas musulmanas LGBTQ+ de este marco, hasta el punto de que, como señala Abraham (2009), sus identidades son consideradas improbables y potencialmente ininteligibles para ambas posiciones hegemónicas, la de islamofobia *queerizada* y la de rechazo islámico a lo LGBTQ+. Sus principales objetivos giran, por tanto, en torno a la legitimación teológica, social o política de identidades, *praxis* y experiencias *queer* dentro de los límites del islam. Esta legitimación está siendo llevada a cabo por exégetas, eruditos e imames musulmanes LGBTQ+ a través de un proceso de *queerización* de los textos religiosos (Yip, 2007) —muy influido por el método hermenéutico propuesto por autoras consideradas en el ámbito de los feminismos árabes e islámicos como Fátima Mernissi (2002) o Amina Wadud (1999)— que ha facilitado la consolidación de una exégesis islámica *queer*. Esta exégesis está siendo transmitida a través de actividades formativas, seminarios o conferencias, y materializada, a nivel local en las comunidades de personas musulmanas LGBTQ+, y a nivel global en encuentros internacionales, mediante la realización

de rituales como la azalá libre de segregación sexo-genérica, el desarrollo del imamato⁵⁸ femenino o *queer* o la celebración de uniones igualitarias.

Abraham (2010) clasifica estos modos de activismo en dos grandes categorías. La primera, equivale a lo que Yip (2002) conceptualiza como “compartimentación” y es entendida por Abraham como una estrategia de resistencia frente a lo que denomina “homofobia hegemónica musulmana” y que consiste en abrazar una espiritualidad islámica separada de expresiones de fe e identidad públicas o comunitarias y que se encuadrada dentro del prisma del lenguaje neoliberal del multiculturalismo y la tolerancia (Ibíd.: 409). En oposición, la segunda estrategia, denominada por Abraham como “hibridación crítica musulmana *queer*” y orientada tanto hacia la citada “homofobia hegemónica musulmana” como a la “islamofobia hegemónica *queer*”, es pública, explícitamente religiosa y radical desde un punto de vista político, más allá de que esa sea su intención (Ibíd.: 411). Según Rahman (2014: 111-112), la expresión “hibridación crítica musulmana *queer*” categoriza como *queer* a los y las activistas musulmanes en el sentido más amplio del término, es decir, en tanto que pertenecientes al colectivo LGBTQ+. Rahman, por su parte, propone entenderlos como “identidades interseccionales *queer*” que representan sujetos “inviabiles” (Abraham, 2009). Esta conceptualización, concluye Rahman, supone un desafío tanto para las comunidades musulmanes a la hora de reconocer la diversidad sexual y de género en su tradición histórica o en la contemporaneidad, como para el colectivo LGBTQ+ occidental cuando se trata de dar cuenta de esta misma diversidad en términos étnicos, raciales o religiosos. Esto es, en tanto que desestabiliza la coherencia otológica de las dos categorías identitarias dominantes propias de las posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexo-genérica: la musulmanidad y lo *queer*.

Respecto a la musulmanidad, uno de los primeros análisis sobre este concepto fue el desarrollado por la socióloga argelina y activista por los derechos de las mujeres y el secularismo Marieme Hélie-Lucas (2004). Dicha autora

⁵⁸ El concepto de imamato difiere de forma substancial en función de la rama del islam a la que hagamos referencia. Aquí es utilizado con el sentido de “liderazgo en la oración”. La cuestión es analizada con detenimiento en el capítulo 3.

considera este concepto como una categoría muy peligrosa en la medida en que refuerza el mito de que existe, de hecho, un mundo islámico homogéneo, una presunción que ignora de forma deliberada la diversidad y la complejidad en el seno de las comunidades musulmanas (Ibíd.: 31). Más aún, prosigue Hélie-Lucas, la musulmanidad puede llegar a constituir una herramienta de control político ya que son las posiciones hegemónicas las que definen su naturaleza. En esta misma línea, otras autoras como Anissa Hélie (Ibíd., 2013: 4) consideran que esta visión dominante de la musulmanidad conlleva que las conceptualizaciones alternativas de lo que significa ser musulmán y musulmana suelen ser rechazadas como culturalmente irrelevantes y excepcionales y, en muchos casos, estigmatizadas y criminalizadas, hasta el punto de que cuando las personas musulmanas formulan su musulmanidad, lo hacen en base, en conformidad u oposición, a las citadas posiciones hegemónicas. Por su parte, autoras como Nilüfer Göle (2007) o Meer (2010), prefieren hacer hincapié en la centralidad de la agencia de las propias personas musulmanas a la hora de definir la musulmanidad. Desde su punto de vista, urge la necesidad de considerar este concepto como una categoría identitaria cultural y/o política asumida deliberadamente de forma individual y/o colectiva que va más allá de su carácter territorial y religioso tal y como es definido por las posiciones hegemónicas. Esta propuesta no es baladí, especialmente si tenemos en cuenta que la asunción de la religiosidad, en el sentido *geertziano*, es un elemento determinante a la hora de definir qué es, o qué no es, una persona musulmana y para explicar sus actitudes hacia lo LGBTQ+ (Rahman, 2014: 50).

En lo referente a lo *queer*, este término anglosajón aludía originariamente a algo que era extraño o diferente, adquiriendo una connotación peyorativa a finales del s. XIX cuando comenzó a usarse para designar a personas no heterosexuales. Fue resignificado en los 80 desde los activismos LGBT en Estados Unidos y Europa con el sentido de identidad positiva. *Queer* puede referirse a la teoría *queer*⁵⁹, pero también a los estudios *queer* o al activismo *queer*. Suele usarse, como vimos en la introducción, como término paraguas que engloba

⁵⁹ Nombrada así por primera vez por la teórica feminista y especialista en estudios de género y psicoanálisis Teresa de Lauretis (1990) en oposición a los estudios gays y lesbianos de la época.

todas las personas al margen de la heteronorma, en oposición a las identidades LGBTQ+ hegemónicas o, incluso, en oposición a la propia normatividad *queer*. Desde este punto de vista, lo *queer* no se refiere a una cualidad, sino, más bien, a una identidad sin esencia que no demarca una positividad, sino un posicionamiento *vis a vis* a la norma, a lo legítimo, a lo dominante (Halperin, 1997: 62). Para el teórico social Michael Warner (1999: 243) *queer* no es, por tanto, un adjetivo, sino un verbo conjugable siempre y cuando se mantenga su carácter de oposición a los regímenes de lo normal. Una oposición que, además, no puede ser estática ni definitiva, sino contingente a las acciones políticas que se deriven de ella ya que, siguiendo a Butler (1993: 228), lo *queer* nunca puede ser adquirido, puesto que se encuentra en un proceso constante de reasignación, siendo *queerizado* al margen de cualquier uso previo y orientado siempre hacia una acción política. Desde este punto de vista, y para concluir, hablar de musulmanidad *queer*, así como de una yihad *queer*, de una exégesis islámica *queer* o, incluso, de un islam *queer*, es visto como un oxímoron por parte de las dos posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexo-genérica porque lo *queer* es entendido por ambas como una categoría exclusiva y excluyente de la modernidad occidental.

CAPÍTULO 2

METODOLOGÍA

Encuadre ontológico-epistemológico: ¿metodologías *queer*?

Si, tal y como acabamos de ver en el capítulo anterior, lo *queer* nunca se refiere a una cualidad, sino a un posicionamiento frente a la norma, a lo legítimo, a lo dominante, pero, al mismo tiempo, no hay nada en particular a lo que *queer* se refiera necesariamente (Halperin, 1997: 62), cabe, entonces, preguntarse acerca de la existencia misma de metodologías *queer* y, en caso de haberlas, sobre cuáles son sus características y las implicaciones derivadas de su uso. Mi objetivo aquí no es adherirme a ninguna escuela de pensamiento para dar una respuesta específica a estas cuestiones, sino, más bien, llevar a cabo una reflexión sobre la intersección de lo *queer* con el diseño de investigación y la producción de conocimiento en las ciencias sociales en la actualidad. A este respecto, las profesoras especialistas en metodologías y prácticas de investigación *queer* Kath Browne y Catherine Nash (2010: 4) señalan cómo las perspectivas, enfoques y conceptualizaciones sobre lo *queer* han sido abordadas, disputadas y reelaboradas en ámbitos disciplinarios tan diversos, que pretender trazar una ruta a través de lo producido en dichos ámbitos para establecer una genealogía coherente es una tarea no especialmente útil. De este modo, y en relación exclusiva a algunas de las temáticas que irán apareciendo a lo largo de esta tesis, la mera consulta de las genealogías de la teoría *queer* revela la existencia de múltiples posiciones respecto a su relación con la filosofía, los estudios sobre mujeres, los feminismos de las comúnmente calificadas como segunda y tercera olas o los estudios sobre gays y lesbianas, evidenciando el constante proceso de discusión entre ámbitos académicos en el que permanece la teoría *queer* (Sedgwick, 1990; Warner, 1993; Weed y Schor, 1997, Turner, 2000; Sullivan, 2003).

Para el propósito que aquí nos ocupa, y sin querer aportar una definición específica sobre la teoría *queer*, autoras como Eve Sedgwick, especialista en

estudios de género y teoría crítica, señalaba en *Epistemology of the Closet* (1990) cómo la teoría *queer* no sólo desafía el ordenamiento social de las identidades y subjetividades propias del binarismo sexo-género, sino que, además, desvela el papel fundamental de la normatividad sexual y de género a la hora de organizar las relaciones sociales y preservar el orden hegemónico. Siguiendo esta línea, se podría afirmar de manera simplificada que una investigación *queer* sería cualquier forma de investigación posicionada dentro de marcos conceptuales que enfatizan la fragilidad de las categorías sexo-genéricas convencionales, las relaciones de poder resultantes de las mismas y las prácticas transgresoras que desafíen la heteronormatividad hegemónica. La profesora de estudios de género Judith Halberstam escribía en la introducción de *Female Masculinity* (1998: 13) que uno de los modos posibles de definir una metodología *queer* era como metodología “carroñera” (*scavenger*), esto es, aquella que utiliza diferentes herramientas para recopilar, interpretar y producir información sobre aquellos sujetos que han sido deliberada, o accidentalmente, excluidos de los estudios tradicionales del comportamiento humano. Asimismo, una metodología *queer* sería aquella que intenta ser lo más flexible posible para dar respuesta a la pregunta de investigación, trata de combinar técnicas que a menudo parecen contradictorias entre sí y posibilita perturbar las formas de saber dominantes, incluso si ello supone una cierta deslealtad a los métodos académicos convencionales (Ibíd.: 11-13).

A este respecto, se podría argumentar que, de hecho, no existe una metodología *queer* específica —entendida aquí en el sentido de herramienta o técnica de investigación— puesto que las vidas *queer* subalternizadas y minorizadas a las que se refiere Halberstam pueden ser analizadas a través de muy diversos métodos, todos ellos susceptibles de ponerse al servicio del cuestionamiento de la comprensión de la esencia del ser humano y sus subjetividades, de las relaciones de poder, de la naturaleza del conocimiento y del modo en que este es producido (Browne y Nash, 2010: 12). En esta línea, el sociólogo especializado en género, sexualidad, estudios *queer* y metodologías de investigación Ken Plummer (2005: 369), entiende que por muy atractivas que las

metodologías *queer* puedan parecer, en realidad hay poco de nuevo y sorprendente en unas propuestas que beben de la teoría literaria y, más recientemente, de herramientas de las ciencias sociales como la etnografía. En efecto, autoras como la socióloga especializada en género y sexualidad Arlen Stein (1994: 189) a los pocos años de que la teoría *queer* fuera nombrada como tal⁶⁰, ya criticaba el apego de los y las investigadoras *queer* a la ficción del análisis textual ignorando la vida *queer* “real” tal y como se experimenta en el mundo. Asimismo, y en relación a las etnografías, la propia Halberstam (1998: 11) señalaba que algunos de los trabajos más interesantes sobre comunidades con sexualidades alternativas se han realizado desde el ámbito de la antropología — no *queer*, se entiende—. La autora reconocía, además, la ironía implícita en el rechazo al empleo de métodos tradicionales de las ciencias sociales para el estudio del género y la sexualidad cuando algunos de los sistemas teóricos más usados por los y las investigadoras *queer*, como el construccionismo social, por ejemplo, provienen de la sociología.

En cualquier caso, la idea que nos interesa subrayar aquí es, como sugiere Plummer (2005: 369), que lo que realmente está en juego en cualquier investigación *queer* no es tanto una propuesta metodológica específica, sino una preocupación y un compromiso político substancial por parte de los y las investigadores que recurren a lo *queer* para poner a la vanguardia de los análisis en las ciencias sociales el género y la sexualidad, desafiando al hacerlo, los órdenes hegemónicos denunciados en sus investigaciones. A este respecto y centrándonos ahora en la diversidad sexual y de género, el islam y el activismo, la teórica *queer* Puar señalaba en sus apuntes sobre las herramientas de investigación empleadas en su *Terrorist Assemblages* (2007: XIV) que si bien las conexiones entre raza, etnicidad, género, sexualidad y clase han sido abordadas por ciertas disciplinas del ámbito académico, aún existen reticencias a tener en cuenta contribuciones feministas y *queer*, mientras se promueven aproximaciones que concuerdan con la heteronormatividad propia de las posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexo-genérica

⁶⁰ Cabe recordar aquí que el término “teoría *queer*” fue utilizado por primera vez por la teórica feminista y especialista en estudios de género y psicoanálisis Teresa de Lauretis en 1990.

propias del marco de la globalización LGBTQ+. La metodología *queer* es entendida aquí, por tanto, en el sentido de compromiso moral, político y de denuncia contrahegemónica, más que en el aspecto de deslealtad a los métodos académicos convencionales a los que se refería Halberstam. De este modo, tal y como veremos a continuación, esta investigación se ha valido de métodos que, sin ser necesariamente *queer*, su *queeridad* emerge si se tiene en cuenta la intencionalidad política implícita en su empleo.

Métodos de investigación

Existe una progresión lógica en el proceso de investigación por la cual el y/o la investigadora, al adoptar una posición teórica ontológica determinada sobre la cuestión que investiga, asume ciertas epistemologías que guían las elecciones respecto de los métodos y metodologías. Los métodos, aquí, hacen referencia a las técnicas de recopilación, interpretación y producción de datos, mientras que las metodologías a la lógica que vincula los enfoques ontológicos y epistemológicos del proyecto a la hora de seleccionar y poner en práctica estos métodos. Desde esta perspectiva, las consideraciones ontológicas, epistemológicas, metodológicas y relativas a los métodos no sólo se suman o superponen, sino que, además, se comprometen necesariamente en una constitución mutua y contingente (Browne y Nash, 2010: 9-10). Durante los cinco años invertidos en la presente tesis, mi intención ha sido mantener una conversación constante, lo más honesta posible, entre los diferentes métodos o técnicas de investigación, las ontologías y epistemologías subyacentes que los han guiado, y los condicionantes vinculados a mi condición de activista *queer* musulmán a la hora de recopilar, interpretar y producir los datos de esta investigación. Este apartado describe y reflexiona críticamente sobre los métodos que han formado parte de esta suerte de conversación, a saber: una revisión bibliográfica, una relectura de artefactos culturales y una etnografía *queer* experiencial (Lambevski, 1999) realizada mediante una doble observación participante multisituada (Marcus, 1995): una *online* (Hine, 2000) y la otra, *offline*, activista o militante (Denzin, 2003).

Revisión bibliográfica

Para elaborar el estado de la cuestión he utilizado fuentes bibliográficas producidas desde múltiples disciplinas tales como la antropología, la sociología, la historia, la filosofía, la politología, la lingüística, los estudios culturales comparados, los estudios de comunicación, los estudios religiosos, los estudios arabo-islámicos, los estudios de género y sexualidad, los estudios feministas o los estudios *queer*. El carácter de las obras consultadas ha ido evolucionando en el desarrollo de la investigación conforme aparecían nuevas categorías tanto en la propia revisión bibliográfica, como en el análisis de los datos obtenidos en el trabajo de campo. De modo general podemos clasificar dicha evolución en tres grandes periodos que se han ido solapando y sucediendo en función de las necesidades de la propia investigación. El primero, abarcó el primer año y medio de investigación, del otoño de 2014 a enero de 2016, y se centró en la consulta de obras que abordaban la diversidad sexual y de género en relación a las fuentes clásicas del islam —Corán, hadices y jurisprudencia— y a la literatura homoerótica islámica premoderna. El segundo periodo comprendió hasta mediados de 2017 y se encargó de la diversidad sexual y de género, el islam y el activismo, circunscribiéndolas al marco de la globalización LGBTQ+. El último periodo se centró en estudiar sobre la emergencia, consolidación y devenir del activismo vinculado a la diversidad sexo-genérica en el Estado español, ocupando la etapa previa al inicio del proceso de redacción de la tesis ya en 2019.

Relectura de artefactos culturales

Tal y como se señaló con anterioridad, una de las críticas más recurrentes a los y las teóricas *queer* reside en su apego a la ficción del análisis textual. A este respecto, autores como Michael Warner (1992: 19) apuntan que prácticamente todo lo que se considera teoría *queer* tiene que ver con las formas en que los textos —ya sea la literatura o el lenguaje de la cultura de masas— configuran el género y la sexualidad, ya que, según el autor, la *queeridad* no puede ser obviada ni eliminada, porque se encuentra en todas partes. Según Plummer (2005: 366) el *locus classicus* de esta tendencia reside en la obra de Eve Sedgwick *Between Men*

(1985), en la cual la autora realiza una relectura de una serie de obras literarias clásicas de la literatura inglesa del s XIX desde el prisma de la homosexualidad, la homosociabilidad⁶¹ y la homofobia. Desde entonces, han sido muchas y muy diversas las obras que han seguido la estela de Sedgwick, hasta el punto de que autores como Plummer (Ibíd.) afirman que la relectura de artefactos culturales constituye la herramienta de investigación preferida de la teoría *queer*. Paradójicamente, si bien es cierto que la noción de artefacto cultural es un término frecuente dentro de las ciencias sociales —especialmente en la antropología, la etnología, la sociología y los propios estudios *queer*— aún no se ha establecido una definición consensuada de manera satisfactoria entre dichas disciplinas. Para el objetivo que aquí nos ocupa, vamos a atenernos a la categorización llevada a cabo por el filósofo especializado en epistemología histórica Marx W. Wartofsky en su obra *Models: Representation and Scientific Understanding* (1979) distinguiendo entre artefactos culturales primarios, secundarios y terciarios.

Siguiendo a Wartofsky (Ibíd.: 202), los artefactos primarios son aquellos que se usan directamente en la producción de otros artefactos como, por ejemplo, las cámaras de fotos o los ordenadores, por aportar dos ejemplos contemporáneos. Los secundarios son representaciones internas y externas de los primarios, y se crean y utilizan con la finalidad de preservar y transmitir las habilidades o modos de acción a través de los cuales se realiza esta misma producción. Como tales, los artefactos secundarios son representaciones de estos modos de acción, lo que implica que se hallan relacionados a convenciones, reglas y normas. Los artefactos terciarios son artefactos “imaginarios”, en el sentido de que se han abstraído de su empleo en la práctica productiva y de su función representativa directa, constituyéndose en tanto que categorías intelectuales con autonomía propia como la música, las obras de arte, las películas, etc. Los artefactos culturales analizados en el trascurso de la presente investigación se encuadran dentro esta tercera categoría y han sido referenciados

⁶¹ Aunque suele atribuirse la acuñación del concepto de “homosociabilidad” a Sedwick, previamente la profesora en políticas públicas y comportamiento organizacional Jean Lipman-Blumen ya ha había definido el término en su artículo “*Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation of the Sex Segregation of Social Institutions*” publicado en 1976.

en el propio texto de la tesis con la finalidad de reforzar la reflexión crítica de las categorías de análisis que sustentan la problemática que nos ocupa y de enriquecer la narración etnográfica. Estos artefactos han sido sistematizados atendiendo a la siguiente categorización: textuales, tanto físicos como virtuales (correos electrónicos, noticias, notas de prensa, comunicados, manifiestos, fanzines, carteles, grafitis, etc.); audiovisuales (películas, documentales, etc.); performativos, en sentido *butleriano*⁶², distinguiendo entre corporales (vestimenta o uso del hiyab, por ejemplo) y espaciales (carácter de los espacios asamblearios, de oración, etc.).

Respecto al método de análisis utilizado para hacer la relectura de estos artefactos culturales, este se basa en las reflexiones sobre semiótica *queer* desarrolladas por el profesor de geografía humana Martin Zebracki y el profesor de lingüística Tommaso Milani. Los autores acuñan el término “semiótica geográfica crítica *queer*” para referirse a lo que entienden como un compromiso interdisciplinario y transnacional que tiene la finalidad de catalizar significados en diferentes ámbitos lingüísticos y que consiste en una herramienta teórica y práctica mediante la cual interpretar y desafiar aquellos signos y símbolos ubicados en la intersección entre género, sexualidad, identidad y espacio (Zebracki y Milani, 2017: 428). Con tal fin, los autores proponen la diferenciación y aplicación de tres estratos de análisis específicos. En primer lugar, una semántica geográfica *queer* a través de la cual reflexionar sobre las relaciones entre signos y símbolos y sus significados, es decir, cómo representan estos signos y símbolos el género y la sexualidad en espacios de vida cotidiana. En segundo, una sintáctica geográfica *queer* que aborde la relación entre los signos y los símbolos ahondando en la forma en que ambos se combinan intertextualmente

⁶² El filósofo del lenguaje John L. Austin (1962) acuñó el concepto de “performatividad” para referirse a la capacidad del habla y la comunicación para actuar o consumir una acción. Influenciada por Austin y otros autores como Freud, Lacan, Derrida, Foucault y Althusser, Judith Butler (1990, 1993, 1997), filósofa post-estructuralista que ha realizado importantes aportes en el campo del feminismo, la teoría *queer*, la filosofía política y la ética, recogió y amplió la idea de performatividad en relación al género, argumentando cómo este se construye socialmente mediante actos de habla comunes y comunicación no verbal que son performativos, en el sentido de que sirven para definir y mantener identidades. Butler ve el género no como una expresión de lo que alguien es, sino como algo que se hace, una suerte de auto-creación mediante la cual los sujetos se vuelven inteligibles a nivel social performando actos acordes a las formas diseñadas desde las convenciones sociales hegemónicas.

en el espacio para constituir expresiones de género y sexualidad. En tercer lugar, una pragmática geográfica *queer* encargada de analizar cómo se relacionan los signos y símbolos con los sujetos que los producen y cómo se utilizan en contextos sociales, esto es, cómo se expresa el género y la sexualidad en un espacio construido como tal por sus interlocutores.

Etnografía *queer* experiencial

Alexander Lambevski, investigador especializado en teoría *queer* y estudios de los Balcanes y del sudeste de Europa, acuñó en su artículo “*Suck My Nation: Masculinity, Ethnicity and the Politics of (Homo)sex*” (1999) la noción de “etnografía *queer* experiencial” definiéndola, a su vez, sobre la base del trabajo del antropólogo especializado en religión James Wafer (1996), como aquella en la que la identidad del investigador y/o investigadora⁶³ forma parte integral y explícita del texto etnográfico. Para Lambevski (1999: 399), la etnografía *queer* experiencial no constituye una etnografía de tipo confesional en la que el y/o la etnógrafa confiesa su “perversión”⁶⁴, es decir, su disidencia sexual y de género. Escribir una etnografía *queer* experiencial significa hacerlo desde la propia experiencia sin que ello suceda a expensas o ignorando el análisis etnográfico de los factores sociales implicados en la construcción de los propios etnógrafos y etnógrafas. Bien al contrario, escribir este tipo de etnografía constituye un acto de honestidad etnográfica mediante el cual los y las etnógrafos reconocen implícitamente que el contexto social, político y cultural que les atraviesa no es una realidad objetiva separada de ellos y ellas mismas (Wafer, 1996: 264). Los y las etnógrafas *queer*, prosigue Lambevski siguiendo a Wafer (Ibíd.), se niegan a cometer una “mentira textual”, presente, según el autor, en mucho de lo que es considerado “trabajo etnográfico real”, al demostrar que aquellos investigadores e investigadoras que se aproximan al trabajo de campo no lo hacen como seres neutros, asexuados y agenerizados, sino que su *habitus* (Bourdieu, 1993) —es decir, el conjunto de sus

⁶³ Se ha mantenido en la traducción al castellano la alternancia de género —el y/o la investigadora, el y/o la etnógrafa, etc.— realizada de forma explícita por Lambevski.

⁶⁴ Denominada así por muchos de los protocolos establecidos por géneros canónicos de escritura académica en las ciencias sociales. Para ahondar en esta cuestión véase Miller (1992).

disposiciones de clase, raza, género, sexualidad y religión— impregna, de manera ineludible, el proceso de recopilación, interpretación y producción de los datos.

Lambevski (1999: 400) señala a este respecto que un creciente número de antropólogos y antropólogas feministas, poscoloniales, gays y lesbianas, y *queer* han desafiado, o incluso, descartado, la noción de “campo” etnográfico en tanto que un espacio físico cerrado y a pequeña escala (Gupta y Ferguson, 1997; Wilson, 1995) que puede ser fácilmente abordado por los métodos tradicionales de observación participante “distanciada” (*detached*) en la que se busca que el y/o la investigadora acabe convirtiéndose en un sujeto nativo a través de la inmersión en la realidad social que analiza con la finalidad de aprehender y experimentar una vida que le es ajena (Guash, 1997: 35). En oposición a este modo de observación “exógeno” (Delgado y Gutiérrez, 1994), los y las etnógrafas recién nombradas han reemplazado la noción de “campo” por la de “ubicación” (*location*) con el objetivo de demostrar las posibilidades del método etnográfico a la hora de observar la propia ubicación cultural y social. La noción de ubicación no sólo hace referencia a una característica que se tiene de forma innata, como por ejemplo ser una persona homosexual nacida en un determinado contexto, sino que implica una cuestión sobre la que se trabaja de manera activa, consciente y estratégica (Gupta y Ferguson, *Ibíd.*: 37), como podría ser el caso de una persona musulmana LGBTQ+ desafiando los límites de su género, raza, nacionalidad o tradición religiosa. En definitiva, concluye, Lambevski (1999: 400), estas aportaciones vienen a demostrar la imposibilidad de estudiar el género, la sexualidad, la clase, la raza o la religión sin atender a la imbricación entre las múltiples y diversas ubicaciones sociopolíticas en la producción etnográfica acerca de cualquier fenómeno, cultura o comportamiento social.

Mi ubicación, en el sentido recién aludido, en cada una de las tres dimensiones del objeto de la presente investigación —la diversidad sexual y de género, el islam y el activismo— en calidad de persona *queer*, musulmana y activista por los derechos LGBTQ+ y contra la islamofobia, el *pinkwashing* y el homonacionalismo, descarta, *a priori*, la posibilidad de llevar a cabo una observación participante distanciada o exógena. Mi propuesta ha sido, por tanto, realizar una etnografía *queer* experiencial sobre las ubicaciones sociales de las

personas musulmanas LGBTQ+, incluyéndome entre ellas, atendiendo a dos ejes. En primer lugar, un análisis de las ubicaciones sociales a través de las cuales los y las musulmanas LGBTQ+ somos posicionadas en tanto que sujetos subalternizados en relación a las dos posiciones hegemónicas de oposición entre y diversidad sexo-genérica, tanto a la de islamofobia *queerizada*, como a la de rechazo islámico a lo LGBTQ+. En segundo, un análisis de las ubicaciones sociales mediante las cuales las personas musulmanas LGBTQ+ nos organizamos como movimiento social y nos articulamos políticamente con otras iniciativas afines frente a los aparatos de control social de los Estados-nación en los que nos hallamos ubicadas. Esta etnografía *queer* experiencial se ha realizado en cinco escenarios diferentes: cuatro *offline* y uno *online*. Dicho ejercicio se ha basado en las ideas del antropólogo George Marcus (1995) sobre las etnografías multisituadas, es decir, aquellas que trascienden la necesidad de ubicar la unidad de análisis en un contexto geográfico específico permitiendo situar al objeto de estudio dentro de las dinámicas propias del sistema mundial en el que se inscriben.

En lo referente al escenario *online*, la observación participante se ha llevado a cabo a partir de la noción de etnografía virtual de la socióloga Christine Hine (2000). Esta etnografía permite un estudio de las prácticas sociales en línea considerando que internet no sólo es un medio de comunicación, sino, también, un artefacto cotidiano de uso común y, especialmente, un lugar de encuentro que posibilita la formación de comunidades, grupos sociales y nuevas modalidades de sociabilidad (Ardèvol, Bertrán, Callén y Pérez, 2003: 3). La etnografía virtual es, además, en línea con las ideas de Marcus, asituada, puesto que el objeto de estudio no se halla en el propio texto de la pantalla, sino que se va construyendo a partir la experiencia de los y las etnógrafas, sus anotaciones del trabajo de campo, el registro textual, y las interacciones con los y las informantes (Ibíd.: 4). La observación participante de los escenarios *offline* ha sido realizada a partir del concepto de etnografía activista o militante del sociólogo Norman Denzin (2003). En consonancia con las ideas de Lambveski sobre la etnografía *queer* experiencial, Denzin (Ibíd.: 196) alude a la necesidad de saltar de la idea de etnografía a la de

autoetnografía performativa ⁶⁵, que define como aquel proyecto cívico, participativo y colaborativo donde el y/o la investigadora es moral y políticamente consciente de desempeñar una acción política de resistencia. En estas actuaciones de resistencia (*resistance performances*), lo personal se convierte en político, lo cual sucede cuando el y/o la autoetnógrafa participa junto a los y las integrantes de su propia comunidad en un acto —en el sentido teatral— de resistencia y crítica social (Langellier 1998: 210).

Esta suerte de actuación conjunta en el escenario teatral de la etnografía influyó en la negociación con mis coautores y coautoras —los y las informantes— respecto de cuestiones como mi presencia en el campo o la incorporación de lo actuado o vivido al producto final. Mi deber moral y político como etnógrafo musulmán, *queer* y activista me llevó de inmediato a renunciar a la idea de adherirme a un protocolo ético de investigación ortodoxo, adoptando, en su lugar, una metodología informal y flexible —*queer*, diría Halberstam— más acorde a las necesidades de los y las coautoras y a mi propia condición de integrante de la unidad de análisis. En lo referente a mi presencia en el campo, no fue necesaria ninguna negociación *a priori* porque mi participación en los escenarios de observación nunca dependió de la realización de esta etnografía, produciéndose de forma previa y, previsiblemente, también posterior a los cinco años de investigación doctoral. La explicitación de mi condición de etnógrafo musulmán, *queer* y activista se produjo, por tanto, ya en el campo y rara vez fue valorada con recelo o desconfianza, más bien al contrario, siendo considerada innecesaria y/o irrelevante. En cualquier caso, fui consciente en todo momento de que la comunidad musulmana *queer* está constituida, en general, por sujetos subalternizados, discriminados y criminalizados y, por tanto, susceptibles de verse afectados por algunas de las reflexiones aquí presentadas. Mi propuesta ha sido, por tanto, realizar un juego de malabares —en el sentido de destreza y agilidad, pero también de ejecución y manipulación— entre el rigor científico y el compromiso moral y político que me une a la comunidad de la que formo parte y a la cual me debo.

⁶⁵ La performatividad es entendida en este caso específico como el lugar en el que intersecan el contexto, la agencia, la *praxis*, la historia y la subjetividad (Langellier 1999: 127).

Escenarios de la observación

La observación participante *offline* se ha realizado en cuatro contextos geográficos y sociopolíticos diferentes (Barcelona, Ciudad del Cabo, Ámsterdam y Madrid) en los eventos (actividades formativas, conferencias, seminarios, encuentros internacionales, asambleas, concentraciones, manifestaciones, azalás, rupturas de ayuno, etc.) y espacios (bibliotecas, centros culturales, centros sociales ocupados, calles, plazas, hoteles, *resorts*, etc.) en los que se ha desarrollado la militancia del activismo transnacional LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam y sus iniciativas afines, desde el inicio de la investigación en 2014 hasta enero de 2019. En concreto: en Barcelona en el marco del proyecto *Nasij* entre 2014 y junio de 2016, y en el del *Alliberament LGBTI* en junio de 2017 y 2018; en Ciudad del Cabo en el seno de la asociación musulmana *queer* sudafricana *The Inner Circle (TIC)* en el trascurso de *Annual International Retreat (AIR)* en otoño de 2015 y 2016; en Ámsterdam en los encuentros de *International Conference on Religion and Acceptance (ICRA)* organizados y acogidos por la asociación musulmana *queer* holandesa *Maruf* en colaboración con *European Queer Muslim Network (EQMN)* también en el otoño de 2016, 2017 y 2018; en Madrid en diferentes iniciativas dentro del *Orgullo LGBTI* desde 2016 hasta 2018. Respecto al quinto escenario, el ciberespacio, la observación participante se ha materializado en correos electrónicos, chats de WhatsApp y Messenger, blogs, páginas web y/o de Facebook de las iniciativas pertenecientes al movimiento transnacional de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam y sus iniciativas afines.

Barcelona

El punto de partida de mi trabajo de campo nos lleva a Barcelona en 2014, momento en que se fundó *Nasij*⁶⁶ (“tejido” en árabe), un proyecto del que formé parte que nació con la intención de crear una red física y virtual de resistencia frente a la islamofobia que promoviese, además, una visión inclusiva del islam

⁶⁶ La transcripción de este término al árabe como *Nasij* y no *Nasiy* o *Nasich*, según el sistema de transliteración seguido en esta tesis, responde a que dicha transcripción se realizó siguiendo la pronunciación catalana donde la letra “j” equivale fonéticamente en castellano a la “y griega” seguida de consonante y/o a la “ch”.

desde un posicionamiento político interseccional, transfeminista y *queer*. Esta iniciativa venía gestándose desde 2012, pero no fue hasta dos años más tarde cuando un grupo diverso de personas vinculadas al islam y/o al activismo LGBTQ+ y *queer* —personas musulmanas LGBTQ+, personas musulmanas heterosexuales y personas LGBTQ+ no musulmanas vinculadas al activismo en torno a la islamofobia— y con el interés común de cruzar la diversidad sexogenérica con las espiritualidades, decidimos formar *RIQE (Red de Inclusión de lo Queer en las Espiritualidades)* gracias al apoyo institucional de la asociación *ACATHI*⁶⁷. Ante la dificultad de articular una red interespiritual que compartiera la perspectiva política arriba mencionada, *RIQE* acabó centrándose, ya como *Nasij*, en la espiritualidad islámica, con la intención de dar respuesta a las necesidades del colectivo LGBTQ+ musulmán, sin ningún tipo de estructura organizativa o apoyo institucional en el Estado español en aquel momento. Fue precisamente esta carencia la que propició que las personas que participábamos en *Nasij* tuviéramos una cierta sensación de urgencia de arrojar luz sobre una cuestión llena de concepciones erróneas y estereotipadas mediante las cuales se justificaba, desde nuestro punto de vista, parte de la discriminación hacia las personas musulmanas en la actualidad.

Sólo unos meses más tarde, en octubre de 2014, coincidiendo con la visibilización en redes sociales de las primeras actividades de *Nasij*, fui contactado personalmente por N.E.E.⁶⁸, un activista musulmán *queer* chií afincado en ese momento en Francia. Antes de este primer contacto ya habíamos intercambiado algunos comentarios en publicaciones en Facebook, tanto públicas como en grupos privados, dedicadas a la cuestión del activismo transnacional LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam. En dicho mensaje, N.E.E. me proponía que participase en dos eventos organizados y acogidos por *The Inner Circle (TIC)*, una asociación musulmana *queer* fundada por el imam Muhsin Hendricks en Ciudad

⁶⁷ La Asociación Catalana por la Integración de Homosexuales, Bisexuales y Transexuales Inmigrantes (ACATHI) es una entidad nacida en Barcelona en 2002 con el objetivo de abordar, desde una mirada interseccional, la cuestión LGBTQ+ teniendo en cuenta las diversidades de raza, etnia, procedencia o de idioma. Más información sobre esta entidad disponible en <http://www.acathi.org/> [consulta: 15 de julio de 2019].

⁶⁸ Para un análisis en torno a cuestiones vinculadas al uso de seudónimos, tales como el anonimato y la confidencialidad, en la investigación social véase Crow y Wales (2008).

del Cabo, Sudáfrica, a finales de la década de los 90. El primero de ellos tendría lugar de junio a septiembre de 2015 y consistía en un programa de formación de formadores denominado *Training of Trainers (TOT)* que tenía por objetivo capacitar a expertos y expertas musulmanas LGBTQ+ de todo el mundo en diversidad sexual y de género en relación con el islam. El segundo, era un encuentro de carácter internacional para musulmanes y musulmanas LGBTQ+ y sus aliadas denominado *Annual International Retreat (AIR)*, organizado y albergado anualmente por la propia *TIC* desde el año 2002 y que sería celebrado en septiembre de 2015 tras la finalización del programa de formación arriba mencionado. Con el fin de poder participar en ambas iniciativas, N.E.E. me pidió que le proporcionase una breve biografía con mis antecedentes profesionales y de activismo en relación a la islamofobia y a los derechos del colectivo LGBTQ+ musulmán.

En noviembre de 2014, una vez matriculado en el Programa de Doctorado en Ciencias Humanas en la UAM, comenté a mis dos tutoras —la antropóloga Ángeles Ramírez y la arabista y politóloga Ana I. Planet— la posibilidad de realizar esta suerte de estancia no oficial. La propuesta fue valorada muy positivamente de cara a las implicaciones que podría conllevar en la investigación mi participación en el movimiento transnacional de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam más allá del contexto catalán al que me hallaba circunscrito en aquel momento. Ese mismo mes, N.E.E. volvió a contactarme para pedirme que enviara mi *curriculum vitae* y una carta de motivación a *TIC* justificando la idoneidad de mi candidatura al programa de formación y a la conferencia internacional. Desde ese momento, N.E.E. y yo iniciamos un contacto asiduo que acabó deviniendo en una relación de estrecha amistad. Tras el envío de la documentación, a principios de febrero de 2015, el imam Muhsin Hendricks me escribió para concertar una cita por Skype que tuvo lugar el 10 de marzo. Una semana más tarde recibí un correo electrónico en el que se me comunicaba la aceptación de mi candidatura y la necesidad de iniciar los trámites logísticos del viaje que se prolongaron hasta mi marcha en julio. Se iniciaba, así, mi participación en el activismo transnacional LGBTQ+ y *queer* vinculado a la

tradicción islámica, del que aún formo parte activa, y que, más allá de la militancia, me permitió ampliar mi trabajo de campo a otros contextos exógenos al Estado español como Ciudad del Cabo o Ámsterdam, como veremos más adelante.

Durante esta primera etapa previa a mi viaje a Ciudad del Cabo, que abarcó de noviembre de 2014 a julio de 2015, se produjo un proceso de triangulación de métodos de investigación. En primer lugar, debido tanto a encontrarme en una fase inicial de la tesis, como al propio carácter espiritual islámico de *Nasij*, llevé a cabo una revisión bibliográfica y una relectura de artefactos culturales relacionados con la diversidad sexo-genérica en relación a las fuentes clásicas del islam —el Corán, los hadices y la jurisprudencia— y a la literatura homoerótica islámica premoderna. La observación participante se restringió a las iniciativas en las que *Nasij* participó en este periodo. Entre ellas, cabe destacar una concentración en octubre de 2014 en apoyo a una campaña promovida por *Solidarity with Egypt LGBT*, la organización de dos charlas en las jornadas “*Una nova mirada al fet religiós des d’una perspectiva decolonitzadora i queer*” los días 20 y 27 de noviembre, la participación en la jornada “*Ma foi, pourquoi pas?*”, celebrada en Bruselas en diciembre de 2014, la conferencia “*Islam Queer*” que contó con la presencia del imam gay de origen argelino afincado en Francia Ludovic-Mohamed Zahed en mayo de 2015 y la presencia en la *Manifestació per l’alliberament LGBTI* el 27 de junio. A excepción de la jornada en Bruselas, todos estos eventos tuvieron lugar en la ciudad de Barcelona en escenarios urbanos, cosmopolitas e institucionales como centros culturales, bibliotecas públicas, etc., evidenciando una consonancia entre el quehacer de *ACATHI* y el del propio *Nasij*. De forma paralela, la observación *online* fue llevada a cabo en correos electrónicos, páginas web y Facebook en las que *Nasij* se vio implicado en este mismo periodo.

Al regresar de Sudáfrica en septiembre de 2015, tanto la revisión bibliográfica como la relectura de artefactos culturales giraron en torno a la cuestión del activismo transnacional LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam, debido, en gran parte, a la influencia de mi participación en *TOT* y *AIR*. Respecto al trabajo de campo, la firma de un contrato como Personal Investigador en

Formación en la UAM en calidad de beneficiario de la ayuda FPI MICINN facilitó mi instalación en Madrid en enero de 2016, lugar donde he residido hasta entonces. Este hecho limitó mi observación en Barcelona a las escasas actividades en las que *Nasij* se vio involucrado desde ese momento y hasta su disolución en julio de 2016. Las “*16es Jornades d’Apropament a la Diversitat Cultural: Realitats Islàmiques*”, celebradas entre el 16 y 21 de noviembre de 2015 en el Casal de barri del Pou de la Figuera, seguían la línea institucional antes mencionada. Caso diferente fue la participación en una mesa de islamofobia de género en el primer “*Fòrum Social contra la islamofòbia i tota mena de racisme*” ideado per *Unitat contra el Feixisme i el Racisme (UCFR)*. El fórum tuvo lugar el 20 de febrero del 2016 en el l’Espai Jove Fontana del barrio de Gràcia y supuso una articulación pionera en Barcelona entre diferentes colectivos y asociaciones que compartían el objetivo de hacer frente al racismo. La última actividad de *Nasij* se dio en el marco del “*FIRE!! 21a Mostra Internacional de Cinema Gai i Lesbià*”, organizado por el *Casal Lambda* bajo el lema “Liberté, égalité, diversité” y celebrado entre el 30 de junio y el 10 de julio en el *Institut Francès* de Barcelona, donde se participó presentando el documental *Oriented* (2015) sobre la vida de tres chicos gays palestinos residentes en la ciudad de Tel Aviv, en Israel.

En julio de 2016 tuvo lugar un encuentro en el seno de *Nasij* con el objetivo de reflexionar acerca de la continuidad de esta plataforma y que conllevó la decisión de mantener el proyecto en activo de forma simbólica y hacer uso de él si se considerase necesario. Finalizada mi participación en este proyecto, el trabajo de campo en Barcelona se redujo al marco del *Alliberament LGBTI*. La elección de este escenario respondía, además, a un giro en el foco de estudio de la investigación influido por la observación participante en la *Plataforma del Orgullo Crítico Madrid*, de la que hablaremos más adelante, que me llevó a centrarme en la articulación de diferentes iniciativas frente a las problemáticas inherentes al marco de la globalización LGBTQ+ en el contexto específico de Barcelona. Como consecuencia, la observación pasó a centrarse en las dos manifestaciones desarrolladas en esta ciudad, la *Manifestació per l’alliberament LGBTI* y la del *PRIDE BARCELONA*, durante el mes de junio de 2017 y 2018.

Asimismo, y teniendo en cuenta las limitaciones derivadas de mi residencia en Madrid, esta observación tuvo que ser enriquecida con una observación participante *online* y una relectura de los artefactos culturales (posters, manifiestos, etc.) producidos durante ambas manifestaciones con el objetivo de adquirir una perspectiva más global acerca de mi objeto de estudio. Gracias a ello pude observar una clara tensión entre el activismo institucional y el alternativo, el interés creciente por cuestiones como la migración, el racismo y el refugio en detrimento de la cuestión del islam, y la emergencia de nuevos colectivos a nivel estatal articulados en torno a la perspectiva decolonial y al eje de la racialización.

Ciudad del Cabo

Tal y como se avanzó con anterioridad, mi estancia en Ciudad del Cabo entre julio y septiembre de 2015 respondió a la participación en el programa de formación *TOT* y en el encuentro internacional para musulmanes y musulmanas LGBTQ+ y sus aliadas *AIR* vinculados ambos a la asociación musulmana *queer* sudafricana *TIC*. Si bien, en un primer momento, mi intención era desarrollar la observación en ambos escenarios, finalmente tomé la decisión de restringir el trabajo de campo al ámbito de *AIR* impelido por las características de *TOT*. Antes de llegar a Sudáfrica pensaba que la finalidad de esta formación era la adquisición de conocimientos teóricos acerca de la diversidad sexual y de género en relación con el islam, así como compartir experiencias con otros y otras musulmanas LGBTQ+. Una vez allí, constaté que la formación era más un proceso de deconstrucción personal y colectiva que una capacitación teórica al uso. El programa era, de hecho, una suerte de terapia a medio camino entre el *counseling* y el *coaching*. Se extendió durante tres meses completos y su finalidad era dotarnos de herramientas teóricas y, especialmente, emocionales de cara a acompañar a otros y otras musulmanas LGBTQ+ en el proceso de conciliación de su identidad espiritual y/o religiosa y su orientación sexual y/o identidad de género. La formación tuvo lugar en la sede de *TIC*, situada en Wynberg, un barrio

suburbial al sudeste de Ciudad del Cabo con un diverso perfil étnico⁶⁹. La lengua vehicular de comunicación durante la formación fue el inglés, aunque los y las participantes nos comunicamos también en otros idiomas⁷⁰. Los materiales estaban escritos en inglés, reservándose el árabe de modo exclusivo para las referencias coránicas.

La observación como tal, por tanto, se inició una vez finalizada la formación, entre los días 11 y 18 de septiembre de 2015, en el trascurso de la 13ª edición de *AIR*, que tuvo lugar en *Goudini Spa* —un lujoso *resort* con gran variedad de piscinas naturales, canchas de tenis y voleibol, salas de juegos e instalaciones para conferencias que pueden acomodar hasta 800 personas— situado a una hora de Ciudad del Cabo, en el corazón de las montañas Boland. Al encuentro acudieron unas 150 personas entre los y las que se incluían activistas musulmanes y musulmanas LGBTQ+ de diferentes países, feministas islámicas y líderes religiosos de todo el mundo. El tema principal del evento fue la construcción de movimiento (*movement building*), desafíos, herramientas y estrategias, y las sesiones fueron divididas en cuatro itinerarios cerrados —asignados previamente en función de los perfiles de los y las participantes—, tres itinerarios abiertos, y diversas actividades espirituales. El único itinerario al que tuve acceso y, por tanto, en el que desarrollé el grueso de mi observación, fue *TOT Follow-up Program*, diseñado como una formación complementaria para los y las graduadas en el programa *TOT* de 2014 y 2015. Los datos sobre el contenido del resto de itinerarios cerrados fueron obtenidos a través de charlas informales con algunos y algunas de las participantes de cada uno de ellos. Respecto a las actividades espirituales, tuvieron lugar en una de las salas del *resort* que servían para la celebración de las sesiones plenarias. En dicho escenario se celebraron ejercicios de *dikr*⁷¹, las azalás diarias y la del viernes que sirvió de cierre al encuentro. Al

⁶⁹ Según el último censo de Ciudad del Cabo, la composición étnica de Wynberg es la que sigue: 8.42% personas negras africanas, 49.82% “gente de color”, 11.93% personas indio-asiáticas y 29.83% personas blancas. Para acceder al texto completo del censo véase: http://resource.capetown.gov.za/documentcentre/Documents/Maps%20and%20statistics/2011_Census_CT_Suburb_Wynberg_Profile.pdf [consulta: 22 de julio de 2019].

⁷⁰ Los orígenes y nacionalidades de los participantes en la formación incluían la propia Sudáfrica, Tayikistán, España, Países Bajos, Pakistán y Nigeria.

⁷¹ Jaculatoria que rememora lo gloria de *Allah* y sus atributos (Gómez, 2009: 108).

igual que sucedió durante los tres meses de formación, el idioma vehicular fue el inglés, aunque se utilizaron numerosas lenguas idiomas teniendo en cuenta que *AIR* reunía a personas de una treintena de nacionalidades.

La siguiente observación tuvo lugar un año más tarde, del 14 al 21 de octubre de 2016. Unos días antes *TIC* había difundido en Facebook y otras redes sociales una nota de prensa haciendo oficial la celebración de la 14ª edición de *AIR* coincidiendo con el 20º aniversario de la asociación. Una semana antes, los y las participantes recibimos un correo electrónico en el que se especificaban algunas cuestiones logísticas que dejaban entrever diferencias substanciales en comparación con el año anterior. Ambos casos reforzaron mi posicionamiento a favor de la observación *online* para acceder a determinadas informaciones presentes únicamente en el medio virtual. El encuentro tuvo lugar en el *Protea Hotel*, un entorno mucho más humilde que el lujoso *resort Goudini Spa*, que me llevó, asimismo, a pensar en la necesidad de abordar la cuestión material y el papel de la financiación en la construcción de movimiento. Respecto a los escenarios de mi observación, los itinerarios y la organización de las sesiones sufrían cambios substanciales. Todos los itinerarios pasaban a ser cerrados en esta edición y, al igual que el año anterior, habían sido asignados previamente por *TIC*. El espacio abierto común quedaba reducido a un par de breves sesiones plenarias al día. Mi observación se limitó, por tanto, a estas sesiones plenarias abiertas y al marco del itinerario *ITF (International Trainers Forum)*, el antiguo *TOT Follow-up Program*, del que formaba parte. Al igual que en 2015, la sala de las sesiones plenarias sirvió de escenario del *dikr*, las azalás diarias y la del viernes, así como de la ceremonia de despedida que puso fin a esta edición de *AIR* y a mi trabajo de campo en el seno de *TIC*.

Ámsterdam

Un mes después de la clausura de *AIR 2016* tuvo lugar *Connect. Reflect. Act 2016*, el primer encuentro para personas musulmanas *queer* de carácter intraeuropeo, celebrado en Ámsterdam entre los días 11 y 14 de noviembre de ese mismo año. La iniciativa partía de *European Queer Muslim Network (EQMN)*, una plataforma de

líderes y lideresas del activismo musulmán *queer* en Europa impulsada en 2015 por la asociación musulmana *queer* holandesa *Maruf* con la finalidad de atender a las necesidades específicas de la comunidad musulmana *queer* en Europa. Mi presencia en este evento se gestó en Oslo, Noruega, en una conferencia denominada “*Intersection of Islamophobia and LGBTIQ+phobia*” organizada por *Skeiv Verden*, una organización para personas LGBTQ+ de orígenes étnicos y culturales minoritarios fundada en 2010 en Dinamarca, en colaboración con la propia *Maruf*, a la que fui invitado a participar junto a otras personalidades como la activista trans Farah Abdi o la erudita Amina Wadud. Durante dicha conferencia tuve conocimiento de la intención de *EQMN* de poner en marcha, entre otros proyectos, encuentros internacionales intraeuropeos de carácter anual, siendo *Connect Reflect.Act 2016* el primero de ellos. El evento tuvo lugar en la sede provisional de *Maruf* ubicada en el corazón de Ámsterdam. Los asistentes fueron mayoritariamente participantes de *EQMN* en representación de iniciativas vinculadas al activismo musulmán *queer* en Europa, la mayoría de ellas fundadas en los últimos cinco años, motivo por el cual muchas de ellas habían sido creadas por musulmanes y musulmanas LGBTQ+ recién llegadas a territorio europeo (*newcomers*)⁷².

Menos de un año más tarde, el 8 de agosto de 2017, *Maruf* hacía público a través de sus redes sociales que *ICRA 2017* tendría lugar entre los días 7 y 11 de septiembre. En la convocatoria de propuestas enviada por correo electrónico a los y las participantes de la plataforma se evidenciaba que *ICRA 2017* sería un encuentro mucho más ambicioso que el del año anterior. La iniciativa era definida en dicho correo como una “plataforma destinada a personalidades de la academia, activistas y profesionales de disciplinas y contextos sociales y/o geográficos que compartan la intención de involucrarse en un debate sobre religión y/o fe y sexualidad, orientación sexual e identidad y/o expresión de género”. Al igual que en 2016, el escenario de observación me llevó a la céntrica

⁷² El término “*newcomers*”, literalmente “recién llegados/as”, se utiliza en el contexto del activismo europeo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam para referirse a aquellas personas provenientes de países de mayoría musulmana que acaban de llegar a Europa debido a los procesos migratorios o de asilo y refugio por motivos de orientación sexual y/o identidad de género.

ciudad de Ámsterdam. Las sesiones en abierto del 7 al 8 de septiembre tuvieron lugar en *CREA-Cultureel Studentcentrum*, una organización cultural dependiente de la Universidad de Ámsterdam (*UvA*) y la Escuela de Educación Superior de Ámsterdam (*HvA*) que suele acoger una amplia gama de actividades culturales y/o académicas. Las sesiones cerradas de los días 9, 10 y 11 tuvieron lugar en el mismo *CREA* y aglutinaron a un grupo de unas 30 personas de las cuales más de la mitad formaban parte de *EQMN* y el resto estaban vinculadas a *Maruf*. El foco de mi observación en esta edición giró en torno a algunas de las cuestiones clave del activismo musulmán *queer* en Europa que se fueron haciendo evidentes tras dos años de observación, a saber: la construcción de movimiento, el papel de la financiación y las tensiones entre las vertientes activista, académica y religiosa del propio movimiento.

La tercera y, hasta la fecha, última edición de *ICRA* en la que he realizado mi trabajo de campo tuvo lugar del 1 al 6 de octubre de 2018. La principal novedad de esta edición fue que, además de las ya habituales sesiones abiertas celebradas en la sede de *Maruf* en el centro de Ámsterdam, hubo un encuentro cerrado exclusivo para personas musulmanas *queer* que se desarrolló entre los días 4 y 6 de octubre fuera de Ámsterdam, con el objetivo de evitar el ritmo frenético de la capital holandesa. El marco elegido en esta ocasión fue *De Baak Seaside*, un hotel especializado en acoger seminarios y conferencias, situado en Noordwijk, un municipio costero de la zona oeste de Países Bajos, en la provincia de la Holanda Meridional, hecho que volvía a llamar mi atención acerca de la cuestión de la financiación en el seno del movimiento. Muy similar en estructura y espíritu a *AIR*, el ambiente del retiro fue tranquilo y la idea de estar asistiendo a una conferencia internacional se desdibujaba con sólo observar las dinámicas que allí tenían lugar. Una de las principales diferencias en relación con los dos años anteriores fue la facilitación de un espacio específico dedicado a la oración, así como la designación de un participante de la propia *EQMN* que se encargó de las necesidades espirituales de la comunidad allí reunida como el imamato en las azalás diarias habituales y la del viernes. Durante el trascurso de esta edición de *ICRA* mi foco estuvo centrado en torno a la cuestión de las posibilidades políticas de articulación con otras iniciativas afines, en parte influenciado por las

reflexiones llevadas a cabo en el contexto del *Ogullo LGBTI* de Madrid, último escenario de mi observación, especialmente en la edición de 2018, cuyo análisis coincidió con la última edición de *ICRA*.

Madrid

Mi trabajo de campo en la ciudad de Madrid ha sido el más extenso y sostenido en el tiempo, comenzando en junio de 2016 en el marco del *Orgullo LGBTI*, en concreto en la *Asamblea del Orgullo Crítico*, y finalizando en junio de 2018. Si bien es cierto que previamente ya conocía la existencia de la articulación en Madrid de un orgullo alternativo al oficial desde mediados de la década de los 2000, hasta el momento no había podido formar parte de este por encontrarme fuera del Estado español, en Oriente Medio, en el periodo que abarcó entre 2006 y 2012 y, desde esa fecha hasta enero de 2016, en Barcelona. Fueron, de hecho, varios compañeros y compañeras implicadas en la militancia transfemista y *queer* madrileña asiduos a este espacio los que me informaron de la convocatoria de la primera asamblea del 5 de junio de 2016. Desde un primer momento, mi participación en la *Asamblea del Orgullo Crítico* fue pensada en la misma línea de observación seguida hasta la fecha, esto es, tanto en calidad de integrante activo del propio *Orgullo Crítico*, como en calidad de observador participante. En cualquier caso, mi primera aproximación fue más bien tentativa, ya que dudaba de la idoneidad de este espacio como lugar de observación provechoso para los fines de mi investigación. Una búsqueda por internet de los manifiestos del *Orgullo Crítico* de años anteriores me desveló que, si bien se podía constatar una preocupación explícita hacia temas como migraciones, fronteras o neoliberalismo, hasta el momento no había habido un posicionamiento claro en torno al islam, la islamofobia o el *pinkwashing*. Paradójicamente, la coincidencia de la segunda asamblea del domingo 12 de junio con el tiroteo de Orlando⁷³ trajo al seno de la *Asamblea* las recién citadas cuestiones evidenciando la idoneidad de este contexto para realizar mi trabajo de campo.

⁷³ Para más información sobre este incidente véase la introducción al capítulo 3.

Al igual que en el caso de Barcelona, el escenario de mi observación era claramente urbano y cosmopolita, pero la importancia de la ciudad y del simbolismo vinculado a determinadas ubicaciones —barrios, calles, plazas, etc.— evidenciaba, de modo más pronunciado que en el caso catalán, la tensión entre el activismo oficial y el crítico. Este hecho se debe, quizá, a que el *Alliberament LGBTI*, el *Orgullo* de la ciudad de Barcelona, ha sido impulsado desde la década de los 80 por la *Comissió Unitària 28 de Juny*, una plataforma que aglutina un amplio abanico de entidades LGBT institucionales vinculadas algunas de ellas al ámbito político, mientras que el *Orgullo Crítico Madrid* es apartidista y reacio a todo lo institucional. A este respecto, por ejemplo, la elección de la plaza de las Descalzas —un espacio público a escasos metros de la Puerta del Sol— como lugar de encuentro asambleario de la edición del *Orgullo Crítico 2016* evidenciaba, no sólo una continuidad de las reivindicaciones del 2015 frente a la ley Mordaza⁷⁴, sino una lucha aún latente por la recuperación del espacio público propia del *Movimiento 15M*⁷⁵, incluso si ello conllevaba desplazar de forma temporal la sede de la *Asamblea* —ubicada tradicionalmente en el barrio de Lavapiés— a un lugar mucho más céntrico y menos afín a las personas que allí nos reuníamos. La importancia del barrio de Lavapiés no ha sido baladí. La mayoría de las actividades que se realizaron en el marco del *Orgullo Crítico* de este año se celebraron también en dicho barrio en espacios feministas, *queer* y de izquierdas como *La Mala Mujer*, la sede de *Corriente Roja* o el centro social *Tres Peces*. Asimismo, la *Manifestación del 28J* partía de la plaza de Nelson Mandela en Lavapiés para acabar en la plaza de Pedro Zerolo en el barrio de Chueca, conectando dos barrios emblemáticos de los movimientos sociales de la ciudad de Madrid y simbolizando, al mismo tiempo, la recuperación de un espacio

⁷⁴ La Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo fue bautizada por la opinión pública como “ley mordaza” al considerarse que muchos de sus artículos atentaban contra la libertad de expresión.

⁷⁵ El 15M fue un movimiento social de carácter asambleario que eclosionó tras la Manifestación del 15 de mayo de 2011 que recorrió más de 50 ciudades de toda España con el lema “¡Democracia real ya! No somos mercancía en manos de políticos y banqueros”. Sus principales demandas giraban en torno a la promoción de una democracia participativa y el control de la sociedad por parte de bancos y corporaciones. Para una información detallada véase <https://15mpedia.org/wiki/15M> [consulta: 24 de julio de 2019].

emblemático de la lucha LGBTQ+ estatal y madrileña —esto es, Chueca—, absorbido, desde el punto de vista del *Orgullo Crítico*, por el capitalismo rosa.

Tras el cierre oficial de la *Asamblea* en julio de 2016, continué con la revisión bibliográfica centrándome en la emergencia, consolidación y devenir del activismo por la diversidad sexual y de género en el Estado español, y comencé a analizar los artefactos culturales recopilados durante el *Orgullo Crítico 2016* como posters o manifiestos de los bloques participantes en la *Manifestación del 28J*. No retomé la observación participante hasta septiembre de 2016, en una asamblea extraordinaria del *Orgullo Crítico* realizada con el objetivo de valorar el trabajo realizado y pensar en posibles futuras líneas de actuación. En este encuentro, comenzó a gestarse la idea de comenzar a trabajar desde ese mismo otoño para hacer frente a la celebración del *WorldPride 2017* en la ciudad de Madrid. Nació, así, la *Plataforma Orgullo Crítico Madrid 2017*, la primera desde la articulación de este movimiento disidente en 2006 en desarrollarse más allá de los límites del mes previo al 28J. El binarismo *Orgullo Crítico/World Pride* agudizó, aún más si cabe, la tensión entre los espacios alternativos y los oficiales. De modo general, tanto las asambleas, como la presentación de la *Plataforma* tuvieron lugar, de nuevo, en el barrio de Lavapiés en centros sociales ocupados como el *La Quimera* o la *Eskalera Karakola (EKKA)*. Lo mismo sucedió con las manifestaciones. La primera tuvo lugar el *Día Internacional contra la LGBTQ+fobia* en el tradicional recorrido Lavapiés/Chueca. La del 28J, fue convocada en Lavapiés, pero finalizó en la plaza de España, evidenciando una clara intención por incrementar la visibilización del *Orgullo Crítico* en los eventos del *WorldPride Madrid* en las céntricas calles de la ciudad.

Hubo, además, otros dos escenarios específicos de observación. El primero de ellos fue el *Summit WorldPride 2017*, una *Conferencia Internacional de Derechos Humanos* desarrollada de forma conjunta entre el Comité Organizador del *WorldPride 2017* y la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) que fue acogida en el campus de Cantoblanco de la citada universidad. Uno de los paneles temáticos versaba sobre diversidad sexo-genérica en relación con el islam y participé en él como ponente en calidad de investigador y activista musulmán

queer junto al ya citado Ludovic-Mohamed Zahed y Hafez Trifi, un activista gay tunecino integrante del comité ejecutivo de la *Asociación Tunecina por la Justicia y la Igualdad (Damj)* hoy afincado en Madrid tras solicitar el asilo por motivos de orientación sexual y/o identidad de género. Esta conferencia no sólo supuso mi primera observación en el contexto madrileño en un espacio institucional al que me hallaba vinculado académicamente, sino que sirvió para poner en conversación diferentes maneras de pertenecer al movimiento transnacional del activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam. Respecto al segundo escenario, la observación fue realizada en el Eje de Homonacionalismo de la *Plataforma Orgullo Crítico Madrid 2017* y el proyecto *NosConflictúa* entre otoño de 2016 y noviembre de 2017. El primero de ellos, era un eje de contenido y acción en torno a la crítica del homonacionalismo a través del cual se llevó a cabo un plan de formación dentro y fuera de la *Plataforma* para aprender a identificar los discursos y prácticas vinculados al homonacionalismo y generar alianzas y estrategias de resistencia. El segundo, una iniciativa ya desvinculada del *Orgullo Crítico* que compartía el mismo objetivo y gracias a la cual amplié mi observación de manera puntual más allá de los límites geográficos de Madrid en el marco del *Orgullo* de ciudades como Pamplona, en Navarra, donde acudí a realizar un taller a petición del colectivo *queer Lugatibe Nafarroa*.

Al igual que el año anterior, una vez concluido el *Orgullo LGBTI 2017* continué analizando el material recopilado en el campo durante dicho periodo. Mi siguiente observación comenzó de nuevo en mayo de 2018 en el *Orgullo Crítico*. El aumento de la capacidad de convocatoria de la *Plataforma* motivó un efecto llamada de otros colectivos no presentes en ediciones anteriores que afectó, a su vez, a los propios lugares de reunión, extendiéndose fuera de los límites del barrio de Lavapiés a distritos como Retiro o la Arganzuela y evidenciando lo que parecía un tímido proceso de descentralización del *Orgullo Crítico*. En concreto, mi observación se desarrolló en esta edición en el *Bloque anti-Pinkwashing-Homonacionalismo*, gestado en el seno de la propia *Plataforma* y constituido por algunas personas representantes de colectivos como *Nosconflictúa*, *Palestinian Animal League (PAL)*, *BDS Madrid* o *RpM Transfeministas*. Durante este periodo, la observación *online* fue especialmente

significativa, no sólo porque el bloque decidió que la mayor parte de trabajo logístico se materializaría a través de grupos de chat de WhatsApp, sino ya que muchas de las acciones que se llevaron a cabo fueron campañas en redes, Facebook, etc. De forma paralela al espacio virtual, los escenarios físicos más habituales de este bloque fueron concentraciones en el barrio de Chueca y las propias manifestaciones del *Orgullo*, tanto la del 28J, como la oficial. En todas ellas pude observar la afluencia, más allá de los y las participantes del bloque, de colectivos e individualidades árabes y palestinas no vinculadas a la militancia LGBTQ+ pero que, animadas por el trabajo realizado por el *Orgullo Crítico*, habían decidido participar en las acciones.

Finalmente, mi observación se extendió a otras iniciativas como *Kif Kif*, una organización de personas migrantes y refugiadas LGBTQ+ de Madrid. Si bien mi intención de colaborar personalmente o en nombre del *Orgullo Crítico* con *Kif Kif* llevaba gestándose desde 2015, no fue hasta febrero de 2018 cuando se produjo la primera reunión formal con tal fin. El encuentro, que tuvo lugar en la sede de la asociación del distrito centro, duró un par de horas en las que conocí al equipo y se me explicaron los ejes de trabajo en los que estaban trabajando. Asimismo, se barajó la posibilidad de una colaboración a través de dos actividades formativas que serían realizadas antes del 28J que evidenciaba un interés explícito por su parte de incorporar la cuestión religiosa y/o espiritual islámica, así como un acercamiento, inédito hasta entonces, al *Orgullo Crítico*. La relación con *Kif Kif* me permitió ampliar mi trabajo de campo a otros espacios donde la cuestión del islam volvía a ser central al igual que sucedía con *Nasij* en Barcelona, tales como el proyecto *ahbab*, un grupo de apoyo mutuo creado para el colectivo LGBTQ+ de la región de Medio Oriente y el Norte de África, en el marco del cual se organizó un *iftar*⁷⁶ comunitario LGBTI en el barrio de Lavapiés en mayo durante el mes de Ramadán, una charla sobre islamofobia y diversidad sexo-genérica en relación con el islam, a la que fui invitado como ponente y en la que participé junto al ya nombrado activista gay tunecino Hafedh Trifi, que se celebró en el barrio de la Arganzuela en junio o en las propias manifestaciones del *Orgullo*, la

⁷⁶ Nombre con que se conoce a la ruptura del ayuno durante el mes de Ramadán.

crítica y la oficial. En esta última se produjo, además, la participación de la asociación musulmana *queer* holandesa *Maruf* recordándome la necesidad de retomar la cuestión de la articulación de iniciativas a nivel transnacional.

Ciberespacio

Tal y como se señaló al abordar la noción de etnografía virtual (Hine, 2000), internet ha sido entendido en esta tesis en tanto que lugar de encuentro que posibilita la formación de comunidades, grupos sociales y nuevos modos de sociabilidad (Ardèvol, Bertrán, Callén y Pérez, 2003: 3). En el caso concreto que ocupa esta investigación, son numerosos los estudios en los que se ha abordado el análisis de la transnacionalización del islam (Bowen, 2004; Grillo, 2004; Sheffer, 2006; Vertovec, 2009) y la emergencia de lo que algunos autores han denominado “entorno ciberislámico” (Bunt, 2000) o, en el caso concreto del contexto español, “esfera pública virtual islámica hispanohablante” (Guerrero, 2009). Para el propósito que aquí nos ocupa lo que realmente está en juego en la definición de este escenario virtual no es tanto el carácter islámico en el que inciden Bunt y Guerrero, sino más bien las posibilidades políticas de articulación a través de redes transnacionales interconectadas en un medio global que trasciende las fronteras nacionales creando un espacio desterritorializado o ciberespacio (Alonso y Oiarzabal, 2010: 8). La idea de interconexión es fundamental para la comprensión del escenario *online* o ciberespacio como es conceptualizado en esta investigación. Esta interconexión opera, además, a dos niveles. Por un lado, entre los actores y actrices que participan de estas redes de carácter transnacional desarrollando vínculos e identidades y organizándose más allá de las fronteras de los Estados-nación contemporáneos (Cesari, 2007). Por el otro, entre el propio espacio *online* y el *offline*.

A este último respecto, Guerrero (2012: 277), por ejemplo, establece que no existe una interconexión o correlación entre la esfera *offline* y la *online*, ya que esta última tiene sus propias dinámicas distintivas. Si bien es innegable que la esfera *online* presenta una serie de características que no pueden ser observadas en el espacio *offline*, sin embargo, la esfera virtual no constituye el escenario

exclusivo en el que participan los nuevos actores y actrices del islam transnacional que no tienen presencia en la esfera *offline*, como propugna Guerrero. Más bien al contrario, la esfera *online* constituye una herramienta más, pero no la única, a través de la cual, en el caso que nos ocupa, los y las activistas musulmanes LGBTQ+ se conectan a nivel transnacional y llevan a cabo y dan a conocer su trabajo. En este sentido, como constataremos en el siguiente capítulo dedicado al activismo musulmán *queer* en Occidente, los dos modos de activismo mediante los cuales los y las activistas musulmanas LGBTQ+ están abordando la formación de identidad y la incidencia sociopolítica —tanto la legitimación teológica, social o política de identidades, *praxis* y experiencias *queer* dentro de los límites del islam, como la creación de un movimiento islámico *queer* de carácter transnacional— no pueden entenderse sin atender a la doble interrelación —*offline/online*— arriba mencionada. Esto es, en tanto que la exégesis islámica *queer* propiciada por dicho proceso de legitimación está siendo transmitida en el seno del activismo transnacional LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam no sólo en el ciberespacio, sino en la esfera *offline* a través de actividades formativas, seminarios o conferencias, y materializada, a nivel local en las comunidades de personas musulmanas LGBTQ+, y a nivel global, en los encuentros internacionales donde se ha ido construyendo el movimiento transnacional de activismo musulmán LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam en los últimos 20 años, como pasamos a analizar a continuación.

CAPÍTULO 3

ACTIVISMO MUSULMÁN QUEER EN OCCIDENTE

Introducción

La noche del 12 de junio de 2016, Omar Mateen, un ciudadano estadounidense de 29 años nacido en Nueva York de una familia proveniente de Afganistán mataba en “nombre del islam” a 50 personas y dejaba heridas a otras 53 en un tiroteo masivo en el *Pulse*, un club gay de la ciudad de Orlando, en Florida⁷⁷. Como era previsible, las reacciones no se hicieron esperar. Durante las horas que siguieron al incidente, los debates acerca de la vinculación entre LGBTQ+fobia, terrorismo e islam inundaron las redes sociales y los medios de comunicación. Mientras, personalidades del ámbito político estadounidense como, el por aquel entonces candidato a la presidencia, Donald Trump, ya instrumentalizaban el suceso de cara a las próximas elecciones⁷⁸. Para sorpresa de muchas de las partes implicadas en estos debates, un número significativo de representantes oficiales de países de mayoría musulmana⁷⁹ y de organizaciones islámicas de Estados Unidos condenaron el ataque defendiendo explícitamente, además, los derechos del colectivo LGBTQ+⁸⁰. Durante una rueda de prensa concedida dos días después del tiroteo, Nihad Awad, director ejecutivo del *Consejo de Relaciones Americano-Islámicas*, declaraba que “la homofobia, la transfobia y la islamofobia” constituían “sistemas de opresión interconectados”, ubicando así, de forma acertada y quizá

⁷⁷ “Orlando terror attack: what we know so far from the deadliest US mass shooting”, *The Guardian*, 12 de junio de 2016, disponible en <https://www.theguardian.com/us-news/2016/jun/12/orlando-nightclub-shooting-what-we-know-so-far> [consulta: 1 de febrero de 2019].

⁷⁸ “Donald Trump faces backlash for tweets about Orlando shooting”, *Time*, 12 de junio de 2016, disponible en <http://time.com/4365411/orlando-shooting-donald-trump-tweet-congrats/> [consulta: 1 de febrero de 2019].

⁷⁹ Irán, Afganistán, Pakistán, Irak, Azerbaiyán, Malasia, Túnez, Egipto, Palestina, Turquía, entre otros.

⁸⁰ Para consultar la lista completa de las asociaciones musulmanas que condenaron el tiroteo masivo véase <https://www.usip.org/blog/2016/06/muslims-condemn-orlando-attack> [consulta: 1 de febrero de 2019].

sin pretenderlo, la diversidad sexual y de género en relación al islam en el epicentro de la cuestión. En este sentido, si bien era innegable que esta matanza suponía una tragedia para el conjunto de la ciudadanía estadounidense, las personas musulmanas LGBTQ+ se hallaban atrapadas de forma específica en un fuego cruzado entre la LGBTQ+fobia y el miedo a un incremento de la islamofobia.

Esta coyuntura no pasó desapercibida para algunos medios de comunicación estadounidenses de carácter progresista⁸¹ que comenzaron a interesarse por lo que las personas musulmanas LGBTQ+ norteamericanas tenían que decir con respecto a sus dificultades en el seno de sus comunidades al encontrarse, presuntamente, en la intersección de dos identidades incompatibles y autoexcluyentes. Una de estas publicaciones recogía un extracto de una declaración oficial sobre el suceso por parte de *Muslim Alliance for Sexual and Gender Diversity*, una alianza musulmana LGBTQ+ fundada en Atlanta, Georgia, en 2013, en la que se denunciaba, de forma paradójica, el peligro de concebir la tragedia de Orlando como un síntoma de la incompatibilidad entre el colectivo LGBTQ+ y las comunidades musulmanas⁸². En esta misma línea, Sahar Shafqat, profesora de ciencias políticas e integrante del comité directivo de la citada alianza, aprovechaba la ocasión para hacer explícita su decepción ante la respuesta política de la candidata a la presidencia Hillary Clinton que aseguraba “no haber presenciado aún” la articulación de un movimiento de defensa de los derechos del colectivo LGBTQ+ por parte de la ciudadanía musulmana⁸³. En consonancia con estas declaraciones, la mayoría de las ya citadas publicaciones que se propusieron “dar voz” a las personas musulmanas LGBTQ+ no sólo reforzaban con sus enfoques la consolidación de lo LGBTQ+ como marcador del grado de modernidad (*pinktesting*) de la alteridad musulmana, sino que, además, obviaban, de forma intencionada —o no— mencionar en sus crónicas las más de

⁸¹ *The Guardian*, *Los Angeles Times*, *The New Yorker*, *The Atlantic*, etc.

⁸² Texto completo de esta declaración disponible en la página web de *Muslim Alliance for Sexual and Gender Diversity* <http://www.muslimalliance.org/masgd-speaks/87-response-to-shooting-in-orlando> [consulta: 2 de febrero de 2019].

⁸³ “The complicated pain of America's queer Muslims”, *The Atlantic*, 14 de junio de 2016, disponible en <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/06/lgbt-muslims-orlando/486923/> [consulta: 2 de febrero de 2019].

cuatro décadas de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam. El objetivo de este capítulo es, precisamente, analizar de forma crítica el proceso a través del cual los y las activistas musulmanas LGBTQ+ ubicadas en el marco específico de Occidente⁸⁴ han abordado la formación de identidad, la lealtad religiosa y el cambio social organizándose entre ellas como movimiento social desde su génesis a principios de la década de los 70 hasta la actualidad.

Entre el pasado homoerótico y el activismo musulmán *queer*

Si bien es cierto que hablar en términos de olas para referirnos a la producción académica sobre la cuestión de la diversidad sexual y de género en relación al islam en general, y la del activismo vinculado a ambas identidades en concreto, sería una suerte de exageración (Rahman, 2014: 72), sí podemos afirmar la existencia de dos periodos temporales diferenciados en virtud de su objeto de estudio, del periodo histórico que abarcan y del contexto geográfico y sociopolítico que analizan. El primero de estos periodos comienza en 1997 y llega hasta 2007, y se caracteriza por una fuerte tendencia androcéntrica enfocada en el estudio del pasado homoerótico arabo-islámico a través del análisis de las fuentes clásicas del islam —el Corán, los hadices y la jurisprudencia—, así como de la literatura homoerótica islámica premoderna⁸⁵. La coincidencia de este periodo con el inicio de la visibilización en la esfera pública transnacional (Fraser, 1990) de las primeras asociaciones fundadas por personas musulmanas pertenecientes al colectivo LGBTQ+ en Canadá, Estados Unidos y Sudáfrica tiene como consecuencia la total ausencia de referencias al activismo que nos ocupa. El segundo periodo, iniciado en 2007 y que llega hasta nuestros días, es mucho más prolífico y presenta una mayor riqueza en su análisis. Este hecho responde a la

⁸⁴ Como ya se señaló en la introducción a la tesis, el activismo LGBTQ+ desarrollado en países donde el islam es la tradición mayoritaria ha quedado fuera del alcance de esta investigación, a pesar de que, como veremos a lo largo de este capítulo, ambos activismos poseen objetivos en común como la incidencia sociopolítica y la proyección transnacional o que, incluso, comparten algunos espacios de militancia como los encuentros internacionales para personas musulmanas LGBTQ+ y sus aliadas.

⁸⁵ El homoerotismo ha sido considerado por Wright y Rowson (1997) como una tendencia en sí misma dentro de la literatura arabo-islámica premoderna. Algunos de los literatos más estudiados desde esta perspectiva son Ibn Hazm, Abu Nawas, Omar Jayyam, Rumi, Ibn El-Farid o Hafez.

ampliación de su objeto de estudio a otras disidencias de género más allá de la homosexualidad masculina, del periodo histórico abarcado, incluyendo no sólo el pasado homoerótico arabo-islámico, sino también la contemporaneidad, así como del contexto geográfico y sociopolítico analizado. En consecuencia, la mayoría de los trabajos de este periodo sí abordan, en mayor o menor grado, alguna de las dos vertientes del activismo transnacional LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam.

Respecto al periodo 1997-2007, la obra pionera fue *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature* (1997) de los antropólogos Murray y Roscoe, una antología de ensayos centrados en las homosexualidades islámicas masculinas que, si bien nacía con el objetivo de contrarrestar el eurocentrismo predominante en las investigaciones sobre la homosexualidad y la diferencia de género, obviaba por completo la cuestión del androcentrismo. Ese mismo año se publicó *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* (1997) de los profesores de literatura árabe Wright y Rowson, un trabajo de carácter filológico que analiza el uso de alegorías e imágenes homoeróticas, de nuevo exclusivamente masculinas, en la literatura árabe-islámica premoderna. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (2005) de El-Rouayheb, profesor experto en historia intelectual islámica, supuso una cierta novedad al centrarse no tanto en el comportamiento homosexual masculino en el periodo citado en el título de su obra, sino en cómo este era percibido y evaluado desde una perspectiva social, política y religiosa. Mucho más significativo es el trabajo realizado por la profesora de religión islámica Kecia Ali en su *Sexual Ethics & Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (2006) donde analiza las prácticas homosexuales femeninas y masculinas y las uniones islámicas igualitarias, convirtiéndose, así, en la primera erudita en trabajar esta cuestión desde una perspectiva teológica islámica⁸⁶. En esta misma línea, la última de las obras de este periodo, *Islamicate Sexualities: Translations Across*

⁸⁶ Dentro de esta misma perspectiva teológica islámica cabe destacar la obra *Homosexuality in Islam* (2010) del erudito musulmán Kugle y *Islamic Law and Muslim Same-Sex Unions* (2016) de Jahangir y Abdullatif, enfocada por completo en la cuestión de las uniones islámicas igualitarias.

Temporal Geographies of Desire (2007)⁸⁷ de Babayan y Najmabadi, profesoras de historia y estudios de mujeres, género y sexualidad, constituye una colección multidisciplinar sobre la representación literaria de la diversidad sexo-genérica en el mundo islamizado (*islamicate*)⁸⁸.

El periodo 2007-2019 se inicia con *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations* (2007) de Habib, investigadora experta en diversidad sexual y de género e islam, y constituye la primera obra en hacer referencia al activismo transnacional LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam y, hasta la fecha, la única centrada de modo exclusivo en el estudio del lesbianismo en Oriente Medio⁸⁹. *Illegal Citizens: Queer Lives in the Muslim World* (2008) del escritor y director de cine Jama, documenta los retos de una treintena de personas musulmanas *queer* residentes en el mundo islámico. Posteriormente el mismo autor publicaría *Queer Jihad: LGBT Muslims on Coming Out, Activism, and the Faith* (2013), una serie de historias de vida de activistas y líderes religiosos LGBTQ+ desde una perspectiva global, y *Being Queer and Somali: LGBT Somalis At Home and Abroad* (2015), centrado en el colectivo *queer* somalí tanto en Somalia como en la diáspora. Similar en contenido, el erudito Kugle publicó en 2014 *Living out Islam*, única obra centrada en exclusiva en el activismo musulmán *queer* en Occidente. La colección *Sexuality in Muslim Contexts: Restrictions and Resistance* (2012) de la historiadora Hélie y la antropóloga Hoodfar incluye un capítulo dedicado a las resistencias del colectivo LGBTQ+ en países de mayoría musulmana. *Homosexualities, Muslim cultures and Modernity* (2014) de Rahman, ofrece una aproximación más compleja resultante, como vimos, de la aplicación de un criterio geográfico y sociopolítico que posibilita dos niveles de análisis:

⁸⁷ Similar a esta obra encontramos la reciente colección *Gender and Sexuality in Muslim Cultures* (2015) de Ozyegin, profesora de sociología y estudios de las mujeres, género y sexualidad, que explora la imbricación entre género, sexualidad y religión en el marco de las sociedades otomanas.

⁸⁸ El término “islamicate”, aquí traducido como “islamizado”, fue acuñado en 1974 por el historiador Marshall Hodgson para describir aquellas manifestaciones culturales que no aluden directamente al islam en tanto que fe religiosa, sino a aspectos socioculturales asociados con la tradición islámica y/o la musulmanidad.

⁸⁹ La propia Habib será la editora de una colección de 2 volúmenes titulada *Islam and Homosexuality* (2010) muy similar en contenido a las colecciones de Murray y Roscoe (1997) y Babayan y Najmabadi (2007) citadas con anterioridad.

activismo LGBTQ+ en países donde el islam es la tradición mayoritaria y activismo musulmán *queer* en el marco de Occidente. Por último, la reciente *Queer Muslims in Europe: Sexuality, Religion and Migration in Belgium* (2018) del antropólogo Peumans, analiza algunas historias de vida de varias personas musulmanas *queer*, algunas de ellas activistas, emigradas a Bélgica.

Las dos únicas aproximaciones filmicas a la cuestión del activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam son los documentales *Gay Muslims* y *A Jihad for Love*. El documental televisivo británico *Gay Muslims* de la directora Cara Laban, fue producido por *Channel 4*⁹⁰ y transmitido en enero de 2006. En él, Laban aborda las experiencias de un pequeño grupo de personas musulmanas LGBTQ+ en Reino Unido centrándose en los retos vinculados a la conciliación de su orientación sexual y/o identidad de género y su identidad cultural y religiosa. El documental da cuenta, además, de los primeros pasos del activismo que nos ocupa en Reino Unido a través de las reflexiones del activista musulmán gay de origen pakistaní Adnan Ali, fundador en 1998 de *Al-Fatiha*, la primera asociación musulmana LGBTQ+ británica, y de la presidenta de *Imaam*, nombre con el que fue rebautizada la propia *Al-Fatiha* en 1999. A este documental siguió *A Jihad for Love* del cineasta musulmán gay estadounidense de origen indio Parvez Sharma⁹¹. Fue producido por *Halal Films* y estrenado en 2008 causando un inmediato impacto a nivel global⁹² ya que supuso la primera vez que la cuestión de la diversidad sexual y de género en relación al islam llegaba a un público no especializado. Rodado en 12 países en 9 idiomas diferentes, se centra, al igual que su predecesor, en las dificultades relativas a la conciliación identitaria de las personas musulmanas LGBTQ+. En este caso, el documental combinaba la presencia de activistas LGBTQ+ de países de mayoría musulmana como Abdellah

⁹⁰ Canal de televisión público británico cuyos objetivos giran en torno a la “estimulación del debate público sobre temas contemporáneos, el reflejo de la diversidad cultural del Reino Unido y la defensa de puntos de vista alternativos”. Información disponible en <https://www.channel4.com/> [consulta: 4 de febrero de 2019].

⁹¹ *A Sinner in Mecca*, también de Sharma, fue estrenado mundialmente en 2015. En este caso, el documental narra la peregrinación a la Meca del propio director. Más información disponible en https://www.imdb.com/title/tt4666618/?ref=nm_knf_i [consulta: 4 de febrero de 2019].

⁹² “Hearts and minds”, *The Guardian*, 6 de diciembre de 2007, disponible en <https://www.theguardian.com/film/2007/sep/06/gayrights.religion> [consulta: 4 de febrero de 2019].

Taia, escritor y director marroquí conocido por su lucha por los derechos del colectivo LGBTQ+ en la región de Medio Oriente y el Norte de África, y del marco de Occidente como el imam *queer* Muhsin Hendricks, fundador de la primera asociación musulmana *queer* en el continente africano y una de las más influyentes en el desarrollo de las dos vertientes del movimiento transnacional de activismo LGBTQ y *queer* vinculado al islam, tal y como veremos a continuación.

Historia del activismo musulmán *queer* en Occidente⁹³

Norteamérica: la génesis del movimiento

El comienzo del activismo musulmán *queer* en el marco de Occidente nos lleva a San Francisco, California, en 1973, cuatro años después de los disturbios de Stonewall que propiciaron la emergencia de los movimientos de liberación LGBT. Allí, un grupo de unas 15 personas musulmanas LGBTQ+ comenzaron a reunirse con el propósito de compartir su cultura y cumplir con sus obligaciones religiosas ante la negativa por parte de los encargados de *Crescent Street Mosque* —el único centro islámico de la ciudad en aquella época— a permitir la entrada a la mezquita o a proporcionar servicios religiosos como la azalá funeraria islámica a quienes disientan de la norma sexo-genérica. Nació, así, *Lavender Crescent Society*, la primera asociación musulmana de esta índole de la que se tiene constancia. A finales de los 70, *Lavender Crescent Society* estaba formada por una treintena de musulmanes y musulmanas de diversos orígenes tales como Irán, Turquía, Bosnia, China, Pakistán, India y varios países árabes, a las que se sumaba un pequeño grupo de personas musulmanas conversas. Tras el triunfo de la Revolución Islámica de Irán que conllevó el derrocamiento de la Dinastía Pahlaví en 1979, algunos de los integrantes de la asociación de origen iraní decidieron

⁹³ Cabe señalar antes de comenzar este apartado que existe una gran variedad de pequeñas iniciativas informales como blogs, páginas web y de Facebook, fanzines, etc. vinculadas, en mayor o menor grado, al activismo musulmán *queer* en Occidente. He seleccionado para el análisis que sigue a continuación aquellas asociaciones auto identificadas como tal o con una consistencia de ambas identidades en sus participantes y/o iniciativas lo suficientemente significativa como para ser tenidas en cuenta. Asimismo, la existencia de una comunidad, material o virtual, de musulmanes y musulmanas LGBTQ+ vinculada a estas asociaciones ha sido definitiva a la hora de su inclusión.

volver a su país para visitar a sus familias. Según las declaraciones de Jeyhan Rohani, activista gay de origen turco y uno de los fundadores de *Lavender Crescent Society*, tres de ellos fueron detenidos a su llegada al aeropuerto de Teherán y asesinados de un tiro en la cabeza ante la mirada atónita de los y las allí presentes. Profundamente aterrados por el suceso, la asociación fue disuelta, se destruyó cualquier evidencia que pudiera probar su existencia y sólo volvieron a reunirse para celebrar algunas festividades⁹⁴.

Una década más tarde, una pequeña comunidad de personas musulmanas LGBTQ+ de Toronto, Canadá, entre los que se encontraba el activista e imam *queer* afro-canadiense El-Farouk Khaki, fundaban en 1991 *Salaam* (“paz”), un grupo de apoyo para gays y lesbianas musulmanas que acabaría convirtiéndose en la segunda iniciativa de esta índole en Norteamérica. Durante sus dos primeros años de andadura, la asociación acogió en su seno reuniones regulares, celebraciones islámicas y diversos encuentros, atrayendo a personas venidas no sólo de otras partes de Canadá, sino también de Estados Unidos. El inicio de la visibilización de *Salaam* en la esfera pública transnacional conllevó que algunos y algunas de sus participantes sufrieran algunas situaciones de violencia que motivaron una pausa temporal de sus actividades. Este paréntesis duró hasta el año 2000, cuando fue rebautizada como *Salaam: Queer Muslim Community*, retomando y ampliando sus proyectos. De esta manera, además de las reuniones mensuales de los grupos de apoyo, *Salaam* comenzó a brindar apoyo a refugiados y refugiadas en los procesos de solicitud de refugio y asilo por motivos de orientación sexual y/o identidad de género, así como a promover fórums sobre derechos humanos y justicia dentro de las comunidades musulmanas *queer*. Sólo tres años más tarde, en 2003, la asociación acogió en Toronto *Salaam/Al-Fatiha*

⁹⁴ La información relativa a *Lavender Crescent Society* incluyendo los sucesos acontecidos en el aeropuerto de Teherán, ha sido extraída de una carta escrita y firmada por el propio Jeyhan Rohani en diciembre de 1997, dos años antes de su fallecimiento. Por cuestiones éticas he decidido no facilitar el documento en cuestión ni la fuente a través de la cual he accedido a dicho documento. Existe una versión ligeramente diferente del incidente circulando por internet que tiene como origen un artículo fechado en 2004 de Johann Hari, un periodista suizo-inglés que ha escrito, entre otros medios, para *The Independent* o *The Huffington Post*. En ella, se afirma que el motivo del viaje a Irán era, en realidad, apoyar la emergencia de un movimiento gay iraní en el contexto post revolucionario. Esta versión de los acontecimientos y un debate acerca de su veracidad puede consultarse en <http://www.fagburn.com/> [consulta: 5 de febrero de 2019].

International LBTTIQQ Muslim Conference, a la que acudieron más de 150 participantes canadienses y de diversos países⁹⁵.

El relevo en Estados Unidos fue tomado por el activista gay de origen pakistaní Faisal Amal, a raíz de una lista de correo electrónico creada en noviembre de 1997 en la que se gestó la idea de promover un primer encuentro internacional para musulmanes y musulmanas LGBTQ+ en Estados Unidos que sería celebrado en Boston en octubre de 1998. Al final del citado encuentro, que duró tres días y al que acudieron más de 40 participantes, se decidió la necesidad de promover una iniciativa que abordase las cuestiones y retos específicos del colectivo LGBTQ+ musulmán. *Al-Fatiha* (“la apertura”), título de la primera azora del Corán y tema central de este primer encuentro, fue adoptado como el nombre oficial para esta iniciativa. En la ya desaparecida página web de la asociación, se podía acceder a su declaración de principios en la que *Al-Fatiha* establecía como sus objetivos primordiales el fomento de la espiritualidad en el seno del colectivo y el diálogo con la comunidad musulmana hegemónica sobre la diversidad sexo-genérica. La consecución de estos objetivos se llevaría a cabo mediante el establecimiento de grupos locales de apoyo y discusión en Estados Unidos y en el extranjero, la celebración de reuniones en territorio norteamericano, regional e internacional y la difusión en internet. Fiel a estas intenciones, en 1999 se crearon cinco filiales de *Al-Fatiha* en Estados Unidos en ciudades como Atlanta, Nueva York, San Francisco, Toronto, Vancouver y Washington D.C. y se organizó la primera conferencia internacional norteamericana para personas musulmanas LGBTQ+ y sus aliadas⁹⁶.

No fue hasta finales de la década de los 2000 cuando aparecieron nuevas asociaciones de esta índole. La primera de ellas, *Muslims for Progressive Values*, fue fundada en 2007 en Los Ángeles, California, por la activista de origen malayo Ani Zonneveld. Concebida como una iniciativa musulmana no exclusivamente LGBTQ+, nacía con el objetivo de constituirse como la portavoz del islam

⁹⁵ Para ahondar en la historia de *Salaam* véase https://www.salaamcanada.info/about_us [consulta: 7 de febrero de 2019].

⁹⁶ Para acceder al texto completo de la declaración de principios de *Al-Fatiha* véase http://www.tegenwicht.org/16_imams/al_fatiha_en.htm [consulta: 8 de febrero de 2019].

progresista sobre cuestiones contemporáneas. Con tal fin, desde entonces su trabajo ha ido dirigido a revitalizar la tradición islámica de *iytiḥad*⁹⁷ (literalmente “esfuerzo” o “dedicación”) y el discurso intelectual, colaborando, para ello, con eruditos y eruditas, y desarrollando documentos de posición sobre cuestiones teológicas haciéndolos, así, accesibles para el gran público. Hasta la fecha, *Muslims for Progressive Values* ha establecido filiales en Argentina, Australia, Canadá, Chile, Dinamarca, Túnez, Burundi, Francia, Alemania, Malasia, Noruega, Países Bajos, Sudáfrica, Sudán, Gambia y el Reino Unido⁹⁸. En 2017, la asociación promovía *Alliance of Inclusive Muslims*, una organización formada por 13 países en los cinco continentes nacida a raíz de una conferencia celebrada en Túnez ese mismo año. *Alliance of Inclusive Muslims* fue creada con el propósito de aunar esfuerzos individuales y colectivos a nivel global para contrarrestar actitudes y conductas radicales, intolerantes y supremacistas en el seno de las comunidades musulmanas a través de los valores progresistas que la alianza considera inherentes al islam, a saber: los Derechos Humanos y la dignidad; la libertad de expresión y de disidencia, y la libertad religiosa emanada del propio texto coránico⁹⁹.

En 2009¹⁰⁰, dos años más tarde de la fundación de *Muslims for Progressive Values*, el ya nombrado imam *queer* El-Farouk Khaki de la asociación *Salaam* creaba *El-Tawhid Juma Circle: The Unity Mosque*, una mezquita inclusiva posicionada firmemente como defensora de los derechos del colectivo LGBTQ+ que tiene por finalidad acoger a cualquier tipo de personas independientemente de su identidad de género, orientación sexual, raza y/o etnia o secta religiosa. Desde su nacimiento, la mezquita ha celebrado de forma periódica la azalá del viernes y diversas festividades de índole islámico. También ha inspirado, provisto

⁹⁷ Sistema de interpretación de las fuentes (*usul*) del derecho islámico (*fiqh*) con la finalidad de establecer jurisprudencia en relación a la sharía. Lo contrario de *iytiḥad* sería *taqlid*, esto es, la aceptación de doctrinas preestablecidas sin someterlas a un escrutinio crítico (Gómez, 2009: 177).

⁹⁸ Información extraída de la página web de la asociación <http://www.mpvusa.org/> [consulta: 9 de febrero de 2019].

⁹⁹ Más información sobre la alianza disponible en <https://www.aim.ngo/> [consulta: 9 de febrero de 2019].

¹⁰⁰ Este mismo año se fundó *The Queer Ismaili*, una página web dedicada en exclusiva al apoyo a la comunidad *queer* ismailí. Enlace disponible en <https://thequeerismaili.wordpress.com/> [consulta: 10 de febrero de 2019].

de recursos y apoyado la creación de, al menos, 10 comunidades similares en Norteamérica¹⁰¹. En esta misma línea, se creó en 2013, en el seno de *Creating Change Conference* en Atlanta, *Muslim Alliance for Sexual and Gender Diversity*, a raíz de un grupo de trabajo formado por *National Gay and Lesbian Task Force*. La alianza está constituida por un colectivo de 11 personas musulmanas que se identifican como pertenecientes al colectivo LGBTQ+ cuyo principal objetivo es incrementar la aceptación de la diversidad sexual y de género en las comunidades musulmanas y promover una comprensión progresista del islam. Sus valores fundamentales son la inclusión, la equidad, el amor, la compasión, la paz, la solidaridad y la soberanía. Con el fin de promover esos valores, la alianza organiza encuentros internacionales de carácter anual para personas musulmanas LGBTQ+ y sus aliadas que se han venido celebrando desde su fundación hasta la actualidad como espacios de “diálogo, alimento espiritual y renovación emocional”¹⁰².

Sudáfrica: consolidación de la vertiente espiritual

De forma paralela, al otro lado del Atlántico y coincidiendo con la aprobación en 1996 de la Constitución de la República Sudafricana¹⁰³, una pequeña comunidad liderada por el imam *queer* Muhsin Hendricks fundaba en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, *Gay Muslim Support Group*, una plataforma para personas musulmanas pertenecientes al colectivo LGBTQ+. El garaje del propio imam se convirtió en un punto de encuentro al que llegaron a acudir una cuarentena de gays, lesbianas y personas trans en busca de apoyo psicológico y ayuda en el proceso de conciliación de su orientación sexual y/o identidad de género y su identidad cultural y religiosa. En 1998 *Gay Muslim Support Group* fue rebautizado como *Al-*

¹⁰¹ Página web de la iniciativa disponible en <http://www.jumacircle.com/who-we-are> [consulta: 11 de febrero de 2019].

¹⁰² Para más información sobre *Muslim Alliance for Sexual and Gender Diversity* véase <http://www.muslimalliance.org/> [consulta: 11 de febrero de 2019].

¹⁰³ Que vedaba en su Declaración de Derechos (Capítulo 2: Sección 9) la discriminación por orientación sexual y de género entre otros derechos fundamentales, constituyéndose, así, como el primer país del mundo en salvaguardar la orientación sexual como un derecho humano en su Constitución. Texto completo de esta declaración disponible en http://www.derechopenalenlared.com/legislacion/constitucion_Sudafrica.pdf [consulta: 13 de febrero de 2019].

Fitrah, un concepto coránico traducible como “disposición natural” o “innata”, dotándola de un carácter islámico más acorde con el que sería, a partir de entonces, el devenir de la asociación. En 2002, *Al-Fitrah* organizó y acogió *Annual International Retreat (AIR)*, su primer encuentro internacional para personas musulmanas LGBTQ+ que contó con la presencia de una treintena de participantes de Sudáfrica y un par de personas venidas del extranjero. Dos años más tarde, en 2004, *Al-Fitrah* se fusionaba con *Gay Muslim Outreach* de Johannesburgo, una iniciativa con una orientación más social que espiritual, dando lugar a *The Inner Circle (TIC)*. Esta coyuntura nació como respuesta a la preocupación en el seno de la asociación por la participación de la juventud sudafricana en una subcultura gay vinculada al sexo, las drogas y el alcohol como válvula de escape ante los problemas vinculados a la LGBTQ+fobia presente en sus familias y comunidades¹⁰⁴.

El papel de *TIC* a partir de la segunda mitad de la década de los 2000 es definitivo para entender la consolidación de las dos vertientes del movimiento transnacional de activismo LGBTQ y *queer* vinculado al islam, tanto el activismo musulmán *queer* en Occidente, como el activismo LGBTQ+ en países de mayoría musulmana. En 2006 la asociación fue considerada la organización musulmana *queer* más influyente en la esfera pública transnacional. En octubre del mismo año, *TIC* presentó una propuesta en el Parlamento sudafricano en apoyo a la legalización de las uniones igualitarias aportando un pionero argumentario basado en el Corán¹⁰⁵. La participación de Muhsin en el ya citado documental *A Jihad for Love* en 2007 llevó al imam a Indonesia, Estados Unidos y Europa, donde impartió conferencias, seminarios y talleres. En 2011 lideró una iniciativa para formar una plataforma musulmana *queer* que tuvo como resultado la creación de *Global Queer Muslim Network*, compuesta inicialmente por cuatro asociaciones como la propia *TIC* (Sudáfrica), *Merhaba* (Bélgica), *Bedayaa* (Egipto y Sudán) y *Maruf* (Países Bajos), que ascendieron a una docena de iniciativas en 2014. Este

¹⁰⁴ Para más información sobre el origen de *TIC* véase <http://www.theinnercircle.org.za/about-us.html> [consulta: 13 de febrero de 2019].

¹⁰⁵ La legalización de este tipo de uniones fue finalmente aprobada en Sudáfrica en noviembre de 2006. Texto completo disponible en https://en.wikisource.org/wiki/Civil_Union_Act,_2006 [consulta: 14 de febrero de 2019].

mismo año, se puso en marcha un proyecto de formación de formadores denominado *Training for Trainers (TOT)* mediante el cual se ha capacitado hasta la fecha a una treintena de expertos y expertas musulmanas LGBTQ+ de una gran variedad de países en la cuestión de la diversidad sexual y de género en relación con el islam¹⁰⁶. En 2016, coincidiendo con el aniversario de sus 20 años de activismo, se celebró el 14º y último *AIR* que contó con más de 150 activistas LGBTQ+ internacionales, feministas y líderes religiosos de todo el mundo. Ese mismo año, la organización comenzó a officiar uniones islámicas igualitarias e interconfesionales¹⁰⁷.

El 3 de mayo de 2018, *TIC* anunciaba en Facebook que pasaría a denominarse *Al-Fitrah Foundation*, recuperando el nombre con el que inició su andadura en 1998. En esa misma publicación se explicitaba que todas las plataformas de *TIC* en internet harían efectivo el cambio de nombre lo antes posible. En un comunicado oficial enviado a las partes interesadas de la asociación el 22 de mayo de ese mismo año, el consejo de administración de la ahora *Al-Fitrah* explicaba este cambio como resultado de la necesidad de promover la autosostenibilidad de sus proyectos y la construcción de movimiento (*movement building*). Asimismo, el consejo informaba que este cambio no afectaría a ninguna de las partes interesadas e inversores. *TIC* se mantendría como el nombre de una de las muchas iniciativas ofrecidas por *Al-Fitrah*, siendo su misión principal el proveer apoyo psicoespiritual al colectivo LGBTQ+ musulmán. Entre el resto de estas iniciativas se detallaban *Learning Academy*, un proyecto de formación a través del cual promover un islam inclusivo y centrado en la compasión, *Health & Wellnes*, enfocado en la atención sanitaria primaria, el tratamiento de adicciones a estupefacientes, HIV e ITS y la salud reproductiva femenina, y *Community Outreach*, centrado en la promoción de herramientas, el desempleo y la construcción de comunidad. Por último, *AIR* pasaba a denominarse *African Islamic Retreat* y se restringía la participación a

¹⁰⁶ Formación en la que participé entre los meses de junio y septiembre de 2015, tal y como se señaló en el capítulo dedicado a la metodología.

¹⁰⁷ Más información sobre la emergencia y el desarrollo de *TIC* disponible en <http://www.theinnercircle.org.za/about-us.html> [consulta: 14 de febrero de 2019].

musulmanes y musulmanas del continente africano, dotándolo, así, de un nuevo marcado carácter de índole regional y espiritual.

Europa Occidental: inclusión de la perspectiva interseccional

Respecto al continente europeo, la primera asociación fue la filial británica de *Al-Fatiha* fundada, como vimos, en Londres, Reino Unido, en 1998 por el activista musulmán gay de origen pakistaní Adnan Ali, iniciando la emergencia del activismo musulmán *queer* en Europa¹⁰⁸. *Al-Fatiha* fue rebautizada un año más tarde como *Imaam* (“fe”) y redefinida como una iniciativa benéfica de personas musulmanas LGBTQ+ que compartían el objetivo de dar cuenta de la diversidad de la fe islámica, así como de la diversidad de identidades y narrativas dentro del propio colectivo LGBTQ+. Al igual que sus homólogas en Norteamérica y Sudáfrica, la asociación ha albergado hasta la fecha fórums sobre cuestiones diversas como el racismo y la islamofobia, el VIH y las alianzas con iniciativas afines. Asimismo, *Imaam* ha participado de manera significativa en las marchas del *Pride* en Londres¹⁰⁹. En esta misma línea, Omar Nahas, académico, escritor y activista *queer* de origen sirio, creaba también en 1998 en los Países Bajos, *Yoesuf Stichting* (“Fundación José”), en honor de uno de los profetas del islam y símbolo islámico de la belleza masculina. Con sede en Utrecht hasta su disolución en 2010, fue concebido como un centro educativo islámico en torno a tres grandes cuestiones: la juventud, la diversidad sexo-genérica y las mujeres. Con el fin de promover el diálogo público en torno a estos temas, *Yoesuf Stichting* organizó talleres y conferencias, y publicó libros y folletos en la región del Benelux (Bélgica, Países Bajos y Luxemburgo). Asimismo, Nahas publicó varios libros,

¹⁰⁸ Se conoce la existencia previa de un colectivo de personas negras y “gente de color” (*POC - people of color*) LGBTQ+ fundado en Ámsterdam en 1989 bajo el nombre de *Strange Fruit*. Si bien esta asociación tenía como objetivo, entre otras cuestiones, proveer apoyo a personas musulmanas LGBTQ+ que estuvieran marginalizadas por su orientación sexual y/o identidad de género, la cuestión religiosa no constituía uno de sus ejes transversales. Para ahondar en la emergencia y desarrollo de esta iniciativa consúltese el trabajo de El-Tayeb (2012).

¹⁰⁹ El *Pride* de 2015 tuvo como lema “*Pride Heroes*” (“Héroes del Orgullo”) rindiendo homenaje a los y las integrantes de *Lavender Crescent Society* asesinadas, presuntamente, en Irán en 1979. Más información en la página web de *Imaam* disponible en <https://imaanlondon.wordpress.com/2015/06/23/lgbtqi-muslim-group-imaan-will-commemorate-the-first-ever-lgbtqi-muslim-group-at-london-pride-this-year/> [consulta: 15 de febrero de 2019].

primero en árabe y luego traducidos al holandés, basados en el trabajo de la fundación.

La década de los 2000 fue testigo de la consolidación del tejido asociativo a lo largo y ancho del territorio europeo. Las iniciativas que florecieron en este periodo dieron muestra de la inclusión de la perspectiva interseccional en sus análisis, que conllevó una mayor equidad de género en la composición de las asociaciones, así como un alejamiento explícito de la cuestión religiosa en aras de un enfoque más étnico-racial-regional. Dentro de este periodo destacaron las siguientes iniciativas: *The Safra Project* (Reino Unido, 2001)¹¹⁰, un proyecto para musulmanas LBT (lesbianas, bisexuales y trans) que perseguía suplir la ausencia de esfuerzos que abordasen sus retos específicos; *Merhaba* (Bélgica, 2002)¹¹¹, un colectivo de personas LGBTQ+ con raíces en las regiones de Medio Oriente y el Norte de África, África Subsahariana y Turquía cuya finalidad era combatir la LGBTQ+fobia, la islamofobia y el racismo; *Habibi Ana* (Países Bajos, 2005)¹¹², un grupo de apoyo para personas LGBTQ+ de Oriente Medio; *Sabaah* (Dinamarca, 2006)¹¹³, una asociación de y para las minorías étnicas LGBTQ+ danesas; *Secret Garden* (Países Bajos, 2008)¹¹⁴, una iniciativa enfocada al apoyo social, legal y psicológico y al asesoramiento de las minorías étnicas LGBTQ+ holandesas; *MiGaY* (Austria, 2009)¹¹⁵, un grupo de apoyo para migrantes LGBTQ+ en Austria; *Skeiv Verdem*¹¹⁶ (Dinamarca, 2010), una organización para personas LGBTQ+ de orígenes étnicos y culturales minoritarios; *Omnya* (Bélgica, 2010)¹¹⁷, un proyecto

¹¹⁰ Página de Facebook de *The Safra Project* disponible en https://www.facebook.com/pg/Safra-Project-116664066494/about/?ref=page_internal [consulta: 16 de febrero de 2019].

¹¹¹ Página web de *Merhaba* disponible en <http://www.merhaba.be/home> [consulta: 16 de febrero de 2019].

¹¹² Página web de *Habibi Ana* disponible en <http://habibiana.nl/> [consulta: 16 de febrero de 2019].

¹¹³ Página web de *Sabaah* disponible <http://sabaah.dk/front-page/> [consulta: 16 de febrero de 2019].

¹¹⁴ Página web de *Secret Garden* disponible en http://www.stichtingsecretgarden.nl/about_en.html [consulta: 16 de febrero de 2019].

¹¹⁵ Página web de *MiGaY* disponible en <https://www.migay.at/es/about> [consulta: 16 de febrero de 2019].

¹¹⁶ Página web de *Skeiv Verdem* disponible en <https://www.skeivverden.no/> [consulta: 16 de febrero de 2019].

¹¹⁷ Página web de *Omnya* disponible en <http://rainbowhouse.be/en/association/4684/> [consulta: 16 de febrero de 2019].

de apoyo y defensa de los intereses del colectivo LGBTQ+ de la región *MantiQitna* (Medio Oriente y África del Norte) residentes en Bélgica.

El inicio de la década del 2010 supuso la emergencia de una nueva tendencia que combinaba la perspectiva interseccional y la religiosa¹¹⁸. La primera asociación de este tipo, *Homosexuels Musulmans de France*, fue fundada en 2010 en Marsella, Francia, por el imam gay de origen argelino Ludovic-Mohamed Zahed con un doble objetivo. Por un lado, proveer un espacio seguro para las personas musulmanas LGBTQ+ y, por el otro, luchar contra el racismo y la islamofobia dentro del colectivo LGBTQ+ hegemónico y contra la LGBTQ+fobia dentro de las comunidades musulmanas. Su principal iniciativa ha sido *CALEM*, un proyecto que, de forma previa al nacimiento de *Homosexuels Musulmans de France*, ya funcionaba como una plataforma de asesoramiento sobre cuestiones vinculadas al VIH. A partir de 2010 *CALEM* fue transformado en una confederación de organizaciones LGBTQ+ euroafricanas y/o musulmanas que tuvo como culmen la celebración de una conferencia internacional en París en 2012, y la apertura, a finales de ese mismo año, de la primera mezquita inclusiva europea. En 2017, *CALEM* pasó a constituirse como un proyecto de formación para imames e imamas, o para cualquier persona con un interés en la teología islámica progresiva¹¹⁹. Más allá de estas iniciativas vinculadas a la asociación, la presencia de Zahed en la esfera pública transnacional a través de los medios de comunicación e internet ha sido profusa y constante. En este sentido, fue especialmente significativo el impacto mediático¹²⁰ que produjo el oficio de una unión igualitaria entre dos musulmanas lesbianas de origen iraní en Estocolmo en 2014.

¹¹⁸ Dentro de esta tendencia cabe mencionar *Al-Jannah - LGBT Muslim Organisation*, creada en 2010 como una comunidad social musulmana de índole virtual promovida desde Reino Unido con el objetivo de promover encuentros *online* entre personas musulmanas LGBTQ+. Página web de la comunidad disponible en https://www.facebook.com/pg/Al-Jannah-LGBT-Muslim-Organisation-UK-75201783254/about/?ref=page_internal [consulta: 17 de febrero de 2019].

¹¹⁹ Información sobre *CALEM* disponible en <http://www.calem.eu/> [consulta: 18 de febrero de 2019].

¹²⁰ “Un imán gay algérien marie deux iraniennes à Stockholm, des salafistes veulent le déchoir de sa nationalité”, *HuffPost Algérie*, 18 de noviembre de 2014, disponible en https://www.huffpostmaghreb.com/2014/08/23/imam-ludovic-mohamed-zahed_n_5702332.html [consulta: 18 de febrero de 2019].

En la primavera de 2010 se fundaba *Liberal-Islamischer Bund* en Colonia, Alemania, una asociación musulmana que nacía con la intención de representar a aquellos sectores de la ciudadanía musulmana descontentos con el hecho de que su interpretación liberal del islam haya sido representada inadecuadamente en los debates y procesos políticos contemporáneos en Alemania y Europa. En este sentido, las posiciones que emanan de la asociación van dirigidas tanto al ámbito político como a la ciudadanía en general. Aunque la iniciativa no es explícitamente *queer* aboga por la aceptación de cualquier modo de vida islámico que esté dentro de los límites de la legislación alemana. *Liberal-Islamischer Bund* no es partidista, pero promueve la participación de los y las ciudadanas musulmanas a nivel social y político. Esta participación ha de estar basada, según la propia asociación, en el compromiso con la democracia, la igualdad en los derechos y dignidad de hombres y mujeres, así como la lucha contra el racismo y el sentimiento antiislámico, antisemita y anticristiano. *Liberal-Islamischer Bund* cuenta con pequeñas filiales en varias ciudades de Alemania como Frankfurt, Berlín, Stuttgart y Hamburgo. Entre sus proyectos destacan la consejería para instituciones públicas y educativas, comunidades teológicas, comités políticos y administraciones a nivel municipal, estatal y federal, la formación sobre cuestiones vinculadas con el islam, la celebración de azalás inclusivas y otras festividades islámicas, así como el oficio de uniones islámicas igualitarias¹²¹.

Maruf (“conocido”) es una de las iniciativas más relevantes en el activismo musulmán *queer* europeo. Fue fundada en 2012 en Ámsterdam por el activista *queer* de origen bosnio Dino Suhonic. La asociación nacía con la intención de promover una sociedad libre de discriminación basada en la orientación sexual, la identidad y/o la expresión de género, la raza, el origen étnico, la religión y/o las creencias personales. Su objetivo principal es la consolidación de un movimiento musulmán *queer* fuerte y sostenible a nivel nacional e internacional. Con tal fin *Maruf*, ha desarrollado lo que denomina “los cinco pilares” de la musulmanidad *queer*: la justicia, la igualdad, la libertad, la aceptación y la dignidad. Estos pilares son desarrollados, a su vez, a través de cuatro itinerarios diferentes: la educación,

¹²¹ Para más información sobre *Liberal-Islamischer Bund* véase <https://lib-ev.jimdo.com/> [consulta: 19 de febrero de 2019].

el empoderamiento, la participación y el desarrollo. Entre las iniciativas principales de *Maruf* se encuentran los talleres de empoderamiento, los grupos de discusión y la celebración de rupturas del ayuno (*iftar*) *queer* durante el mes de Ramadán. Sus proyectos se dividen en dos contextos. A nivel nacional, destaca *Queer Muslim Empowerment Program (QMEP)*, un programa sobre diversidad sexo-genérica en relación con el islam. A nivel internacional, la asociación impulsó en 2015 la creación de *European Queer Muslim Network (EQMN)*, una plataforma intraeuropea de personas musulmanas *queer* a través de la cual se coorganiza desde 2016 *International Conference on Religion and Acceptance (ICRA)*, una plataforma de académicos y académicas, activistas y profesionales de diferentes disciplinas y contextos dedicados al debate sobre la religión, la sexualidad, la orientación sexual e identidad y/o expresión de género de la que hablaremos con detenimiento más adelante¹²².

Respecto al Estado español, la primera iniciativa¹²³ constituida por personas musulmanas LGBTQ+ fue la *Associació de Musulmans Homosexuals LGBT*, fundada en 2012 en Barcelona, Cataluña, por un musulmán gay argentino llamado Hernán Zam Zam con el objetivo de normalizar la situación de las personas LGBTQ+ dentro de las comunidades musulmanas. Sólo unos meses más tarde de su creación, Zam Zam anunciaba su disolución a consecuencia de amenazas contra varios integrantes de la asociación¹²⁴. Dos años más tarde nacía, también en Barcelona, *Nasij* (“tejido”) concebida, como vimos con anterioridad, como una red física y virtual de resistencia frente a la islamofobia que promoviese, además, una visión inclusiva del islam. El proyecto estaba formado por un grupo muy diverso de personas que teníamos en común el interés en

¹²² Más información sobre *Maruf* con enlaces a cada uno de estos proyectos disponible en <http://www.maruf.eu/> [consulta: 20 de febrero de 2019].

¹²³ Previamente cabe mencionar la fundación en 2002 de *Kif Kif* (“entre iguales”) redefinida en los últimos años como una organización no gubernamental formada por y para migrantes y personas refugiadas pertenecientes al colectivo LGBTQ+ con sede en Madrid. Página web de la organización disponible en <https://kifkif.info/quienes-somos/> [consulta: 20 de febrero de 2019].

¹²⁴ Cinco años más tarde, en diciembre de 2018, el mismo Zam Zam anunciaba a través de varias entrevistas en prensa la reactivación de la asociación y, con ello, la intención de llevar a cabo a lo largo de 2019 varios encuentros con entidades LGBTQ+ e instancias institucionales. Su página web ofrece algunos textos biográficos firmados por Zam Zam, así como enlaces a entrevistas realizadas en los periodos 2012-2013 y 2018-2019. Disponible en <https://sites.google.com/site/amhospain/home> [consulta: 20 de febrero de 2019].

cruzar la cuestión de la diversidad sexo-genérica con las espiritualidades desde una perspectiva política interseccional, transfeminista y queer. Entre sus objetivos primordiales destacaban desmontar los principales prejuicios en torno a los cuales se construyen los discursos islamófobos, evidenciar las estrategias de *pinkwashing*, sensibilizar sobre el derecho a la libertad religiosa y la teofobia, visibilizar las estrategias de resistencia del activismo transnacional LGBTQ y *queer* vinculado al islam y fomentar el diálogo sobre la diversidad sexo-genérica dentro de las comunidades musulmanas. Con tal fin, el proyecto llevó a cabo iniciativas diversas tales como actividades formativas, promoción del diálogo interreligioso, celebración de conferencias, seminarios y charlas o la contribución a la formulación de políticas sociales relativas al asilo y refugio por motivos de orientación sexual y/o identidad de género.

Las dos últimas iniciativas nacidas en territorio europeo¹²⁵ hasta la fecha son *Hidayah* (“guía”) y *London Queer Muslims*. La primera de ellas fue fundada en 2016 como una asociación caritativa. En su declaración de principios publicada en la página web de la asociación en 2017 se especificaba que sus objetivos giraban en torno al incremento de la visibilidad y las voces del colectivo LGBTQ+ musulmán británico, la concienciación acerca de sus necesidades y la promoción de recursos educativos y el acceso a los servicios sociales. *Hidayah* se identifica como una asociación secular a pesar de que sus iniciativas se dirigen exclusivamente a personas musulmanas LGBTQ+¹²⁶. *London Queer Muslims* fue fundada en el otoño de 2017 y se autodefine como el “primer grupo de teología y *dikr* del Reino Unido dirigido por y para personas musulmanas *queer*”. Al igual que *Hidayah* la asociación tiene un carácter caritativo y secular. Sus principales actividades hasta el momento han sido *Queer Ijtihad*, un espacio de encuentro en

¹²⁵ Cabe destacar también la campaña *Allah Loves Equality* iniciada en 2015 y en cuyo seno se ha desarrollado la producción de un documental sobre el colectivo LGBTQ+ de Pakistán dirigido y producido por Wajahat Abbas Kazmi, un activista de origen pakistaní pro-derechos humanos integrante de *Il Grande Colibri*, una asociación voluntaria a favor del colectivo LGBTQ+ fundada en 2011 en Italia, y *Amnistía Internacional*, y la publicación de un libro sobre el proceso de grabación de este mismo documental. Más información sobre la campaña *Allah Loves Equality* disponible en <https://www.facebook.com/AllahLovesEquality/> [consulta: 21 de febrero de 2019].

¹²⁶ Declaración de principios de *Hidayah* disponible en https://docs.wixstatic.com/ugd/325c37_7b50470adobo4of4a5d105d5641b795e.pdf [consulta: 21 de febrero de 2019].

el que se pretende desafiar las interpretaciones patriarcales y heteronormativas de las fuentes clásicas del islam a través de una perspectiva queer, y *Majlis-e Ashiqan*¹²⁷, un espacio devocional donde las personas musulmanas *queer* pueden realizar sesiones de *dikr* y lecturas de literatura sufi. Ambas asociaciones, *Hidayah* y *London Queer Muslims*, organizaron conjuntamente *LGBTIQ+, Intersectionality and Islam Conference*, la última conferencia internacional para personas musulmanas LGBTQ+ y sus aliadas celebrada en Reino Unido, que tuvo lugar en Birmingham el 23 de febrero de 2019 y a la que acudieron más de 200 participantes¹²⁸.

Australia: un movimiento en continua expansión

El fin del recorrido de la historia del activismo musulmán *queer* en el marco de Occidente nos lleva al continente australiano. La única iniciativa conocida hasta la fecha en este territorio es *Merhaba* (típica expresión de bienvenida en lengua árabe) y fue creada en Melbourne en 2016 por Nur Warsame, un imam gay nacido en Somalia y criado en Egipto y Canadá que emigró a Melbourne cuando era estudiante de secundaria. Warsame ha sido un líder religioso de reconocido prestigio en Australia durante más de una década y ostenta el título de *hafiz* (persona que ha memorizado el Corán en su totalidad) otorgado por la institución islámica australiana *Islamic Council of Victoria*. Después de un largo proceso de conciliación de su identidad religiosa y su orientación sexual, el imam salió del armario en 2010 con la esperanza de servir de ejemplo a la juventud musulmana LGBTQ+ australiana. Desde entonces, el imam se ha convertido en un férreo defensor de los derechos del colectivo musulmán LGBTQ+, a pesar de recibir, según sus propias palabras, reiteradas amenazas de muerte¹²⁹. *Merhaba*, que aún opera física y virtualmente de manera encubierta, tiene como objetivo

¹²⁷ Más información sobre estas iniciativas en la página web de *London Queer Muslims* disponible en <https://londonqueermuslims.com/> [consulta: 21 de febrero de 2019].

¹²⁸ Para acceder a una crónica de la conferencia véase <https://lgbtqfaithuk.com/2019/02/27/lgbtiq-intersectionality-and-islam-conference/> [consulta: 21 de febrero de 2019].

¹²⁹ “Gay Imam hopes to open Australia’s first LGBTI-friendly mosque”, *ABC*, 9 de enero de 2018, disponible en <https://www.abc.net.au/news/2016-04-29/secret-mosques-doors-lgbti-muslims/7341142> [consulta: 23 de febrero de 2019].

fundamental el trabajo de base con las personas musulmanas LGBTQ+, así como con sus familias y comunidades. En la actualidad, Warsame está trabajando con algunas instituciones locales y estatales para establecer una mezquita inclusiva en Melbourne —cuya apertura se espera para antes de que finalice el año 2019— ante la urgencia de contar con un espacio de seguridad de esta índole como los ya existentes en Estados Unidos, Canadá, Sudáfrica, Reino Unido o Francia.

Legitimación de identidades, *praxis* y experiencias islámicas *queer*

Como hemos constatado en el apartado anterior, la totalidad de las asociaciones musulmanas *queer* en el marco de Occidente han defendido la consideración de la musulmanidad y lo *queer* en tanto que identidades perfectamente compatibles, desafiando, de esta manera, la coherencia ontológica de las posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexual y de género, tanto la de islamofobia *queerizada*, como la de rechazo islámico a lo LGBTQ+. Más allá de la evidente elección de una terminología de índole islámica para designar sus iniciativas o proyectos —*Salaam, Al-Fatiha, Al-Fitrah, Yoesuf Stichting, Imaam, Al-Tawhid Juma Circle, Al-Jannah, Maruf, Hidayah, etc.*—, la legitimación teológica, social o política de identidades, *praxis* y experiencias *queer* dentro de los límites del islam está siendo llevada a cabo, como vimos con anterioridad, por exégetas, eruditos e imames musulmanes LGBTQ+ a través de un proceso de *queerización* de los textos religiosos influenciado por las metodologías de hermenéutica de autoras como Fátima Mernissi (2002) o Amina Wadud (1999) que ha facilitado la consolidación de una exégesis islámica *queer*. Esta exégesis está siendo transmitida a través de actividades formativas, seminarios o conferencias, y materializada, a nivel local en las comunidades de personas musulmanas LGBTQ+, y a nivel global en encuentros de índole internacional, mediante la realización de rituales como la azalá libre de segregación sexo-genérica, el imamato femenino o *queer* y la celebración de uniones igualitarias. Este apartado aborda el trabajo realizado desde las exégesis islámicas *queer* en aras de la citada legitimación distinguiendo, para ello, seis

grandes áreas temáticas en torno a las cuales se han articulado la mayoría de los esfuerzos de hermenéutica.

La diversidad sexo-genérica como valor coránico

Gran parte de las exégesis islámicas *queer* sitúan el reconocimiento del valor de la diversidad en la voluntad creativa de Dios en la declaración coránica contenida en la azora *Las Habitaciones Privadas* (49:13): “¡Oh, Humanidad! Os hemos creado de un varón y de una hembra y os hemos hecho pueblos y tribus para que os conozcáis mutuamente. En verdad, la persona más noble ante *Allah* es la más consciente. Ciertamente *Allah* es omnisciente”¹³⁰. Según Kugle (2010), la primera parte de esta aleya establece, no sólo el valor intrínseco de la diversidad humana entre comunidades, tribus, naciones y civilizaciones en consonancia con otras azoras como *La Consulta* (42:8), donde se recuerda a la humanidad que “Si *Allah* hubiera querido les habría conformado en una única comunidad”, sino que, además, fija el propósito moral de reconocer y proteger la diferencia. Desde la perspectiva de los feminismos islámicos, Wadud (1999) entiende que la aleya 49:13 abarca todas las dimensiones del proceso de existencia y comunalización¹³¹ de la existencia humana comenzando por su creación, pasando por el nacimiento de la comunidad originaria —varón y hembra— hasta llegar al establecimiento de comunidades más extensas como pueblos y tribus. Asimismo, para Wadud, la declaración de la no existencia de jerarquía entre los seres humanos excepto por su *taqwa*¹³² (“nivel de conciencia de la divinidad”) evidencia que Dios no diferencia sobre la base de ejes como la riqueza, la nacionalidad, el sexo o el contexto histórico, lo cual, por extensión, ha sido también aplicado a la orientación sexual y/o identidad de género desde las exégesis islámicas *queer*.

¹³⁰ He realizado las traducciones al castellano del texto coránico directamente desde la lengua árabe. Acceso a el Corán en línea disponible en la página web Tanzil.net <http://tanzil.net/#1:1>

¹³¹ El término “comunalización” fue acuñado por el antropólogo estadounidense James Brow en 1990 para referirse al proceso por el cual los sentimientos de solidaridad e identidad compartida vinculados a la idea de comunidad se manifiestan bajo acciones concretas en aras de promover ese mismo sentimiento comunitario.

¹³² Este término suele ser traducido como “temor de Dios”. Se ha mantenido el significado que se le atribuye desde las exégesis que nos ocupan.

Volviendo a Kugle (2010), la diversidad de los pueblos y tribus contenida en la aleya 49:13 no hace referencia explícita a la apariencia externa, sino que alude a cualidades más sutiles relacionadas con la condición interna de los seres humanos y sus creencias. La declaración coránica que respalda esta premisa se encuentra en la azora *Los Bizantinos* (30:22) donde se establece que “Entre sus signos está la creación de los cielos y de la tierra, la diversidad de vuestros idiomas y de vuestros colores. Ciertamente, en esto hay mensajes para quienes poseen conocimiento”. Según el imam Muhsin (2015)¹³³, la alusión al “idioma” puede incluir conceptos relacionados como cultura, género, sexo, geografía y otros factores sociales o identitarios. Asimismo, la palabra “colores” también puede extenderse a otros significados más allá del tono de la piel como los gustos personales, la orientación sexual, el temperamento o la personalidad, es decir, expresiones y características que dotan a los seres humanos de su “color”. La consideración de la orientación sexual y/o identidad de género en tanto que “colores” se apoya en el concepto coránico *fitrah* (“disposición natural” o “innata”) contenido en las azoras *El Viaje Nocturno* (17:84) y *Los Bizantinos* (30:30) donde se establece respectivamente que “Todas las personas actúan según su propia naturaleza [*fitrah*] y su sustentador sabe quién está en el camino correcto” y “Dirígete hacia la forma de vida auténtica; la forma natural [*fitrah*] de *Allah*: la naturaleza [*fitrah*] de la humanidad. La creación de *Allah* es consistente. Esa es la correcta forma de vida, pero la mayoría de la humanidad no tiene conocimiento de ello”.

Una relectura de la condena a las prácticas homosexuales

Aún siguiendo a Kugle (2010), si la orientación sexual y/o identidad de género son, al fin y al cabo, disposiciones naturales o innatas causadas y creadas por mandato divino, las acciones derivadas de ellas no pueden elegirse libremente y, por tanto, no deberían ser juzgadas. Este argumento está en consonancia con las declaraciones coránicas de las azoras *El Viaje Nocturno* (17:84) y *La Vaca* (2:286)

¹³³ Información extraída de la obra *On Becoming You* (2015), un material confeccionado por el imam Muhsin para la formación *TOT* en la que participé, como vimos, entre junio y septiembre de 2015 en el seno de *TIC*.

que establecen de forma respectiva “Cada cual actúa acorde con su propia disposición” y “*Allah* no hace responsable a nadie de lo que está más allá de su capacidad: a su favor tendrá el bien que haga, y en su contra el mal que haga”. La idea de intencionalidad es clave a la hora de reinterpretar, desde una perspectiva islámica *queer*, la cuestión del juicio. Según Kugle (Ibíd.), todos los actos, incluyendo los homosexuales, deberían ser juzgados en función de la intención con que son realizados. Desde esta perspectiva, no puede ni debe juzgarse a una persona por una acción derivada de una predisposición innata, más aún cuando dicha acción no perjudica ni a las personas que las llevan a cabo ni a terceras partes implicadas. En la misma línea, el imam Muhsin (2015) puntualiza que la jurisprudencia clásica islámica no condena a las personas ni por su orientación sexual y/o identidad de género, ni por los sentimientos derivados de estas condiciones, sino por las acciones deliberadas que se derivan de ellas. Según el imam, entender los actos homosexuales —o por extensión, cualquier acto derivado de la expresión y/o identidad de género— poniendo el foco en la intención con que son llevados a cabo, y entender esta intención como una consecuencia ineludible derivada de la *fitrah*, anula automáticamente la posibilidad de condena de dichos actos.

Para Muhsin (Ibíd.), el foco exclusivo en este tipo de actos sexuales por parte de los juristas musulmanes clásicos¹³⁴ ha producido una lectura pobre y distorsionada sobre el contenido y finalidad del relato coránico del profeta *Lut*. Basándose en interpretaciones no ortodoxas como la realizada por el jurista andalusí Ibn Hazm —que defiende que el pecado principal por el cual el pueblo de *Lut* fue destruido fue *kufir* (“infidelidad”) y no *liwat* (“sodomía”)—, desde las exégesis islámicas *queer* se han llevado a cabo lecturas alternativas del citado relato. Según estas, la utilización de esta historia como base para la criminalización de la homosexualidad en la ley islámica responde más a una interpretación cultural patriarcal y misógina basada en hadices homofóbicos de

¹³⁴ Cabe recordar aquí que, tal y como se señaló en el capítulo 1 dedicado al planteamiento del problema, las prácticas homosexuales entre mujeres fueron ignoradas por la gran mayoría de los juristas musulmanes clásicos debido a sus concepciones patriarcales y falocéntricas sobre la sexualidad.

dudosa autenticidad¹³⁵ que a una lectura fiel a las palabras emanadas del texto coránico. Con el fin de tener una perspectiva más clara del mensaje que el Corán quiere transmitir a través de este relato, el imam Muhsin realiza un ejercicio de exégesis consistente en aglutinar las aleyas que tratan esta cuestión —76 repartidas en 9 azoras diferentes—, ordenarlas cronológicamente para poder apreciar su tema principal y buscar en otras fuentes islámicas o en textos de otras tradiciones religiosas que comparten este relato como el cristianismo o el judaísmo. Esta exégesis lleva al imam a afirmar que los “actos del pueblo de *Lut*” por los cuales las ciudades del plano¹³⁶ fueron destruidas no aluden a prácticas homosexuales consensuadas entre personas adultas fruto de una orientación sexual, sino a toda una serie de aberraciones entre las que se incluyen la violación, el asalto, el robo, la inhospitalidad o la prostitución en los templos.

Disidencias sexuales y de género en el Corán

Más allá de la reinterpretación de las aleyas coránicas en torno a las cuales se ha condenado tradicionalmente la homosexualidad, las exégesis islámicas *queer* también han enfocado sus esfuerzos en rastrear el propio texto coránico en busca de referencias —descriptivas, positivas y/o en ningún caso condenatorias—, a disidencias sexo-genéricas en la época y el contexto de la revelación. Hasta el momento existe un consenso en afirmar la existencia de, al menos, tres alusiones explícitas en el Corán. La primera de ellas se encuentra en la azora *La Consulta* (42:49-50) donde se establece "A *Allah* le pertenece el dominio sobre los cielos y la tierra. Crea lo que quiere. Otorga para quien quiere mujeres y otorga para quién quiere hombres. O los une [asocia, casa] hombres y mujeres, y hace que a quien quiere ineficaz [impotente, estéril, no reproductor/a]". Para Kugle (2010), las aleyas en cuestión aluden a diferentes grupos de personas definidos en función de su orientación sexual e identidad de género. A saber: primero menciona a hombres y mujeres heterosexuales con fines reproductivos; acto seguido, a personas en las que se combina lo masculino y lo femenino como

¹³⁵ Kugle realiza un análisis detallado de estos hadices en su *Homosexuality in Islam* (2010).

¹³⁶ Perífrasis coránica con el que se designa a las ciudades destruidas por Dios entre las que se hallaban Sodoma y Gomorra.

podrían ser las de género no binario o trans; por último, a aquellas cuyo deseo sexual no persigue la sexualidad con fines reproductivos como los gays y las lesbianas. El imán Muhsin (2015) coincide con Kugle respecto al primer grupo de hombres y mujeres heterosexuales, pero difiere en el segundo y tercer grupo a los que identifica respectivamente como homosexuales (aquellos asociados o casados entre sí) y asexuales (ineficaces en lo sexual).

La segunda y tercera mención aparecen ambas en la azora *La Luz* (24:31/60) en el contexto de una serie de aleyas que tratan la cuestión de la modestia y las normas relativas a la segregación por género. Respecto a la aleya 24:31, el Corán detalla una lista de hombres ante los cuales las mujeres pueden lucir libremente “sus atractivos” (*zinatahunna*). Entre ellos, se incluyen aquellos “que no tienen deseo por las mujeres”. Si bien desde las interpretaciones ortodoxas se ha entendido que el texto coránico se refiere a hombres célibes, eunucos, impotentes o de avanzada edad, desde las exégesis islámicas *queer* Kugle (2010) o Muhsin (2015) entienden que no hay ningún motivo que lleve, de forma inequívoca, a esta conclusión y que impida, además, extender dicha categoría a los hombres homosexuales. Por su parte, la aleya 42:60 tiene como objetivo preservar la privacidad doméstica de las mujeres. En este caso, el Corán urge a los hombres a pedir permiso antes de entrar en estancias donde previsiblemente esté teniendo lugar una situación íntima que incluya la desnudez de mujeres a excepción de aquellas “que no reproducen y desean relaciones sexuales”. Al igual que sucedía con la aleya anterior, la ortodoxia interpreta que el Corán se refiere a mujeres célibes o menopáusicas trazando una relación causal entre edad y deseo sexual. Para Kugle y Muhsin, esta lectura ignora la posibilidad de que la ausencia de deseo sexual por parte de estas mujeres pueda estar motivada por su orientación homosexual.

Acomodación islámica de identidades trans

Si bien es cierto que, tal y como acabamos de ver, en el propio texto coránico se reconoce la existencia de disidencias sexuales y de género, cabe preguntarse acerca de cuáles están siendo las aproximaciones contemporáneas a la cuestión

de la acomodación de identidades trans —en concreto en lo relativo a las operaciones de reasignación de género—, tanto desde la jurisprudencia islámica, como desde el propio activismo musulmán trans. Respecto a la jurisprudencia islámica, la mayoría de los juristas contemporáneos entienden que la identidad de género viene definida única y exclusivamente por los genitales y, por tanto, este tipo de operaciones no tiene cabida dentro de los límites del islam y ha de ser prohibida. Estos juristas defienden su punto de vista basándose en la declaración coránica contenida en la azora *Las Mujeres* (4:119) en la que se estipula que quien altera la creación divina está, en realidad, siguiendo designios ilícitos: “He de ordenarles que hiendan las orejas del ganado y que alteren la creación de *Allah*. Y quien tome como amigo a Satán, en lugar de tomar a *Allah*, está manifiestamente perdido”. En lo referente al activismo musulmán trans, las últimas décadas han sido testigo del incremento de la visibilidad de la lucha de este colectivo en aras de la obtención de sus derechos. Dos de los casos más emblemáticos son, sin duda, los de las activistas Maryam Khatoon Mulkara y Sally Abd Allah, de Irán y Egipto respectivamente, cuyos esfuerzos conllevaron que renombrados juristas neotradicionalistas como el ayatolá Khomeini (Irán) y Al-Tantawi (Egipto) emitieran sendas fetuas¹³⁷ para legalizar las operaciones de reasignación de género.

Si bien estos casos supusieron un gran paso en el camino hacia la acomodación de identidades trans desde una perspectiva islámica, al declarar que existen evidencias suficientes en el Corán para interpretar que la aleya 4:119 no se refiere a las operaciones sobre el cuerpo humano, ambas fetuas han sido también criticadas duramente por reforzar el binarismo de género y entender la transexualidad en tanto que desorden mental. En el caso específico de Al-Tantawi, autores como Veneuse (2010) señalan que la fetua en cuestión no se refería a la transexualidad, sino a la intersexualidad, y que, más que permitir la legalización de este tipo de operaciones, lo que hacía en realidad era cerrar la puerta a su realización. Con respecto a Khomeini, Najmabadi (2007) considera que, si bien es cierto que la legalización de operaciones de reasignación de género

¹³⁷ Directrices sin carácter vinculante emitidas por un jurista o muftí (literalmente “el que emite fetuas) sobre asuntos específicos (Gómez, 2009: 134).

supone una suerte de liberación para las personas trans, al mismo tiempo constituye un riesgo para las personas homosexuales —gays y lesbianas— que se pueden ver obligadas a pasar por esta operación para encajar dentro del sistema binario heteronormativo. Kugle (2010), por su parte, entiende que, a pesar de sus múltiples limitaciones, ambas fetuas constituyen indicios de la persistencia de *iytiḥad* en las jurisprudencias islámicas contemporáneas, tanto suníes como chiíes. Por su parte, el experto en teología islámica *queer* Mehrdad Alipour (2017) considera que, si bien estas fetuas dejan el suficiente espacio discursivo para la reflexión desde una perspectiva islámica acerca de las identidades trans, la factibilidad de este proyecto, sin embargo, depende en gran medida de los esfuerzos del activismo musulmán trans para impeler a los juristas a considerar la cuestión como de extrema urgencia.

Legitimación de uniones igualitarias islámicas

Otra de las áreas en las que se ha trabajado desde las exégesis islámicas *queer* ha sido en la reforma de la ley islámica con la finalidad de legitimar uniones afectivo-sexuales al margen de la heterosexualidad. Según el imam Muhsin (2015), las referencias coránicas que respaldan esta propuesta de reforma se sitúan en cuatro aleyas diferentes. La primera, la azora *Los Bizantinos* (30:21), establece “Entre sus signos está el haberos creado parejas de vuestra misma naturaleza, para que os sirvan de quietud, y el haberos suscitado el afecto y la bondad. Ciertamente, hay en ello signos para la gente que reflexiona”. En esta misma línea, en la azora *Los Lugares Elevados* (7:189) puede leerse “[Allah] Es quien os ha creado de una sola célula, de la que ha sacado a su pareja para que encuentre quietud en ella”. Para Muhsin, estas dos aleyas evidencian que el propósito divino vinculado a la unión entre personas en relaciones afectivas de cohabitación e intimidad sexual es brindar una sensación de tranquilidad y paz, y no la procreación, tal y como suele afirmarse desde las interpretaciones ortodoxas. Esto no implica, según el imam, que el Corán favorezca una intimidad no enfocada a la reproducción, pero tampoco la imposibilidad de intimidad entre otro tipo de parejas. Apoyando este último argumento, Muhsin cita la azora *Ya Sin* (36:36)

“¡Gloria al creador de todas las parejas!: las que produce la tierra, las de su misma naturaleza y otras que no conocen” o las ya analizadas aleyas 42:90-50 en las que se establecían diferentes grupos de personas definidos en función de su orientación sexual e identidad de género.

Más allá de estas referencias generales, el texto coránico no alude de forma explícita a las normas que deben regir las uniones entre personas no heterosexuales¹³⁸. La legitimación de uniones igualitarias dentro de los límites del islam es llevada a cabo, por tanto, mediante un ejercicio interpretativo de deducción analógica (*qiyás*) a partir del Corán respecto de la normativa estipulada en la ley islámica para las parejas heterosexuales. Kecia Ali (2006), primera erudita, como vimos, en trabajar esta cuestión, entiende que las uniones igualitarias desafían ontológicamente la propia definición islámica de matrimonio (*nikah*)¹³⁹ en tanto que contrato. Según Kugle (2010), esta definición está construida en la jurisprudencia islámica clásica mediante el uso de un vocabulario relativo a la venta y asumiendo una marcada diferenciación de roles de género, motivo por el cual no sólo no es válida para las uniones igualitarias homosexuales, sino tampoco para uniones heterosexuales que busquen igualdad. Siguiendo con el mismo autor, las uniones igualitarias no desafían el concepto de *nikah*, sino que, más bien, desafían su concepción en tanto que contrato de venta. Partiendo de esta premisa, Kugle propone realizar una relectura del concepto de *nikah* que permita dar un salto de la idea de venta a la de alianza (*musharaka*) resignificando los elementos estructurales de dicha unión —tales como la aceptación (*qubul*), la dote (*mahr*), la compatibilidad confesional (*mahal*), el tutelaje masculino (*wali*), el divorcio unilateral (*talaq*) o el periodo de espera tras el divorcio o la defunción (*idda*)— de modo mucho más acorde a las características y al contexto de las parejas homosexuales contemporáneas.

Nikah no ha sido, en cualquier caso, la única manera de legitimar uniones heterosexuales históricamente dentro de los límites del islam. Una de las formas

¹³⁸ Independientemente de ello, existen múltiples indicios de la realización de uniones no heterosexuales en los territorios históricos del islam, siendo el caso más documentado el del oasis de Siwa, en Egipto, tal y como analiza en detalle Fakhry (1973).

¹³⁹ *Nikah* (literalmente “penetración”) suele traducirse como “matrimonio” (Gómez, 2009: 245).

alternativas es *muta*, un modelo de unión existente en la península arábiga antes del inicio de la revelación y coetáneo a la vida del profeta Mahoma. Gracias a este modelo, un hombre y una mujer podían casarse durante un periodo de tiempo estipulado de forma oral sin ningún otro requerimiento como testigos o un contrato escrito que certificase la unión. La finalidad de este tipo de uniones era satisfacer un deseo afectivo-sexual más que la creación de una familia o la procreación, por lo que las cuestiones de paternidad y herencia no formaban parte del acuerdo. La unión *muta* es, hoy en día, ilegal en la gran mayoría de legislaciones de países de mayoría musulmana al ser considerada una justificación religiosa para encubrir la prostitución, siendo aprobada de forma oficial sólo por el chiísmo duodecimano¹⁴⁰. En cualquier caso, Kecia Ali (2006) señala la existencia en países de mayoría suní de variaciones de esta unión con otras denominaciones como *zaway urfi* en Egipto o *zaway al-misyar* en Arabia Saudí. Respecto a la posibilidad de legitimar las uniones igualitarias bajo el marco de este modelo, exégetas suníes como el imam Daayiee (2005)¹⁴¹ consideran *muta* como un tipo de unión lo suficientemente flexible como para acomodar las necesidades de aquellas parejas que quieran legitimar sus relaciones sin caer en *ziná* (concubinato). Para Kugle (2010), la unión *muta* requiere, sin embargo, un ejercicio de reforma, aún inexistente, por parte del islam suní para adaptar este modelo a las necesidades de las parejas musulmanas LGBTQ+ contemporáneas.

Liderazgo femenino y *queer* en la oración

Al igual que sucedía con las uniones igualitarias, el Corán tampoco aborda de forma explícita las normas que deben regir el ritual del imamato desde una perspectiva que tenga en cuenta la diversidad sexo-genérica. Casi la totalidad de las reflexiones en torno a esta cuestión provenientes de las exégesis islámicas

¹⁴⁰ El chiísmo duodecimano o imaní constituye la rama más numerosa del islam chií, englobando de forma aproximada el 85% de toda la población chií a nivel mundial. Si bien Irán es el único país con el chiísmo duodecimano como religión oficial, existen comunidades numéricamente significativas en Azerbaiyán, Irak, Líbano, Bahrein, India, Pakistán, Afganistán, Yemen, Bangladesh, Kuwait, Omán, Emiratos Árabes Unidos, Qatar, Nigeria, Chad, y Tanzania. Para profundizar en esta cuestión consúltese Momen (1985).

¹⁴¹ Declaración extraída de una entrevista de Kugle (2010) al imam Daayiee en 2005.

queer han sido realizadas, por tanto, mediante otro ejercicio de analogía (*qiyás*) de los esfuerzos de hermenéutica de las teologías islámicas suníes feministas respecto del imamato femenino. Existen numerosos ejemplos en la historia de la tradición islámica y en la propia jurisprudencia clásica que atestiguan la posibilidad del liderazgo femenino en la oración dentro de unos determinados límites. En el caso de las congregaciones formadas por mujeres, sólo la escuela suní de pensamiento islámico malikí considera ilícito el imamato femenino. En países de mayoría chií como Irán este liderazgo es legal desde el año 2000. El caso de China es reseñable al respecto, contando con mezquitas exclusivas para mujeres denominadas *nusi* donde se ha practicado históricamente este tipo de imamato (Waltner, 1981). En lo referente a las congregaciones mixtas, si bien las opiniones son más diversas, existen casos de aceptación del imamato femenino por parte de juristas clásicos musulmanes (Ibn Rushd, Ibn Arabi, Abu Thawr, Al-Muzani, Abu Dawud, Al-Tabari, Ibn Hanbal o Ibn Taymiyah), sobre la base de un hadiz perteneciente a la colección de Abu Dawud —la tercera de las seis colecciones de hadices canónicas suníes— en el que el profeta Mahoma pidió a una mujer, Umm Waraqa, que dirigiera la azalá (Falah y Nagel, 2005).

No fue hasta mediados de la década de los 2000 cuando el debate sobre el imamato femenino fue reactivado en la esfera pública transnacional a raíz de un incidente protagonizado por Amina Wadud. El viernes 18 de marzo de 2005, la erudita lideraba en la catedral *St. John The Divine* de Manhattan, Nueva York, una congregación mixta formada por 60 mujeres y 40 hombres. La llamada a la oración (*iqama*) fue realizada por otra mujer, Suheyla El-Attar, la azalá se realizó sin ningún elemento que segregara en función del género, y algunas de las mujeres allí presentes no llevaban la vestimenta ortodoxa requerida¹⁴². Las reacciones no se hicieron esperar. Autoridades religiosas como el Sheikh Yusuf Al-Qaradawi de Catar o el Sheikh Sayyid Tantawi de la mezquita-escuela de *Al-*

¹⁴² “Woman Leads Muslim Prayer Service in New York”, *The New York Times*, 19 de marzo de 2005, disponible en <https://www.nytimes.com/2005/03/19/nyregion/woman-leads-muslim-prayer-service-in-new-york.html> [consulta: 3 de marzo de 2019].

*Azhar*¹⁴³, en El Cairo, criticaron duramente la iniciativa de Wadud. Por el contrario, otras personalidades del mundo de la academia como Gamal al-Banna, Leila Ahmed, Khaled Abu el-Fadl o eruditos islámicos musulmanes como Ebrahim Moosa, se mostraron a favor de Wadud y del liderazgo femenino en la oración¹⁴⁴. Esta polémica evidenció cómo la cuestión del imamato femenino, y por extensión el *queer*, se encuadra dentro de un debate mucho más amplio que tiene que ver —más allá de la evidente necesidad del reconocimiento de la equidad de género y la diversidad sexo-genérica como valores intrínsecamente islámicos o de la superación del binarismo de género por parte de las propias comunidades musulmanas— con toda una serie de cuestiones vinculadas a la autoridad, el liderazgo y la representatividad.

Respecto al caso específico del imamato *queer*, en la actualidad conocemos la existencia de un puñado de líderes religiosos suníes LGBTQ+ posicionados públicamente como defensores de los derechos del colectivo LGBTQ+ musulmán que reclaman para sí la etiqueta de imames gays o *queer*¹⁴⁵. Entre ellos destacan los ya nombrados Muhsin Hendricks, El-Farouk Khaki, Ludovic-Mohamed Zahed, Daayiee Abdullah o Nur Warsame, a los que, además, se vinculan mezquitas inclusivas como *The Inner Circle Mosque* en Sudáfrica, *El-Tawhid Juma Circle: The Unity Mosque* en Canadá, *Mosquée inclusive de l'Unicité* en Francia o *Masjid Nur Al-Isslaah* en Estados Unidos. Estas mezquitas han nacido con la intención de constituirse como espacios de oración seguros donde cualquier

¹⁴³ Fundada como una escuela chií de teología por el Imperio Fatimí en el s. X, fue posteriormente convertida en un centro suní. En la actualidad es considerada por unanimidad como la escuela de teología más prestigiosa del mundo suní.

¹⁴⁴ Para un análisis del impacto y los debates que conllevaron este suceso véase <https://abdennurprado.wordpress.com/2010/11/08/sobre-el-imamato-femenino/> [consulta: 3 de marzo de 2019].

¹⁴⁵ La alusión a la índole suní no es baladí en tanto que el concepto de imamato difiere de forma substancial en función de la rama del islam a la que hagamos referencia. El término imam es utilizado en el islam suní para designar a la persona que lidera una comunidad musulmana y de la cual se espera, *a priori*, que dirija la azalá, se encargue del sermón (*jutba*) de la azalá del viernes, oficie determinados rituales y proporcione guía espiritual. La autoridad de un imam suní es asignada, por tanto, en función del carácter, la capacidad de liderazgo y el conocimiento religioso. Para el islam chií, por el contrario, el imamato constituye uno de sus cinco pilares y el término imam sólo puede aplicarse a la familia del profeta —Mahoma, Fátima, Ali, Hasan, Huséin— y a los 12 imames. Este hecho vendría a explicar la limitación de los análisis sobre el imamato femenino o *queer* al ámbito suní, así como las reticencias de algunos líderes y lideresas religiosas chiíes a reivindicar el título de imam o imana *queer*.

persona musulmana es bienvenida independientemente de su identidad de género, orientación sexual, raza y/o etnia o secta religiosa. Entre los servicios que ofrecen destacan las azalás diarias habituales y la azalá del viernes, la celebración de festividades y eventos significativos islámicos, encuentros para romper el ayuno durante el mes de Ramadán o el oficio de uniones igualitarias o interconfesionales. Todas estas iniciativas, celebraciones y rituales son llevadas a cabo en estos espacios desde una perspectiva feminista y *queer*, lo que implica, *a priori*, la inexistencia de cualquier elemento material, vestimenta específica o comportamiento que pueda conllevar una inequidad sexual o de género¹⁴⁶. En esta misma línea y para finalizar, cabe señalar iniciativas de índole feminista como *Inclusive Initiative Mosque*¹⁴⁷ o *Maryam Mosque*¹⁴⁸ fundadas en Londres y Copenhague en 2012 y 2015 respectivamente, que, si bien están comprometidas con los derechos y la seguridad del colectivo LGBTQ+ musulmán, la organización, gestión y, especialmente, el liderazgo de estos espacios está reservado de forma exclusiva a mujeres, por lo que se descarta la participación de aquellas personas pertenecientes al colectivo LGBTQ+ que no se identifiquen como tal.

Construcción de un movimiento islámico *queer* transnacional

Tal y como se expuso en el apartado dedicado al recorrido histórico, el activismo musulmán *queer* nacía con la clara intención de consolidarse como un movimiento islámico *queer* transnacional que tendiera hacia la articulación con otras iniciativas afines. Ya en su fundación, las primeras asociaciones como *Salaam* en Canadá, *Al-Fatiha* en Estados Unidos o *Al-Fatiha* en Sudáfrica, señalaban de forma explícita en sus declaraciones de principios la intención de promover encuentros estatales, regionales e internacionales para personas musulmanas LGBTQ+ y sus aliadas. Desde los primeros encuentros vinculados a

¹⁴⁶ Sirva como ejemplo el protocolo de *Tawhid Juma Circle: The Unity Mosque* <http://www.jumacircle.com/who-we-are> [consulta: 4 de marzo de 2019].

¹⁴⁷ Más información sobre esta iniciativa disponible en su página de Facebook <https://www.facebook.com/inclusivemosqueinitiative/> [consulta: 5 de marzo de 2019].

¹⁴⁸ Página web disponible en <https://femimam.com/home/> [consulta: 5 de marzo de 2019].

las filiales estadounidenses y británicas de *Al-Fatiha* —celebrados en Boston, Nueva York y Londres a fines de los 90—, hasta el reciente *LGBTIQ+, Intersectionality and Islam Conference* —que tuvo lugar, como vimos, en Birmingham en febrero de 2019 de la mano de iniciativas de reciente creación como *Hidayah* y *London Queer Muslims*—, casi la totalidad de las asociaciones musulmanas *queer* han promovido, organizado y acogido iniciativas de esta índole. Estos encuentros se han constituido como espacios donde los y las musulmanas LGBTQ+ han encontrado un entorno de apoyo en el que trabajar los procesos de conciliación de sus identidades religiosas y sexo-genéricas, donde compartir sus saberes y experiencias individuales o colectivas, donde fomentar el empoderamiento y la espiritualidad, donde pensar en estrategias para propiciar el diálogo con las comunidades musulmanas sobre la diversidad sexo-genérica en relación con el islam y donde construir sus alianzas. En definitiva, el lugar donde se ha ido construyendo el activismo musulmán *queer* durante los últimos 20 años. El presente apartado aborda este proceso de construcción de movimiento a través del análisis resultante del trabajo de campo realizado en dos de los eventos más significativos de esta índole: *Annual International Retreat (AIR)* en Sudáfrica e *International Conference on Religion and Acceptance (ICRA)* en Europa.

Un islam unitario, inclusivo y compasivo a nivel global

Si no es queer no es halal

A sólo una hora de Ciudad del Cabo, en el corazón de las montañas *Boland*, se celebraba en *Goudini Spa* —un lujoso *resort* que cuenta con gran variedad de piscinas naturales, canchas de tenis y voleibol, salas de juegos e instalaciones para conferencias que pueden acomodar hasta 800 personas— la 13ª edición de *AIR* que tuvo lugar entre los días 11 y 18 de septiembre de 2015. Al encuentro acudieron alrededor de 150 personas entre los y las que se incluían activistas musulmanes y musulmanas LGBTQ+ internacionales, feministas islámicas y líderes religiosos de todo el mundo. Lejos quedaba ya la primera edición de *AIR* en 2002, que contó con apenas una treintena de participantes de los cuales sólo

dos venían del extranjero¹⁴⁹. A lo largo del día que precedió al inicio del evento, la sede de *TIC*, situada en *Wynberg*, un barrio suburbial al sudeste de Ciudad del Cabo con un diverso perfil étnico, se convirtió en el punto de reunión desde el cual el día 10 por la tarde eran fletados dos autobuses y una decena de coches camino al citado enclave. Una vez allí, los y las participantes recibían la bienvenida por parte del personal de *TIC* en una de las estancias del *resort* que servía de sala de registro y donde había que recoger un colgante con una etiqueta identificativa con los nombres y pronombres sentidos¹⁵⁰ y un bolso que incluía, entre otras cosas, el programa en papel del encuentro y un pequeño neceser con anticonceptivos femeninos y masculinos, folletos informativos sobre el VIH y otras ITS y otro en el que se leía “promoviendo un estilo de vida saludable y un sexo responsable” seguido de una aleya de la azora coránica *La Vaca* exhortando al autocuidado¹⁵¹.

La jornada siguiente se inició a las 5:30 de la mañana con la azalá del *fayr*¹⁵² y un *dikr* conducido por el imam Muhsin Hendricks a los que siguió la celebración de la ceremonia de apertura en una sala presidida por una pancarta de unos 4x3 metros con el mensaje “*if it’s not queer it’s not halaal*”. Después de las jaculatorias de bienvenida, el imam definía *AIR* como un espacio de seguridad para aquellos y aquellas musulmanas LGBTQ+ y sus aliadas que compartían un interés en combatir el patriarcado, la homofobia y el extremismo religioso que afecta a la vida de aquellas personas musulmanas que son marginalizadas por motivo de su orientación sexual y/o identidad de género. Asimismo, añadía que este espacio buscaba el empoderamiento personal, el desarrollo de liderazgo, la elevación espiritual, la puesta en común de buenas prácticas y la construcción de movimiento. Con tal fin, Muhsin recordaba la necesidad de mantener la confidencialidad, el respeto por la diversidad, las diferencias de opinión y el

¹⁴⁹ Datos extraídos de la página web de *TIC*. Más información disponible en <http://www.theinnercircle.org.za/about-us.html> [consulta: 5 de marzo de 2019].

¹⁵⁰ Los pronombres sentidos hacen referencia a aquellos con los que una persona se siente identificada. Su uso es generalizado en espacios feministas y de activismo LGBTQ+.

¹⁵¹ En dicha aleya podía leerse: “Y gastad en la causa de *Allah*, y no dejéis que vuestras manos os arrojen a la destrucción; y perseverad en hacer el bien: ciertamente, *Allah* ama a quienes hacen el bien” (El Corán, 2:195).

¹⁵² Oración de la aurora.

espacio personal. En esta misma línea, puntualizaba que, en reconocimiento de las diferentes sectas y escuelas de pensamiento de la fe islámica, *AIR* promovía un islam inclusivo y centrado en la compasión. El tema principal del evento quedaba definido como “la construcción de movimiento: desafíos, herramientas y estrategias” y las sesiones habían sido divididas en cuatro itinerarios cerrados asignados previamente en función de los perfiles de los y las participantes, tres itinerarios abiertos y diversas actividades espirituales. Por último, se recordaba respetar la confidencialidad a la hora de publicar contenidos como fotografías o vídeos *online*.

En el programa en papel se detallaban las cuestiones mencionadas por Muhsin en la ceremonia de apertura y se especificaban los objetivos de *AIR* para este año¹⁵³. El propio imam firmaba en nombre de *TIC* la carta de bienvenida que abría el programa y en la que podía leerse “con el auge actual del fundamentalismo y el extremismo religioso, nos vemos obligados a responder, lo que requiere que desarrollemos una visión común y unidad”. La urgencia de desarrollar esta visión común y unitaria se reflejaba en los citados objetivos del encuentro, divididos en siete grandes bloques. A saber: Integrar diferentes luchas y enfoques, como por ejemplo las perspectivas feministas, *queer*, teológicas y de justicia social, todas ellas en consonancia con el marco de los Derechos Humanos; Crear y amplificar una voz unificada para las personas musulmanas que son marginalizadas por motivo de su orientación sexual y/o identidad de género; Crear un espacio seguro en el que los y las participantes sean animadas a compartir sus retos, aprendizajes y experiencias; Educar y elevar conciencia sobre la importancia de la construcción de un movimiento global respecto a la orientación sexual e identidad de género con relación al islam; Fortalecer una hermandad espiritual entre los y las participantes y partes interesadas que actúan como actores y actrices clave en el movimiento; Crear sinergia entre las partes interesadas y los y las lideresas de las asociaciones representadas en *AIR*;

¹⁵³ Como se señaló en el apartado del capítulo 2 dedicado a la descripción de los escenarios de la observación participante, el idioma vehicular fue el inglés, aunque se utilizaron numerosas lenguas teniendo en cuenta que *AIR* reunía a personas de una treintena de nacionalidades.

Promover un compromiso continuo de contribuciones al cambio social en contextos musulmanes, más allá del marco de *AIR*.

Respecto a los itinerarios cerrados, el primero de ellos, *TOT Follow-up Program*¹⁵⁴, estaba diseñado como una formación complementaria para los y las graduadas en el proyecto *TOT* en los años 2014 y 2015¹⁵⁵. La formación giró en torno a la capacitación de herramientas para trabajar en contextos dominados por el fundamentalismo islámico. Durante el desarrollo de las sesiones los y las *TOTs*¹⁵⁶ compartimos las experiencias de formación en nuestros lugares de origen¹⁵⁷ y planeamos las iniciativas que desarrollaríamos a lo largo del 2015. El segundo itinerario, *Global Queer Muslim Network Meeting*, era un espacio de encuentro donde los y las lideresas de las asociaciones participantes de esta red¹⁵⁸ trabajaron cuestiones vinculadas al liderazgo. El tercero se denominaba *Islamic Peace Circles* y estaba formado por personas musulmanas LGBTQ+ que se encontraban en el proceso de conciliación de su identidad espiritual y/o religiosa y su orientación sexual y/o identidad de género. El cuarto y último itinerario cerrado, *Youth Program*, se centró en la construcción de movimiento desde la perspectiva de la juventud. Respecto a los itinerarios abiertos, el primero de ellos, *AIR Creative Spaces*, se dedicó a charlas y talleres relacionados con la temática general de *AIR 2015*. En el segundo, denominado *International Conference for the Empowerment of Women*, se abordaron cuestiones vinculadas con el liderazgo femenino y la violencia contra las mujeres. El tercero y último de ellos, *Forum of Religious Leaders*, fue concebido como un espacio de discusión teológica y estuvo presidido por el imam Muhsin, la erudita Amina Wadud y el imam gay Daayiee Abdullah.

¹⁵⁴ *TOT Follow-up Program* fue el único itinerario al que tuve acceso y, por tanto, en el que desarrollé el grueso de mi observación. Los datos sobre el resto de itinerarios cerrados fueron obtenidos a través de charlas informales con algunos y algunas participantes de cada uno de ellos.

¹⁵⁵ A este respecto, véase la información relativa a la asociación musulmana *queer* holandesa *Maruf* en el apartado dedicado al recorrido histórico del activismo musulmán *queer*.

¹⁵⁶ Nombre informal asignado a quienes pertenecíamos a este itinerario.

¹⁵⁷ Los orígenes y nacionalidades de los *TOTs* de 2014 y 2015 incluían la propia Sudáfrica, Francia, Reino Unido, Marruecos, Kurdistán, Argelia, Kenia, Tayikistán, España, Kirguistán, Países Bajos, Pakistán y Nigeria.

¹⁵⁸ *TIC* (Sudáfrica), *Merhaba* (Bélgica), *Bedayaa* (Egipto y Sudán) y *Maruf* (Países Bajos), entre otras.

El broche final de *AIR 2015* lo puso la celebración de la azalá del viernes justo después de la ceremonia de despedida. La oración tuvo lugar en la sala plenaria aún presidida por la pancarta en la que se leía “*if it’s not queer it’s not halaal*”, un mensaje que resumía tanto la naturaleza del encuentro en general, como la del devenir de este evento en particular. Musulmanes y musulmanas LGBTQ+ venidas de los cinco continentes llenaban la sala a la espera del inicio del ritual a manos de Muhsin. Para sorpresa de muchos y muchas, el imam daba la palabra a Jannat Ali, una activista trans pakistani que se encargó del sermón (*jutba*). Hablando en inglés, huyendo de ritualismos y ortodoxias, Jannat narró con la voz entrecortada su historia personal. Un viaje llena de sombras y luces que la acompañaron en el largo proceso de descubrimiento de su identidad de género, durante su salida del armario, en los momentos de ostracismo familiar y comunitario que siguieron a esta decisión y durante su implicación en el activismo local primero y transnacional después. Terminada la *jutba*, tras unos minutos de silencio y reflexión, una voz de mujer entonaba el *adán* y luego la *iqama*. Bajo el liderazgo de Muhsin, los y las participantes del ritual rezaron en un mismo espacio sin que ningún elemento material o vestimenta específica marcara una segregación sexo-genérica. Finalizada la oración y aún con la emoción palpable en el ambiente, la mayoría de los y las allí presentes comenzaban a despedirse antes de subir a los autobuses que se dirigían al aeropuerto. *AIR 2015* se daba por concluido.

20 años de activismo espiritual

El 28 de septiembre de 2016 *TIC* difundía en Facebook y otras redes sociales una nota de prensa haciendo oficial la celebración del 14 al 21 de octubre de 2016 de la 14ª edición de *AIR* coincidiendo con el 20º aniversario de la asociación. En dicho comunicado¹⁵⁹, la asociación resumía el espíritu de esta edición con las siguientes palabras: “Durante los últimos años, *AIR* ha sido coherente en su foco en la creación de movimiento. *TIC* cree firmemente que ninguna organización puede

¹⁵⁹ Enlace disponible en la página de Facebook del encuentro <https://www.facebook.com/Annual-International-Retreat-597709946957448/> [consulta: 7 de marzo de 2019].

funcionar de forma aislada. Compartir información, habilidades y buenas prácticas son la piedra angular en la creación de solidaridad”. Los días previos al encuentro, los y las participantes recibieron un correo electrónico en el que se especificaban algunas cuestiones logísticas que dejaban entrever un enfoque general más austero y, hasta cierto punto, restrictivo en comparación con el año anterior. El evento tendría lugar en el *Protea Hotel*, un entorno mucho más humilde que el lujoso resort *Goudini Spa* que acogió *AIR 2015*. *TIC* recordaba que sólo se haría cargo de los desplazamientos desde y hacia la sede de la asociación. En la misma carta, se puntualizaba que la asociación facilitaría la celebración de las cinco azalás diarias habituales añadiendo que, aunque estas no eran obligatorias, se alentaba a la participación en aras de la “unidad del movimiento”. Asimismo, se invitaba a acudir a las mismas con un atuendo “apropiado” aunque este que no era definido de forma explícita. Por último, se recomendaba un código de vestimenta elegante-casual, no informal, para el resto del encuentro.

El programa en papel ofrecido a los y las participantes a la llegada al *Protea Hotel* la noche del 14 de octubre confirmaba algunos elementos que apuntaban en esta misma dirección. Unos *emojis* se encargaban de recordar y señalar, a veces de manera inquisitiva, cuestiones vinculadas al buen comportamiento durante el evento. Algunos eran previsibles —confidencialidad, puntualidad, mantener el silencio y no abusar del uso de dispositivos electrónicos, descripción de las sesiones y de las diferentes actividades, etc.— pero había otros que llamaban la atención. Entre ellos, destacaban los mensajes en los que, por un lado, se re incidía en la importancia de acudir a las cinco azalás diarias y a las sesiones de *dikr* y, por el otro, se desaprobaba el consumo de alcohol y otros estupefacientes, la celebración de fiestas después de las sesiones y el sexo casual. Esta última cuestión era especialmente significativa. *TIC* no sólo explicitaba su rechazo a este tipo de encuentros sexuales, sino que alentaba a la formación de “parejas espirituales, sanas y de larga duración”. Esta postura contrastaba de manera frontal con la adoptada por parte de la asociación en *AIR 2015* donde, si bien no se promovía el sexo casual *per se*, tampoco había una valoración moral sobre su naturaleza. Más bien al contrario. El hecho de que en 2015 se proporcionara un neceser con anticonceptivos e informaciones sobre el

VIH y otras ITS evidenciaba un posicionamiento mucho más laxo y pedagógico con respecto a esta cuestión.

Respecto al contenido del encuentro, si bien la definición, tema principal, misión y objetivos eran los mismos que en *AIR 2015*, los itinerarios y la organización de las sesiones sufrían cambios substanciales. Respecto a los itinerarios, más allá de ligeras modificaciones en sus nomenclaturas¹⁶⁰ todos ellos pasaban a ser cerrados en esta edición. El espacio de encuentro común quedaba, así, reducido a un par de breves sesiones plenarias al día donde una persona portavoz de cada itinerario se encargaba de exponer lo que se había estado trabajando en cada uno de estos. Esta decisión fue recibida de manera muy dispar y así se hizo notar en las primeras sesiones comunes. Algunos y algunas participantes aplaudieron la medida aludiendo a cuestiones de privacidad. Hubo quien pensaba, por el contrario, que dicha decisión afectaba a la transparencia e impedía conocer y aportar experiencias a las dinámicas. Muhsin decidió de forma unilateral visitar cada uno de los itinerarios para ver cómo se estaban desarrollando estas dinámicas. Como consecuencia, el imam fue acusado de monitorizar los procesos de trabajo interno, hasta el punto de que varios de los itinerarios como *Forum for Spiritual Leaders* o *Global Queer Muslim Network* decidieron no aportar sus valoraciones en las sesiones comunes. Este hecho, despertó, a su vez, recelo y desconfianza por parte de quienes sí participaban en dichas sesiones abiertas. En general, la mayoría de los itinerarios promovieron críticas o fueron objeto de ellas, lo que conllevó que el ambiente fuera mucho más tenso que en la edición del año anterior.

*Forum for Spiritual Leaders*¹⁶¹ tenía como objetivo específico para *AIR 2016* la creación de un cuerpo de fetuas alternativo que diera respuestas a las necesidades del colectivo LGBTQ+ musulmán. La decisión fue de las más criticadas al considerarse que algunas de las personas encargadas de esta tarea no contralaban la lengua árabe ni contaban con una formación suficiente. Asimismo,

¹⁶⁰ *FSL* (*Forum for Spiritual Leaders*), *IGF* (*International Gender Forum*), *THEY* (*Transgender, Health Education & Youth*), *PDY* (*Program for the Development of Youth*), *IPC* (*Islamic Peace Circles*), *GQMN* (*Global Queer Muslim Network*), *ITF* (*International Trainers Forum*).

¹⁶¹ En el que participaban líderes y lideresas como El-Faouruk (*Salaam*), Ani Zonneveld (*Muslims for Progressive Values*), el imam Daayie o Amina Wadud, entre otras.

hubo bastantes voces en contra de la reproducción de un sistema propio de la jurisprudencia islámica clásica que reforzaba la necesidad de una autoridad jerárquica en detrimento del *iytihad*. *Global Queer Muslim Network*¹⁶² se llevó también la mayor parte de las críticas gracias a su decisión de no participar en las sesiones comunes plenarias. Ambos itinerarios fueron, además, acusados de promover un liderazgo personalista y de tener una agenda oculta. *International Gender Forum*¹⁶³, cuya misión era reducir la divergencia entre las problemáticas específicas de las mujeres y de las personas LGBTQ+, acabó acusando al imam Muhsin de aprovecharse de su privilegio como hombre cisgénero. En la misma línea, *Transgender, Health Education & Youth* recriminó un clima generalizado de transfobia y *misgendering*¹⁶⁴. *Program for the Development of Youth* se sumó a las acusaciones de monitorización y paternalismo por parte de Muhsin. Por último, *International Trainers Forum*, del que formé parte activa, consensuó la disolución del propio itinerario, una decisión que finalmente no se llevó a cabo a petición expresa del imam.

Las tensiones no acabaron aquí. Algunos y algunas participantes sudafricanas que provenían del activismo de base y que no pertenecían a ninguno de los recién nombrados itinerarios, así como parte del personal de la propia TIC, se sumaron al ambiente generalizado de crítica lanzando sus dardos contra el carácter transnacional del encuentro. A su parecer, dicha tendencia conllevaba centrarse en cuestiones como la islamofobia o el *pinkwashing* que no eran de urgencia para el contexto africano, en general, y el sudafricano en particular. Ligado a ello, se criticó además el uso de un vocabulario clasista e ininteligible para aquellas personas no familiarizadas con las cuestiones relativas al género o a

¹⁶² Compuesto por asociaciones como TIC (Sudáfrica), *Merhaba* (Bélgica), *Bedayya* (Egipto y Sudán), *Maruf* (Países Bajos), *Mesahat* (Libano), *Muslim Alliance for Sexual and Gender Diversity* (Estados Unidos), *Liberal-Islamischer Bund* (Alemania), *NAZ* (Pakistán) y *El-Tawhid Juma Circle y Salaam* (Canadá).

¹⁶³ Formado por asociaciones como TIC y *Positive Muslim* (Sudáfrica), *Musawah* y *Sisters in Islam* (Malasia), *Kaos GL* (Turquía) y *GLADT* (Alemania), así como por representantes de la *Western Cape University* y la *University of Kwa-Zulu Natal*, ambas sudafricanas.

¹⁶⁴ Anglicismo que hace referencia a la identificación de una persona trans con un género diferente a aquel con el que esa persona se identifica. Más información sobre esta cuestión disponible en la obra *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity* (2007) de la escritora, bióloga y experta en género Julia Michelle Serrano.

la teoría *queer*. Por su parte, las actividades espirituales tampoco estuvieron exentas de tensión. El “excesivo” hincapié por parte de *TIC* en la participación en las azalás diarias y en las sesiones de *dikr*, fue recibido como una suerte de imperativo encubierto. Asimismo, la recomendación de acudir con un atuendo “apropiado” a estos rituales, conllevó a que algunos participantes —hombres todos ellos— se sintieran legitimados para declinar su participación en las azalás si las mujeres no llevaban la vestimenta requerida por la ortodoxia. *TIC* se posicionó de forma inmediata a favor de las mujeres y en contra de la cosificación de sus cuerpos, recomendando a tales participantes el mandato coránico de “bajar la mirada” en lugar de exigir velar al sujeto, femenino en este caso, fuente de su desagrado.

No obstante, no todo fueron desacuerdos. *AIR 2016* fue, con diferencia, el encuentro anual con mayor diversidad interreligiosa de toda su historia, contando con la participación más numerosa de musulmanes y musulmanas chiíes desde su primera edición en 2002. La presencia de lo chií se hizo notar de manera transversal, ya fuera trayendo a colación a los debates la cuestión del suni-centrismo o en los propios espacios de azalá y *dikr*. En esta línea y coincidiendo con la conmemoración de *achurá*¹⁶⁵ un grupo de musulmanes y musulmanas chiíes se encargó de la organización y celebración de un *mayles*¹⁶⁶ en el que se recordó y lloró a los mártires de *Kerbela*. Este evento constituyó para la mayoría de participantes suníes presentes en *AIR* la primera ocasión en la que presenciaban y formaban parte de este tipo de conmemoraciones. La azalá del viernes que prosiguió, al igual que en *AIR 2015*, a la ceremonia de despedida, estuvo marcada también por la inclusión de elementos del chiísmo. El *adan* y la *iqama* fueron entonados incluyendo el testimonio de la legítima sucesión del imam Ali. La azalá fue dirigida, como de costumbre, por Muhsin que la finalizó con jaculatorias relativas a la familia del profeta y a los 12 imames. Acto seguido, se llevo a cabo un ritual en el que cinco imames se ofrecían a lavar y secar las

¹⁶⁵ Décimo día de *muhárram*, primer mes del calendario islámico, en el que los y las chiíes conmemoran el martirio del imam Huséin, nieto del profeta Mahoma, su familia y sus seguidores y seguidoras en Kerbela, actual Irak, en el año 61 después de la hégira (680 de la era cristiana).

¹⁶⁶ En árabe “reunión”, dentro de la cosmovisión chií el término alude a una ceremonia religiosa donde los y las devotas musulmanes chiíes conmemoran la tragedia de Kerbela.

manos de los y las allí presentes, simbolizando un ejercicio de purificación, humildad y comunión tras las tensiones acumuladas durante toda la semana. Paradójicamente, este ritual serviría de cierre al que sería, como vimos con anterioridad, el último encuentro anual de carácter global organizado por *TIC*.

Un movimiento musulmán *queer* sostenible y fuerte en Europa

Una red musulmana *queer* intraeuropea

Justo un mes después de la clausura de *AIR 2016* tenía lugar el *Connect. Reflect. Act*, el primer encuentro intraeuropeo para personas musulmanas *queer*, celebrado en Ámsterdam entre los días 11 y 14 de noviembre de ese mismo año. La iniciativa partía de *European Queer Muslim Network (EQMN)*, una plataforma de líderes y lideresas del activismo musulmán *queer* europeo impulsada en 2015 por la asociación musulmana *queer* holandesa *Maruf* con la urgencia de atender a las necesidades específicas de la comunidad musulmana *queer* en Europa. Definida como una “red participativa, democrática, multilateral e interconviccional de individualidades, grupos informales y organizaciones musulmanas *queer*”¹⁶⁷, los objetivos de la plataforma giran en torno a la lucha contra la discriminación por orientación sexual, identidad y/o expresión de género, raza, etnia, religión y/o creencia, el apoyo y capacitación de líderes y lideresas dentro de las comunidades musulmanas *queer*, la creación de un movimiento musulmán *queer* sostenible y fuerte en Europa y la promoción de una mayor aceptación social de los y las musulmanes *queer* en dicho territorio. Con tales fines, la plataforma tuvo en mente desde su fundación la puesta en marcha, entre otros proyectos, de encuentros internacionales intraeuropeos de carácter anual, siendo *Connect. Reflect. Act* el primero de ellos. Tal y como se reflejaba en su propio nombre, el tema del evento eran tres ideas interrelacionadas, “conectar, reflexionar y actuar”, en torno a las cuales versaron los contenidos y se estructuraron las sesiones.

El primer día se dedicó a la conexión entre líderes y lideresas musulmanas *queer*, grupos informales, asociaciones y sus iniciativas aliadas. El segundo, a la

¹⁶⁷ Para más información consúltese la página web de la asociación <http://www.maruf.eu/> [consulta: 12 de marzo de 2019].

reflexión sobre prácticas y retos. El tercer y último, a la puesta en práctica de conocimientos, experiencias y buenas prácticas en pos del beneficio del movimiento. Los dos primeros días se simultanearon sesiones abiertas y cerradas, mientras que en el último sólo hubo sesiones cerradas. Las sesiones abiertas quedaron reducidas, a la práctica, a la celebración de dos pequeños paneles temáticos, *Queer women of color and faith* y *Queer Newcomers*¹⁶⁸ in Europe, donde algunos y algunas participantes de EQMN compartieron sus experiencias sobre las temáticas recién señaladas. Respecto a las sesiones cerradas, a ellas acudieron 11 participantes de la plataforma en representación de asociaciones o iniciativas como la propia *Maruf* (Países Bajos), *Prisma Goup* (Países Bajos), *Skeiv Verden* (Noruega), *Tea and Talk* (Noruega), *Swedish Queer Initiative* (Suecia), *RFSL* (Suecia), *Sabaah* (Dinamarca), *Heseta* (Finlandia), *Allah Loves Equality* (Italia) y *Nasij* (España). A excepción de *Sabaah*, que fue fundada como vimos en 2006, el resto eran relativamente recientes con no más de cinco años de antigüedad, por lo que muchas de ellas habían sido creadas por *newcomers*. Respecto a su composición, presentaban perfiles multiétnicos diversos, aunque de mayoría suní¹⁶⁹. Desde una perspectiva sexo-genérica, el grupo era diverso contando con tres mujeres cisgénero, una mujer trans, algunos gays y otros participantes autodefinidos como *queer*.

Las sesiones cerradas de los dos primeros días se dedicaron a presentar el trabajo de las asociaciones e iniciativas en cada uno de sus contextos y a reflexionar de manera informal sobre sus retos. Estos se estructuraron, a grandes rasgos, en torno a tres ejes: la musulmanidad *queer*, el activismo y las presiones externas. Respecto al primero, se habló principalmente de la intersección entre LGBTQ+fobia, xenofobia, racismo, islamofobia y teofobia en Europa. En lo referente al activismo, se aludió a cuestiones como el denominado “síndrome de agotamiento profesional” (*burning out*) o el excesivo academicismo en el seno del

¹⁶⁸ Como ya se señaló, el término “newcomers”, literalmente “recién llegados/as”, se utiliza en el contexto del activismo europeo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam para referirse a aquellas personas provenientes de países de mayoría musulmana que acaban de llegar a Europa debido a los procesos migratorios o de asilo y refugio por motivos de orientación sexual y/o identidad de género.

¹⁶⁹ Sólo dos de los activistas allí presentes se autodefinieron como chiíes.

activismo. En lo relativo a las presiones externas, las conversaciones giraron en torno a la sostenibilidad de un movimiento musulmán *queer* europeo frente a estrategias como el *pinkwashing* o a los riesgos derivados de la financiación por parte de organismos institucionales o fundaciones privadas. El último día se dedicó en exclusiva a trabajar en una agenda para el año siguiente. En este sentido, se consensuó promover una reunión de *EQMN* en el primer tercio de 2017, la cooperación en eventos organizados por la plataforma, el intercambio de conocimientos y experiencias, y la celebración del siguiente encuentro intraeuropeo en otoño de 2017. El evento pasaría a denominarse *International Conference on Religion and Acceptance (ICRA)* y se constituiría como un proyecto con vida propia vinculado a *Maruf*. En cualquier caso, *ICRA* seguiría siendo el escenario en el que *EQMN* volvería a reunirse y se presuponía la participación de sus participantes en el mismo.

Activismo, academia y arte

El 8 de agosto de 2017 *Maruf* hacía público a través de sus redes sociales que *ICRA 2017* tendría lugar entre los días 7 y 11 de septiembre. En la convocatoria de propuestas enviada por correo electrónico a los y las participantes de la plataforma por parte de Dino Suhonic, activista *queer* de origen bosnio y director ejecutivo de *Maruf*, se evidenciaba que *ICRA 2017* sería un evento mucho más ambicioso que el breve encuentro del año anterior. La iniciativa era definida en dicho correo como una “plataforma destinada a personalidades de la academia, activistas y profesionales de disciplinas y contextos sociales y/o geográficos que compartan la intención de involucrarse en un debate sobre religión y/o fe y sexualidad, orientación sexual e identidad y/o expresión de género”. El foco de la conferencia se pondría principalmente en las personas musulmanas *queer*, las sociedades de mayoría musulmana y la diáspora, aunque la conferencia no se limitaría a estos temas, siendo bienvenidas las perspectivas sobre otras religiones y/o tradiciones religiosas, culturales y sociales más allá del islam. Los objetivos de *ICRA 2017* quedaban fijados en 4 grandes bloques. A saber: identificar los desafíos a los que se enfrentan las personas de fe LGBTQ+, los líderes y las comunidades

religiosas; fortalecer el enfoque y la colaboración internacional para mejorar la posición de las personas LGBTQ+ dentro de las comunidades de fe; fomentar la creación de redes, debate y discusiones entre académicos y activistas de forma transnacional; desarrollar redes de apoyo a grupos de defensa también de carácter transnacional.

Respecto al programa, el tema principal de este año sería *Activism. Academia. Art* siendo los contenidos prioritarios “la religión y/o fe y la diversidad sexo-genérica, las migraciones y el refugio *queer*, la interseccionalidad, la geopolítica global de las sexualidades frente a las prácticas y experiencias locales, las políticas *queer* y la solidaridad transnacional, el homonacionalismo, el racismo sexual y la islamofobia generizada”. Los formatos previstos oscilaban desde los más tradicionales como ponencias académicas a talleres, mesas redondas, proyección de audiovisuales, etc. Las sesiones, por su parte, volvían a ajustarse al formato del año anterior. Del 7 al 8 de septiembre de 2017 se celebraría la conferencia en abierto para un máximo de 80 participantes previa inscripción. Los días del 9 al 10 se reservaban para el encuentro cerrado de musulmanes y musulmanas *queer*, también previa inscripción y con un máximo de 40 participantes. El día 11 sería dedicado en exclusiva a *EQMN 20152016* y sólo se podía participar a través de invitación. Los gastos de viaje y alojamiento serían cubiertos en exclusiva para este último grupo, al que se sumaban los y las alumnas del proyecto de formación *Queer Muslim Empowerment Program (QMEP)* de los últimos cuatro años. Finalmente, se especificaba que la conferencia estaba organizada por *Maruf* en cooperación con sus “aliadas, amistades y patrocinadores” —entre estos últimos, el Ministerio de Educación, Cultura y Ciencia de Países Bajos y las fundaciones *COC Netherlands* y *Open Society Foundations*—.

Las sesiones en abierto del 7 al 8 de septiembre tuvieron lugar en el *CREA - Cultureel Studentcentrum*, una organización cultural dependiente de la Universidad de Amsterdam (*UvA*) y la Escuela de Educación Superior de Amsterdam (*HvA*) que suele acoger una amplia gama de actividades culturales y/o académicas. El programa previsto para ambos días comenzaba a las 9.00 de la

mañana y finalizaba a las 17.00. Las presentaciones y las tareas de moderación fueron llevadas a cabo por el personal de *Maruf*. El contenido estaba estructurado en ponencias individuales y paneles. Las ponencias, a rasgos generales, cubrían dos de los tres grandes bloques temáticos de la conferencia —academia y arte—, mientras que los paneles se centraban más en experiencias de activismo. El primer día contó con 9 ponencias y tres paneles. La primera de las ponencias, *Building a Movement Through Combining Activism, Academia and Art*, fue realizada por el propio Dino y sirvió de introducción a la jornada. A ella le siguieron entre otras *Pakistan's Struggle for Transgender Equality* de la activista trans pakistaní Kami Choudry, *Never Arrive; Journey of a Somali Trans Refugee* y *Defining the Trans Muslim Subject. European and Global Discourses of Con- and Divergences* de las activistas trans Farah Abdi y Leyla Jagiella, *Islamic Perspectives on Secularism* del profesor en filosofía y estudios religiosos Kamel Essabane y *The Role of Art in Queer Muslim Activism* del activista austriaco de origen macedonio Yavuz Kurtulmus. Los tres paneles fueron *LBTQ Muslim Women Voices*, *Sexual Racism*, y *Queer Newcomers Geographies*.

La siguiente jornada siguió la misma estructura, aunque contó con un menor número de ponencias y paneles, en parte, con la intención de dedicar más tiempo a las intervenciones de tres ponentes académicos internacionales de gran renombre. La primera de ellas fue *Islamic Masculinities and Sexual Differences*, del doctor escocés de origen pakistaní Amanullah de Soudy y autor del libro *The Crisis of Islamic Masculinities* (2013). La segunda ellas, *Between the 'I' and 'Eye' - Examining the Lot Narrative in the Qur'an from an Islam Liberation Theology Perspective*, corrió a cargo del teólogo musulmán sudafricano Farid Esack y escritor, entre otras obras, de *Qur'an, Liberation and Pluralism* (1997). La última ponencia fue *The Triangulation of Homocolonialism and Pathways to Dialogue between Queer Muslims and their Allies* del ya mencionado sociólogo británico de origen bengalí Momin Rahman, autor de la obra *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity* (2014). Por su parte, el único panel del día fue *Queering Faith Traditions*, un panel interreligioso más informal que contó con la presencia de representantes *queer* de algunas de las principales tradiciones religiosas de los Países Bajos en la actualidad como la iglesia reformada, el protestantismo, el

hinduismo o el islam. La jornada finalizó con una breve sesión de recapitulación y cierre de la conferencia abierta donde se invitó a los y las asistentes a compartir impresiones y experiencias.

Las sesiones cerradas de los días 9, 10 y 11 tuvieron lugar en el mismo *CREA* - *Cultureel Studentcentrum* y aglutinaron a un grupo de unas 30 personas de las cuales más de la mitad formaban parte de *EQMN* y el resto estaban vinculadas a *Maruf*. Sin un programa fijo, la idea era fomentar un espacio seguro, distendido e informal en el que compartir experiencias y saberes. Las conversaciones fluyeron de manera inmediata siendo el principal tema algunos aspectos de la conferencia recién finalizada. En general, la mayoría de los y las participantes estuvieron de acuerdo en señalar el carácter excesivamente académico de las ponencias. Si bien este aspecto en concreto ya había sido discutido en el encuentro del año anterior, el sentimiento era ahora aún más pronunciado. Además, se criticó el gran número de ponencias y la ausencia de espacio para el debate después de cada una de ellas. En esta misma línea, las características del espacio en el que se desarrolló la conferencia —un gran anfiteatro— y la presencia de cámaras grabando durante los dos días tampoco animaron a la participación. Por último, algunas de las personas allí presentes echaron en falta la habilitación por parte de *Maruf* de un espacio específico para poder realizar las azalás o donde refugiarse del ritmo frenético de la conferencia, especialmente teniendo en cuenta que, en teoría, *ICRA* estaba pensado como un espacio para personas musulmanas *queer* —incluyendo también a creyentes y/o practicantes—. La asociación recogió las críticas y prometió trabajar en ellas de cara a la celebración de *ICRA 2018*, invitando, por su parte, a los y las allí presentes a involucrarse en el proceso.

Una nueva musulmaneidad *queer* europea

La tercera y, hasta la fecha, última edición de *ICRA* tuvo lugar del 1 al 6 de octubre de 2018. El enfoque general del evento, la duración de las jornadas, el número de ponencias y paneles por día, el tiempo dedicado al debate o incluso las características del lugar en el que tuvo lugar contrastaban con la grandilocuencia de *ICRA 2017* y evidenciaban una clara intención por parte de

Maruf de poner remedio a las críticas recibidas el año anterior. Los tres primeros días se destinaron, como ya era usual, a las sesiones abiertas y tuvieron lugar en la recién estrenada sede de *Maruf* ubicada en el corazón de Ámsterdam. Las sesiones se dividieron en tres grandes bloques temáticos diarios acerca de la musulmanidad *queer*: “geografías, voces y rostros”. El primer día contó con el panel *Queer Muslim Geographies: The Story Behind* en el que se presentó a la audiencia diversos contextos musulmanes *queer* en Europa. El segundo día, el panel *LGBTTIQ* Politics and Intersectional Justice*, que analizaba la situación institucional y personal específica de los y las *newcomers* en Alemania, al que siguió la ponencia *Between the Lines: the Search for Non-normative Gender and Sexuality in Iranian Shi’a Discourse* de la investigadora holandesa de origen iraní Shekoufeh Behbehani. El tercer y último día se presentaron dos sesiones artísticas: *Immersive Muslimah*, una *performance* a cargo de Sarin Drew y Imaan Latif, dos activistas lesbianas *queer* venidas de Sudáfrica, y *Queer Refugee Short Film Program*, del ya citado participante de *EQMN*, Yavuz Kurtulmus.

La conferencia abierta finalizó sin más sobresaltos dando paso al encuentro cerrado exclusivo para personas musulmanas *queer* que se celebró entre los días 4 y 6 de octubre fuera de Ámsterdam, con el objetivo de evitar el ritmo frenético de la capital holandesa y seguir propiciando el ambiente íntimo creado durante estos tres primeros días. El marco elegido para esta ocasión fue *De Baak Seaside*, un hotel especializado en acoger seminarios y conferencias, situado en *Noordwijk*, un municipio costero de la zona oeste de Países Bajos, en la provincia de la Holanda Meridional. *Maruf* se encargó del traslado de los y las aproximadamente 50 participantes a esta localidad. La noche del día 4 tuvo lugar el acto inaugural que fue presidido por Dino y el personal de *Maruf*, y en el que se desvelaron las características del evento. Los y las participantes fueron divididos en dos grandes grupos: *QMEP* y *EQMN*. Los y las alumnas del programa de empoderamiento tendrían sus propias sesiones cerradas entendidas como parte de su programa de formación. Para la plataforma, *Maruf* pensó un itinerario informal con la finalidad de que las conversaciones siguieran fluyendo de forma espontánea. El ambiente del retiro fue tranquilo y la idea de estar asistiendo a una conferencia internacional se desdibujaba con sólo observar alrededor. Los y

las asistentes, caras ya conocidas de los citados grupos y de *Maruf*, charlaban en los espacios comunes del hotel ante la mirada curiosa de las personas allí hospedadas, completamente ajenas a lo que allí se debatía.

Las conversaciones fluyeron de forma natural y abarcaron, como de costumbre, cuestiones que iban desde lo político —xenofobia, racismo, islamofobia, sexismo, patriarcado, LGBTQ+fobia, *pinkwashing*— a lo personal —experiencias de salidas del armario, relaciones familiares y afectivas-sexuales— pasando por lo religioso y/o espiritual —suni-centrismo, sentimiento anti-chií, prácticas islámicas *queer*—. Una de las principales diferencias en relación con los dos años anteriores fue la facilitación de un espacio específico dedicado a la oración, así como la designación de un participante de la propia *EQMN* que se encargó de las necesidades espirituales de la comunidad allí reunida, incluyendo el imamato durante las azalás diarias habituales. La única nota discordante estuvo relacionada, precisamente, con la azalá del viernes. Pensada y organizada por la persona responsable de las cuestiones espirituales en estrecha colaboración con el personal de *Maruf*, la puesta en escena del evento chocó de manera frontal con las expectativas de algunas de las personas que participaban por primera vez en un ritual islámico de este tipo, motivándose una discusión acerca de los límites de la *queerización* de determinadas prácticas islámicas. Lejos de empañar la tónica general del encuentro, este incidente fue aprovechado para realizar una reflexión sobre algunos de los retos más acuciantes del propio activismo musulmán *queer*, sentando, así, las bases de trabajo para la edición de *ICRA 2019*. Las reflexiones que sirvieron de broche final del encuentro, y que nos sirven ahora para concluir el capítulo que nos ocupa, giraron en torno a dos grandes cuestiones: la musulmanidad *queer* y las posibilidades políticas de articulación del activismo musulmán *queer* europeo con otras iniciativas afines.

Respecto a la musulmanidad *queer*, se evidenció la coexistencia de, al menos, dos grandes tendencias en aparente confrontación. Por un lado, una vertiente espiritual y/o religiosa que tiene como objetivo la ya analizada legitimación teológica, social o política de identidades, *praxis* y experiencias *queer* dentro de los límites del islam y que estaría formada mayoritariamente por

exégetas, eruditos e imames e imamas musulmanas *queer* con un cierto recorrido en la militancia. Por el otro, una tendencia de carácter más étnico-cultural encarnada por aquellas personas provenientes de países de mayoría musulmana que acaban de llegar a Europa debido a los procesos migratorios o de asilo y refugio por motivos de orientación sexual y/o identidad de género (*newcomers*) y que está provocando una transformación paulatina en la naturaleza, fines y retos vinculados a la propia musulmanidad *queer*. En lo relativo a las posibilidades políticas de articulación con otras iniciativas afines, si bien se hizo evidente la existencia de unas luchas comunes en torno a las cuales trazar ciertas alianzas — xenofobia, racismo, islamofobia, LGBTQ+fobia o extremismos religiosos—, se constató que la diversidad —política, ideológica, social, religiosa, étnica, de género y clase— en el seno del activismo musulmán *queer* suponía una cierta dificultad a la hora de consensuar con qué tipo de iniciativas imbricarse, especialmente teniendo en cuenta los riesgos que podrían derivarse de esta decisión como la instrumentalización o la pérdida de autonomía. Para finalizar, se manifestó que las diferencias entre los variados contextos en los que se enmarcan las asociaciones musulmanas *queer* propician un conflicto entre la pretensión de transnacionalidad vinculada al concepto de musulmanidad que criticaba Hélie-Lucas (2004) y la necesidad de no universalizar las experiencias y de atender de forma específica a los desafíos locales, regionales o estatales, como pasamos a analizar en el próximo capítulo centrado en las articulaciones LGBTQ+ en relación al islam en el contexto del Estado español.

CAPÍTULO 4

ARTICULACIONES LGBTQ+ RELATIVAS AL ISLAM EN ESPAÑA

Introducción

El 21 de enero de 2019, *Pinkwatching Israel* —una plataforma *online* fundada en 2010 por diferentes asociaciones *queer* palestinas con el fin de exponer, denunciar y hacer frente a las estrategias de *pinkwashing* israelí— difundía por redes sociales y listas de correos electrónicos un comunicado¹⁷⁰ llamando a asociaciones y colectivos *queer*, ONGs y personalidades del mundo de la cultura, el periodismo y el ámbito académico al boicot contra el festival de Eurovisión 2019 programado, según las previsiones oficiales, del 14 al 16 de mayo en Tel Aviv, Israel¹⁷¹. El texto tomaba como punto de partida dos hitos históricos —los disturbios de Stonewall del 28 de junio de 1969 y la Gran Marcha del Retorno iniciada en Gaza el 30 de marzo de 2018¹⁷²— como símbolos ambos de la “resistencia diaria contra el acoso diario, el asalto, la muerte y la violencia”, trazando, de esta manera, un claro paralelismo entre la violencia ejercida a nivel global contra la población palestina y el colectivo LGBTQ+. Asimismo, denunciaba la “vergonzosa” y “cínica” instrumentalización por parte del Estado de Israel de un festival de música como Eurovisión, que históricamente ha atraído el “interés, la pasión y el apoyo” de la comunidad LGBTQ+, con la finalidad de invisibilizar sus “crímenes de guerra” contra el pueblo palestino y normalizar “la ocupación, el colonialismo y el *apartheid*”. El boicot se hacía extensible, además, al *Tel Aviv Pride*, previsto del 9 al 14 de junio, para reducir, en la medida de lo posible, los beneficios económicos

¹⁷⁰ Texto completo del comunicado disponible en <http://www.pinkwatchingisrael.com/> [consulta: 1 de mayo de 2019].

¹⁷¹ El festival se celebró en dicha fecha como estaba previsto.

¹⁷² Como se explicitaba en el comunicado, desde el comienzo de la Gran Marcha del Retorno, el ejército israelí ha asesinado a más de 200 manifestantes, herido a más de 18.000 y dejado a cientos de personas con discapacidades físicas y mentales irreversibles. Para más información consultar “Gaza protests: All the latest updates”, *Aljazeera*, 18 de noviembre de 2018, disponible en <https://www.aljazeera.com/news/2018/04/gaza-protest-latest-updates-180406092506561.html> [consulta: 1 de mayo de 2019].

“tras un mes de *pinkwashing*” y demostrar al mundo entero que el colectivo LGBTQ+ no tenía interés alguno en convertirse en “el mejor embajador de Israel”¹⁷³.

El comunicado, que fue publicado siete días más tarde, el 28 de enero, en la propia plataforma de *Pinkwatching Israel*, y difundido de inmediato por redes sociales y medios de comunicación, contaba con la firma de más de 60 entidades de una treintena de países entre las que se incluían las asociaciones palestinas *Al-Qaws*, *Pinkwatching Israel* y *Aswat*, el *National LGBT Committee for UNISON*, uno de los sindicatos más grandes del Reino Unido, filiales de *ACT UP* en Francia y Reino Unido, las *Panteras Rosa* en Portugal o *QUIT! (Queers Undermining Israeli Terrorism)*, *Methodist Federation for Social Action* y *Jewish Voice for Peace New York City Queer Caucus*, las tres últimas de Estados Unidos. Tal y como apreciaron algunos medios¹⁷⁴, el caso español era especialmente significativo, convirtiéndose en el país más representado con sus 27 firmas de apoyo al boicot. Algunas de las entidades firmantes como *BDS Comisión Pinkwatching*¹⁷⁵ estaban vinculadas a la plataforma promotora del boicot, sin embargo, la mayoría de ellas correspondían a colectivos, asociaciones e iniciativas transfeministas y *queer* provenientes de comunidades autónomas como Madrid (*Orgullo Crítico Madrid*, *Orgullo Vallecano*), Cataluña (*Asamblea de Marikas Libertarias Transfeministas*

¹⁷³ El 14 de mayo de 2018, dos días después de que la cantante israelí Netta Barzilai se convirtiera en la ganadora del festival de Eurovisión gracias a *Toy*, una canción contra el *bullying* y la gordofobia, Israel asesinó a 62 gazatíes que participaban en la Gran Marcha del Retorno. Esa misma noche, el primer ministro israelí, Benjamin Netanyahu, anunció su intención de celebrar en Jerusalén la edición de Eurovisión de 2019 y declaraba a Netta como “la mejor embajadora de Israel”. Véase “*Next Year in Jerusalem!*”, *The Guardian*, 13 de mayo de 2018, disponible en <https://www.nytimes.com/2018/05/13/world/middleeast/israel-eurovision-jerusalem.html> [consulta: 1 de mayo de 2019].

¹⁷⁴ “¿Quién está detrás del boicot a Eurovisión 2019?”, *La Vanguardia*, 30 de enero de 2019, disponible en <https://www.lavanguardia.com/television/20190130/4694496712/eurovision-2019-boicot-israel-tel-aviv-quien-esta-detras.html> [consulta: 1 de mayo de 2019].

¹⁷⁵ El *Movimiento Boicot, Desinversiones y Sanciones (BDS)* es una campaña global por la libertad, la justicia y la igualdad en solidaridad con el pueblo palestino organizada y coordinada por el Comité Nacional Palestino de *BDS* desde julio de 2005, conformada por más de 170 ONGs palestinas y que cuenta con el apoyo de miles de entidades en todo el mundo. Inspirada en el movimiento anti *apartheid* sudafricano de finales del siglo XX, su principal objetivo es incrementar la presión económica, cultural y política sobre el Estado de Israel hasta que acate lo estipulado por la legislación internacional. Las comisiones de *pinkwatching* del *BDS* son las encargadas de detectar y denunciar las prácticas gubernamentales y corporativas de *pinkwashing*. Información disponible en <https://boicotisrael.net/> [consulta: 1 de mayo de 2019].

de Barcelona), País Vasco (*Euskal Herriko Bilgune Feminista, MDMA Taldea*), Galicia (*Avante LGBT, TransGaliza*), Andalucía (*Bloque Andaluz de la Revolución Sexual, Red Marikones del Sur*) o La Rioja (*Marea Arcoiris*). El objetivo de este capítulo es analizar esta supuesta especificidad del contexto estatal español ahondando, para ello, en la articulación de iniciativas LGBTQ+ relacionadas, directa o indirectamente, a cuestiones vinculadas al islam —racismo, islamofobia, secularismo, antiterrorismo, securitización, fundamentalismo religioso, vulneración de los derechos de las minorías étnicas, sexuales, de género, afectivas y religiosas— en los contextos urbanos y cosmopolitas de Madrid y Barcelona¹⁷⁶.

Entre la revisión histórica y la producción *queer*

El análisis de la emergencia, consolidación y devenir del activismo vinculado a la diversidad sexual y de género en el contexto español es, hoy en día, una tarea respecto a la cual aún queda mucho sobre lo que investigar. Para autores como Martínez (2017), existen ciertos problemas fundamentales que dificultan esta labor. Entre ellos, el autor destaca la falta de precisión acerca de qué puede, o no, ser considerado como activismo, un término abstracto que “engloba cualquier forma de participación en reivindicaciones sociales (...) de forma tan imprecisa que resulta de poca o ninguna eficacia para sobrellevar un estudio crítico” (Ibíd. 2017: 22). Otro de estos problemas, siguiendo al mismo autor, es la delimitación del alcance del movimiento LGBT en tanto que movimiento social. Montferrer (2010) y Trujillo (2008) coinciden en señalar que una de las claves para la articulación de cualquier movimiento social reside en la configuración de identidades colectivas como instrumento de cohesión de las reivindicaciones de un determinado grupo social. Ahora bien, abordar el activismo vinculado a la diversidad sexo-genérica en relación exclusiva a las identidades LGBTQ+ globalizadas contemporáneas supondría un ejercicio cuanto menos etnocéntrico. Esto es, en tanto que, como vimos, estas siglas son categorías sociohistóricas originadas en determinados contextos de las sociedades capitalistas

¹⁷⁶ La información sobre el trabajo de campo sobre la base del cual realicé el análisis que ocupa este apartado fue detallada en el capítulo 2 dedicado a la metodología.

industrializadas occidentales que hacen referencia a identidades concretas cuyo alcance y comprensión ha evolucionado a lo largo de la historia, puesto que, como señala Stein (1990), cada época y cada cultura produce formas específicas de deseo sexual y diferentes tipos de identidades.

En cualquier caso, la última década ha sido testigo de una creciente producción académica, quizá no tan numerosa como cabría desear, pero lo suficientemente significativa como para presentar una guía básica que pueda servir de introducción al activismo vinculado a la diversidad sexual y de género desde una perspectiva española. Con tal fin, he identificado dos grandes bloques temáticos en torno a los cuales se han centrado la mayor parte de los esfuerzos académicos sobre esta cuestión. El primero de ellos sería una revisión histórica del activismo hoy denominado LGBTQ+ en la España contemporánea¹⁷⁷ realizada desde disciplinas como la antropología, la sociología, la historia o el periodismo en relación a cuestiones como sus diferentes periodos de militancia —anteriores, s. XIX, principios del s. XX, Dictadura, Transición, décadas de los 80, 90 o 2000—, los contextos en los que se ha desarrollado —estatal, autonómico, local—, aspectos concretos de su evolución —despenalización, asociacionismo, movilizaciones— o el sujeto de análisis —gays o lesbianas principalmente—. El segundo abarcaría la producción teórica, política y cultural en el seno del citado activismo desarrollado, en este caso, desde disciplinas como los estudios lingüísticos, los estudios culturales comparados, los estudios feministas, la teoría *queer* o la filosofía, que se centran en la diversidad sexo-genérica y relacional más allá de lo gay-lesbiano o del sistema monógamo hetero y/o homonormativo. Para finalizar, propongo una revisión exploratoria de tres iniciativas recientes que abordan de manera significativa la cuestión específica del activismo LGBTQ+ español en la contemporaneidad: *¿Archivo queer?, El porvenir de la revuelta* y *Nosotrxs*¹⁷⁸ *somos*.

¹⁷⁷ A este respecto, dos obras tratan la diversidad sexo-genérica en el territorio peninsular en la edad media y premoderna, a saber: *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance* (Blackmore y Hut-Cheson, 1999) y el artículo “*Reclaiming Alterity: Strangeness and the Queering of Islam in Medieval and Early Modern Spain*” (Peña, 2016).

¹⁷⁸ El uso de la equis (x), la arroba (@) o el asterisco (*) para reemplazar las letras que denotan género en las palabras es otra de las propuestas de lenguaje no sexista o inclusivo señalado al comienzo de la tesis.

Respecto al bloque de revisión histórica, algunas de las primeras obras fueron *Construyendo identidades. Estudios desde el corazón de una pandemia* (1995) del sociólogo Ricardo Llamas¹⁷⁹ y *La sociedad rosa* (1995) del antropólogo y sociólogo Óscar Guasch¹⁸⁰, ambas relacionadas con la pandemia del SIDA. A estas siguieron otras obras que abordaban los primeros pasos del activismo LGBT español como *La experiencia de la Coordinadora Gay-Lesbiana* (1996) de Jordi Petit, uno de los primeros activistas LGBT a nivel estatal¹⁸¹, la colección *Conciencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado español* (1997) editada por Xosé Buxán, artista y activista LGBT, y *El movimiento homosexual en la transición a la democracia* (2000) del sociólogo Kerman Calvo¹⁸². Ya en la década de los 2000, se publicaron varios títulos relativos a la represión durante el franquismo como *Redada de violetas* (2003) del historiador Arturo Arnalte, *El moviment gai a la clandestinitat del franquisme* (2003) del genealogista y pionero activista gay Armand de Fluviá, y *El látigo y la pluma* (2004) del periodista Fernando Olmeda. Este mismo año se publicó *De Sodoma a Chueca* del especialista en cine Alberto Mira¹⁸³, primera obra en abordar la historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX. Sobre la cuestión específica del lesbianismo, destaca *Deseo y resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español* (2008) de la socióloga y activista feminista y queer Gracia Trujillo¹⁸⁴. En esta última década encontramos estudios de índole más general como *Identidad y cambio social* (2010) del sociólogo Jordi Montferrer o *Lo nuestro sí que es Mundial. Una introducción a la historia del movimiento LGTB en España*

¹⁷⁹ Ricardo Llamas coescribió junto a la socióloga y activista queer Fefa Vila *Spain: Passion for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español* (1997) a la que siguieron, en solitario, una obra de teoría queer titulada *Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad* (1998) y dos monografías redactadas junto a Paco Vidarte: *Homografías* (1999) y *Extravíos* (2001).

¹⁸⁰ Editor junto a la antropóloga especialista en sexo, género y salud Olga Viñuales de *Sexualidades diversas y control social* (2003).

¹⁸¹ Este mismo autor publicará ya en la década de los 2000 la obra *25 años más. Una perspectiva sobre el pasado, el presente y el futuro del movimiento de gays, lesbianas, bisexuales y transexuales* (2003) y *Vidas del arco iris* (2005).

¹⁸² En esta línea, cabe mencionar la colección *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición* coordinada por el filósofo Francisco Javier Ugarte.

¹⁸³ Autor también de *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica* (2002).

¹⁸⁴ En esta misma línea temática cabe destacar *Identidades lésbicas* (2000) de la ya citada antropóloga Olga Viñuales y *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español* (2011) de la filósofa y activista feminista Silvia Gil.

(2017) del filólogo y experto en heterodoxia sexo-genérica en la literatura española Ramón Martínez.

En lo referente al bloque centrado en la producción teórica, política y cultural en el seno del activismo que nos ocupa, cabe comenzar con el catálogo de la exposición *Transgenéric@s. Representaciones y experiencias sobre la sociedad, la sexualidad y los géneros en el arte español contemporáneo* (1998) del profesor de Bellas Artes Juan Vicente Aliaga¹⁸⁵ y la colección *Sexualidades transgresoras* (2002), una de las primeras antologías de estudios *queer*, editada por el especialista en género Rafael Mérida. Siguiendo la temática *queer* encontramos *Escrituras torcidas. Ensayos de crítica queer* del catedrático especialista en lenguas y lingüística Alfredo Martínez, la colección *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (2005) dirigida por los especialistas en teoría *queer* David Córdoba, Javier Sáez¹⁸⁶ y Paco Vidarte¹⁸⁷ o *El laberinto queer* (2008) de Susana López, especialista en género y sexualidad. Otras obras de carácter más radical centradas en la deconstrucción de la ortodoxia sexo-genérica son *Manifiesto contrasexual* (2002), *Texto yonqui* (2008) y *Pornotopía* (2010) del filósofo transfeminista Paul Preciado, *El eje del mal es heterosexual* (2005) del Grupo de Trabajo Queer y *La construcción de una subjetividad perversa* (2005) del filósofo José Manuel Martínez. Por último, respecto a las disidencias de género y relacionales, destacan títulos como *El género desordenado: críticas en torno a la patologización de la transexualidad* (2010) de los sociólogos y activistas gay y trans respectivamente Gerard Coll-Planas y Miquel Missé¹⁸⁸, *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* del sociólogo trans Lucas Platero¹⁸⁹ o *Pensamiento Monógamo. Terror poliamoroso* (2019), de la escritora feminista *queer* Brigitte Vasallo.

¹⁸⁵ Autor junto al profesor, historiador y crítico de arte José Miguel Cortés de *Identidad y diferencia: sobre la cultura gay en España* (1997) y *De amor y de rabia. Acerca del arte y sida* (1993).

¹⁸⁶ Autor de *Teoría queer y psicoanálisis* (2004) y de *Por el culo. Políticas anales* (2011) junto al activista *queer* Sejo Carrascosa, que publicó por su parte *¿Qué es queer?* (2005).

¹⁸⁷ Véase también *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ* (2007).

¹⁸⁸ Missé ha publicado recientemente *A la conquista del cuerpo equivocado* (2018).

¹⁸⁹ Editor también de colecciones como *Trans*sexualidades. Acompañamientos, factores de salud y recursos educativos* (2017).

En lo relativo a las iniciativas que abordan la cuestión específica del activismo LGBTQ+ español en la contemporaneidad, la primera de ellas, *¿Archivo Queer?*, es una investigación llevada a cabo por activistas y especialistas ya citados como Lucas Platero, Sejo Carrascosa, Fefa Vila o Andres Senra en el contexto de las Residencias de Investigación convocadas por el Museo Reina Sofía entre los años 2013 y 2014. La muestra constituye un repositorio de imágenes, publicaciones, vídeos y textos que “pretende subvertir las formas de categorización heterocentradadas y patriarcales (...) cuestionando el modo en que el saber y la experiencia son tanto archivados como relatados”¹⁹⁰. Con tal fin, los materiales se agruparon en cinco grupos temáticos que buscaban rescatar las dimensiones históricas, sociales, afectivas, estéticas y emocionales del activismo LGBTQ+ en España. La segunda iniciativa, *El Porvenir de la Revuelta*¹⁹¹, fue una propuesta que tenía por finalidad conjugar la memoria y el deseo LGBTQ+ a través de la activación de prácticas artísticas contrahegemónicas en un extenso programa de exposiciones, talleres, *performance*, música, cine o seminarios celebrados en Madrid entre el 17 de abril y el 31 de octubre en el marco del *WorldPride Madrid 2017*¹⁹². La tercera y última, *Nosotrxs somos*, constituye una serie documental de *Radiotelevisión Española (RTVE)* de siete capítulos creada para conmemorar los 40 años de lucha LGBTQ+ en el Estado español y en la que representantes de muchos de los colectivos y asociaciones del movimiento, personalidades políticas y jóvenes *youtubers* e *influencers* reflexionan sobre el pasado, presente y devenir del activismo LGBTQ+ español¹⁹³.

¹⁹⁰ Información publicada en la página web oficial del Centro Cultural Conde Duque, que acogió la muestra del 27 de mayo al 24 de septiembre en el marco del *WorldPride Madrid 2017*. Disponible en <https://www.condeduquemadrid.es/actividades/archivo-queer-imaginarios-de-accion-y-placer-madrid-1989-1999> [consulta: 3 de mayo de 2019].

¹⁹¹ Información detallada en <https://www.madridcultura.es/orgullo-mundial/el-porvenir-de-la-revuelta> [consulta: 3 de mayo de 2019].

¹⁹² El *WorldPride Madrid 2017* constituyó la quinta edición del *WorldPride* celebrada con motivo del *Día Internacional del Orgullo LGBT* en la ciudad de Madrid del 23 de junio al 2 de julio de 2017. Esta edición también coincidió con la 24ª edición del *EuroPride*, que tuvo lugar por segunda vez en la capital española. Información disponible en <http://www.worldpridemadrid2017.com/> [consulta: 3 de mayo de 2019].

¹⁹³ Enlace a la página web de la serie *Nosotrxs somos* en <http://www.rtve.es/playz/nosotrxs-somos/> [consulta: 3 de mayo de 2019].

Historia del activismo LGBTQ+ en territorio español

Antecedentes: disidencias sexo-genéricas por la despenalización

Al igual que sucede con los disturbios de Stonewall del 28 de junio de 1969, la manifestación de las Ramblas de Barcelona —celebrada el 26 de junio de 1977 con el fin de solicitar la amnistía para los delitos sexuales y la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social de 1970 y considerada unánimemente como la primera manifestación del *Orgullo LGBTI* a nivel estatal— constituye más el estado naciente (Alberoni, 1977)¹⁹⁴ del activismo LGBTQ+ contemporáneo español que el inicio de las reivindicaciones de los derechos de las personas disidentes del sexo y el género en dicho territorio. Por el contrario, como señala Martínez (2017), la articulación de una identidad colectiva en torno a la diversidad sexo-genérica en el contexto que nos ocupa es rastreable ya desde la segunda mitad del s. XIX, momento en que surgió desde el ámbito del psicoanálisis europeo la categoría homosexual¹⁹⁵ y, con ella, el desarrollo de un discurso médico de reforma sexual que buscaba la despenalización de la sodomía y la dignificación de los y las sodomitas en algunos países de Europa Occidental y Estados Unidos. *La Liga Mundial por la Reforma Sexual* fue fundada en 1928 en Copenhague por iniciativa de tres médicos, sexólogos y activistas sexuales —Magnus Hirschfeld, Havelock Ellis y Auguste Fore, de Alemania, Reino Unido y Suiza respectivamente— y tenía como objetivos primordiales la reforma de cuestiones como el matrimonio, el divorcio, el aborto, los métodos anticonceptivos, la intersexualidad, las prácticas homosexuales, las infecciones de transmisión sexual y la educación sexual¹⁹⁶.

¹⁹⁴ El concepto “estado naciente” fue acuñado por el sociólogo y periodista italiano Francisco Francesco Alberoni en su *Movimiento e Institución* (1977), una de las primeras obras a nivel mundial en abordar el análisis sociológico del nacimiento, evolución y muerte de los movimientos sociales. El término hace referencia al momento en el que el liderazgo, las ideas y la comunicación intersecan dando origen a un nuevo movimiento.

¹⁹⁵ Este término fue acuñado en 1869 por el escritor húngaro Karl Maria Kertbeny en un opúsculo que apoyaba la revocación de las leyes contra la sodomía en Prusia.

¹⁹⁶ Enlace al encabezamiento del boletín oficial de la liga donde se especifican sus objetivos disponible en http://www2.hu-berlin.de/sexology/GESUND/ARCHIV/GIF/XWLSR_PL.JPG [consulta: 6 de mayo de 2019].

Respecto al caso español, al contrario que en otros contextos europeos o en el estadounidense, no hubo un movimiento fuerte que consiguiera aunar de forma efectiva esas voces de reforma sexual (Glick, 2003). Este hecho se debió, en parte, a que la sodomía estuvo despenalizada en el territorio español durante gran parte del s. XIX y hasta bien entrado el s. XX, con la excepción de los dos periodos absolutistas —el de Fernando VII (1814 - 1820) y la Década Ominosa (1823-1833)— gracias a la implantación durante el reinado de Isabel II del Código Penal de 1848, que descriminalizaba la sodomía inaugurando un periodo de relativa tolerancia que se mantuvo en vigor durante 80 años hasta la promulgación del Código Penal de Primo de Rivera en 1928. Esta peculiar situación influyó en el carácter de los discursos sobre la homosexualidad de la época que, ante la inexistencia de la necesidad de justificar desde un punto de vista médico su descriminalización, pasó a ahondar en cuestiones como la valoración moral de las prácticas homosexuales entre hombres, el *tribadismo*¹⁹⁷ o el *cenydismo*¹⁹⁸. Gracias a ellos, ha sido posible llevar a cabo una suerte de reconstrucción histórica de la incipiente subcultura disidente del sexo y el género que comenzaba a articularse en la España de principios del s. XX. Con tal fin, cabe sumar a estos discursos el legado producido por algunos de los participantes en dicha subcultura como la obra poética de Jacinto Benavente, las novelas de Álvaro Renta o la acuñación del término “epéntico” por parte de García Lorca para referirse a la homosexualidad (Gibson, 2009).

El Golpe de Estado de Primo de Rivera y la consecuente implantación del Código Penal de 1928 supusieron un duro revés al devenir de este primigenio colectivo al convertir la homosexualidad en agravante para ciertos delitos vinculados al orden público, reactivando, así, la criminalización de las disidencias sexuales y de género. La proclamación de la Segunda República tres años más tarde reavivará, sin embargo, el debate acerca de las prácticas homosexuales. En este sentido, y conectando con los discursos médicos arriba señalados, fue importante la labor de personalidades como Gregorio Marañón —fundador en 1932 de la sección española de la *Liga Española por la Reforma Sexual*— que

¹⁹⁷ Término de origen griego que designa las prácticas homosexuales entre mujeres.

¹⁹⁸ Nombre, también de origen griego, que alude a la prostitución masculina.

defendía, en sintonía con la percepción social de la época, que las personas homosexuales padecían una enfermedad y, por tanto, no era legítima su criminalización. Las prácticas homosexuales masculinas fueron despenalizadas a la luz de esta argumentación en 1932, dando lugar a nuevas voces en defensa del colectivo. Entre ellos, cabe destacar escritores anarquistas como Félix Martín Ibáñez que entendía la homosexualidad como una orientación sexual innata a todos los seres humanos o Alfredo Nin Frías que publicó en 1932 *Alexis*, un libro en el que planteaba el carácter prenatal de la citada orientación. Fue en este contexto cuando se produjo la que ha sido considerada como la primera manifestación pública del colectivo disidente del sexo y género en el Estado español. El evento tuvo lugar en Barcelona en enero de 1933, cuando un grupo de hombres travestidos llamados *Las Carolinas* depositaron flores en un urinario ubicado en Les Drassanes que había sido destruido en un atentado anarquista¹⁹⁹.

El Golpe de Estado de 1936 marcaría un antes y un después en lo que a las libertades en general, y a las sexuales y de género o en concreto, se refiere. Aún hoy en día, son muchas las personas pertenecientes al colectivo LGBTQ+ contemporáneo que sitúan el asesinato de Federico García Lorca la madrugada del 18 de agosto de 1936 como el hito simbólico que daba pistoletazo a esta oscura etapa para las disidencias sexo-genéricas. En esta línea, autores como Gibson (2009) defienden que el fusilamiento del poeta estuvo vinculado no tanto a sus posicionamientos políticos, sino más bien a su orientación sexual, a pesar del silenciamiento historiográfico en torno a esta cuestión. En cualquier caso, siguiendo a otros autores como Montferrer (2010), para el franquismo de posguerra la homosexualidad no representaba un problema prioritario, ya que sus dirigentes enfocaban sus esfuerzos en aniquilar las disidencias políticas y no tanto las sexo-genéricas, delegadas estas últimas a la Iglesia católica. El desprecio hacia la homosexualidad estaba, sin embargo, muy presente en esta época ya que la construcción de la identidad de la España triunfal de posguerra era profundamente machista, siendo común la equiparación de la militancia de izquierdas con la inversión sexual (Olmeda, 2004). Más adelante, en julio de 1954,

¹⁹⁹ Información detallada sobre este suceso en Arnalte (2003).

se llevó a cabo la reforma de la Ley de Vagos y Maleantes, que incorporaba de forma explícita la homosexualidad, y mediante la cual se inició un periodo caracterizado por el encarcelamiento preventivo de personas disidentes del sexo y género que culminaría en agosto de 1970 con la promulgación de una nueva ley.

Primera ola: movilizaciones por la liberación sexual

Mientras al otro lado del Atlántico se celebraba en Nueva York la primera marcha del hoy llamado *Pride* en conmemoración del aniversario de los disturbios de Stonewall de 1969, en España se aprobaba la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, un texto jurídico que incluía penas de hasta cinco años de internamiento en cárceles, campos de concentración y manicomios repartidos en todo el territorio nacional²⁰⁰. Meses antes, el anteproyecto de ley se había hecho público dando lugar a reacciones de rechazo en algunas revistas como *Mundo*. Animados por esta respuesta, Armand de Fluvià y Francesc Francino —conocidos por aquel entonces por los seudónimos Roger de Gaimon y Mir Bellgai respectivamente— decidieron hacer llegar, con el apoyo de la revista francesa *Arcadie*, una carta de protesta dirigida a los obispos procuradores en las Cortes, gracias a la cual, contra todo pronóstico, se consiguió una leve modificación del texto del citado anteproyecto que pasaba a poner el foco en los actos sexuales y no en la orientación. Esta tímida conquista del que pronto pasaría a denominarse movimiento de liberación sexual, gay o gay-lésbico llevó a Armand y Francesc a fundar de forma clandestina el *Movimiento Español de Liberación Homosexual (MEHL)* en 1971. Una vez conformado el grupo, se llevaron a cabo las primeras iniciativas entre las que destacaron la celebración de una mesa sobre homosexualidad en 1974 en Barcelona, la difusión de sus reivindicaciones a través del boletín *AGHOIS* o la participación en eventos de índole internacional como el *Pride* de 1975 en Nueva York.

Con la muerte del dictador Francisco Franco en noviembre de ese mismo año, se inició una etapa de apertura a las ideas que se estaban desarrollando en el

²⁰⁰ Como la cárcel de “pasivos” en Badajoz, la de “activos” en Huelva y los campos de concentración en Fuerteventura, Nanclares de Oca y Miranda de Ebro. Véase Arnalte (2003).

seno de entidades afines en el extranjero que culminó con la disolución del *MEHL* y su transformación en el *Front d'Alliberament Gai de Catalunya (FAGC)*. Este hecho sentó las bases para las reivindicaciones de las iniciativas que surgieron en el resto del Estado en los próximos años²⁰¹ como la lucha anticapitalista, el establecimiento de alianzas con otras minorías oprimidas y la abolición de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social²⁰². Si bien es cierto que, como vimos, ya se habían producido algunas manifestaciones públicas de personas disidentes del sexo y género²⁰³, la primera marcha específica con motivo del *Orgullo* fue convocada por el *FAGC* y tuvo lugar el 26 de junio de 1977 en la ciudad de Barcelona. El evento, que reunió a unas 5000 personas —muchas de ellas lesbianas, personas trans y travestidas que recorrieron las Ramblas de Barcelona al grito de “¡Libertad sexual, amnistía total!” o “¡Derogación de la Ley de Peligrosidad Social!”— fue reprimido de forma contundente por la policía. Este hecho reforzó, aún más si cabe, la creación del estado naciente del movimiento y sirvió de aliciente para las manifestaciones que comenzaron a celebrarse ya desde 1978 en ciudades como Bilbao, Sevilla o Madrid en el marco del *Día Internacional de Liberación Homosexual*. Sólo un año más tarde, en enero de 1979, entraba en vigor una reforma de ley que, si bien derogaba parcialmente la criminalización de la prácticas homosexuales, seguía manteniendo la figura penal relativa al escándalo público.

A medida que la legislación represiva de las disidencias sexuales y de género fue siendo derogada de forma paulatina a lo largo de la década de los 80, el

²⁰¹ En el marco de los Països Catalans surgieron el *Front d'Alliberament Homosexual del País Valencià* y el de las Illes, la *Coordinadora de Col·lectius d'Alliberament Gai (CCAG)* o el *Casal Lambda*. En el resto del estado fueron apareciendo otras entidades como el *Frente de Liberación Homosexual Aragonés (FLHA)*, el *Frente de Liberación Homosexual Galego (FLHG)*, el *Frente Homosexual de Cantabria (FHOC)*, el *Frente Revolucionario para la Liberación Sexual (FRLS)* de Murcia, el *Euskal Herriki Gay Askapen Mugimendua (EKGAM)* en Euzkalerria, la *Unión Democrática de Homosexuales* de Málaga, el *Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria (MHAR)* de Sevilla, los *Homosexuales Unidos Canarios (HUC)*, el *Movimiento Democrático de Homosexuales (MDH)* o el *Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR)* ambos de Madrid, el *Frente de Liberación Homosexual de Castilla (FLHOC)*, o la propia *Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español (COFLHEE)* que agrupaba a la mayoría de las entidades recién señaladas. Para finalizar, cabe destacar, asimismo, dos entidades cristianas, *Potencial Humano* y la *Fraternidad Cristiana de la Amistad*, esta última organizadora del primer *Congreso de Marginación Social y Homosexualidad* celebrado en 1976.

²⁰² Puntos extraídos del *Manifest* del *FAGC* de 1977.

²⁰³ Como *Las Carolinas* en 1933 en Barcelona.

movimiento sufrió una desmovilización generalizada que afectó a la participación en el *Orgullo*. Según autores como Calvo (2000), esto se debió, en parte, a una sobre-politización que conllevó que toda una generación de activistas se cansase al mismo tiempo y abandonara la militancia. Fue en este preciso momento, además, cuando los grupos de lesbianas que habían formado parte de los distintos *Frentes de Liberación Homosexual* comenzaron a emanciparse y a articularse en torno al movimiento feminista, produciendo una “fractura de género”, tal y como ha sido denominada por algunas autoras (Trujillo, 2008). El lesbianismo tenía sus propias peculiaridades debido, entre otras cuestiones, a las interpretaciones patriarcales a través de las cuales se había aplicado hasta la fecha la penalización de las disidencias sexo-genéricas. Para Trujillo (Ibíd.: 63), dichas concepciones habían convertido a las lesbianas en “seres silentes e inexistentes que la Dictadura había erradicado del espacio social”. La articulación de la identidad lesbiana surgía, por tanto, de la necesidad de visibilizar una orientación reprimida y negada, reivindicando su autonomía con respecto al resto del movimiento de liberación sexual gay y su especificidad dentro del movimiento feminista (Gil, 2011)²⁰⁴.

Volviendo a la cuestión de la desmovilización generalizada, si bien no existe una relación intrínseca *a priori* entre diversidad sexual y de género y VIH, no es posible comprender la evolución del movimiento que nos ocupa sin atender a la crisis del SIDA. Esto es, en tanto que la historia de esta epidemia —al menos, durante sus primeros años— se ha narrado básicamente desde una perspectiva científica, y no tanto desde el punto de vista de la respuesta social a la pandemia (Martínez, 2017). En 1985, *Laertes*, una editorial independiente fundada en 1975 publicó *SIDA ¿Maldición bíblica o enfermedad letal?*, una antología de artículos y noticias recopilada por Alberto Cardín con el apoyo de Armand Fluvià en la que se evidenciaba la concepción imperante en la época que relacionaba homosexualidad, promiscuidad y VIH. Paradójicamente, la respuesta social con respecto al SIDA no se circunscribió al ámbito de la militancia de la liberación

²⁰⁴ A lo largo de la década de los 80 irán configurándose los primeros grupos independientes de lesbianas como el *Colectivo Feminista de Lesbianas de Madrid*, el *Colectiu de Lesbianes de Barcelona*, el *Bizkaiko Lesbiana Feministen Kolektiboa* o el *Colectivo de Lesbianas de Navarra*, que acabarán conformando la *Coordinadora de Feministas del Estado Español (COFEE)*.

homosexual. Si bien es cierto que las primeras iniciativas fueron promovidas por militantes disidentes del sexo y género, esta articulación se hizo al margen de las entidades preexistentes (Monferrer, 2010). El primer *Comité Ciudadano Anti-SIDA* fue fundado en Madrid en 1986 seguido por otros comités que se organizaron ante la inoperancia generalizada de los *Frentes de Liberación Homosexual* e, incluso, de los grupos feministas de lesbianas que consideraban que el SIDA no era un tema en el que involucrarse (Trujillo, 2008). Todo ello apuntaba a la necesidad de encontrar nuevos caminos de cara a afrontar la nueva década que daba comienzo.

Segunda ola: activismos LGBT por la normalización

Para autores como Petit (1996), la evolución del movimiento en la década de los 90 estuvo marcada no sólo por el agotamiento del modelo de militancia revolucionario y la pandemia del SIDA, sino también por la incorporación al activismo de una nueva generación que experimentaba su orientación sexual y/o identidad de género en un contexto de progresiva despenalización. A estos factores cabe añadir la influencia de las nuevas formas de articulación y reivindicación que surgieron más allá de las fronteras nacionales. En 1990, un puñado de activistas pertinentes a *ACT UP*²⁰⁵ fundaban en Nueva York el colectivo *Queer Nation* incorporando la cuestión *queer* y con ella, la reivindicación de un espectro amplio de prácticas, orientaciones, expresiones e identidades disidentes del sistema sexo-género más allá de lo gay y lo lesbiano. En la misma línea, surgió también en Nueva York *Lesbian Avengers*, cuyo *Dyke Manifest* (“Manifiesto Bollero”) de 1993 se convirtió en un texto de referencia que evidenciaba, como describe Mérida (2009), un “cambio de tono de la estrategia discursiva, cuajada de ironías y de intertextualidades, que sugiere que la liberación lesbiana pasa por pisotear el lenguaje políticamente correcto”. La

²⁰⁵ *ACT UP* (“pórtate mal”) es el acrónimo de *AIDS Coalition to Unleash Power*, un grupo de acción directa fundado en Nueva York 1987 con el objetivo de concienciar sobre de la pandemia del SIDA y en el seno del cual se realizaron algunas acciones que han pasado a la historia del movimiento LGBTQ+ como las de Wall Street, la empresa *Food & Drug Administration (FDA)*, la revista *Cosmopolitan* o la catedral de San Patrick de Nueva York. Información sobre el colectivo en <http://www.actupny.org/> [consulta: 7 de mayo de 2019].

emergencia de este tipo de iniciativas supondrá la consolidación de una corriente crítica respecto de las denominadas reivindicaciones integracionistas de esta época, centradas en exceso, desde el punto de vista de tales iniciativas, en demandas como el reconocimiento legal de las parejas homosexuales, el derecho a la adopción o la eliminación de la homosexualidad como enfermedad mental del catálogo de la *Organización Mundial de la Salud (OMS)*.

De forma paralela, en España la mayoría de los primeros grupos reivindicativos de la década de los 70 habían abandonado sus posicionamientos revolucionarios y asamblearios para tender hacia modelos institucionales de carácter asistencial como los del ya citado *Casal Lambda*, *COGAM*²⁰⁶ o la *Coordinadora Gay y Lesbiana*²⁰⁷. Este contexto coincidió con la reincorporación de las lesbianas al movimiento y, con ello, la proliferación de asociaciones mixtas a lo largo y ancho del Estado. Su vuelta produjo, además, un debate de fondo acerca de los nuevos modelos de militancia. Las posibilidades giraban en torno a dos posturas que Martínez (2017) resume atendiendo a los discursos producidos en el seno del movimiento de aquella época. Por un lado, un modelo integracionista-asistencialista basado en la normalización del colectivo a través de la igualdad de derechos. Por el otro, un modelo identitario-*queer* basado en la demanda de derechos para una comunidad solidaria que se percibía como independiente y diferenciada y que se articulaba alrededor de una identidad a partir de su orientación sexual y/o identidad de género. El caso extremo de la primera postura se materializó en entidades como *Fundación Triángulo*²⁰⁸, escindida de *COGAM* en 1996, desde la cual se rechazaba, incluso, la existencia de una comunidad o identidad gay y se negaba como hecho diferencial la orientación sexual y/o identidad de género. En el otro extremo, surgieron colectivos como la *Radical Gai*²⁰⁹ o *LSD*²¹⁰ en la escena activista madrileña, que

²⁰⁶ Creada en 1986, *COGAM* es una de las asociaciones LGTB de Madrid fundadoras de la *FELGTB* y una de las principales impulsoras del matrimonio igualitario en España. Información en <http://www.cogam.es/> [consulta: 7 de mayo de 2019].

²⁰⁷ Que integraba grupos independientes como el *Grupo Cristiano de Gais y Lesbianas*, el *Grupo Joven* o *Gais Positius*.

²⁰⁸ Véase <http://www.fundaciontriangulo.org/> [consulta: 7 de mayo de 2019].

²⁰⁹ La *Radical Gai* puso fin a su actividad en 1997 tras seis años de militancia.

incorporaron un discurso *queer* hiper-identitario (Preciado, 2002) que conllevó la reapropiación de términos peyorativos como “marica” o “bollera” en oposición a las identidades hegemónicas gays y lesbianas.

En este contexto surgirán un gran número de entidades, asociaciones e iniciativas circunscritas a alguno de estos dos modelos de reivindicación dando lugar a la transformación del movimiento de liberación sexual, gay o gay-lésbico en el movimiento LGBT. Fue en esta misma época cuando comenzó un proceso de institucionalización ligado a la incorporación de activistas a las filas de sindicatos, partidos políticos o ayuntamientos que tendrá como resultado la publicación de los primeros programas de políticas públicas específicamente LGBT. Estos cambios influyeron en las manifestaciones del *Orgullo*. En 1995, la marcha se trasladó por primera vez del 28 de junio al fin de semana posterior para incrementar la participación. Asimismo, el recorrido sufrió algunos cambios substanciales en aras de la visibilidad, comenzó a promoverse el uso de la bandera del arco iris y se incorporaron las carrozas. La transformación no pudo ser más radical. La primera convocatoria estatal del *Orgullo* celebrada en Madrid en 2002 reunió a unas 70.000 personas según datos oficiales. En 2005, coincidiendo con la celebración de la aprobación del matrimonio igualitario del que hablaremos a continuación, la organización del *Orgullo* —hasta entonces en manos de asociaciones, entidades o colectivos locales— pasó a manos del recién creado *MADO*²¹¹, *FELGTB*²¹² y *AEGAL* provocando una brecha insalvable, aún a día de hoy, entre las posturas festivas y reivindicativas. Sólo dos años más tarde, acudieron a la cita madrileña más de dos millones de personas generándose, desde entonces, unos ingresos medios anuales de 110 millones de euros²¹³.

²¹⁰ Estas siglas iban cambiando de significado según conviniera a las iniciativas del colectivo: *Lesbianas Sin Duda*, *Lesbianas Salen los Domingos*, *Lesbianas Sudando Deseo*, *Lesbianas Sin Dinero*, *Lesbianas Sin Dios*, etc. Más información en Trujillo (2008).

²¹¹ *MADO* es una organización compuesta por la *Asociación de Empresas y Profesionales para LGBT de la Comunidad de Madrid (AEGAL)* con la colaboración de *COGAM* y la *FELGTB*. Información disponible en <http://www.madridorgullo.com/> [consulta: 8 de mayo de 2019].

²¹² Constituida originariamente en 1992 como *F EGL (Federación Estatal de Gays y Lesbianas)* no fue hasta 2002 cuando pasó a adquirir la denominación *FELGTB (Federación Estatal de Lesbianas, Gays y Transsexuales)*. Información de la federación disponible en <http://www.felgtb.org/> [consulta: 8 de mayo de 2019].

²¹³ “¿En qué se ha convertido el Orgullo Gay? Las voces más influyentes del movimiento nos lo cuentan”, *El País*, 22 de junio de 2017, disponible en

Fue en este preciso marco en el que cogió fuerza la demanda de una regulación que reconociera las denominadas parejas entre personas del mismo sexo y garantizase una serie de derechos derivados de este vínculo. La mayoría de las entidades del modelo integracionista-asistencialista comenzaron a redactar proyectos para una Ley de Parejas que se aprobó a nivel autonómico²¹⁴ allanando el camino para la consecución del matrimonio igualitario a pesar de las dificultades que supuso la llegada al poder del *Partido Popular (PP)* en 1996. Esta iniciativa acentuó las críticas en determinados sectores del movimiento hacia lo que se consideraban una estrategia de normalización²¹⁵ centrada en la integración en el modelo relacional heterosexual y que trataba de ofrecer una visión de los gays y las lesbianas no como una minoría social marginada y asilada, sino como un grupo integrado en la sociedad. La llegada al gobierno del *Partido Socialista Obrero Español (PSOE)* en 2004 con Rodríguez Zapatero como presidente, y la publicitación de su intención de reformar el Código Civil de cara a la aprobación del matrimonio igualitario, motivó el rechazo frontal de las fuerzas políticas de la derecha y la Iglesia Católica a través de instituciones como el *Foro de la Familia*. La ley fue aprobada primero en el Senado y luego en el Congreso el 30 de junio de 2005²¹⁶ poniendo fin a la reivindicación por antonomasia del activismo LGBT por la normalización en el Estado español. Sólo dos años más tarde, en 2007, se aprobaba la Ley de Identidad de Género, situando a España a la cabeza del reconocimiento institucional de los derechos del colectivo LGBT a nivel mundial.

Tercera ola: orgullos críticos frente al neoliberalismo

El origen de lo que comúnmente ha venido a denominarse “orgullos críticos” se enraíza en las posturas contestatarias desarrolladas en la década de los 90 por colectivos como *La Radical Gai* o *LSD*, que, como vimos con anterioridad,

https://elpais.com/elpais/2017/06/21/tentaciones/1498037460_331093.html [consulta: 8 de mayo de 2019].

²¹⁴ Catalunya, Aragón, Baleares, Asturias o Valencia.

²¹⁵ Martínez (2017: 249) encuentra en la figura del político socialista y activista por los derechos LGBT Pedro Zerolo el mejor ejemplo de esta estrategia de naturalización o normalización.

²¹⁶ Ciertos sectores del *PP* presentaron un recurso de inconstitucionalidad ante el Tribunal Constitucional el 30 de septiembre de 2005 siendo finalmente desestimado en noviembre de 2012.

lideraron la crítica al modelo integracionista-asistencialista recuperando el espíritu revolucionario de los primeros *Frentes de Liberación Homosexual* e incorporando, al mismo tiempo, reivindicaciones más propias de la época como el antimilitarismo o la okupación. Además, la consolidación del discurso *queer* conllevó una profusión identitaria de disidencias sexuales y de género, relacionales y de cuerpo más allá de lo gay/lesbiano —como las enmarcadas dentro del espectro asexual, intersexual, polisexual, pansexual, de género fluido, no binario o agénero, y otros modelos relacionales como la no monogamia— que pronto pondrían sobre la mesa la necesidad de reflexionar en torno a estos nuevos discursos y de incorporar sus reivindicaciones. Esta ampliación del sujeto político del movimiento LGBT fue pareja a la incorporación de la perspectiva interseccional a través de la cual se incluyeron también otros ejes como la edad, la espiritualidad o la raza, dando lugar al nacimiento de iniciativas generacionales como la *Fundación 26 de Diciembre*, religiosas como *Crismhom*, *Nueva Magdala*, *Itchtys*, *Anawin*, *Associació de Musulmans Homosexuals LGBT* o *Nasij*, o antirracistas como el *Grupo LGTBIQ+ de la Tancada Migrant* o *Migrantxs Transgresorxs – Ayllu*, de las que hablaremos con detenimiento más adelante.

Uno de los ejemplos más significativos de esta nueva ola crítica surgió en Madrid en el marco de la celebración del *Orgullo* de 2006, cuando un puñado de colectivos LGBT y *queer* de la ciudad como *Liberación* y *RQTR*²¹⁷ hicieron un llamamiento para organizar un bloque crítico dentro de la manifestación. A este grupo se sumaron otros colectivos como la *Eskalera Karakola (EKKA)*²¹⁸, el colectivo feminista *Las Lilas* o el *Grupo de Trabajo Queer* conformando el *Bloque Alternativo LGBT* cuyo lema, “Orgullo es protesta”, resumía el posicionamiento político de esta nueva coalición. A saber: el cuestionamiento a la mercantilización y despolitización del movimiento LGTB oficial, la recuperación del origen combativo y político del *Orgullo*, y la intención de constituirse como “punto común para el mosaico activista madrileño, más allá de las disidencias sexuales” porque, como explicitaban, la “verdadera liberación sexual está necesariamente

²¹⁷ Una asociación LGTB de la Universidad Complutense de Madrid fundada en 1994.

²¹⁸ Un espacio autogestionado feminista creado en el barrio de Lavapiés Madrid en 1996. Más información en <https://eskalerakarakola.org/> [consulta: 9 de mayo de 2019].

unida a otras luchas transformadoras”²¹⁹. El bloque fue convocado al año siguiente bajo el mismo lema, pero articulando sus reivindicaciones frente al *EuroPride*, un evento organizado, desde su perspectiva, “por un grupo empresarial multinacional que promueve aún más los valores y modelos LGBT reformistas y mercantiles”. La participación del bloque el 19 de julio de este mismo año en una marcha celebrada en conmemoración del aniversario del *Día Internacional de Acción contra la Persecución Homófoba en Irán* evidenciaba, obviando aquí las críticas y debates en torno a esta iniciativa²²⁰, una preocupación por los derechos del colectivo LGBT más allá de las fronteras estatales.

Las siguientes convocatorias redundaron en esta suerte de línea internacionalista. En 2008, el *Encuentro Social Alternativo al Petróleo (ESAP)* se unió al *Bloque Alternativo LGBT* dando lugar al *Orgullo Transmaribollero*²²¹ *Anticapitalista* unido bajo el lema “Liberación sexual sin consumismo, no más sangre por petróleo”. En 2009, la convocatoria corrió a cargo de un grupo de colectivos autodenominados como *Asamblea de Orgullo Migrante* con el lema “Con fronteras no hay orgullo”. No fue hasta 2010, cuando comenzó a utilizarse por primera vez la nomenclatura *Orgullo Crítico* en un año atravesado por la cuestión transfeminista, la migración y la lucha transnacional que tuvo como lema “Trans-Migrantes-Precarias: por una lucha transfronteriza”. La marcha se llevó a cabo en el distrito de Villa de Vallecas con la intención de descentralizar la lucha y aumentar la presencia en los barrios conectando, así, con la clase obrera y la población migrante. Los *Orgullos* de 2011 y 2012, por su parte, se vieron influidos por el *15M*²²² y las reivindicaciones surgidas en el seno de este movimiento social. En 2013, el tema central del *Orgullo Crítico* fue la

²¹⁹ Texto disponible en <https://orgullocritico.wordpress.com/category/quienes-somos/> [consulta: 9 de mayo de 2019].

²²⁰ Este día fue declarado como tal a iniciativa de las entidades LGBTQ+ *OutRage* (Gran Bretaña) y *IDAHO* (Francia) el 19 de julio de 2006. Para un análisis crítico de esta cuestión véase Puar (2007).

²²¹ Las identidades “transmaribolleras” —personas trans, maricas, bisexuales y bolleras— se consideran, desde ciertos sectores de la militancia disidente, una alternativa en castellano a las siglas LGBT o incluso al término *queer*.

²²² Cabe recordar aquí que el *15M* fue un movimiento social de carácter asambleario cuyas principales demandas giraban en torno a la promoción de una democracia participativa más allá del bipartidismo *PSOE-PP* y del control de la sociedad por parte de bancos y corporaciones, así como de una serie de medidas con la intención de mejorar el sistema democrático. Para una información detallada véase <https://15mpedia.org/wiki/15M> [consulta: 10 de mayo de 2019].

gentrificación y el capitalismo rosa, motivo por el cual se convocó la manifestación por primera vez en el barrio de Lavapiés. En 2014, el lema elegido fue “Orgullo es decisión”, un guiño a las reivindicaciones en relación al derecho al aborto. Este mismo año se conformó una plataforma autodenominada *Asamblea Orgullo Madrid 2014* que, más allá de la manifestación, organizó una gran cantidad de actividades como proyecciones, presentaciones de libros, talleres y charlas, iniciándose así el modelo que analizaremos con detalle más adelante en el apartado dedicado a la consolidación de un orgullo crítico en Madrid.

Respecto al caso de Barcelona, la articulación de esta nueva ola crítica responde a una serie de dinámicas substancialmente diferentes a las de Madrid. La *Comissió Unitària 28 de Juny*, una plataforma que aglutina un amplio abanico de entidades LGBT, ha sido la encargada de impulsar desde mediados de la década de los 80 la *Manifestació per l'alliberament LGBTI*. Esta marcha tiene lugar el fin de semana del 28 de junio como heredera de la manifestación de las Ramblas de 1977 y posee un marcado carácter reivindicativo del hecho catalán (*fet català*). Por su parte, *ACEGAL*²²³ creaba en 2008 el *PRIDE Barcelona*, una iniciativa que buscaba promover un orgullo de índole más festivo y comercial en sintonía con el de otras ciudades europeas. Las discrepancias entre las dos organizaciones son evidentes. Desde la *Comissió Unitària 28 de Juny* se critica la lógica empresarial del *PRIDE Barcelona*. Desde este, se reivindica, precisamente, la legitimidad de dicha lógica. En cualquier caso y a pesar de sus diferencias, los representantes de ambas posturas aseguran que existe un respeto mutuo hacia los dos proyectos y que se intenta evitar activamente, en la medida de lo posible, la confrontación²²⁴. Esta coyuntura, sin embargo, no pasa desapercibida para los colectivos LGBTQ+ más críticos de Barcelona que, si bien es cierto que participan en la *Manifestació per l'alliberament LGBTI* convocada por la *Comissió Unitària 28*

²²³ *Asociación Catalana de Empresas para Gays y Lesbianas (ACEGAL)* es la organizadora de *PRIDE Barcelona* e impulsora del eje comercial del *Gaixample*. Información en <https://www.acegal.org/es/> [consulta: 10 de mayo de 2019].

²²⁴ Para un debate acerca de las características y objetivos de cada una de ellas véase “L'orgull LGTBI, avui: la mateixa lluita, dos enfocaments”, *Naciódigital*, 26 de junio de 2015, disponible en <https://www.naciódigital.cat/noticia/89793/orgull/lgtbi/avui/mateixa/lluita/dos/enfocaments> [consulta: 10 de mayo de 2019].

de Juny, la mayoría de ellos no forma parte de esta plataforma y critica su carácter institucional y partidista²²⁵, tal y como veremos en el apartado que sigue.

Activismo LGBTQ+ disidente e institucional en Barcelona

Islam *queer* frente a la islamofobia

En consonancia con la ampliación del sujeto político del movimiento LGBT propia de los orgullos críticos y la incorporación de la perspectiva interseccional a través de la cual se incluyeron otros ejes como la espiritualidad, *Nasij* fue fundado en Barcelona en 2014 con la intención de crear una red física y virtual de resistencia frente a la islamofobia que promoviese una visión inclusiva del islam. El proyecto estaba formado por un grupo muy diverso de personas que teníamos en común el interés en cruzar la cuestión de la diversidad sexo-genérica con las espiritualidades desde una perspectiva política interseccional, transfeminista y *queer*. Entre las líneas de actuación de *Nasij* destacaban desmontar los principales prejuicios en torno a los cuales se construyen los discursos islamófobos, evidenciar las estrategias de *pinkwashing*, sensibilizar sobre el derecho a la libertad religiosa y la teofobia, visibilizar las estrategias de resistencia del activismo transnacional LGBTQ y *queer* vinculado al islam y fomentar el diálogo sobre la diversidad sexo-genérica dentro de las comunidades musulmanas. Estas líneas de actuación estaban cruzadas, a su vez, por dos estrategias transversales: por un lado, la necesidad de poner el foco en las acciones y no tanto en la visibilidad de las personas que conformaban el proyecto; por otro, la búsqueda de alianzas con iniciativas que compartieran el aprecio a la importancia del diálogo y el ya citado posicionamiento político. Dentro de este marco global de acción y durante los dos años en los que *Nasij* desarrolló su labor sus modos de activismo giraron en torno a dos grandes áreas: la visibilización en el espacio público a través de la participación en concentraciones y manifestaciones, las actividades formativas, y la incidencia institucional mediante la promoción de

²²⁵ Al contrario que sucede en la manifestación del *Orgullo Crítico* en Madrid, en Barcelona es común la participación de personalidades de la política en la *Manifestació per l'alliberament LGBTI*.

iniciativas para contribuir a la formulación de políticas sociales relativas al asilo y refugio por motivos de orientación sexual y/o identidad de género.

La primera actividad del proyecto fue la convocatoria en octubre de 2014 en la céntrica plaza de Sant Jaume de la ciudad de Barcelona de una concentración en apoyo a una campaña promovida por *Solidarity with Egypt LGBT*²²⁶ ante la creciente persecución contra el colectivo LGBTQ+ en el Egipto post-revolucionario. La presentación pública oficial de *Nasij*, sin embargo, no tuvo lugar hasta un mes más tarde, haciéndola coincidir con la organización de dos charlas en unas jornadas denominadas *Una nova mirada al fet religiós des d'una perspectiva decolonitzadora i queer* que tuvieron lugar los días 20 y 27 de noviembre en el *Centre Cultural La Albareda* en el barrio del Poble-sec. La jornada del día 20 se pensó como una sesión introductoria a través de la cual llevar a cabo una relectura crítica de conceptos como religión y espiritualidad, reflexionando, además, acerca de la necesidad de abordar la gestión del derecho a la creencia, especialmente en el ámbito de las militancias LGBTQ+, feministas y de izquierdas. El evento contó con dos charlas —*El dret a la creença: ficció o realitat* y *Els llibres salvadors i l'etnocentrisme*— realizadas ambas por participantes de *Nasij*. La jornada del día 20 tuvo un carácter más específico y en ella participaron personas LGBTQ+ de diferentes tradiciones espirituales como el catolicismo, el protestantismo y el islam, con el objetivo de que compartieran sus experiencias relativas a sus procesos de conciliación de sus identidades religiosas y sexo-genéricas, así como de promover un primer espacio de encuentro en el que comenzar a articular la red interespiritual antes mencionada²²⁷.

La participación de *Nasij* en la jornada *Ma foi, pourquoi pas?*, celebrada en la ciudad de Bruselas en diciembre de 2014, supuso la primera incursión del proyecto más allá de las fronteras del Estado español. El evento, que fue

²²⁶ Campaña que tiene por finalidad la sensibilización a nivel global con respecto a las problemáticas del colectivo LGBTQ+ en Egipto. Acceso a la página web oficial de la iniciativa disponible en <https://solidaritywithegyptlgbt.wordpress.com/> [consulta: 17 de julio de 2019].

²²⁷ Esta red nunca llegaría a materializarse a pesar de los esfuerzos por parte de *Nasij*.

organizado por *La Coordination Holebi Bruxelles/Rainbow House*²²⁸, *La Communauté du Christ Libérateur*²²⁹ y *Omnya*²³⁰, reunió a más de cincuenta personalidades del ámbito académico y el activismo, la mayoría pertenecientes a asociaciones LGBTQ+ vinculadas a alguna de las tres grandes religiones. Entre ellas destacaban, como representantes del judaísmo Frank Jaoui y Philippe Lachkeur de *Beit Haverim/The World Congress Of GLBT Jews* (Francia) y Stéphanie Lecesne de *CEJI - A Jewish Contribution To An Inclusive Europe* (Bélgica); del cristianismo Michel Elias de *La Communauté du Christ Libérateur* (Bélgica), Irène Schwyn de *The European Forum of LGBT Christian Groups* (Suiza) y Flavio Cellina de *Il Guado* (Italia); y del islam Farhat Othman, politólogo, jurista y sociólogo tunecino, Hassan Jarfi, profesor de religión islámica en Bélgica y el imam gay de origen argelino afincado en Francia Ludovic-Mohamed Zahed. Las conversaciones con este último fueron relevantes para el trabajo realizado por *Nasij*. Previamente, el imam ya había colaborado con la *Associació de Musulmans Homosexuals LGBT* de Barcelona en la ya aludida conferencia internacional *CALEM* celebrada en París en 2012. Como resultado de tales conversaciones, surgió la posibilidad de contar con la presencia de Zahed en un evento que coincidiría con el 17 de mayo, *Día Internacional contra la LGTBIfòbia*²³¹.

La presencia de Zahed en Barcelona generó, como es usual en los actos públicos en los que participa el imam, una fuerte repercusión mediática. Su visita, organizada por *Nasij* y *ACATHI* en colaboración con la Regidoria de Dona i Drets Civils del Ajuntament de Barcelona y el *PRIDE Barcelona*, fue dividida en tres actos diferentes. El primero de ellos, una conmemoración en honor a las víctimas de la LGBTQ+fobia celebrada en unos jardines del Montjüic y que levantó ampollas y risas a partes iguales entre los y las representantes de las entidades

²²⁸ Organización paraguas de asociaciones LGBTQ+ de Bruselas. Información disponible en <http://rainbowhouse.be/en/association/coordination-holebi-bruxelles-2/> [consulta: 14 de mayo de 2019].

²²⁹ Acceso a la página web oficial de esta asociación LGBTQ+ cristiana de Bélgica disponible en <https://ccl-be.net/> [consulta: 14 de mayo de 2019]

²³⁰ Un proyecto de apoyo y defensa de los intereses del colectivo LGBTQ+ de la región *MantiQitna* (Medio Oriente y África del Norte) residentes en Bélgica, ya señalado en el capítulo 2.

²³¹ Día que conmemora la fecha en que la *Organización Mundial de la Salud (OMS)* eliminó de su catálogo de enfermedades mentales la homosexualidad.

institucionales LGBT allí asistentes ante la, aparentemente exótica, presencia de un imam gay. El segundo, la conferencia *Islam Queer: Procesos de intersección entre la fe musulmana y las orientaciones sexuales e identidades de género no normativas*, realizada ese mismo día por la tarde en una biblioteca pública del barrio de Lesseps y que contó con la asistencia de más de 200 personas. Tal y como se explicitaba en texto divulgado por *Nasij*²³², la conferencia tenía por objetivo “suplir el desconocimiento existente en relación a las orientaciones sexuales e identidades de género no normativas en el seno del islam” constituyendo una “una oportunidad única a través de la cual profundizar, desde una perspectiva holística y crítica, la manera en que se ha abordado [dicha cuestión] prestando especial énfasis en los procesos que se están desarrollando en nuestra contemporaneidad”. Por último, un taller no abierto al público en el que participaron integrantes de *Nasij*, *ACATHI* y algunas personas refugiadas por motivos de orientación sexual y/o identidad de género provenientes de la región de Medio Oriente y el Norte de África.

El éxito de estas jornadas allanó el camino de cara a la participación de *Nasij* en la *Manifestació per l'alliberament LGBTI* el 27 de junio, primera edición de esta marcha desde que en octubre de 2014 se aprobara en el Parlament de Catalunya la comúnmente denominada Ley contra la Homofobia²³³. Bajo el lema “El meu cos és un camp de batalla. Els nostres cossos no estan al servei del sistema heteropatriarcal” —aludiendo a la exclusión de las mujeres lesbianas y bisexuales de los tratamientos de reproducción asistida— la manifestación fue testigo de la participación de muy diversos colectivos²³⁴. Entre ellos destacaban *ACATHI*, el *Grupo de Sordos Gays y Lesbianas del Casal Lambda*, la entidad universitaria *Sin Vergüenza*, el *Bloque Trans*, la ONG *Stop Sida*, la *Asociación de Transexuales de Catalunya*, *LesBiCat*, *Fem Enrenou*, el *FAGC*, así como representantes de la

²³² Para acceder al texto completo véase <http://www.felgtb.org/temas/asuntos-religiosos/noticias/i/9752/341/islam-queer-procesos-de-interseccion-entre-la-fe-musulmana-y-las-orientaciones-sexuales-e-identidades-de-genero-no-norma> [consulta: 14 de mayo de 2019].

²³³ “El Parlament aprueba la ley contra la homofobia”, *La Vanguardia*, 2 de octubre de 2014, disponible en <https://www.lavanguardia.com/vida/20141002/54416552040/ley-contra-la-homofobia.html> [consulta: 14 de mayo de 2019].

²³⁴ “Día del Orgullo LGTBI en Barcelona”, *La Izquierda Diario*, 30 de junio de 2015, disponible en <https://www.izquierdadiario.es/Dia-del-Orgullo-LGTBI-en-Barcelona> [consulta: 22 de mayo de 2019].

Asamblea Nacional Catalana (ANC) y otros partidos políticos como *Barcelona en Comú*, *Iniciativa per Catalunya Verds*, *Esquerra Unida i Alternativa*, la *CUP* y una nutrida representación de la izquierda independentista²³⁵. La participación de *Nasij* junto al *Bloque de Relaciones no Monógamas #SNOFT* fue especialmente significativa, dando lugar a imágenes nada comunes donde pancartas en las que podía leerse “Prou islamofòbia dins (i fora) dels col·lectius LGBTQI+”, “Ojo al *pinkwashing*”, “Si nos organizamos follamos todas” y “Per uns vincles no monògams inclusius i caspa-free” marchaban al unísono²³⁶.

El siguiente evento en el que *Nasij* se vio involucrado fue las *16es Jornades D'apropament a la Diversitat Cultural: Realitats Islàmiques* organizadas por *Eicascantic* en colaboración con la propia *Nasij* y la *Xarxa BCN Antirumors* con el apoyo del Ajuntament de Barcelona. En el marco de las jornadas, desarrolladas entre el 16 y el 21 de noviembre en el *Casal de Barri del Pou de la Figuera*, se presentaron conferencias, se proyectaron documentales y se dieron talleres a cargo de personalidades del mundo de la academia y el activismo en torno al islam, la islamofobia, el feminismo islámico y la diversidad sexo-genérica en relación con el islam. En esta misma línea, cabe destacar la participación en una mesa de islamofobia de género en el primer *Fòrum Social contra la islamofòbia i tota mena de racisme* ideado per *Unitat contra el Feixisme i el Racisme (UCFR)*²³⁷ y que tuvo lugar el 20 de febrero del 2016 en el *Espai Jove Fontana* del barrio de Gràcia. En la página web oficial del fórum podía accederse a un texto explicativo sobre la citada mesa que fue redactado por *Nasij* y en el que se explicitaba una correlación directa entre islamofobia y LGBTQ+fobia: “la islamofobia utiliza

²³⁵ El estudio de la relación entre la denominada izquierda independentista catalana y los movimientos LGBTQ+ ha quedado fuera del alcance de esta investigación, aunque supone una tarea respecto a la cual sería más que interesante investigar.

²³⁶ Algunas de estas imágenes fueron recogidas en una exposición en el marco de *El Porvenir de la Revuelta* en la que se hacía un recorrido ilustrado de los hitos históricos de la lucha LGBTQ+ en el Estado español. Véase <https://www.madridcultura.es/orgullo-mundial/el-porvenir-de-la-revuelta> [consulta: 15 de mayo de 2019].

²³⁷ *UCFR* es un movimiento social formado por entidades, colectivos y asociaciones que tienen como objetivo común hacer frente al crecimiento del fascismo y el racismo que surgió en 2010 a raíz del anuncio del partido de extrema derecha *Plataforma per Catalunya (PxC)* de concurrir de nuevo a las elecciones municipales. Información detallada disponible en https://unitatcontraelfeixisme.files.wordpress.com/2013/03/quc3a9-es-ucfr_bn.pdf [consulta: 15 de mayo de 2019].

como coartada los derechos de las mujeres y los derechos LGTBI para construir un discurso de odio contra la gente musulmana. Este discurso es, en sí mismo, machista y LGTBI-fóbico, ya que obvia la diversidad dentro de las comunidades musulmanas”. Dicho texto animaba, además, a la imbricación con otras iniciativas afines en tanto que “la lucha contra la islamofobia y la lucha contra las opresiones de género no se contradicen, sino que deben formar parte de un mismo proyecto en defensa de los derechos de todas las personas²³⁸.”

La última actividad de *Nasij* se dio en el marco del *FIRE!! 21a Mostra Internacional de Cinema Gai i Lesbià* organizado por el *Casal Lambda* bajo el lema “Liberté, égalité, diversité” y celebrado entre el 30 de junio y el 10 de julio en el *Institut Francès* de Barcelona entre otras sedes secundarias. La participación en la muestra surgió de *Nasij* con la intención de acercar al público LGBTQ+ más homonormativo de Barcelona cuestiones como la islamofobia, el *pinkwashing* y la existencia de movimientos de liberación LGBTQ+ dentro de países de mayoría musulmana. La propuesta, que fue aceptada por la organización de la muestra de cine, consistía en la proyección del documental *Oriented* —dirigido por Jake Witzenfeld en 2015 y que narra las peripecias de tres chicos gays palestinos residentes en Tel Aviv— previa lectura de un comunicado oficial de la asociación *queer* palestina *Al Qaws* en respuesta al estreno del documental y en el que se evidencia la disparidad de opiniones dentro del activismo *queer* palestino. En dicho comunicado se alertaba sobre el riesgo de “promover historias estereotipadas y estrategias de *pinkwashing* que muestran a las personas palestinas *queer* como víctimas de la sociedad y al Estado de Israel como salvador” al presentar las historias de los protagonistas de la película como experiencias universales. La reacción de la audiencia allí reunida no se hizo esperar y hubo gritos y abucheos acusando a *Nasij* de manipulación. Tras la proyección hubo una tensa discusión que finalizó con una disculpa por parte de los organizadores de la muestra a los y las espectadoras asistentes y su desvinculación pública explícita de cualquier posicionamiento político a favor de la causa palestina.

²³⁸ Para acceder al texto completo véase <https://stopislamofobia2016.wordpress.com/> [consulta: 16 de mayo de 2019].

Ese mismo mes de julio se produjo un debate en el seno de *Nasij* con el objetivo de reflexionar acerca de la viabilidad del proyecto teniendo en cuenta algunas dinámicas, tanto internas como externas, que nos llevaban a plantearnos si tenía sentido seguir manteniendo esta herramienta como plataforma común a través de la cual realizar nuestras militancias. Una de las cuestiones que quedó patente fue la dificultad de contar con la participación de personas musulmanas LGBTQ+ constatándose cómo las que se habían aproximado a *Nasij* hasta el momento lo habían hecho de forma tentativa. A este respecto, se planteó que parte del problema podría estar vinculado a que las necesidades de estas personas, migrantes y refugiadas la mayoría, pasaban por recibir un acompañamiento —psicosocial, legal, etc.— el cual, hasta la fecha, no había sido ni una prioridad ni logísticamente sostenible. Respecto a las personas musulmanas no *queer* o no musulmanas *queer* participantes en el proyecto se evidenció un miedo a usurpar determinadas voces y el deseo de algunos y algunas de ellas de militar en otros espacios de lucha. Como posibles soluciones se pensó en centrar los esfuerzos en la búsqueda de alianzas con otras iniciativas afines, así como recuperar la propuesta inicial de *RIQE* teniendo en cuenta que uno de los principales impedimentos en el devenir del proyecto seguía siendo la cuestión del secularismo neoliberal LGBTQ+ y la teofobia. Finalmente, se consensuó mantener *Nasij* en activo de forma simbólica y hacer uso del proyecto si se considerase necesario.

Migración, racismo y refugio LGBTQ+

En junio de 2017 se cumplían 40 años de la primera manifestación por el orgullo y la liberación LGTB en el Estado español, que tuvo lugar, como vimos, en las Ramblas de Barcelona el 26 de junio de 1977. Aprovechando este hito histórico, el Ajuntament de Barcelona, en colaboración con otras entidades y colectivos LGBT catalanes, promovía una plataforma de trabajo para dar forma a un extenso programa conmemorativo²³⁹ que se alargaría hasta el otoño de 2018. Dicha

²³⁹“Barcelona commemora el 40 aniversari de la primera manifestació LGTBI a la ciutat amb un programa anual d’activitats”, *Servei de Premsa de l’Ajuntament de Barcelona*, 16 de junio de 2017, disponible en <http://ajuntament.barcelona.cat/premsa/2017/06/16/barcelona-commemora-el-40->

iniciativa partía de la voluntad de que esta celebración se convirtiera en un pretexto para rendir homenaje a todas aquellas personas, conocidas y anónimas, que posibilitaron el avance en la lucha por la diversidad sexual y de género en una ciudad como Barcelona “siempre a la vanguardia en la lucha por los derechos de toda la ciudadanía” y para reflexionar acerca de la situación de los derechos del colectivo LGTBQ+ en la actualidad. El programa ofrecía, entre otras iniciativas, instalaciones artísticas, proyección de documentales, guías de historia urbana, ciclos de charlas, mesas redondas o conferencias, lecturas de manifiestos y pregones, todas ellas relacionadas con las personalidades, lugares emblemáticos y episodios fundamentales del movimiento LGTBQ+ durante estas últimas cuatro décadas. Asimismo, se convocaron las dos marchas usuales en el marco del *Dia per l'Alliberament LGBTI: la Manifestació per l'alliberament LGBTI* organizada por la *Comissió Unitaria del 28 de juny* y la del *PRIDE Barcelona*, por *ACEGAL*, el 1 y 8 de julio respectivamente.

Respecto a las cuestiones que nos ocupan, el manifiesto elaborado para el *PRIDE*, titulado “Xiula falta a la LGBTIfobia²⁴⁰” —en alusión a la discriminación sufrida por el colectivo en el mundo del deporte—, si bien no hacía ninguna referencia explícita a cuestiones como la islamofobia o el *pinkwashing*, por el contrario dejaba claro su posicionamiento con respecto al islam en un fragmento en el que podía leerse “no podemos olvidar que en otros países las personas LGBTI son perseguidas, torturadas y se enfrentan, incluso, a la muerte en países teocráticos donde la moral impuesta por la religión no contempla la diversidad sexual o la identidad de género”²⁴¹. El manifiesto de la *Comissió Unitaria*, titulado “Continuem fent nostre el carrer”, tampoco abordaba ninguna de las citadas cuestiones, sin embargo, hacía referencia a la necesidad de trabajar en áreas relacionadas tradicionalmente al islam como la migración²⁴², la protección

[aniversari-de-la-primera-manifestacio-lgtbi-a-la-ciutat-amb-un-programa-anual-dactivitats/](#)[consulta: 16 de mayo de 2019].

²⁴⁰ En el ámbito de algunos deportes un arbitro “pita” (“xiula” en catalán) una falta cuando un o una jugadora comete una infracción de las reglas del juego de forma imprudente.

²⁴¹ Para acceder al texto completo del manifiesto del *PRIDE Barcelona* véase https://issuu.com/pridebarcelona/docs/programa_pride_pride_final_web [consulta: 16 de mayo de 2019].

²⁴² Para acceder a un análisis sobre la relación entre islam e inmigración véase Planet (2008).

internacional o el refugio, lo cual sólo podría conseguirse, según el propio texto, “huyendo de la mirada estereotipada y la necesidad de trabajar la protección de los derechos humanos, sin repetir colonialismos estériles y paternalismos invalidantes”²⁴³. Respecto a las manifestaciones, la *Unitaria*²⁴⁴ fue, en oposición a la del *PRIDE*, la única que reunió entidades LGBT institucionales, personalidades políticas y bloques disidentes —como el *Bloque de Putas LGBTQ+*, que marchaba con una pancarta en la que se leía “Basta de racismo y putofòbia”—que reclamaban, aunque fuera manera tangencial, algunas de las reivindicaciones vinculadas a la migración, el racismo o el refugio LGBTQ+²⁴⁵.

No fue hasta 2018 cuando las recién citadas cuestiones —migración, racismo y refugio LGBTQ+— pasaron a ser centrales en el marco del *Dia per l'Alliberament LGBTI* debido, en parte, a la decisión del *PRIDE* de abogar por la visibilidad de las personas refugiadas bajo el lema “Orgull és acollir. Barcelona amb les persones refugiades LGTBI”, motivando un tenso debate en el seno del activismo LGBTQ+ de la ciudad²⁴⁶. Organizaciones de larga trayectoria en la militancia como la ya citada *ACATHI*, si bien se mostraban críticas con la postura institucional —acusándola de centrarse en la denuncia de la situación de los derechos del colectivo LGBTQ+ en los países de origen mientras se olvidaba de dar apoyo a las personas migrantes o refugiadas LGBTQ+ en territorio catalán— valoraba de forma positiva, al mismo tiempo, la decisión del *PRIDE*, ya que, al menos, permitía visibilizar esta problemática. Eloi Morte, director del *PRIDE*, recordaba que era la propia *ACATHI* quien había propuesto esta temática, añadiendo que desde el festival se estaba promoviendo una campaña de recaudación de fondos para la citada entidad y que una gran parte de las personas contratadas para trabajar en el *PRIDE* eran refugiadas o en riesgo de exclusión

²⁴³ Texto completo del manifiesto disponible en <https://www.cnjc.cat/ca/actualitat/manifest-de-la-comissió%20B3-unit%20Aoria-28-de-juny> [consulta: 17 de mayo de 2019].

²⁴⁴ Nombre con que se designa comúnmente a la *Manifestació per l'alliberament LGBTI* organizada por la *Comissió Unitaria del 28 de juny*.

²⁴⁵ “40 años después, la comunidad LGTBI vuelve a tomar la Rambla de Barcelona”, *La Izquierda Diario*, 1 de julio de 2017, disponible en https://www.eldiario.es/catalunya/despues-comunidad-LGTBI-Rambla-Barcelona_o_660384447.html [consulta: 17 de mayo de 2019].

²⁴⁶ “Enfocar la mirada LGBTI sobre les realitats migrants”, *La Directa*, 28 de junio de 2018, disponible en <https://directa.cat/enfocar-la-mirada-lgbti-sobre-les-realitats-migrants/> [consulta: 17 de mayo de 2019].

social. Por su parte, otros colectivos de carácter disidente como la asociación de trabajadoras sexuales *Aprosex*²⁴⁷ o el *Grupo LGTBIQ+ de la Tancada Migrant*, de la que hablaremos a continuación, criticaban duramente lo que consideraban una mera estrategia de *pinkwashing* de *ACEGAL*, al tiempo que denunciaban la instrumentalización homonacionalista del refugio LGBTQ+.

La *Tancada Migrant* es un espacio creado en abril de 2018 cuando un grupo de personas se encerró en la *Escola Massana*, en el barrio del Raval de Barcelona, para denunciar el racismo institucional y por los derechos de las personas migrantes y refugiadas. Una de las primeras iniciativas de este espacio fue el establecimiento de doce reivindicaciones dirigidas a diversas administraciones públicas entre las se contaban la abolición de la Ley de Extranjería, el derecho a la sanidad pública sin restricciones o el cierre de los CIEs. El grupo específico LGBTQ+ nació en el seno de este espacio a finales de mayo, a raíz de la deportación de un joven marroquí tras la denegación consecutiva de tres peticiones de asilo por motivos de orientación sexual y/o identidad de género. Más allá de las críticas al *PRIDE*, este grupo participó en la manifestación unitaria en el *Bloque Crítico Migrantas Racializadas Putas Sexo-género Disidentes*. Su manifiesto²⁴⁸ criticaba duramente “el capitalismo y el racismo (...) dentro del movimiento LGTBIQ+ euroblanco” y la imposición colonial europea de las “primeras regulaciones de prohibición de la homosexualidad”. Más adelante, denunciaba, entre otras cuestiones, las formas de despolitización mediante estrategias de *pinkwashing*. Las cuestiones relativas a la religión en general, o al islam en concreto, así como la denuncia de la islamofobia no formaban parte de sus reivindicaciones, evidenciando un tipo de militancia donde la cuestión del islam sólo parecía tenía cabida a través del prisma de la racialización, muy en la línea de otros colectivos de Madrid como la *Manada Antirracista Transfronteriza* o el *Bloque Migrantxs Transgresorxs – Ayllu*, de los que hablaremos más adelante.

²⁴⁷ Acceso a la página web de esta asociación en <http://www.aprosex.org/> [consulta: 17 de mayo de 2019].

²⁴⁸ Enlace al texto completo del manifiesto del *Bloque Crítico Migrantas Racializadas Putas Sexo-género Disidentes* disponible en <http://desde-elmargen.net/manifiesto-del-bloque-critico-migrantas-racializadas-putas-sexo-genero-disidentes/> [consulta: 17 de mayo de 2019].

Consolidación de un orgullo crítico en Madrid

Orgullo, resistencia y autodefensa

Siguiendo la tónica de años anteriores, la *Asamblea del Orgullo Crítico Madrid* de 2016 fue convocada en el distrito Centro de la capital a un mes escaso de la *Manifestación del 28J*²⁴⁹. Como vimos con anterioridad, la elección de la plaza de las Descalzas —un espacio público a escasos metros de la Puerta del Sol— como lugar de encuentro asambleario evidenciaba, no sólo una continuidad de las reivindicaciones del 2015 frente a la Ley Mordaza²⁵⁰, sino una lucha aún latente por la recuperación del espacio público propia del *Movimiento 15M*, incluso si ello conllevaba desplazar de forma temporal la sede de la asamblea —ubicada tradicionalmente en el barrio de Lavapiés— a un lugar mucho más céntrico y menos afín a las personas que allí nos reuníamos. El domingo 5 de junio tuvo lugar la primera asamblea, a la que acudieron una veintena de personas, la mayoría de ellas representantes de colectivos del activismo transfeminista y *queer* madrileño asiduos a este espacio de militancia. El trabajo se dividió en comisiones sobre cuatro áreas de trabajo específicas —comunicación, actividades, manifiesto y 28J— que trabajarían de forma autónoma dejando la asamblea general para la toma de decisiones. El lema oficial elegido fue “Orgullo, resistencia y autodefensa” aludiendo al aumento de las agresiones LGBTQ+fóbicas producidas en Madrid en el último año. En esta misma línea, se consensuó que el cartel del 28J se inspiraría en *Un hombre llamado Flor de Otoño* —una película española de 1978 basada en un hecho real sobre un intento de atentado contra Primo de Rivera por parte de un grupo de catalanes militantes de izquierda liderados por un abogado laboralista que por las noches se convierte en un conocido travesti— reivindicando así una figura estatal de la resistencia disidente del sexo y género²⁵¹.

²⁴⁹ Nombre con que se conoce a la manifestación organizada y convocada por el *Orgullo Crítico* el 28 de junio de cada año.

²⁵⁰ Como vimos, la Ley Orgánica 4/2015 de 30 de marzo fue bautizada así por la opinión pública al considerarse que muchos de sus artículos atentaban contra la libertad de expresión.

²⁵¹ Ficha detallada de esta película disponible en https://www.imdb.com/title/tt0076152/?ref=ttawd_awd_tt [consulta: 20 de mayo de 2019].

La coincidencia de la siguiente asamblea del domingo 12 de junio con el tiroteo de Orlando²⁵² obligó a los y las allí asistentes a posicionarse *in situ* sobre cuestiones como la islamofobia o el *pinkwashing*. A pesar del rechazo casi unánime a participar en eventos institucionales, se consensuó asistir a la concentración convocada por *Arcópoli*²⁵³ y la *FELGTB* esa misma noche en la plaza de Pedro Zerolo²⁵⁴ del barrio de Chueca. La propia asamblea publicitó el acto en redes sociales llamando a la “solidaridad con las víctimas de la matanza de Orlando y en contra de la instrumentalización islamófoba del colectivo LGTBQ+”. La presencia del *Orgullo Critico*, que acudió con la pancarta utilizada previamente por *Nasij* en la *Manifestació per l'alliberament LGBTI* en junio de 2015 en Barcelona con el lema “Prou islamofòbia dins (i fora) dels col·lectius LGTBQI+”, fue recibida con tensión en un contexto en el que representantes de entidades LGBT institucionales y personalidades del ámbito político madrileño inundaban la plaza de banderas del arco iris, con el lema “*Pray for Orlando*” y entre las que se colaba alguna que otra bandera de Estados Unidos e, incluso, un pancarta en la que se leía “¿Matar por religión y moral?”. En el discurso que sirvió de cierre a la concentración, Jesús Generelo, presidente de la *FELGTB*, hacía referencias explícitas al islam y al 9/11 muy en la línea de lo sucedido un par de horas antes en una concentración en la Embajada de los Estados Unidos, también en Madrid, donde Francisco Ramírez, presidente de *COLEGAS*²⁵⁵, señalaba al “Estado Islámico y al islamismo radical” como los “mayores enemigos de la comunidad LGBT a nivel internacional”²⁵⁶.

²⁵² Para más información sobre este incidente véase la introducción al capítulo 3.

²⁵³ *Arcópoli* es una asociación de voluntarios de la Comunidad de Madrid y de las Universidades Complutense y Politécnica fundadora en 2016 del *Observatorio Madrileño contra la LGTBfobia*. Más información disponible en <http://arcopoli.org/> [consulta: 20 de mayo de 2019].

²⁵⁴ En julio de 2015 el Pleno del Ayuntamiento de Madrid aprobó cambiar el nombre de la plaza de Vázquez de Mella por el de plaza de Pedro Zerolo, en homenaje al concejal del PSOE y activista LGBT del mismo nombre.

²⁵⁵ La *Confederación Española de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transexuales (COLEGAS)* es una organización LGBT fundada originariamente en Córdoba en 1992 que trabaja por la igualdad del colectivo LGBT en España desde un claro posicionamiento político de derechas. Para más información véase <http://www.colegas.lgbt/> [consulta: 20 de mayo de 2019].

²⁵⁶ “La comunidad gay se solidariza con las víctimas de la matanza de Orlando”, *La Vanguardia*, 12 de junio de 2015, disponible en <https://www.lavanguardia.com/vida/20160612/402461649303/la-comunidad-gay-se-solidariza-con-las-victimas-de-la-matanza-de-orlando.html> [consulta: 20 de mayo de 2019].

Esta postura no hizo más que afianzar la voluntad en el seno de la asamblea de abordar estas cuestiones programándose varias actividades como la proyección del documental turco *Voltrans*²⁵⁷ sobre la transexualidad en Estambul el 21 de junio en *La Mala Mujer*²⁵⁸, la participación en el *Iftar contra la Islamofobia* celebrado en la sede de *Corriente Roja*²⁵⁹ el 23 de junio de 2016, una charla titulada *Islamofobia, homonacionalismo y pinkwashing* en el marco de la *Asamblea Transmaricabollo de Sol*²⁶⁰ el 25 de junio o la participación en *Noches de Ramadán*²⁶¹ en una mesa sobre feminismo islámico en el centro cultural *Galileo Galilei* del barrio de Chamberí el 27 de junio. En esta misma línea, el manifiesto del *Orgullo Crítico* de este año fue el primero en el que se explicitó la problemática de la islamofobia. Tras un párrafo más genérico dedicado a la cuestión de las migraciones y el refugio en el que podía leerse “denunciamos la hipocresía de la Unión Europea y sus políticas migratorias responsables de miles de muertes en el Mediterráneo (...) denunciamos también el cierre de fronteras, la violación de tratados internacionales (...) cuyo único objetivo es dar carta blanca para mercantilizar libre e impunemente con las personas refugiadas”, en el texto se exponía el rechazo ante “la instrumentalización por parte del discurso islamófobo europeo de los discursos feministas y pro derechos LGBTIQ+ para criminalizar a la población musulmana a través de estrategias racistas como el homonacionalismo o el pinkwashing israelí”, condenando, por último, “la masacre acontecida en Orlando y su instrumentalización islamófoba”²⁶².

²⁵⁷ Ficha detallada de la película disponible en <https://www.imdb.com/title/tt4253412/t> [consulta: 20 de mayo de 2019].

²⁵⁸ Espacio de encuentro feminista ubicado en el barrio madrileño de Lavapiés. Página del proyecto disponible en <https://lamalamujerfeminista.wordpress.com/> [consulta: 20 de mayo de 2019].

²⁵⁹ Organización de izquierdas, perteneciente a la *Liga Internacional de Trabajadores-IV Internacional (LIT-IV Internacional)* que lucha por reconstruir una Internacional revolucionaria. Disponible en <http://www.corrienteroja.net/> [consulta: 20 de mayo de 2019].

²⁶⁰ Uno de los grupos de trabajo surgidos del *15M* en Madrid que aún sigue en activo. Información en <http://asambleatransmaricabollodesol.blogspot.com/> [consulta: 20 de mayo de 2019].

²⁶¹ Dentro de este mismo marco se celebró en 2017 otra mesa que abordaba la cuestión de las disidencias sexuales y de género en relación con el islam. Página web de Facebook del festival donde pueden encontrarse los programas de cada año disponible en <https://www.facebook.com/FestivalNochesDeRamadan/> [consulta: 20 de mayo de 2019].

²⁶² Acceso al manifiesto en <https://orgullocritico.wordpress.com/2016/06/27/manifiesto-orgullo-critico-2016/> [consulta: 20 de mayo de 2019].

La *Manifestación del 28J*, que salió de la plaza de Nelson Mandela en el barrio de Lavapiés bajo el eslogan “Orgullo, resistencia y autodefensa” y finalizó dos horas más tarde en la plaza de Pedro Zerolo en el barrio de Chueca ante un fuerte dispositivo policial, tuvo una capacidad de convocatoria mayor de lo habitual tal y como recogieron medios de comunicación no afines al *Orgullo Crítico*²⁶³. La marcha contó con la presencia de numerosos colectivos entre los que se incluyeron nuevos bloques como el *Bloque Asexual* o el *Bloque No Monógamo*. El ambiente fue festivo y reivindicativo con numerosas proclamas que resumían las posturas políticas del *Orgullo Crítico* mientras avanzaba por el centro de Madrid. Entre ellas se podía escuchar “¡Si nos tocan a una, nos tocan a todas!”, “¡Contra el capital feminismo radical!”, “¡Normal es un programa de mi lavadora!”, “¡Mi cuerpo, mi vida, mi forma de follar no se arrodilla ante el sistema patriarcal!”, “¡MADO y AEGAL vergüenza nos dan!” o “¡Abrid las fronteras, queremos más bolleras!”. Una vez finalizado el recorrido se procedió a una sesión de micro abierto para que cada bloque pudiera leer su propio manifiesto. El manifiesto del *Orgullo Crítico* iniciaba los honores reivindicando el 28J “como un día de denuncia y lucha de todas aquellas disidencias de género, sexuales, afectivas y relacionales” al tiempo que denunciaba “la utilización capitalista y heteropatriarcal” de lo LGBTQ+ en un modelo como el de Chueca “donde el dinero y el ocio se venden como referentes de nuestra liberación”.

Disidencias frente al *WorldPride Madrid*

Plataforma del Orgullo Crítico Madrid 2017

Tras el cierre oficial del *Orgullo Crítico Madrid* en julio de 2016, se consensó llevar a cabo una asamblea extraordinaria con el objetivo de valorar el trabajo realizado y pensar en posibles futuras líneas de actuación. En este encuentro, que tuvo lugar en septiembre del citado año y reunió a una cuarentena de personas, comenzó a gestarse la idea de trabajar desde ese mismo otoño para hacer frente a

²⁶³“Orgullo Crítico Madrid reniega del Orgullo comercial en su manifestación anual”, *Somos Chueca*, 29 de junio de 2016, disponible en <http://www.somoschueca.com/orgullo-critico-madrid-reniega-del-orgullo-comercial-en-su-manifestacion-anual/> [consulta: 20 de mayo de 2019].

la celebración en la ciudad de Madrid del *WorldPride 2017* lo cual, como se explicaba en la página web del *Orgullo Crítico*, suponía una “amenaza directa” a las identidades disidentes sexuales y/o de género y una “mercantilización y comercialización” de dichas identidades y de los derechos vinculadas a ellas²⁶⁴. Nació, así, la *Plataforma Orgullo Crítico Madrid 2017*, la primera desde la articulación de este movimiento disidente en 2006 en desarrollarse más allá de los límites del mes previo al 28J. Las primeras asambleas celebradas en el otoño de 2016 sirvieron para establecer las denominadas “líneas rojas”²⁶⁵ a través de las cuales la plataforma se definió como asamblearia, horizontal, autogestionada, transfeminista, anticapitalista, apartidista, anticlasista, antifascista, antirracista, anticolonialista, anticapacitista y antiespecista. Asimismo, se llevó a cabo un largo y tenso debate acerca del sujeto político del *Orgullo Crítico*, que tuvo como resultado el consenso en torno al carácter no mixto de la asamblea en el eje de disidencia sexo-genérica, pero mixto en las actividades del *Orgullo* o en la *Manifestación del 28J*.

Una vez establecidas las líneas rojas, comenzaron a gestarse las líneas de trabajo. Más allá de la asamblea general, la plataforma se dividió en diferentes comisiones y ejes. Las comisiones, de índole logística, se ocuparían de cuestiones como la accesibilidad, la comunicación o las acciones. Los ejes, por su parte, se pensaron como espacios en los que abordar temáticas específicas y dotar de contenido político al *Orgullo*. En concreto se formaron tres: Diversidad y Violencias, que nació con la intención de establecer un dialogo sobre cómo las disidencias sexo-genéricas son gestionadas en ámbitos como la sanidad, la educación o el empleo; Capitalismo Rosa, que trabajaría cuestiones como la gentrificación y las redes empresariales; y, finalmente, Homonacionalismo, del que hablaremos más adelante. La presentación oficial de la plataforma tuvo lugar en marzo de 2017 en el *Centro Social Re-okupado (CSROA) La Quimera* ubicado en la plaza de Nelson Mandela en Lavapiés. El evento se inició con una presentación en la que se realizaba un exhaustivo, e inédito, recorrido de la

²⁶⁴ Texto disponible en <https://orgullocritico.wordpress.com/category/quienes-somos/> [consulta: 20 de mayo de 2019].

²⁶⁵ Nombre con el que se alude a los posicionamientos políticos de la plataforma.

historia del *Orgullo Crítico* desde su fundación en 2006. Acto seguido le tocó el turno a la presentación de los diferentes ejes y comisiones, y se presentó un calendario de actividades en el que se detallaban encuentros, talleres, charlas, debate y proyecciones organizados por el la propia plataforma, colectivos afines y los orgullos periféricos²⁶⁶. Para concluir el acto, se anunció la primera convocatoria en el seno del *Orgullo Crítico* de una marcha el 17 de mayo, *Día Internacional contra la LGBTQ+fobia*, además de la *Manifestación del 28J*.

Convocada como un boque negro (*black bloc*)²⁶⁷, la manifestación, que marchó bajo el lema “Vuestro odio no cabe en nuestras calles” en un itinerario que conectaba de forma simbólica los barrios de Lavapiés y Chueca, consiguió reunir a un considerable número de colectivos superando con creces la participación en las manifestaciones del 28J en años anteriores. El manifiesto de la marcha, que fue publicado en las redes sociales de la plataforma ese mismo día²⁶⁸, comenzaba con un párrafo que evidenciaba un cierto tono de rabia: “De negro, todxs de negro, porque somos todxs y cada unx, y a la vez ningunx en concreto (...) Hoy ocupamos la calle como formación bien articulada contra la violencia sufrida, por cada agresión del sistema, por cada asesinato de lxs nuestrxs”. El manifiesto dedicaba un espacio significativo a la cuestión del racismo institucional en el Estado español explicitando no olvidarse “de la sangre que se vierte en las fronteras de este país; un estado que agrede y asesina a nuestras compañeras migrantes; mientras dentro se las acosa con redadas racistas, cuando no se las tortura y encierra en esas cárceles llamadas CIEs”. El texto aludía, además, a la necesidad urgente de “trazar alianzas desde la interseccionalidad y el reconocimiento de nuestros privilegios” y finalizaba con

²⁶⁶ En 2017, los orgullos de barrio se unieron en la *Plataforma qué Orgullo de Periferia*, iniciada en 2016 con tres distritos del Sur, Usera, Villaverde y Arganzuela, a los que se sumaron otros como Tetuán, Ciudad Lineal, Vallecas, Villa de Vallecas, Carabanchel, Latina, Villaverde, Moncloa-Aravaca y Fuencarral-El Pardo.

²⁶⁷ Táctica usada en manifestaciones y marchas desde la década de los 80 con diferentes objetivos, primordialmente el de promover la solidaridad entre sus participantes al formar una gran masa anónima de gente. Sus características y estrategias pueden variar en función de las circunstancias geográficas, políticas, o sociales. Más información disponible en <https://bitacoraanarquista.wordpress.com/2011/05/27/bloque-negro-black-bloc-ventajas-y-desventajas-de-esta-tactica/> [consulta: 21 de mayo de 2019].

²⁶⁸ Texto completo disponible en <https://orgullocritico.wordpress.com/2017/05/17/manifiesto-17m-vuestro-odio-no-cabe-en-nuestras-calles/> [consulta: 22 de mayo de 2019].

las líneas “Nos defenderemos ante sus ataques, sobreviviremos organizadas, daremos nuestra respuesta rabiosa”, calentando, así, motores ante la inminencia del *WorldPride Madrid* y la *Manifestación del 28J*.

La marcha del 28J fue convocada, como de costumbre, a media tarde, en la plaza de Nelson Mandela en Lavapiés. Más de una hora antes de la cita, el acceso al punto de encuentro era ya impracticable y miles de personas abarrotaban las calles del Mesón de Paredes y del Amparo, paralelas a la plaza. La marcha estrenaba, además, un nuevo itinerario que concluía en la plaza de España y no en Chueca como había sido habitual hasta la fecha, una estrategia que tenía por objetivo incrementar la visibilización del *Orgullo Crítico* en las céntricas calles de la ciudad. Bajo el lema “Disidencia es resistencia” y al ritmo de consignas que evidenciaban el rechazo al *WorldPride Madrid* —“¡El orgullo no se vende, se defiende!, “¡Orgullo es protesta, orgullo es resistencia!” o “¡Nos manifestamos, no desfilamos!”— fueron muchos los bloques²⁶⁹ sumados a la movilización contra la deriva neoliberal del orgullo comercial. El evento fue cubierto por numerosos medios de comunicación que, hasta el momento, no habían prestado demasiada atención al trabajo y reivindicaciones de la plataforma. Las crónicas publicadas sobre la jornada recogían la genealogía del *Orgullo Crítico* calificando al movimiento como “heredero de los movimientos más radicales que en los años 90 revolucionaron la escena activista madrileña como *Radical Gai* o *LSD*”²⁷⁰. Por primera vez desde la aprobación del matrimonio igualitario en 2005, se colocaba en el centro de las miradas la corriente más contestataria del activismo LGBTQ+.

Summit WorldPride 2017

De forma paralela, entre los días 26 y 28 de junio, tenía lugar la celebración de una *Conferencia Internacional de Derechos Humanos* desarrollada conjuntamente entre el Comité Organizador del *WorldPride 2017* y la Universidad Autónoma de

²⁶⁹ Entre ellos, el *Bloque Asexual*, el *Bloque Bisexual*, *Pansexual* y *de Plurisexualidades*, el *Bloque No Monógamo*, *Resistencia Sorda*, *RQTR*, la *Asociación de Familias de Menores Trans Chrysallis*, la *Manada Antirracista Transfronteriza* o *Gitanas por la Diversidad*.

²⁷⁰ “Un Orgullo Crítico multitudinario planta cara al *WorldPride* para reivindicar el “espíritu combativo” LGTBI”, *La Izquierda Diario*, https://www.eldiario.es/sociedad/Orgullo-Critico-multitudinaria-World-Pride_o_659334397.html [consulta: 22 de mayo de 2019].

Madrid (*UAM*) y que fue acogida en el campus de Cantoblanco de la citada universidad. Tal y como se explicaba en la declaración oficial publicada en la página web del *Summit*²⁷¹, la conferencia reunía a más de 200 personalidades del activismo, la política, el mundo de la academia y la cultura de 46 países de los cinco continentes. El objetivo fijado para esta conferencia era la promoción, defensa y protección de los derechos universales y el establecimiento de unas “bases fundamentales en lo que a los Derechos Humanos en relación con la orientación afectivo-sexual y la identidad de género se refiere”. La comunidad referida en cuestiones de “orientación afectivo-sexual e identidad de género” era la LGTBIQA+ a la que se añadía el “+” como un signo de “inclusión, apertura e integración” de otras identidades sexo-genéricas. El *Summit* se estructuraba temáticamente en una serie de pilares —educación, salud, lugar de trabajo, cultura y política— entendidos como las áreas de la sociedad y la vida cotidiana en la que las personas LGBTQ+ experimentan discriminación y trato desigual. Estos pilares serían abordados desde una perspectiva transversal que considerara las múltiples dimensiones de la comunidad LGBTQ+ tales como la familiar, la intergeneracional, la cultural o la regional.

En concordancia con este marco, uno de los paneles temáticos propuestos pretendía aproximarse a la diversidad sexo-genérica en relación con el islam. Fue organizado por la *Asociación de Abogados Contra los Delitos de Odio* y contó con mi presencia en calidad de investigador y activista musulmán *queer* involucrado en la militancia en torno a los derechos LGBTQ+, la islamofobia y el homonacionalismo, junto al ya citado Ludovic-Mohamed Zahed y Hafedh Trifi, el activista gay tunecino integrante del comité ejecutivo de la *Asociación Tunecina por la Justicia y la Igualdad (Damj)*²⁷². La mesa fue celebrada el 26 de junio frente a una audiencia de unas 80 personas aproximadamente. Ante el retraso de Zahed, cuya ponencia se había pensado como apertura, decidí hacer los honores y

²⁷¹ Enlace al texto completo en <http://www.worldpridemadrid2017.com/summit/declaracion> [consulta: 23 de mayo de 2019].

²⁷² *Damj* es una ONG tunecina fundada en 2011 con el objetivo de “trabajar por la inclusión, la defensa de las minorías y los grupos marginados, incluida la comunidad LGBTQI, celebrando las personas, fortaleciendo a la comunidad y promoviendo su integración en la sociedad”. Página web de la ONG disponible en <https://www.damj.co/> [consulta: 23 de mayo de 2019].

aprovechar la coyuntura para poner sobre la mesa algunas cuestiones relativas a la organización. En primer lugar, me disculpé por la ausencia de mujeres o personas trans en la mesa, un hecho que, si bien evidenciaba un problema de representatividad de género, desde mi punto de vista sería achacado a la cuestión del islam por los y las allí presentes incluso cuando la mayoría de los paneles del *Summit* estaban formados casi en exclusiva por hombres. En segundo lugar, problematicé la elección del texto que describía el panel en el que se leía “la religión musulmana ha sido uno de los contextos más difíciles para el desarrollo de la comunidad LGTBQ+ (...) *Madrid Summit* cree indispensable un acercamiento a esta realidad cultural” y que, a mi parecer, suponía un mezcla caótica de conceptos que reforzaban los estereotipos en torno a la cuestión que nos ocupaba.

Trifi, por su parte, centró sus esfuerzos en analizar la LGBTQ+fobia en países de mayoría musulmana atendiendo a factores más allá de lo religioso y haciendo hincapié en el caso tunecino. En este sentido, como se recogía en una crónica publicada acerca de la jornada²⁷³, para Trifi en Túnez “la homosexualidad es reprimida en el marco social, económico, cultural, legal y religioso”, de modo que muchas de las personas musulmanas LGBTQ+ tunecinas temen el rechazo no sólo de la sociedad heterosexual hegemónica, sino también del propio colectivo LGBTQ+ secular de dicho país. Otra de las cuestiones sobre las cuales centró su ponencia fue la criminalización y penalización de las prácticas homosexuales en el Código Penal tunecino a través de artículos introducidos durante el mandato colonial francés de mediados del s. XIX como el 230, utilizado tradicionalmente como un pretexto para la opresión sistemática del colectivo LGBTQ+ de este país con sentencias de hasta tres años de prisión. Trifi aprovechó su estancia en Madrid para participar unas horas más tarde junto al periodista Álvaro Zamarreño de la *Cadena SER* en un debate organizado y acogido por *Casa Árabe*

²⁷³ “Islam queer contra la moral imperialista”, *Público*, 27 de junio de 2017, disponible en <https://www.publico.es/orgullo-gay/orgullo-gay-islam-queer-moral-imperialista.html> [consulta: 24 de mayo de 2019].

con el título “La situación del colectivo LGTB en países árabes”²⁷⁴. Este debate supuso la primera ocasión en que esta institución de diplomacia pública situada en Madrid abordaba esta cuestión en relación con el mundo árabo-islámico, sumándose de forma explícita a la iniciativa del *WorldPride Madrid* de convertir esta ciudad “en la capital mundial de la lucha por la libertad y diversidad sexual”.

La ponencia de Zahed, que sirvió de cierre del panel, fue mucho más experiencial. El imam narró con detalle las dificultades que encontró a la hora de conciliar su orientación sexual e identidad de género con sus creencias religiosas en su Argelia natal. Un largo proceso que lo llevó de la militancia salafista a la pérdida de fe en el islam y ya, posteriormente en Europa, de la búsqueda en otras tradiciones espirituales a la fundación de *Homosexuels Musulmans de France* en 2010 y, dos años más tarde, a la apertura de la primera mezquita inclusiva europea. Al igual que Trifi, también habló de la influencia colonial, pero aportando un punto de vista diferente. Para el imam, hacer un excesivo hincapié en la influencia de la colonización europea en las legislaciones LGBTQ+fóbicas postcoloniales “reduce a las sociedades arabo-musulmanas a una mirada que las incapacita, como si no pudiesen liberarse por sí mismas”. Zahed prefirió centrarse en el efecto de “amnesia” producido por dicha colonización. Una pérdida de memoria que, según el imam y en consonancia con las ideas de Rahman (2015), ha conllevado la invisibilización del patrimonio cultural relacionado con el sexo, el género y la sexualidad en las tierras históricas del islam. En este sentido, Ludovic recordaba que “incluso en tiempos del profeta teníamos esas figuras de hombre afeminado y mujer masculinizada, de modo que estas identidades trans o *queer* fueron parte de nuestra historia desde el principio”.

Eje de Homonacionalismo – NosConflictúa

Como se explicó al narrar la presentación oficial de la *Plataforma del Orgullo Crítico Madrid 2017* —la primera desde la articulación de este movimiento disidente en 2006 en desarrollarse más allá de los límites del mes previo al 28J—

²⁷⁴ Texto completo de la hoja de sala de la conferencia disponible en la página web oficial de *Casa Árabe* <http://www.casaarabe.es/eventos-arabes/show/la-situacion-del-colectivo-lgbt-en-paises-arabes> [consulta: 24 de mayo de 2019].

este eje de contenido y acción en torno a la crítica del homonacionalismo fue creado en otoño de 2016 por personas de “contextos, acercamientos, perspectivas distintas y cruzadas” y “diversos saberes situados” que compartíamos una preocupación ante un contexto como el actual de creciente violencia xenófoba, racista e islamófoba nutrida de la instrumentalización neoliberal de los discursos y prácticas del colectivo LGBTQ+ propia de estos tiempos de homonacionalismo. Si bien es cierto que en años anteriores el *Orgullo Crítico* había abordado, en mayor o menor grado, la cuestión de las migraciones, el refugio o el racismo, la idea era recoger la intersección específica entre raza, género y espiritualidad y/o religiosidad que genera la islamofobia aterrizando, además, esta problemática tanto al contexto madrileño como al estatal. En este sentido, desde este eje se entendía que cuando se habla de homonacionalismo y, en especial, de *pinkwashing*, se suele hacer aplicado a contextos lejanos como Palestina e Israel, obviando que en los activismos LGBTQ+ estatales —tanto en los institucionales o hegemónicos como en los disidentes o críticos— también se reproducen estas dinámicas de subalternización, discriminación y criminalización. El objetivo primordial de este eje era, por tanto, “visibilizar estas prácticas y discursos, aprender a identificarlos, aterrizar la interseccionalidad y aplicarla también, en un ejercicio de autorreflexión, a nuestros propios activismos”²⁷⁵.

Con tal fin, diseñamos un plan de formación que se materializaría en tres niveles diferentes. En primer lugar, un trabajo interno dentro del eje —que abarcó desde su fundación en otoño del 2016 hasta junio de 2017— que se llevó a cabo a través de reuniones de periodicidad variable en las que los y las participantes disfrutamos de un provechoso intercambio de experiencias, saberes y posturas políticas, muchas veces encontradas, sobre la definición y alcance del racismo, la islamofobia, el homonacionalismo y el *pinkwashing*. En segundo, un taller interno celebrado en primavera de 2017 en el seno de la plataforma para dotar de contenido político al *Orgullo Crítico*. En tercer lugar y ya en el marco del 28J, se llevaron a cabo en la EKKKA dos talleres externos de carácter no mixto en el eje de disidencia sexo-genérica, aunque dirigidos especialmente a personas

²⁷⁵ Acceso al texto de la presentación del Eje de Homonacionalismo disponible en <https://orgullocritico.wordpress.com/tag/homonacionalismo/> [consulta: 27 de mayo de 2019].

LGTBQ+ y/o musulmanas, con el fin de aprender a identificar los discursos y prácticas vinculados al homonacionalismo y de generar alianzas. De forma paralela, el eje recibió varias invitaciones fuera del ámbito geográfico de la Comunidad de Madrid. La primera de ellas, una charla organizada por *BDS Catalunya*²⁷⁶ titulada *Homonacionalisme i pinkwashing. Polítiques de l'apartheid israelià* que tuvo lugar en el *CSA Can Vies*²⁷⁷ el 22 de mayo. La segunda, un taller a petición del colectivo *queer Lugatibe Nafarroa* que fue realizado el 8 de junio en el *Orgullo* de Pamplona en las jornadas *Biolentziak Birpentsatzen* (“Repensando las Violencias”).

Tras la disolución oficial de la *Plataforma Orgullo Crítico Madrid 2017* en julio, algunas de las personas que conformábamos el Eje de Homonacionalismo decidimos continuar con el trabajo de manera independiente, aunque no desvinculada, a la plataforma. El nombre elegido para este nuevo proyecto fue *Nosconflictúa*, una expresión con la que queríamos indicar el carácter de cuestionamiento constante característico del quehacer de las personas que integrábamos el citado eje. La primera iniciativa llevada a cabo bajo esta denominación fue la participación en el *IV Congreso Europeo de Geografías de las Sexualidades*, celebrado en Barcelona entre los días 13 y 15 de septiembre de 2017. El congreso, celebrado en Bruselas, Lisboa y Roma en 2011, 2013 y 2015 de forma respectiva, pretendía aglutinar a personalidades académicas, profesionales y activistas de disciplinas y contextos geográficos diversos interesadas en crear un espacio para el debate abierto y la discusión. La edición de este año, titulada *Relacionalidad, Escalas e Intersecciones* se centraba “en las formas en que las sexualidades se viven y enmarcan relacionamente, en intersección con otras identidades y en una variedad de escalas sociales y espaciales”. La organización

²⁷⁶ Cabe recordar aquí que El *Movimiento Boicot, Desinversiones y Sanciones (BDS)* es una campaña global por la libertad, la justicia y la igualdad en solidaridad con el pueblo palestino organizada y coordinada por el Comité Nacional Palestino de *BDS* desde julio de 2005, conformada por más de 170 ONGs palestinas y que cuenta con el apoyo de miles de entidades en todo el mundo. Las comisiones de *pinkwatching* del *BDS* son las encargadas de detectar y denunciar las prácticas gubernamentales y corporativas de *pinkwashing*. Información disponible en <https://boicotisrael.net/> [consulta: 27 de mayo de 2019].

²⁷⁷ *Can Vies* es un famoso *Centro Social Autogestionado (CSA)* del barrio de Sants en Barcelona. Información sobre este espacio disponible en <https://canvies.barrisants.org/> [consulta: 27 de mayo de 2019].

del congreso proponía, entre otros, los siguientes temas vinculados al marco de la globalización LGBTQ+: interseccionalidad y la experiencia y representación de identidades y sexualidades; geopolítica global de las sexualidades frente a prácticas y experiencias locales; movimientos sociales, políticas locales y reestructuración de identidades; derechos LGBT, ciudadanía sexual y la exclusión de otros; política *queer* y solidaridad transnacional; homonacionalismo, racismo y xenofobia²⁷⁸.

La participación de *Nosconflictúa* en el congreso se materializó en la organización de un panel titulado *Estrategias de resistencia en tiempos de homonacionalismo* que tenía como objetivos “visibilizar la producción de discursos homonacionalistas en el contexto europeo, desligándolos así del conflicto palestino-israelí al que habitualmente son asociados agrupando diferentes experiencias provenientes del ámbito académico y el activismo, priorizando la voz de las subjetividades instrumentalizadas y criminalizadas por el homonacionalismo”. El panel, que fue celebrado el 13 de septiembre, contó con seis intervenciones diferentes, de las cuales las tres primeras provenían de integrantes de *Nosconflictúa* y abarcaban temas como el activismo musulmán *queer* en Europa, la islamofobia de género en la educación secundaria en el Estado español o las estrategias de homonacionalismo en el *WorldPride Madrid 2017*. Las otras tres intervenciones restantes corrieron a cargo de varios activistas y versaron sobre el activismo romaní por la diversidad sexual y de género, la islamofobia en relación con el poliamor y la construcción nacional y las políticas LGBTQ+ en el contexto catalán. Ya de vuelta en Madrid, la actividad del proyecto hasta el *Orgullo* de 2018 se redujo a un taller celebrado en noviembre de 2017 y el diseño de una guía impresa con ilustraciones que incluiría definiciones básicas de conceptos como secularismo, teofobia, racismo, islamofobia, homonormatividad o capitalismo rosa. De este modo, se aprovechaba el papel central de la cuestión del homonacionalismo en los activismos LGBTQ+ estatales —institucionales y disidentes— durante el último año. Una centralidad que alcanzó su máxima expresión en el marco del *Orgullo* de 2018, tal y como veremos a continuación.

²⁷⁸ Información detallada sobre el *IV Congreso Europeo de Geografías de las Sexualidades* disponible en <https://egsc2017.wordpress.com/> [consulta: 28 de mayo de 2019].

Racialización, *pinkwashing* y musulmaneidad

Plataforma del Orgullo Crítico Madrid 2018

El domingo 27 de mayo tuvo lugar la primera asamblea general de la *Plataforma del Orgullo Crítico Madrid 2018* en el *CSOA La Ingovernable*²⁷⁹, un centro social ocupado autogestionado ubicado cerca de la Estación de Atocha en un edificio que fue previamente sede de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y Centro de Salud del distrito de Retiro, y que se encuentra desde mediados de agosto de 2019 en orden de desalojo²⁸⁰. Al evento acudió una treintena de personas que, a diferencia de años anteriores, no procedían tanto del activismo transfeminista y *queer* madrileño asiduo a la plataforma, sino de la militancia en asociaciones estudiantiles de izquierda. La convocatoria y la dinamización de la asamblea corrió a cargo de *RQTR*, que ya se había encargado de la organización de la manifestación del *Día Internacional contra la LGBTQ+fobia* el 17 de mayo. El orden del día comenzó con la revisión de las líneas rojas de la plataforma antes de dar paso a la conformación de las comisiones y las propuestas de actividades previstas en el marco del *Orgullo*. La gran parte de los posicionamientos políticos de años anteriores fueron consensuados de forma automática. A través de ellos, el *Orgullo Crítico* de Madrid seguía definiéndose como una plataforma asamblearia, horizontal, autogestionada, transfeminista, anticapitalista, anticlasista, antifascista, antirracista, anticolonialista, anticapacitista y antiespecista. Hubo, sin embargo, un debate en torno a dos cuestiones específicas: por un lado, una propuesta de inclusión de una nueva línea que hiciera referencia al carácter secular de la plataforma y, por el otro, una revisión de la cuestión del apartidismo, una línea consensuada tradicionalmente.

En lo referente al secularismo, si bien se evidenciaba la intención de criticar de forma explícita los posicionamientos de la Iglesia católica respecto al colectivo LGBTQ+, no se encontraba de qué manera esta postura podía reflejarse en las

²⁷⁹ Más información sobre el espacio en <https://ingovernable.net/> [consulta: 28 de mayo de 2019].

²⁸⁰ “La Ingovernable’ tiene fecha de desalojo, el 28 de agosto”, *El País*, 28 de agosto de 2019, disponible en https://elpais.com/ccaa/2019/08/12/madrid/1565622742_046495.html [consulta: 29 de agosto de 2019].

líneas rojas. Se barajaron algunas posibles adjetivaciones como laica, secular, aconfesional o anticlerical, pero varias personas señalaron que estas etiquetas estaban siendo instrumentalizadas para fomentar discursos y políticas xenófobas, racistas e islamófobas. Asimismo, se apuntó que esta decisión podría conllevar que las personas religiosas, especialmente las musulmanas, no se sintieran bienvenidas. La propuesta fue, finalmente, desestimada ante la falta de consenso, aunque se acordó que la crítica a la Iglesia Católica se reflejaría en el manifiesto y en las actividades y acciones enmarcadas en el *Orgullo*. Respecto al apartidismo, se palpaba una cierta presión por parte del sector estudiantil de izquierda a que se cayera este posicionamiento político presuponiendo una ideología marxista mayoritaria en la asamblea. Los y las participantes de mayor recorrido en la militancia, recordaron que el *Orgullo Crítico* aunaba inclinaciones políticas diversas —socialismo, republicanism, anarquismo, etc.— y que dicha línea tenía como objetivo evitar que determinados grupos o partidos políticos instrumentalizaran el *Orgullo*. Finalmente, se decidió mantener el carácter apartidista de la *Plataforma*. Dado por concluido el tema, se pasó a la conformación de comisiones y a la propuesta de actividades, como estaba previsto en el orden del día.

La siguiente asamblea, celebrada el 3 de junio en el *Espacio Vecinal Arganzuela (EVA)* —antiguo Mercado de Frutas y Verduras de Legazpi, que fue ocupado por varios movimientos vecinales, sociales y entidades ciudadanas en 2014 y avalado como proyecto de índole social por el Ayuntamiento de Madrid en 2017²⁸¹—, comenzó con la exposición de los consensos a los que se había llegado en el seno de la Comisión de Contenidos, formada mayoritariamente por los y las militantes en asociaciones estudiantiles de izquierda citadas con anterioridad. Entre estos consensos, llamaba la atención la decisión de volver a usar las siglas LGBT en detrimento de otras denominaciones de años anteriores como disidencias sexuales y de género o colectivo transmaribollo, así como una propuesta de toma de contacto con la *FELGTB*. La respuesta no se hizo esperar iniciándose un tenso debate que ocupó toda la asamblea. En general, se criticó la

²⁸¹ Más información disponible en <https://www.evarganzuela.org/eva/quienes-somos/> [consulta: 28 de mayo de 2019].

vuelta a las categorías LGBT hegemónicas y la intención de contactar con entidades institucionales. A este respecto, se señaló que el *Orgullo Crítico* definía su agencia política en oposición, precisamente, a la hegemonía, que lo LGBT ya tenían su espacio de reivindicación en el *Orgullo* comercial y que el uso de estas siglas invisibilizaba todo un espectro de orientaciones e identidades sexo-genéricas como las personas intersexuales, asexuales, *queer*, personas de género binario, agénero, etc. Durante el debate se produjeron varias agresiones verbales de carácter antigitano y enebefóbico²⁸² que conllevaron que algunas de las personas racializadas y no binarias allí presentes expresaran su decisión de no formar parte de una plataforma en la que se permitían estos comportamientos. La asamblea finalizó con una sensación generalizada de malestar y cierto miedo ante la posibilidad de no poder llegar a consensos si las posturas seguían siendo tan enfrentadas.

La asamblea del 10 de junio, celebrada esta vez de nuevo en *La Ingobernable*, fue muy numerosa, contando con la participación de más de 60 personas. Tras una breve ronda de presentaciones se evidenció que la mayoría de los y las asistentes eran representantes de colectivos transfeministas y *queer* que habían venido a proteger el *Orgullo Crítico* de una “OPA neoliberal”, tal y como la denominaron algunas personas. El ambiente fue, en general, calmado y se notaron las ganas de buscar consensos y la intención de reparar daños. Se expresó la necesidad de adaptarse a las terminologías propuestas por la gente más joven de la plataforma siempre y cuando esto no fuera en detrimento del carácter disidente del *Orgullo Crítico*. Se explicitó, además, una voluntad clara de atender a las sensibilidades de las personas no binarias y racializadas. Tras la ronda de sentires, se propuso seguir con las comisiones antes de dar paso a las propuestas de actividades. En la Comisión de Logística se debatieron cuestiones relativas al 28J —tema, recorrido, accesibilidad, seguridad, lectura de manifiestos, bloques, etc.—. En el marco de la Comisión de Contenidos se establecieron los bloques temáticos del manifiesto entre los que destacaban migraciones y racialización, por un lado, y homonacionalismo y *pinkwashing*, por el otro. La asamblea finalizó

²⁸² Concepto con el que se alude al rechazo al no binarismo de género.

sin mayores sobresaltos marcando una tónica que imperó en las dos siguientes asambleas logísticas, celebradas el 18 y 25 de junio, no así en la asamblea extraordinaria de valoración que siguió a la *Manifestación del 28J*.

Celebrada en *La Ingobernable* el 2 de julio, el objetivo de esta asamblea fue crear un espacio en el que reflexionar colectivamente acerca de las acusaciones de racismo recibidas a través de redes sociales desde algunos sectores del colectivo de personas racializadas disidentes del sexo y género con respecto a varios sucesos acaecidos durante la marcha. Por un lado, se culpaba a la plataforma de que el *Bloque Migrantxs Transgresorxs - Ayllu*²⁸³, entre otros, no hubiera podido hacer efectiva la lectura de su manifiesto. Por el otro, también se la acusaba de apropiación cultural por haber permitido la presencia de una batucada durante el recorrido. Finalmente, se criticaba un incidente concreto en el que una de las personas encargadas de la organización del 28J agradeció la labor del Cuerpo Nacional de Policía durante la marcha. A la asamblea acudieron representantes de las partes implicadas en los recién citados incidentes —el *Bloque Migrantxs Transgresorxs-Ayllu, Batucada Que Entiende*²⁸⁴ y la Comisión de Manifestación— que expusieron sus vivencias sobre lo acaecido y sus reflexiones políticas respecto de las acusaciones en un ambiente no exento de tensión. Tras un largo debate, se consensuó escribir un comunicado aclaratorio que fue publicado en redes sociales el 10 de julio en nombre del *Orgullo Crítico*. Parafraseando el texto²⁸⁵, la plataforma expresaba su intención de construir un orgullo antirracista, la necesidad de hacer un trabajo de autocrítica y de revisión de privilegios y el rechazo rotundo a cualquier tipo de agresión racista. Por último, se explicitaba el

²⁸³ *Migrantxs Transgresorxs - Ayllu* se autodefine en su página web oficial como “un colectivo de personas racializadas, migrantes, negrxs, refugiadx diversxs con distintas identidades sexuales y de género (neo-colonizadx, precarixs, transfeministas e interculturales- LTIGB)”. Más información en <http://migrantestransgresorxs.blogspot.com/p/quienes-somos.html> [consulta: 30 de mayo de 2019].

²⁸⁴ La *Batucada que Entiende* es una escuela de batucada de Madrid creada en 2013 con la intención de crear un espacio social y de encuentro para mujeres. Información sobre la escuela disponible en <https://batucadaquentiende.wordpress.com/> [consulta: 28 de mayo de 2019].

²⁸⁵ Enlace al comunicado disponible en <https://www.facebook.com/orgullocriticomadrid/photos/pcb.2049828482001947/2049828105335318/?type=3&theater> [consulta: 28 de mayo de 2019].

deseo de establecer un diálogo y se apelaba a la responsabilidad conjunta a la hora de construir un orgullo crítico más seguro para todas.

Bloque anti Pinkwashing-Homonacionalismo

Retrocediendo a la asamblea del 10 de junio, en la que, como vimos, se gestó la intención de que se llevaran a cabo diferentes acciones vinculadas al homonacionalismo y al *pinkwashing*, algunas personas representantes de colectivos como *Nosconflictúa*, *Palestinian Animal League (PAL)*²⁸⁶, *BDS Madrid*, *RpM Transfeministas*²⁸⁷ decidimos reunirnos aprovechando la concentración en apoyo a las jornaleras marroquíes²⁸⁸ convocada por el *Movimiento de Acción Política Antirracista 12N* el 11 de junio en el Ministerio de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social. Desde *Nosconflictúa*, expresamos la intención de seguir realizando los talleres de homonacionalismo²⁸⁹ y un cine fórum sobre *pinkwashing*. *RpM Transfeministas* anunció la celebración de una jornada denominada *Kuirs por Palestina* el sábado 30 de junio para pensar posibilidades de resistencia y activismo *queer* en apoyo al pueblo palestino. *BDS Madrid* y *PAL*, por su parte, comentaron tener en mente algunas acciones aún sin concretar. Tras esta puesta en común, y con el fin de aunar fuerzas, se barajó la idea de crear un *Bloque anti Pinkwashing-Homonacionalismo* para la *Manifestación del 28J*, así como para la marcha oficial prevista para el 7 de julio. Uno de los militantes allí

²⁸⁶ Fundada en 2011, *Palestinian Animal League (PAL)* es la única organización local de defensa animal que opera en los Territorios Ocupados de Palestina. Información disponible en <http://pal.ps/es/> [consulta: 29 de mayo de 2019].

²⁸⁷ Colectivo madrileño transfeminista fundado en 2017. Información en https://www.facebook.com/RPM-Transfeministas-158888544827000/?hc_ref=ARQiS2kQmFjgvXyVl3tGkVeiHEIW5NIEgEU1XpT8I4FdrYCuXJnZpnl_aqOrAqVpdQI [consulta: 29 de mayo de 2019].

²⁸⁸ A finales del mes de abril de 2018, a raíz de una investigación periodística publicada por la revista alemana *Correctiv* y *Buzzfeed New*, la prensa internacional alertaba de la grave situación de vulneración de derechos —violaciones, explotación laboral y condiciones de hacinamiento— por la que estaban pasando las trabajadoras marroquíes en los campos de fresas de Huelva. La situación había sido denunciada con anterioridad desde 2008 por medios franceses y marroquíes. Más información en “Decenas de colectivos claman contra la violencia que sufren las temporeras marroquíes de los campos de Huelva”, *infoLibre*, 12 de mayo de 2019, disponible en <https://www.infolibre.es/noticias/politica/2018/06/12/decenas-colectivos-sociales-claman-contra-violencia-que-sufren-las-temporeras-marroquies-los-campos-huelva-83849-1012.html> [consulta: 29 de mayo de 2019].

²⁸⁹ Estos talleres tendrían lugar en Vitoria y Pamplona durante el mes de junio de 2018.

presentes se ofreció a llevar a cabo las tareas de enlace con el colectivo palestino-israelí promotor del bloque para gestionar cuestiones logísticas —camisetas, pancartas, lemas, etc.—. Por último, se creó un chat de WhatsApp y se decidió que la mayor parte del trabajo se desarrollaría *online*.

Una vez creado el chat, la actividad del grupo se intensificó y en un par de días se convocó el bloque en redes sociales²⁹⁰ acompañado por un texto en el que podía leerse “nuestro objetivo es visibilizar la realidad del pueblo palestino y advertir al colectivo LGBTQ+ de las estrategias de *pinkwashing* israelí y de la instrumentalización de nuestra lucha con fines xenófobos, racistas y genocidas. ¡No en nuestro nombre! ¡No hay orgullo en la ocupación!”. Asimismo, se animaba a la participación vistiendo en sendas manifestaciones unas camisetas con eslóganes anti *pinkwashing* en hebreo, inglés, árabe y castellano que podrían adquirirse previo contacto con los y las organizadores del bloque. De forma paralela, se creó un grupo encargado de elaborar un comunicado²⁹¹ en nombre del *Orgullo Crítico* respecto de la actuación de la cantante israelí Netta²⁹² el 6 de julio en el *Teatro Barceló* en el marco del *Orgullo* oficial. Tras la publicación del comunicado, numerosos medios de comunicación —*Info Libre*, *La Izquierda Diario*, *Kaos en la Red*, *Europapress*, *Público* o *La Vanguardia* entre otros²⁹³— se hicieron eco de la postura del *Orgullo Crítico*, provocando que *MADO* se viera obligado a publicar un comunicado de prensa oficial desligándose de la actuación de la cantante israelí²⁹⁴. Alentadas por la atención mediática conseguida, desde el bloque propusimos a la asamblea general de la plataforma del *Orgullo Crítico*

²⁹⁰ Enlace disponible en <https://www.facebook.com/events/2150233395207406/> [consulta: 29 de mayo de 2019].

²⁹¹ Acceso al texto del comunicado disponible en (<https://www.facebook.com/orgullocriticomadrid/photos/a.1505407203110747.1073741828.1505407119777422/2023171044667691/?type=3&theater>) [consulta: 30 de mayo de 2019].

²⁹² Ganadora, como vimos en la introducción a este capítulo, del festival de Eurovisión en 2018 gracias a *Toy*, una canción contra el *bullying* y la gordofobia.

²⁹³ Sirva de muestra el artículo “El Orgullo Crítico pide no acudir al concierto de Netta al ser ‘un producto creado por Israel’ como ‘cortina de humo’”, *Europapress*, 14 de junio de 2019, disponible en <https://www.europapress.es/madrid/noticia-orgullo-critico-pide-no-acudir-concierto-netta-ser-producto-creado-israel-cortina-humo-20180614164129.html> [consulta: 30 de mayo de 2019].

²⁹⁴ Acceso al texto del comunicado en la cuenta oficial de twitter de *MADO* disponible en <https://twitter.com/MADOrgullo/status/1007297183589257217> [consulta: 30 de mayo de 2019].

articular una campaña anti *pinkwashing* con el ambicioso objetivo de lograr la cancelación de la actuación de Netta.

La campaña fue iniciada la semana del 20 de junio con el lanzamiento en redes sociales de unos carteles acompañados de la etiqueta (*hashtag*) *#SinLavadoRosa* en los que se denunciaba, de forma sencilla y gráfica, las estrategias de *pinkwashing* israelí²⁹⁵. A esta acción *online* se sumó la celebración de dos concentraciones presenciales en el *Teatro Barceló* en Chueca —la primera el 29 de junio y la segunda el 6 de julio, día de la actuación de Netta— y la participación del *Bloque anti Pinkwashing-Homonacionalismo* en sendas marchas del 28J y del 7 julio. Respecto a las concentraciones, la primera de ellas reunió a una cuarentena de personas que se manifestaron enfrente de la citada sala ante una fuerte presencia policial que realizó varias identificaciones “rutinarias”. Más allá del propio bloque, entre los y las asistentes se encontraban colectivos e individualidades árabes y palestinas no vinculadas a la militancia LGBTQ+ pero que, animadas por el trabajo llevado a cabo por el *Orgullo Crítico*, habían decidido participar en las acciones. El día de la segunda concentración, la policía, que acordonaba con un perímetro de seguridad la zona, se acercó a los y las allí presentes para explicarnos que la Embajada de Israel había pedido expresamente un permiso para ubicar nuestra concentración en un lugar a unos 500 metros del *Teatro Barceló*. Ante la imposibilidad de materializar la acción en el lugar previsto, se acataron las órdenes policiales y se trasladó allí la protesta ante la mirada curiosa de algunos y algunas transeúntes que se acercaron a preguntar el motivo de la concentración y que, incluso, se sumaron a ella.

En lo relativo a la participación en las dos manifestaciones, en la primera de ellas —la del 28J— el bloque consiguió reunir a una treintena de personas, la mayoría de ellas presentes en las diferentes acciones llevadas a cabo hasta la fecha, a las que se sumaron los citados colectivos e individualidades árabes y

²⁹⁵ Algunas de las frases que acompañaban los carteles eran “Nuestra lucha ni se vende ni se instrumentaliza. Queremos un Orgullo *#SinLavadoRosa*”, “Este 28J salimos a las calles también en solidaridad con luchas hermanas como la del pueblo palestino. Nuestro Orgullo será *#SinLavadoRosa* o no será” o “Por un Orgullo crítico, combativo, disidente y *#SinLavadoRosa*. La imagen de nuestro colectivo jamás servirá para legitimar políticas genocidas” o “Orgullo Antiimperialista y Antirracista. Orgullo *#SinLavadoRosa*”. Disponible en <https://www.facebook.com/orgullocriticomadrid/> [consulta: 30 de mayo de 2019].

palestinas, así como participantes de la organización *Kif Kif*, de la que hablaremos a continuación. El bloque marchó en un ambiente reivindicativo y distendido distinguiéndose por sus camisetas con los eslóganes en hebreo, inglés, árabe y español y por sus pancartas con mensajes críticos contra *MADO*, *AEGAL* o *COGAM*, así como contra el homonacionalismo y el *pinkwashing*. Por el camino, algunas personas nos encargábamos de repartir unas octavillas en las se resumía nuestro posicionamiento político. Un reportaje sobre el 28J publicado por el diario *El País* el 5 de julio destacaba explícitamente la presencia del bloque y publicaba de forma íntegra el texto del panfleto²⁹⁶. La participación en la marcha del 6 de julio fue, por el contrario, menos numerosa debido, en parte, a las reticencias a formar parte del *Orgullo* oficial. La presencia del bloque generó, además, una tensión constante a lo largo del recorrido, en especial en los tramos donde ondeaban banderas del Estado de Israel, hecho que acabó provocando un fortísimo encontronazo con un grupo de israelíes y que sirvió para dar cierre a una campaña que, obviando este desagradable incidente, fue valorada como un éxito rotundo tanto por los y las que conformábamos este eje, como por la *Plataforma del Orgullo Crítico 2018*.

Un orgullo sin fronteras

Si bien mi intención de colaborar personalmente o en nombre del *Orgullo Crítico* con *Kif Kif* (“entre iguales”) —una organización fundada en 2002 y redefinida en los últimos años como una ONG formada por y para migrantes y personas refugiadas pertenecientes al colectivo LGBTQ+ con sede en Madrid²⁹⁷— llevaba gestándose desde 2015, no fue hasta febrero de 2018 cuando se produjo la primera reunión formal con tal fin, coincidiendo con un momento álgido de la visibilización y actividad en el seno de la organización. El encuentro tuvo lugar en la sede de *Kif Kif* del distrito centro y duró un par de horas en las que conocí al equipo y se me explicaron los ejes en los que estaban trabajando —acogida e

²⁹⁶ “En busca del Orgullo perdido”, *El País*, 14 de julio de 2019, disponible en https://elpais.com/elpais/2018/07/02/tentaciones/1530533820_777171.html [consulta: 30 de mayo de 2019].

²⁹⁷ *Kif Kif* fue abordada con anterioridad en el apartado del capítulo 3 dedicado a la historia del activismo musulmán *queer* en Occidente.

información, asesoramiento jurídico, asilo y refugio LGBT, salud, prevención y VIH, CIEs, entre otros²⁹⁸—. Asimismo, se barajó la posibilidad de una colaboración a través de dos actividades formativas que serían realizadas preferiblemente antes del 28J. La primera, una formación interna para los y las trabajadoras de *Kif Kif* sobre diversidad sexo-genérica en relación con el islam. La segunda, un taller de conciliación de orientación sexual y/o identidad de género e identidad cultural y religiosa dirigido a los y las usuarias de la organización. Ambas actividades nunca llegarían a materializarse. La interna, por falta de tiempo, y el taller de conciliación, debido a que desde *Kif Kif* se consideró que los y las citadas usuarias no estaban aún preparadas para participar en un taller de estas características. Más allá de estas fallidas iniciativas la reunión sirvió para evidenciar un interés explícito por parte de la organización de incorporar la cuestión religiosa y/o espiritual islámica, así como un acercamiento, inédito hasta entonces, al *Orgullo Crítico*.

Unos meses más tarde, el 25 de mayo, *Kif Kif* organizó en el marco de *ahbab* (“amantes” o “seres queridos”) —un grupo de apoyo mutuo creado para el colectivo LGBTQ+ de la región de Medio Oriente y el Norte de África que busca generar un espacio en el que socializar, generar un diálogo intercultural y promover un respeto que puedan hacerse extensibles al resto de la sociedad²⁹⁹— un *iftar* comunitario LGBTQ+. La ruptura del ayuno se realizó en el parque del Casino de la Reina ubicado en el barrio de Embajadores del distrito Centro. Parafraseando la convocatoria del evento publicada en redes sociales, *Kif Kif* definía el mes de Ramadán como un tiempo de reflexión y encuentro entre familias y comunidades, así como un tiempo de solidaridad y generosidad, premisa bajo la cual *ahbab*, junto al *Grupo Medina* del *PSOE*³⁰⁰, invitaba a la

²⁹⁸ Información sobre cada uno de estos ejes en la página web oficial de la asociación <https://kifkif.info/> [consulta: 31 de mayo de 2019].

²⁹⁹ Más información disponible en <https://kifkif.info/entre-iguales-apoyo-mutuo/ahbab/> [consulta: 31 de mayo de 2019].

³⁰⁰ El *Grupo Federal Árabe-Socialista PSOE* fue creado en 2016 con la finalidad de actuar contra el racismo, la xenofobia, el integrismo y el fundamentalismo, así como de promover la igualdad y la participación de la mujer árabe en la sociedad española. “*El PSOE crea un grupo árabe socialista que luchará contra el racismo e integrismo*”, *Europapress*, 6 de noviembre de 2006, disponible en <https://www.europapress.es/sociedad/noticia-psoe-crea-grupo-arabe-socialista-luchara-contra-racismo-integrismo-20061105152543.html> [consulta: 31 de mayo de 2019].

participación a una actividad que buscaba acercar el espíritu de este mes sagrado musulmán a las personas migrantes y refugiadas LGBT que viven en Madrid³⁰¹. La actividad logró reunir a una treintena de personas entre las que se contaban participantes y usuarias de *Kif Kif*, militantes de *Medina* y activistas LGBTQ+ de diversa índole. Más allá de la finalidad comunitaria y religiosa del *iftar*, el encuentro sirvió también para debatir algunas cuestiones de índole político. Una de ellas fue la agresión xenófoba y LGBTQ+fóbica sufrida por la sede de *Kif Kif* en Alcalá de Henares ese mismo mayo³⁰². Desde la organización se valoró muy positivamente el apoyo recibido tanto a nivel institucional, como a nivel social gracias al apoyo de colectivos afines. En lo relativo al marco del *Orgullo*, si bien aún no habían decidido su participación en el marco del *Orgullo Crítico*, confirmaban, por el contrario, que formarían un bloque para la marcha del *Orgullo* oficial en el que contarían con la colaboración de la asociación *queer* musulmana holandesa *Maruf*.

El siguiente encuentro se produjo en la concentración en apoyo a las jornaleras marroquíes del 11 de junio a la que antes se hizo referencia. En esta reunión se concretó, finalmente, la participación de *Kif Kif* en el *Orgullo Crítico* mediante una charla sobre islamofobia y diversidad sexo-genérica en relación con el islam a la que fui invitado como ponente. La idea era presentar a la audiencia tres visiones diferentes y complementarias sobre la islamofobia dentro del colectivo LGBTQ+ occidental y sobre la LGBTQ+fobia en países donde el islam es la tradición mayoritaria. Con tal fin, la charla contó con la presencia de una trabajadora social lesbiana de origen marroquí nacida en España vinculada a *Kif Kif*, el ya nombrado Hamed Trifi, activista gay tunecino integrante del comité ejecutivo de la *Asociación Tunecina por la Justicia y la Igualdad (Damj)* con el que compartí mesa, como vimos, en el marco del *Summit del World Pride Madrid 2017*, y la mía propia, en tanto que investigador y activista musulmán *queer* de origen español. La charla, que tuvo lugar el 27 de junio en el *Centro de*

³⁰¹ Acceso a la convocatoria del evento en <https://kifkif.info/actividad/iftar-lgtb-intercultural/> [consulta: 31 de mayo de 2019].

³⁰² La sede amaneció con pintadas en las que se leía “fuera refugiados y maricones del barrio”.

*Participación e Integración (CEPI) Centro-Arganzuela*³⁰³ ante una veintena de personas, sirvió, principalmente, para que Trifi visibilizara la situación del colectivo LGBTQ+ en el contexto pre y post revolucionario tunecino haciendo hincapié en las alianzas entre el citado colectivo y otras iniciativas afines. Asimismo, permitió evidenciar la puesta en práctica de proyectos culturales como el *Meem-Meem Creations* —una marca tunecina de ropa hecha por y para personas LGBTQ+— a través de los cuales se está financiando esta lucha y fomentando un cambio social con respecto a la percepción de la sexualidad y de la diversidad sexual y de género en Túnez³⁰⁴.

En lo referente a las marchas previstas para el mes del *Orgullo*, *Kif Kif* participó en las manifestaciones convocadas en los municipios madrileños de Getafe y Alcalá, en los que la organización tiene sus sedes, los días 23 y 24 de junio, así como en la del *Orgullo Crítico* el 28 de junio y en la oficial del 6 de julio. Esta última fue documentada con fotografías y vídeos en redes sociales e, incluso, se publicó una crónica sobre la misma en la página web de *Kif Kif*³⁰⁵. En ella, se narra la participación de la organización visibilizando la diversidad y pluralidad de las personas migrantes, refugiadas y racializadas LGBTQ+ bajo el lema “Por un orgullo trans migrante”. Las personas allí presentes alzaron su voz para reivindicar un orgullo sin fronteras y para denunciar “las lacras del racismo y la LGBTQ+fobia sufridas por las personas migrantes y refugiadas LGBTQ+ en todos los ámbitos de la sociedad”. La crónica olvidaba señalar, curiosamente, la participación en el bloque de la asociación musulmana *queer* holandesa *Maruf* — información que sí fue recogida en la página web oficial de esta última— cuya

³⁰³ El *Centro de Participación e Integración (CEPI) Centro-Arganzuela*, tiene como objetivo favorecer la integración sociolaboral, desarrollando actuaciones individuales, grupales, comunitarias, así como actividades formativas laborales y prelaborales, dirigidas a toda la población inmigrante, independientemente de su situación administrativa, así como a la población autóctona. Más información disponible en <https://larueca.info/cepi-arganzuela/> [consulta: 31 de mayo de 2019].

³⁰⁴ Parte de los beneficios de *Meem-Meem Creations* van destinados a financiar a las ONG LGBTQ+ de la citada región. Información sobre el proyecto disponible en <https://www.facebook.com/MeemMeemcreations/> [consulta: 31 de mayo de 2019].

³⁰⁵ Enlace a dicha crónica titulada “Así vivimos en Kifkif la manifestación estatal del Orgullo LGBTI” en <https://kifkif.info/asi-vivimos-en-kifkif-la-manifestacion-estatal-del-orgullo-lgbti/> [consulta: 31 de mayo de 2019].

aportación específica a la acción fue a través de unas pegatinas en las se leía el mensaje “*Allah love us all. Yes, all of us!*”. Este gesto sirvió para incorporar la referencia a la musulmanidad desde una perspectiva religiosa y/o espiritual más allá de la migración, la racialización, el refugio o el asilo, ausente en las reivindicaciones de *Kif Kif*, al menos en esta manifestación, aún cuando muchas de las personas vinculadas a la organización proceden de la región de Medio Oriente y el Norte de África donde el islam es la tradición mayoritaria. En cualquier caso, la colaboración entre *Kif Kif* y *Maruf* en esta marcha oficial, al igual que sucedía con muchas de las otras iniciativas que hemos analizado a lo largo del capítulo —*Orgullo Crítico, NosConflictúa, BDS Madrid, etc.*—, evidenciaba la potencialidad de entender la lucha social desde una concepción más amplia, interseccional y politizada en aras de promover la articulación de iniciativas afines frente a las problemáticas inherentes al marco de la globalización LGBTQ+ desgranadas a lo largo de la tesis.

CONCLUSIONES

Islamofobia *queerizada*

Como se ha ido mostrando a lo largo de la tesis, la hostilidad contemporánea hacia las personas musulmanas a nivel global y la consolidación del islam en el escenario geopolítico en tanto que alteridad anacrónica a Occidente no pueden ser entendidas sin atender a las dinámicas propias del marco de la globalización LGBTQ+. Si bien esta hostilidad había abarcado hasta el momento ámbitos muy diversos como la compatibilidad del islam con la democracia, la regulación de la visibilidad de lo islámico en el espacio público o la institucionalización del islam y su relación con la inmigración, en la actualidad asistimos a una intensificación de una *praxis* de control de determinados sujetos por parte de los Estados-nación contemporáneos. Estas prácticas se han visto acompañadas de ciertas retóricas sobre antiterrorismo, securitización, nacionalismo y patriotismo donde la cuestión LGBTQ+ ha jugado un papel fundamental. Como señalan numerosos autores, la construcción de una alteridad islámica racializada, generizada y sexualizada no es un fenómeno circunscrito de manera excepcional a nuestra coyuntura histórica, siendo identificable, por ejemplo, en la mayor parte de la producción orientalista o en el desarrollo del conflicto palestino-israelí, por citar sólo dos ejemplos relativos a la cuestión que nos ocupa. Sí pertenece a la época actual, sin embargo, la naturalidad con que lo LGBTQ+ y el rechazo islámico a las expresiones, orientaciones e identidades sexo-genéricas vinculado a tales siglas se han convertido en una suerte de marcadores de una diferencia cultural radical donde la religión — especialmente, el islam— constituye un elemento clave del irreconcilable binarismo entre lo LGBTQ+ y cualquier otra alteridad (Puar, 2007: 13).

Este fenómeno evidencia la emergencia de una forma específica de islamofobia —que en esta tesis ha sido denominada islamofobia *queerizada*— asociada a lo que Puar (2007) definió hace ya más de una década como

homonacionalismo con el objetivo de denunciar una faceta de la modernidad marcada por la convergencia entre diversas prácticas estatales, políticas LGBTQ+ transnacionales y la emergencia de nuevos discursos islamófobos nutridos de la instrumentalización neoliberal de lo LGBTQ+. Como hemos visto, la lógica homonacionalista se sustenta en un discurso culturalista que promueve una visión dicotómica del mundo donde Occidente —moderno, secular y LGBTQ+*friendly*— se halla enfrentado a su *alter ego* —orientalizado, anacrónico, fundamentalista islámico y LGBTQ+fóbico—. Esta confrontación se hace efectiva mediante la producción transnacional de dos sujetos antagónicos. Los sujetos homosexuales nacionales sólo pueden existir fuera de los límites de la religión encarnando agencia y resistencia, y su legitimación nacional se hace a costa tanto de su desmovilización, despolitización y privatización, como de su participación en la subalternización, discriminación y criminalización de los sujetos sexuales-raciales musulmanes. Estos últimos encarnan las ideas neo-orientalistas que relacionan el islam con ausencia de agencia, depravación y/o represión sexual y LGBTQ+fobia, y parecen ser evaluados de forma invariable a través del prisma de un secularismo neoliberal LGBTQ+ vinculado de modo exclusivo a Occidente. La construcción teórica de los sujetos sexuales-raciales musulmanes y de la llamada homofobia musulmana es, hoy en día, central a los debates sobre los valores y la securitización en Occidente y basándose en ella se justifican medidas represivas antiterroristas en los Estados-nación occidentales (Haritaworn, 2008: 78).

A este último respecto, el conflicto palestino-israelí es particularmente significativo. Si bien suele referirse a Israel como el estado pionero del homonacionalismo, Estados Unidos y Europa podrían ser considerados cómplices y responsables del lavado de imagen de las políticas del gobierno israelí contra el pueblo palestino en virtud de su compromiso financiero, militar, afectivo e ideológico con dicha causa (Puar, 2013: 338). Dicho lavado de imagen se está llevando a cabo mediante una estrategia de *pinkwashing* gracias a la cual Israel se autoproclama como la única democracia *gay-friendly* de Oriente Medio. Palestina, y por extensión, el resto de países en la citada región donde el islam es la tradición mayoritaria, son categorizados como territorios donde se violan de

manera sistemática los derechos del colectivo LGBTQ+. Sin negar las evidencias desprendidas del análisis de las legislaciones adoptadas por los Estados de la región en materia de diversidad sexual y de género, esta doble conceptualización permite al gobierno israelí poner el foco en dicha LGBTQ+fobia con el objetivo de invisibilizar la opresión ejercida por la ocupación israelí sobre la población LGBTQ+ palestina —e israelí— y de ganarse el beneplácito de la comunidad internacional y del colectivo LGBTQ+ homonormativo global. Siendo cierto que, más allá de este conflicto, el término *pinkwashing* ha proliferado en el activismo, el ámbito académico, las redes sociales y los medios de comunicación para aludir a todas aquellas estrategias de lavado de imagen mediante la instrumentalización de lo LGBTQ+, el análisis específico del *pinkwashing* israelí permite evidenciar las conexiones entre el colonialismo y el neocolonialismo, los paradigmas de liberación LGBT occidentales, la homofobia musulmana y la creciente represión institucional contras las disidencias sexo-genéricas en el marco de los Estados-nación islámicos (Puar, 2007: 17).

Rechazo islámico a lo LGBTQ+

Tal y como hemos ido analizando, la hostilidad hacia la diversidad sexual y de género vinculada al islam y/o a las personas musulmanas ha sido conceptualizada de diferentes modos. Autores como Abraham (2010) se refieren a ella en tanto que homofobia hegemónica musulmana, mientras que Massad (2008) la califica de resistencia islámica frente al imperialismo occidental. En cualquier de los casos, parece evidente que la asunción de la religiosidad, en el sentido *geertziano*, constituye un elemento determinante a la hora de definir qué es —o no— una persona musulmana y para explicar sus actitudes hacia lo LGBTQ+ (Rahman, 2014: 50). La problemática es especialmente acuciante si tenemos en cuenta la necesidad urgente de abordar la LGBTQ+fobia como un compendio de factores geográficos, sociopolíticos, económicos y legislativos que va más allá de la cuestión religiosa (Beckers, 2010). En efecto, el actual rechazo a lo LGBTQ+ basado en interpretaciones tradicionalistas del islam —denominado en esta investigación de manera abreviada como rechazo islámico a lo LGBTQ+— y la

creciente represión institucionalizada contras las minorías sexuales y de género en los Estados-nación islámicos son parte de una problemática que contiene múltiples elementos que no puede entenderse sin abordar varias cuestiones. Por un lado, la complejidad de la relación entre la diversidad sexual y de género en relación con la tradición islámica. Por el otro, la influencia de la colonización y el proceso de homosexualización (Roscoe, 1997: 78) en la paulatina transformación de las formas tradicionales de diversidad sexo-genérica desarrolladas en los territorios históricos del islam, así como en la percepción social y en las legislaciones adoptadas en relación a dichas formas en los citados Estados.

En lo relativo a la relación entre la diversidad sexual y de género e islam, la historia de los territorios donde dicha tradición es mayoritaria ha sido testigo de diversas configuraciones del sistema sexo-género hasta el punto de no poder hablar de una cosmovisión islámica monolítica y homogénea respecto a esta cuestión (Tolino, 2014). Si bien es cierto que existen elementos comunes entre estas configuraciones, Rahman (2014: 16) evidencia cómo numerosos estudios han demostrado la complejidad del proceso mediante el cual determinadas tradiciones y ortodoxias vinculadas al islam influenciaron varias culturas a lo largo del tiempo produciendo un amplio y variado espectro de prácticas, expresiones, orientaciones e identidades sexuales y de género. Esta diversidad no fue, además, conceptualizada, reconocida y acomodada uniformemente por parte de las sociedades de mayoría musulmana en las que se desarrolló. A modo de sumario, las prácticas homosexuales entre hombres estaban condenadas por la jurisprudencia clásica islámica, siendo toleradas a nivel social dentro de unos límites debido, en parte, a que nunca hubo un consenso en ninguna escuela acerca de la naturaleza del acto, el estatus del tipo de castigo para el mismo o su relación con las palabras del Corán (Kugle, 2010: 159). Por su parte, las prácticas homosexuales entre mujeres fueron ignoradas debido a las concepciones patriarcales y falocéntricas sobre la sexualidad en dicha jurisprudencia (Habib, 2007). Por último, más allá de las referencias explícitas a disidencias sexo-genéricas en el texto coránico y en el cuerpo de hadices, existen múltiples evidencias históricas del empleo de categorías para aludir a tales disidencias

como *mujannaz* (hombres afeminados), *jasi* (eunucos), *hiyra* (tercer género), *mutazakira* (mujeres masculinizadas) o *kunza* (personas intersexuales).

El encuentro de los territorios históricos del islam con la modernidad occidental tuvo consecuencias drásticas para la diversidad sexual y de género. El comienzo del s. XIX supondrá el inicio de la invasión de la rígida moral victoriana —y en diferente medida de la moral francesa, española e italiana— en la región de Medio Oriente y el Norte de África y de Asia Central y Sudeste Asiático. Ya en el s. XX, la emergencia de los movimientos de liberación LGBT en Estados Unidos y Europa en la década de los 70 conllevó un proceso de homosexualización, aún en curso, mediante el cual los eventos históricos, las fuerzas sociales y las nuevas formas de comunidad que producen las identidades LGBTQ+ globalizadas contemporáneas se han expandido a lo largo y ancho del planeta (Rao, 2015: 335). Este proceso, sumado al auge del fundamentalismo islámico y a la emergencia de los Estados-nación islámicos ha supuesto una amenaza a la continuidad de las disidencias sexo-genéricas islámicas tradicionales (Roscoe, 1997: 78), tal y como evidencia la consulta de las citadas legislaciones adoptadas por dichos Estados en materia de diversidad sexual y de género. Según Rahman (2015: 3), este proceso no habría sido posible sin la fabricación de una tradición inventada de homofobia musulmana que está siendo instrumentalizada tanto en Occidente —mediante el aparato disciplinario de los Estados-nación occidentales— como en los Estados-nación islámicos —a través de ciertos sectores sociales y políticos vinculados, aunque no exclusivamente, al fundamentalismo islámico— con el fin común de legitimar el control sobre el orden interno de ambas sociedades. La consecuencia primordial del clima de oposición asociado a las dos posiciones hegemónicas que nos ocupan ha sido la drástica limitación de los recursos disponibles para que las personas musulmanas LGBTQ+ negocien sus identidades y apliquen sus modos de activismo.

Activismo transnacional LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam

Coincidiendo con la emergencia del activismo por los derechos LGBT, la década de los 70 del pasado siglo también fue testigo del comienzo de la visibilización en

la esfera pública transnacional de las primeras iniciativas de personas musulmanas pertenecientes al colectivo LGBTQ+. Como vimos con detenimiento en el capítulo dedicado al activismo musulmán *queer* en Occidente, la primera iniciativa conocida de este tipo en ver la luz fue *Lavender Crescent Society* en San Francisco, California, en 1973, cuando una pequeña comunidad constituida por una treintena de musulmanes y musulmanas disidentes del sexo y género de diversos orígenes como Irán, Turquía, Bosnia, China, Pakistán, India y varios países árabes, a las que se sumaba un pequeño grupo de personas musulmanas conversas, creó una red de apoyo para el colectivo musulmán LGBTQ+. En 1991, una década más tarde de la disolución de *Lavender Crescent Society*, se fundaba en Canadá la asociación *Salaam*, convirtiéndose en la segunda iniciativa de este tipo en Norteamérica. A esta siguieron otras como *Lambdaistanbul Lgbti*, en Turquía en 1993, *Naz Foundation* en el continente asiático en 1994, y *The Inner Circle* en Sudáfrica en 1996. Desde entonces, muchas han sido las iniciativas que se han desarrollado a nivel global hasta el punto de que autoras como Habib (2007: 144) se refiriera hace más de una década a la emergencia de una yihad *queer* global. Esto es, un movimiento transnacional de activismo LGBTQ+ y *queer* vinculado al islam a medio camino entre los movimientos sociales LGBT (Bernstein, 2002), el activismo *queer* (Blackwood, 2008) y el activismo musulmán (Peace, 2015), materializado en dos vertientes denominadas en el marco de esta tesis como activismo LGBTQ+ en países de mayoría musulmana y activismo musulmán *queer* en Occidente.

En lo referente al activismo LGBTQ+ en países de mayoría musulmana, el clima contemporáneo de oposición entre diversidad sexual y de género en relación al islam deja poco espacio para que los y las activistas LGBTQ+ desarrollen narrativas alternativas (Rahman, 2014: 102). En efecto, la mayor parte de sus retos giran en torno al reconocimiento de los derechos y libertades ligados a las identidades LGBTQ+ globalizadas contemporáneas, atribuidas, como hemos visto, de manera exclusiva a Occidente. En cualquier caso, la influencia de los discursos producidos por dichas identidades no lleva a los y las activistas LGBTQ+ de estos países a seguir los pasos de los paradigmas de liberación LGBT

occidentales, sino, más bien, a adaptarlos a sus propias circunstancias locales en términos políticos e identitarios (Blackwood, 2005). Según Rahman (2014: 106), este hecho no implica la existencia de una ontología oriental específica desarrollada en las sociedades de mayoría musulmana, sino que las reacciones que se están produciendo en los Estados-nación islámicos respecto tanto de las formas tradicionales de diversidad sexo-genérica, como de las occidentales contemporáneas, no puede entenderse sin atender a la hostilidad hacia dicha diversidad vinculada al islam y/o a las personas musulmana propia del marco de la globalización LGBTQ+. Así, si bien es cierto que ambos activismos poseen objetivos en común, como la incidencia sociopolítica y la proyección transnacional, o que comparten algunos espacios de militancia, los y las activistas LGBTQ+ en países de mayoría musulmana difieren esencialmente en lo que respecta a la cuestión religiosa, alejándose u oponiéndose a los debates teológicos y relegando a un segundo plano problemáticas como la conciliación de la orientación sexual y/o identidad de género y la identidad religiosa.

Respecto al activismo musulmán *queer* en Occidente, el mismo clima de oposición entre diversidad sexual y de género en relación al islam también ha afectado de modo substancial las experiencias de los y las activistas musulmanas *queer* hasta el punto de que sus identidades son consideradas como ininteligibles para ambas posiciones hegemónicas (Abraham, 2009), tanto la de islamofobia *queerizada*, como la de rechazo islámico a lo LGBTQ+. Sus principales objetivos han girado hasta el momento en torno a la legitimación teológica, social o política de identidades, *praxis* y experiencias *queer* dentro de los límites del islam. Dicha legitimación ha sido llevada a cabo por exégetas, eruditos e imames musulmanes LGBTQ+ con una larga trayectoria en la militancia a través un proceso de *queerización* de los textos religiosos (Yip, 2007) muy influido por el método hermenéutico propuesto desde los feminismos árabes e islámicos. Este proceso ha conllevado el desarrollo de una exégesis islámica *queer* que está siendo transmitida a través de actividades formativas, seminarios o conferencias, y materializada, a nivel local en las comunidades de personas musulmanas LGBTQ+, y global en encuentros internacionales mediante la realización de rituales como la azalá libre de segregación sexo-genérica, el desarrollo del

imamato femenino o *queer* o la celebración de uniones igualitarias. En cualquier caso, la reciente llegada a territorio europeo de personas provenientes de países de mayoría musulmana debido a los procesos migratorios o de asilo y refugio por motivos de orientación sexual y/o identidad de género está provocando una mayor diversidad —política, ideológica, social, religiosa, étnica, de género y de clase— que está transformando paulatinamente la naturaleza, objetivos y retos asociados a la musulmanidad *queer*, así como su relación con las posiciones hegemónicas de oposición.

Musulmanidad *queer*: resistencia y ensamblaje

La presunción de que la única manera de formular la musulmanidad *queer* es en relación exclusiva a las posiciones hegemónicas, sean estas del índole que sean, supone, en cualquier caso, una limitación de la capacidad de acción de las personas musulmanas. Mahmood (2005) observó cómo la idea de agencia no tiene por qué manifestarse en tanto que reacción y/o resistencia a las relaciones de poder, tal y como lo entendía Foucault (1973), sino como una capacidad de acción, creada y permitida por relaciones de subordinación históricamente específicas, que se materializa a través de la performatividad de experiencias cotidianas. En esta misma línea, según Göle (2003: 810-813) la presencia del islam en el espacio público en Occidente es, en sí misma, performativa, en el sentido *butleriano*, y expresa no sólo una diferencia religiosa o cultural, sino también una reapropiación activa de un símbolo de estigma y la transformación de su carácter de sumisión a otro de resistencia. Por tanto, si bien es cierto que las iniciativas de las personas musulmanas LGBTQ+ frente a las posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexual y de género no tienen por qué implicar *per se* una resistencia, la realización de los actos relacionados con el estigma de la subalternidad resultante de su musulmanidad *queer* —tales como los vinculados a la legitimación teológica, social o política de identidades, *praxis* y experiencias *queer* dentro del islam y los relativos a la creación de un movimiento islámico *queer* transnacional— son susceptibles de transformarse en acciones políticas de resistencia (Scott, 1990; Abu Lughod, 1990) aunque no sean percibidas como tal

por las citadas posiciones o, incluso, por las propias personas musulmanas LGBTQ+ que las performan.

En cualquier caso, autoras como Puar (2007) proponen ir un paso más allá dando un salto hacia lo que denomina prácticas de futuridad *queer*, donde lo *queer* sea conceptualizado como una articulación o imbricación y no tanto en calidad de identidad como se suele entender desde los enfoques interseccionales, incluyendo aquellos de índole *queer*. La crítica de Puar a estos enfoques radica en que en el modelo de identidad interseccional los ejes de raza, clase, género, sexualidad, edad o religión son separados para analizar cómo se influyen los unos a los otros lo cual, según la autora, acaba traicionando la premisa central de este modelo. Más aún, prosigue Puar, la interseccionalidad concuerda con el aparato disciplinario de los Estados-nación contemporáneos en la medida en que está siendo utilizada como una herramienta a través de la cual se está gestionando la diversidad en consonancia con los discursos multiculturalistas. La propuesta de Puar radica en entender que “no hay ninguna entidad, ni identidad, ni sujeto *queer* o sujeción a lo *queer*, sino más bien una *queeridad* (...) sugiriendo el paso de la interseccionalidad al ensamblaje” (Ibíd.: 211). A diferencia de los enfoques interseccionales y *queer*, el ensamblaje constituye un modelo teórico y político de articulación más apropiado para las sociedades de control como las que nos ocupan, puesto que permite evidenciar la instrumentalización y complicidad de los sujetos LGBTQ+ —tanto los sujetos homosexuales nacionales como los sujetos sexuales-raciales musulmanes— con las posiciones hegemónicas, en lugar de centrarse de modo exclusivo en el carácter de oposición, resistencia y disidencia vinculado a lo *queer*.

Esta propuesta posibilita, además, realizar una relectura de los sujetos vinculados a la musulmanidad *queer* —conceptualizados en el marco de la globalización LGBTQ+ en tanto que fundamentalistas, patriarcales, y LGBTQ+fóbicos o, en el mejor de los casos, poseedores de una sexualidad reprimida carente de agencia y resistencia— como piezas clave de unas articulaciones que desafían la coherencia ontológica de las posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexual y de género donde lo LGBTQ+ es considerado, por ambas, como el culmen de la modernidad

occidental. Esta relectura no es baladí ya que, como señala Puar (2007: 221), la puesta en marcha de una *praxis* de ensamblaje *queer* permite una articulación entre iniciativas afines ilegible para las prácticas estatales de vigilancia, control y prohibición. A este respecto, Puar (Ibíd.: 28) recuerda que los procedimientos de “fragmentación, fraccionamiento y fractalización” de la identidad constituyen estrategias prioritarias de las sociedades de control que tienen por finalidad que los sujetos se disocien de su alteridad, que también es privada de derechos, para articularse en torno a ejes de privilegio —o de opresión— en detrimento del deseo de tejer alianzas *queer* trans-clasistas, trans- raciales o trans-religiosas. Esta estrategia conlleva una neutralización de las resistencias contrahegemónicas que afecta substancialmente a la efectividad de las luchas. Urge, en última instancia, entender que las cuestiones que hemos ido desgranando a lo largo de la tesis —tales como el racismo, la islamofobia, el secularismo, el antiterrorismo, la securitización, el fundamentalismo religioso o la vulneración de los derechos de las minorías étnicas, sexo-genéricas, afectivas y/o religiosas— no son exclusivas del islam o de los sujetos vinculados a la musulmanidad *queer*. Bien al contrario, son de la incumbencia del conjunto de actores y actrices sociales, puesto que dichas cuestiones se hayan estrechamente vinculadas a la perpetuación de las sociedades de control de los Estados-nación contemporáneos, sea cual sea su naturaleza, occidental o islámica.

CONCLUSION

Queered Islamophobia

As this thesis has consistently shown, contemporary hostility towards Muslims at global level and the consolidation of Islam in the geopolitical context as an anachronic alterity to the West cannot be understood without addressing the dynamics of the LGBTQ+ globalization framework. Although this hostility has so far encompassed very diverse areas like the compatibility of Islam with democracy, the regulation of the visibility of Islam in the public space, and the institutionalization of Islam and its relation to immigration, currently there has been an intensification of a praxis of control over certain subjects by contemporary nation-states. These practices have been accompanied by certain rhetoric on antiterrorism, securitization, nationalism and patriotism, where the LGBTQ+ question has played a fundamental role. As a number of authors have observed, the construction of a sexualized, gendered and racialized Islamic alterity is not a phenomenon exceptionally circumscribed to our historical juncture, having been identified, for example, in most Orientalist production or throughout the course of the Israeli-Palestinian conflict, to name but two pertinent examples. However, specific to our time is the naturalness with which LGBTQ+ and Islamic rejection towards sex/gender expressions, orientations and identities related to this acronym has become a sort of marker of a radical cultural difference where religion—especially Islam—constitutes a key element of the irreconcilable binarism between LGBTQ+ and any otherness (Puar, 2007: 13).

This phenomenon highlights the emergence of a specific form of Islamophobia—referred to as ‘queered Islamophobia’ in this thesis—related to what Puar (2007) coined as ‘homonationalism’ more than a decade ago to denounce an aspect of modernity marked by a convergence between diverse state practices, transnational LGBT politics and the emergence of new Islamophobic

discourses nourished by the neoliberal instrumentalization of LGBTQ+. The homonationalist logic is underpinned by a culturalist discourse that promotes a dichotomous view of the world, where the West—modern, secular and LGBTQ+friendly—finds itself face to face with its alter ego—orientalized, anachronistic, Islamic fundamentalist and LGBTQ+phobic. This confrontation becomes effective through the transnational production of two antagonistic subjects. National homosexual subjects can only exist outside the limits of religion embodying agency and resistance, and their national legitimacy is done at the expense of both their demobilization, depoliticization and privatization, as well as their participation in the subalternization, discrimination and criminalization of Muslim sexual-racial subjects. They, in turn, embody neo-Orientalist ideas that link Islam with a lack of agency, depravity and/or sexual repression and LGBTQ+phobia, and seem to be invariably evaluated through the lens of LGBTQ+ neoliberal secularism that appears to be exclusive to the Western framework. The theoretical construction of Muslim sexual-racial subjects and so-called Muslim homophobia is, at this time, central to debates on values and securitization in the West and is used to justify repressive antiterrorist measures within Western nation-states (Haritaworn, 2008: 78).

In this last respect, the Israeli-Palestinian conflict is particularly significant. Although Israel is usually regarded as the pioneer state of homonationalism, the United States and Europe could be considered accomplices and responsible for whitewashing the Israeli government's policies against the Palestinian people by virtue of their financial, military, affective and ideological commitment to that cause (Puar, 2013: 338). This whitewashing is being done through a pinkwashing strategy by which Israel portrays itself as the only gay-friendly democracy in the Middle East. Palestine, and by extension, the other countries in this region where Islam is the majority tradition, are categorized as territories where LGBTQ+ rights are systematically violated. Without denying the evidence uncovered in the analysis of the legislation adopted by the states in the region on gender and sexual diversity, this dual conceptualization allows the Israeli government to focus on that LGBTQ+phobia in order to invisibilize the

oppression exercised by the Israeli occupation on the Palestinian—and Israeli—LGBTQ+ population and gain the approval of the international community and the LGBTQ+ homonormative global collective. While the term pinkwashing has become widely used by activists, academics, social networks and the media beyond this conflict to allude to all those whitewashing strategies through the instrumentalization of LGBTQ+, the specific analysis of the of Israeli pinkwashing reveals the connections between colonialism and neocolonialism, Western LGBT liberation paradigms, Muslim homophobia and the growing institutional repression against sex/gender dissent within the framework of Islamic nation-states (Puar, 2007: 17).

Islamic rejection towards LGBTQ+

As seen in the analysis, hostility towards gender and sexual diversity connected to Islam and/or Muslims has been conceptualized in different ways. Authors like Abraham (2010) refer to it as hegemonic Muslim homophobia, while Massad (2008) categorizes it as Islamic resistance to Western imperialism. In either case, it seems clear that the assumption of religiosity, in the Geertzian sense, constitutes a determining element when defining what a Muslim is—or is not—and explains their attitudes towards LGBTQ+ (Rahman, 2014: 50). The problem is particularly acute considering the urgent need to address LGBTQ+phobia as a compendium of geographical, sociopolitical, economic and legislative factors that goes beyond the strictly religious question (Beckers, 2010). Indeed, the current rejection towards LGBTQ+ based on traditionalist interpretations of Islam—referred to in this study in short as ‘Islamic rejection towards LGBTQ+’—and the growing institutionalized repression against sexual and gender minorities in Islamic nation-states are part of a problem with many elements that cannot be understood without addressing some issues. Firstly, the relationship between gender and sexual diversity in relation to the Islamic tradition is complex. The second question concerns the influence of colonialization and the process of homosexualization (Roscoe, 1997: 78) on the gradual transformation of the traditional forms of sex/gender diversity that developed in the historic lands of

Islam, as well as on social perception and the legislation adopted regarding these forms in the aforementioned states.

As to the relationship between gender and sexual diversity and Islam, the history of the lands where Islam is the majority tradition has witnessed several configurations of the sex/gender system to the point that it is not possible to speak of a homogeneous, monolithic Islamic worldview on this issue (Tolino, 2014). Although these configurations have some elements in common, Rahman (2014: 16) shows how numerous studies have demonstrated the complexity of the process through which specific traditions and orthodoxies related to Islam influenced different cultures over time, producing a broad and varied spectrum of gender and sexual practices, expressions, orientations and identities. Moreover, this diversity was not conceptualized, recognized and accommodated uniformly by the Muslim-majority societies where it developed. In short, homosexual practices between men were condemned in classic Islamic jurisprudence, while tolerated socially within certain limits due, in part, to the fact that a consensus was never reached in any school regarding the nature of the act, the status of the type of punishment for it or its standing with regard to the words of the Qur'an (Kugle, 2010: 159). Homosexual practices between women, in turn, were ignored, due to patriarchal and phallogocentric conceptions of sexuality in the cited jurisprudence (Habib, 2007). Finally, beyond the explicit references to sex/gender dissidence in the text of the Qur'an and the corpus of the hadiths, there is a multiple historical evidence of the use of categories to refer to these dissidences, such as *mujannaz* (effeminate men), *jasi* (eunuchs), *hiyra* (third gender), *mutazakira* (masculinized women) and *kunza* (intersexuals).

The encounter of the historical lands of Islam with Western modernity had drastic consequences for sexual and gender diversity. The early nineteenth century marked the beginning of the invasion of rigid Victorian morality—and, to a different extent, of French, Spanish and Italian ones—in the region of the Middle East and North Africa and Central and Southeast Asia. Already in the twentieth century, the emergence of LGBT liberation movements in the United States and Europe in the 1970s entailed an ongoing process of homosexualization

through which the historical events, social forces and new forms of community produced by contemporary globalized LGBTQ+ identities have spread around the world (Rao, 2015: 335). When combined with the rise of Islamic fundamentalism and the emergence of Islamic nation-states, this process has constituted a threat to the continuity of the traditional forms of sex/gender dissidence (Roscoe, 1997: 78), as evidenced by the consultation of the aforementioned legislation adopted by these states in matters of gender and sexual diversity. According to Rahman (2015: 3), this process would not have been possible without the construction of an invented tradition of Muslim homophobia that is being instrumentalized both in the West—through the disciplinary apparatus of Western nation-states—and in Islamic nation-states—through certain social and political forces linked, although not exclusively, to Islamic fundamentalism—with the common purpose of legitimizing control over the internal order of both societies. The main consequence of the climate of opposition related to these two hegemonic positions has been the drastic limitation of resources available for LGBTQ+ Muslims to negotiate their identities and apply their modes of activism.

Transnational LGBTQ+ and queer activism linked to Islam

Coinciding with the emergence of LGBT rights activism, the 1970s also witnessed the beginning of the visibility of the first LGBTQ+ Muslim initiatives in the transnational public sphere. As analysed in detail in the chapter on queer Muslim activism in the West, the first known initiative of this type was the Lavender Crescent Society, set up in San Francisco, California in 1973. This small community, which comprised around 30 sex and gender dissident Muslims from different backgrounds including Iran, Turkey, Bosnia, China, Pakistan, India and several Arab countries, along with a small group of Muslim converts, created a support network for the LGBTQ+ Muslim collective. In 1991, a decade after the dissolution of the Lavender Crescent Society, a second North American initiative of this type was founded, Salaam Canada. This was followed by other groups like Lambdaistanbul Lgbti (Turkey) in 1993, the Naz Foundation (Pakistan, India and Southeast Asia) in 1994 and The Inner Circle (South Africa) in 1996. Since then,

many initiatives have developed globally to the point that authors such as Habib (2007: 144) referred more than a decade ago to the emergence of a global queer jihad, in other words, a transnational movement of LGBTQ+ and queer activism linked to Islam, halfway between LGBT social movements (Bernstein, 2002), queer activism (Blackwood, 2008) and Muslim activism (Peace, 2015), and materialized in two strands designated in this thesis as 'LGBTQ+ activism in Muslim-majority countries' and 'queer Muslim activism in the West'.

Concerning LGBTQ+ activism in Muslim-majority countries, the current climate of opposition between gender and sexual diversity in relation to Islam leaves little room for LGBTQ+ activists to develop alternative narratives (Rahman, 2014: 102). Indeed, most of the challenges they face revolve around the recognition of rights and freedoms associated with contemporary globalized LGBTQ+ identities, attributed, as we have seen, exclusively to the West. In any case, the influence of the discourses produced by these identities does not induce LGBTQ+ activists in these countries to follow in the footsteps of Western LGBT liberation paradigms; rather, they adapt them to their own local circumstances in political and identity terms (Blackwood, 2005). According to Rahman (2014: 106), this fact does not imply the existence of a specific Eastern ontology developed in Muslim-majority societies, but that the reactions taking place in Islamic nation-states with respect to both traditional and contemporary Western forms of gender and sexual diversity cannot be understood without considering the hostility towards this diversity connected to Islam and/or Muslims within the framework of LGBTQ+ globalization. Thus, although it is true that the two activisms share some common aims, such as sociopolitical incidence and transnational projection, or that they share some militant spaces, LGBTQ+ activists in Muslim-majority countries differ significantly on the religious issue, steering away from or opposing theological debates and relegating problems like the reconciliation of sexual orientation and/or gender identity and religious identity to the background.

With respect to queer activism in the West, the same climate of opposition between gender and sexual diversity in relation to Islam has also

substantially affected the experiences of queer Muslim activists to the extent that their identities are considered unintelligible by the two hegemonic positions (Abraham, 2009), both that of queered Islamophobia and Islamic rejection towards LGBTQ+. Their main objectives to date, therefore, have revolved around the theological, social or political legitimation of queer identities, praxis and experiences within the limits of Islam. This legitimation has been pursued by LGBTQ+ Muslim exegetes, scholars and imams with a long career in militancy through a process of queerization of religious texts (Yip, 2007), highly influenced by the hermeneutic method proposed by Arab and Islamic feminisms. This process has entailed the development of a queer Islamic exegesis that is being transmitted through training activities, seminars and conferences and is materialized—at local level in LGBTQ+ Muslim communities and at global level at international events—by performing rituals like *salat* (prayer) free of sex/gender segregation, the development of female or queer imamate (leadership in prayer) and the celebration of same-sex unions. In any case, the arrival of people from Muslim-majority countries on European territory due to migration, asylum or refugee processes related to sexual orientation and/or gender identity is causing a growing diversity—political, ideological, social, religious, ethnic, gender and/or class-based—that is gradually transforming the nature, objectives and challenges linked to queer Muslimness, as well as its relationship with the hegemonic opposition positions discussed here.

Queer Muslimness: resistance and assemblage

The presumption that the only way to formulate queer Muslimness is in exclusive relation to hegemonic positions, whatever their nature, is, at any rate, a limitation of the capacity for action of Muslims. Mahmood (2005) observed how the idea of agency may not necessarily manifest itself as a reaction and/or resistance to power relations as understood by Foucault (1973), but as a capacity for action, created and permitted by historically specific relations of subordination that materializes through the performativity of daily experiences. In the same vein, Göle (2003: 810-813) argued that the presence of Islam in the

public space in the West is, in and of itself, performative in a Butlerian sense, expressing not only a religious or cultural difference, but also the active reappropriation of a symbol of stigma and the transformation of its character from submission to resistance. Therefore, although LGBTQ+ Muslim initiatives to counter hegemonic positions that oppose Islam and sexual and gender diversity do not imply resistance per se, acts related to the stigma of subalternity resulting from queer Muslimness—such as those related to theological, social or political legitimation of queer identities, praxis and experiences within the limits of Islam and those concerning the creation of a transnational queer Islamic movement—are likely to be transformed into political actions of resistance (Scott, 1990; Abu Lughod, 1990), even if they are not perceived as such by the aforementioned hegemonic positions or even by the very LGBTQ+ Muslims themselves who perform them.

In any event, authors like Puar (2007) propose going one step further towards what she terms ‘queer praxes of futurity’, where queer is conceptualized as an articulation or imbrication and not so much in terms of identity, as is usually understood from intersectional approaches, including those of a queer nature. Puar’s criticism of these approaches is that in the intersectional identity model the axes of race, class, gender, sexuality, age or religion are separated to analyse how they influence each other which, according to the author, ends up betraying the central premise of this model. Moreover, Puar argues that intersectionality conforms to the disciplinary apparatus of contemporary nation-states to the extent that it is being used as a tool through which diversity is managed in consonance with multiculturalist discourses. Puar’s proposal lies in understanding that ‘there is no entity, no identity, no queer subject or subject to queer, rather, queerness [...] suggesting a move from intersectionality to assemblage’ (Ibid.: 211). Unlike intersectional and queer approaches, assemblage constitutes a theoretical and political articulation model that is more appropriate for control societies such as those we are dealing with, since it allows evidencing the instrumentalization and complicity of LGBTQ+ subjects—both national homosexual and Muslim sexual-racial subjects—with hegemonic positions,

instead of focusing exclusively on the oppositional, resistant and dissident character of queerness.

This proposal also makes it possible to re-read subjects connected to queer Muslimness—conceptualized within the framework of LGBTQ+ globalization as fundamentalist, patriarchal and LGBTQ+phobic or, at best, possessing a repressed sexuality that lacks agency and resistance—as key pieces of articulations that challenge the ontological coherence of the two hegemonic oppositional positions of Islam and gender and sexual diversity, both of which consider LGBTQ+ the height of Western modernity. This re-reading is not trivial since, as Puar (2007: 221) points out, the implementation of a queer praxis of assemblage allows an articulation between related initiatives that is illegible for state surveillance, control and prohibition. In this last respect, Puar (Ibid.: 28) observes that the procedures of ‘factioning, fractioning, and fractalizing’ of identity constitute priority strategies of control societies whose aim is to disassociate subjects from their otherness, which is also deprived of rights, in order to articulate axes of privilege—or oppression—to the detriment of the desire to weave transreligious, transracial and transclass queer alliances. This strategy entails the neutralization of counterhegemonic resistances that substantially affect the effectiveness of the struggles. There is an urgent need, therefore, to understand that the issues that we have dealt with throughout the thesis—racism, Islamophobia, secularism, antiterrorism, securitization, religious fundamentalism or the violation of the rights of ethnic, sexual, gender, affective and/or religious minorities—are not exclusive to Islam or to subjects connected to queer Muslimness. Quite to the contrary, they concern every social actor since these questions are intimately tied to the perpetuation of control societies of contemporary nation-states, whether Western or Islamic.

BIBLIOGRAFÍA

ABDULHADI, Rabab (2010): "Sexualities and the Social Order in Arab and Muslim Communities", en HABIB, Samar (ed.) *Islam and Homosexuality, Vols. 1 and 2*, Santa Barbara, Praeger.

ABRAHAM, Ibrahim (2010): "Everywhere You Turn You Have to Jump into Another Closet: Hegemony, Hybridity, and Queer Australian Muslims", en HABIB, Samar (ed.) *Islam and Homosexuality, Vols. 1 and 2*, Santa Barbara, Praeger.

ABRAHAM, Ibrahim (2009): "Out to Get Us: Queer Muslims and the Clash of Sexual Civilization in Australia", *Contemporary Islam*, 3 (1), pp. 79-97.

ABU-LUGHOD, Lila (1990): "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women", *American Ethnologist*, 1 (17), pp. 41-55.

ACHCAR, Gilbert (2016): "Islamic fundamentalism, the Arab Spring, and the Left", *International Socialist Review*, 103, pp. 18-30.

ADAMCZYK, Amy y PITT, Cassady (2009): "Shaping attitudes about homosexuality: The role of Religion and Cultural Context", *Social Science Research*, 38, pp. 338-351.

ADLBI, Sirin (2016): *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México, Ediciones Akal.

AHMED, Sara (2011): "Problematic Proximities: Or Why Critiques of Gay Imperialism Matter", *Feminist Legal Studies*, 19, pp. 119-132.

AHMED, Sara (2010): *The promise of Happiness*, Durham, Duke University Press.

ALBA, Santiago (2015): *Islamofobia. Nosotros, los otros, el miedo*, Barcelona, Icaria.

ALBERONI, Francesco (1977): *Movimiento e institución. Teoría General*, Madrid, Editora Nacional.

ALI, Kecia (2006): *Sexual Ethics & Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Oxford, Oneworld.

ALIAGA, Juan Vicente (1998): *Transgénic@S. Representaciones y experiencias sobre la sociedad, la sexualidad y los géneros en el arte español contemporáneo*, San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa.

ALIAGA, Juan Vicente y CORTÉS, José Miguel (1997): *Identidad y diferencia: sobre la cultura gay en España*, Barcelona-Madrid, Egales.

ALIAGA, Juan Vicente y CORTÉS, José Miguel (1993): *De amor y de rabia. Acerca del arte y sida*, Valencia, Universitat Politècnica de València.

ALIPOUR, Mehrdad (2017): "Transgender Identity, The Sex-Reassignment Surgery Fatwas and Islamic Theology of a Third Gender", *Religion & Gender*, 7:2, pp. 164-179.

ALONSO, Andoni y OIARZABAL, Pedro (2010): *Diasporas in the New Media Age: Identity, Politics and Community*, Reno, University of Nevada Press.

ARDÈVOL, Elisenda, BERTRÁN, Marta, CALLÉN, Blanca y PÉREZ, Carmen (2003): "Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea", *Atenea*, 3, pp. 72-92.

ARNALTE, Arturo (2003): *Redada de violetas. La represión de los homosexuales durante el franquismo*, Madrid, La Esfera de los Libros.

ASAD, Talal, BROWN, Wendy, BUTLER, Judith y MAHMOOD, Saba (2013): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, California, University of California Press.

ASAD, Talal (2003): *Formations of the Secular*, Stanford, California, Stanford University Press.

ASAD, Talal (1993): *Genealogies of Religion*, London, The John Hopkins University Press.

ASAD, Talal (1986): *The Idea of Anthropology of Islam*, Washington DC, Georgetown University Press.

AUSTIN, John Langshaw (1962): *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press.

AWWAD, Julian (2010): "The Postcolonial Predicament of Gay Rights in the Queer Boat Affair", *Communication and Critical/Cultural studies*, 7, pp. 318-366.

BABAYAN, Kathryn y NAJMABADI, Afsaneh (2007): (ed.) *Islamic Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*, Cambridge, Harvard University Press.

BAROT, Rohit y BIRD, John (2001): "Racialization: The genealogy and critique of a concept", *Ethnic and Racial Studies*, 24(4), pp. 601-618.

BECKERS, Tilo (2010): "Islam and the Acceptance of Homosexuality: The Shortage of Socioeconomic Well-Being and Responsive Democracy", in HABIB, Samar (ed.) *Islam and Homosexuality, Vols. 1 and 2*, Santa Barbara, Praeger.

BENGOECHEA, Mercedes (2015): *Lengua y género*, Madrid, Síntesis.

BERNSTEIN, Mary (2002): "Identities and Politics: Toward a Historical Understanding of the Lesbian and Gay Movement", *Social Science History*, 26 (3), pp. 531-81.

BLACKMORE, Josiah y HUT-CHESON, Gregory (1999): (eds.) *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Durham, Duke University.

BLACKWOOD, Evelyn (2010): *Falling into the Lesbi World. Desire and Difference in Indonesia*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

BLACKWOOD, Evelyn (2008): "Transnational Discourses and Circuits of Queer Knowledge in Indonesia", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 14 (4), pp. 482-507.

BLACKWOOD, Evelyn (2005): "Gender Transgression in Colonial and Postcolonial Indonesia", *The Journal of Asian Studies*, 64, pp. 849-879.

BONILLA-SILVA, Eduardo (1997): "Rethinking racism Toward a structural interpretation", *American Sociological Review*, 62, pp. 465-480.

BOUHDIBA, Abdelwahab (1976): *La sexualité en Islam*, Paris, Puf.

BOURDIEU, Pierre (1993): *The Field of Cultural Production*, New York, Columbia University Press.

BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude (1970): *La reproduction: Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit.

BOWEN, John (2004): "Beyond migration: Islam as a transnational public space", *Journal of Ethnic Migration Studies*, 30, pp. 879-894.

BRACKE, Sarah (2012): "From saving women to saving gays: Rescue Narratives and their dis/continuities", *European Journal of Women's Studies*, 19, pp. 237-252.

BRAVO, Fernando (2011): "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century", *Ethnic and Racial Studies*, 34, pp. 556-573.

BROW, James (1990): "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*, 63:1, pp.1-6.

BROWNE, Kath y NASH, Catherine J. (2010): *Queer Methods and Methodologies Intersecting Queer Theories and Social Science Research*, New York, Routledge.

BUNT, Gary (2000): *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber-Islamic Environments*, Cardiff, University of Wales Press.

BUTLER, Judith (1997): *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London, Routledge.

BUTLER, Judith (1993): *Bodies that Matter*, London, Routledge.

BUTLER, Judith (1992): "Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism", en BUTLER, Judith y SCOTT, Joan (eds.) *Feminist Theorize the Political*, New York, Routledge.

BUTLER, Judith (1990): *Gender Trouble*, London, Routledge.

BURNHAM, Linda (2004): "Sexual Domination in Uniform: an American Value", *War Times*, 18, pp. 3-4.

BUXÁN, Xosé (1997): (ed.) *Conciencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado español*, Barcelona, Laertes.

CALVO, Kerman (2000): "El movimiento homosexual en la transición a la democracia", *Orientaciones*, 2, pp. 85-108.

CARDEIRA DA SILVA, Maria (2016): "Southern insights into Orient and Western Orientalism", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 21, pp. 1-11.

CARDÍN, Alberto y FLUVIÀ, Armand (1985): (eds.) *SIDA ¿Maldición bíblica o enfermedad letal?*, Barcelona, Laertes.

CARRASCOSA, Sejo (2005): *¿Qué es queer?*, en CÓRDOBA, David, SÁEZ, Javier y VIDARTE, Paco (2005): (eds.) *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Barcelona-Madrid, Egales.

CESARI, Jocelyne (2007): "Muslim identities in Europe: the snare of exceptionalism", en *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHARBONNIER, Stéphane (2015): *Lettre aux escrocs de l'islamophobie qui font le jeu des racistes*, París, Libro.

CHOW, Rey (2002): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Columbia University Press, New York.

CÓRDOBA, David, SÁEZ, Javier y VIDARTE, Paco (2005): (eds.) *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Barcelona-Madrid, Egales.

CRENSHAW, Kimberle (1989): "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", *The University of Chicago Legal Forum*, 140, pp. 139-167.

CROW, Graham y WILES, Rose (2008): "Managing anonymity and confidentiality in social research: the case of visual data in community research", *NCRM Working Paper Series*, 8/08, London, GB. Economic & Social Research Council.

DE LAURETIS, Teresa (1990): "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3, pp. 3-18.

DENZIN, Norman (2003): "The call to Performance", *Symbolic Interaction*, 26, pp. 187-207.

DESRUES, Thierry y PÉREZ, Manuel (2007): *Opinión de los españoles en materia de racismo y xenofobia*, Madrid, Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

DIAMOND, Irene y QUINBY, Lee (1988): *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance*, Michigan, Northeastern University Press.

DUGGAN, Lisa (2003): *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Boston, Beacon Press.

DUGGAN, Lisa (2002): "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism", en CASTRONOVO, Russ y NELSON, Dana (eds.) *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham and London, Duke University Press.

EL-ROUAYHEB, Khaled (2005): *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, Chicago, The University of Chicago Press.

EL-TAYEB, Fatima (2012): "Gays who cannot properly be gay: Queer Muslims in the neoliberal European city", *European Journal of Women's Studies*, 19, pp. 19-95.

ESACK, Farid (1997): *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford, Oneworld.

ESPOSITO, Roberto (2008): *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

FAGC (1997): *Manifest*, Barcelona, FAGC.

- FAKHRY, Ahmed (1973): *Siwa Oasis*, Cairo, American University in Cairo Press.
- FALAH, Ghazi-Walid y NAGEL Caroline (2005): (eds.) *Geographies of Muslim Women: Gender, Religion and Space*, New York: Guilford Press.
- FANON, Frantz (1961): *Les Damnés de la Terre*, Paris, François Maspero.
- FEAGIN, Joe (2006): *Systemic Racism: A Theory of Oppression*, New York & London, Routledge.
- FLUVIÀ, Armand (2003): *El moviment gai a la clandestinitat del franquisme (1970-1975)*, Barcelona, Laertes.
- FOUCAULT, Michel (1976): *Histoire de la sexualité I (La Volonté de savoir)*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1976): “Il faut défendre la société”, *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Seuil/Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1973): “No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Levy”, en MOREY, Miguel (2001): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, pp. 157-173.
- FOUCAULT, Michel (1970): *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- FRASER, Nancy (1990): “Rethinking the Public sphere: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, *Social Text*, 25 (26), pp. 56-80.
- GEERTZ, Clifford (1966): “Religion as a cultural system”, en BANTON, Michael (ed.) *Anthropological approaches to the study of religion*, London, Tavistock, pp. 1-46.
- GEISSER, Vincent (2003): *La nouvelle islamophobie*, Paris, Seuil.
- GIBSON, Ian (2009): *Caballo azul de mi locura. Lorca y el mundo gay*, Barcelona, Planeta.
- GIL, Daniel (2019): *Islamofobia, racismo e izquierda Discursos y prácticas del activismo en España*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- GIL, Silvia (2011): *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- GLICK, Thomas (2003): “Sexual Reform, Psychoanalysis, and the Politics of Divorce in Spain in the 1920s and 1930s”, *Journal of the History of Sexuality*, 12, pp. 68-97.

GÖLE, Nilüfer (2007): *Interpenetraciones: El islam y Europa*, Barcelona, Bellaterra.

GÖLE, Nilüfer (2003): “The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols”, *Social Research: An International Quarterly*, 70 (3), pp. 809-828.

GÖLE, Nilüfer (2002): “Close Encounters: Islam, Modernity, and Violence”, *Understanding September 11*, New York, The New York Press, pp. 332-344.

GÓMEZ, Luz (2019): *Diccionario de islam e islamismo*, Madrid, Editorial Trotta.

GRAMSCI, Antonio (1970): *Prison Notebooks*, London, Lawrence & Wishart.

GREENBERG, David (1988): *The construction of Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press.

GRILLO, Ralph (2004): “Islam and Transnationalism”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30, pp. 861-878.

GROSGUÉL, Ramón (2008): “La longue intrication entre islamophobie et racisme dans le système mondial moderne/colonial/patriarcal”, en MESTIRI, Mohamed, GROSGUÉL, Ramón y SOUM, El Yamin (eds.) *Islamophobie dans le Monde Moderne*, París, IIIT France/UC-Berkeley.

GRUPO DE TRABAJO QUEER (2005): *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños.

GUASH, Oscar (1997): *Observación participante*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

GUASCH, Óscar (1995): *La sociedad rosa*, Barcelona, Anagrama.

GUASCH, Óscar y VIÑUALES, Olga (2003): (ed.) *Sexualidades diversas y control social*, Barcelona, Bellaterra.

GUERRERO, Arturo (2012): *Ciber-Islam: Génesis de la red virtual islámica española (1996- 2010)*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.

GUERRERO, Arturo (2009): “Islam en Internet: El concepto del ciberislam”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 8, pp. 85-94.

GUPTA, Akhil y FERGUSON, James (1997): “Discipline and Practice: The Field as Site, Method, and Location in Anthropology”, en GUPTA, Akhil y FERGUSON, James (eds.) *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, pp. 1-46, Berkeley, University of California Press.

HABIB, Samar (2010): (ed.) *Islam & Homosexuality*, Santa Barbara, Praeger.

HABIB, Samar (2009): *Arabo-Islamic Texts on Female Homosexuality (850 - 1780 A.D.)*, New York, Teneo Press.

HABIB, Samar (2007): *Female Homosexuality in the Middle East*, New York, Routledge.

HAJJAT, Abdellali y MOHAMMED, Marwan (2016): *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le problème musulman*, París, La Découverte.

HALBERSTAM, Jack (1998): *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press.

HALPERIN, David (1997): *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford, Oxford University Press.

HALLIDAY, Fred (1999): "Islamophobia Reconsidered", *Ethnic and Racial Studies*, 22, pp. 892-902.

HAMZIC, Vanja (2016): *Sexual and Gender Diversity in the Muslim World. History, Law and Vernacular Knowledge*, London, I. B. Taurus & Co. Ltd.

HAMZIC, Vanja (2011): "The Case of Queer Muslims: Sexual Orientation and Gender Identity in International Human Rights Law and Muslim Legal and Social Ethos", *Human Rights Law Review*, 11, pp. 237-274.

HARITAWORN, Jin, TAUQUIR, Tamsila y ERDEM, Esra (2008): "Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the War on Terror", *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Raciality*, New York, UK: Raw Nerve Books, pp. 71-95.

HÉLIE, Anissa y HOODFAR, Homa (2012): *Sexuality in Muslim Contexts: Restrictions and Resistance*, London & New York, Zed Books.

HÉLIE-LUCAS, Marieme (2004). "What is your tribe? Women's struggles and the construction of Muslimness", *Women Living Under Muslim Laws*, Dossier 26.

HENDRICKS, Muhsin (2015): *On Becoming You*, Cape Town, The Inner Circle.

HINE, Christine (2000): *Virtual Ethnography*, London, SAGE Publications.

HODGSON, Marshall (1974): *The book The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam*, Chicago, University of Chicago Press.

HUNTINGTON Samuel (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, London, Toronto, and Sydney, Simon & Schuster.

IZQUIERDO, Ferrán (2009): *Israel i Palestina: un segle de conflicte*, Barcelona, Eumo Editorial SAU.

JAHANGIR, Junaid and ABDULLATIF, Hussein (2016): *Islamic Law and Muslim Same-Sex*, London, Lexington Books.

JAMA, Afdhere (2015): *Being Queer and Somali: LGBT Somalis At Home and Abroad*, No place, Salaam Press.

JAMA, Afdhere (2013): *Queer Jihad: LGBT Muslims on Coming Out, Activism, and the Faith*, California, Oracle.

JAMA, Afdhere (2008): *Illegal Citizens: Queer Lives in the Muslim World*. No place, Salaam Press.

KJELLÉN, Rudolf (1917): *Der Staat als Lebensform*, Leipzig, Leipzig S. Hirzel.

KAPLAN, Danny (2002): *Brothers and Other in Arms, The Making of Love and War in Israeli Combat Units*, New York, Harrington Park Press.

KUGLE, Scott (2014): *Living Out Islam. Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, New York, New York University Press.

KUGLE, Scott (2010): *Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, London, Oneworld.

LAMBEVSKI, Sasho (1999): "Suck My Nation: Masculinity, Ethnicity and the Politics of (Homo)sex", *SAGE Publications*, 2, pp. 397-419.

LANDRY, Donna (2011): "Queer Islam and New Historicism", *Cultural Studies*, 25, pp. 147-163.

LANGELLIER, Kristin (1998): "Voiceless Bodies, Bodiless Voices: The Future of Personal Narrative Performance" en SHERON, Dailey (ed.) *The Future of Performance Studies: Visions and Revisions*, pp. 207-213, Washington, DC, National Communication Association.

LEAK, Gary y FINKEN, Laura (2010): "The Relationship between the Constructs of Religiousness and Prejudice: A Structural Equation Model Analysis", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 21, pp. 43-62.

LÓPEZ, Alberto y RAMÍREZ, Ángeles (2015): "Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia", *Viento Sur*, 138: 19-26.

LÓPEZ, Susana (2008): *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*, Barcelona-Madrid, Egales.

LUONGO, Michael (2007): *Gay Travels in the Muslim World*, Binghamton, Harrington Park Press.

LLAMAS, Ricardo (1998): *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*, Madrid, Siglo XXI.

LLAMAS, Ricardo y FEFA, Vila (1997): *Spain: Passion for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español*, en BUXÁN, Xosé (1997): (ed.) *Conciencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado español*, Barcelona, Laertes.

LLAMAS, Ricardo (1995): *Construyendo identidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, Madrid, S. XXI.

MAHMOOD, Saba (2016): *Religious difference in a secular age*, New Jersey, Princeton University Press.

MAHMOOD, Saba (2005): *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, New Jersey, Princetown University Press.

MARCUS, George (1995): "Ethnography in/of the world system: the emergence of multisited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.

MARTÍNEZ, Alfredo (2004): *Escrituras torcidas. Ensayos de crítica queer*, Barcelona, Laertes.

MARTÍNEZ, José Manuel (2005): "La construcción de una subjetividad perversa: el S/M como metáfora política y sexual" en CÓRDOBA, David, SÁEZ, Javier y VIDARTE, Paco (2005): (eds.) *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Barcelona-Madrid, Egales.

MARTÍNEZ, Ramón (2017): *Lo nuestro sí que es mundial. Una introducción a la historia del movimiento LGBT en España*, Barcelona-Madrid, Egales.

MASSAD, Joseph (2008): *Desiring Arabs*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

MBEMBE, Achille (2003): "Necropolitics", *Public Culture*, 15, pp. 11-40.

MEER, Nasar (2010): *Citizenship, Identity and the Politics of Multiculturalism: The Rise of Muslim Consciousness*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

MÉRIDA, Rafael (2009): (ed.) *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria.

MERNISSI, Fatima (2002): *El harén político: el Profeta y las mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

MEROM, Gil (1999): "Israel's National Security and the Myth of Exceptionalism", *Political Science Quarterly*, 114, pp. 409-434.

MIJARES, Laura, TÉLLEZ, Virtudes y LEMS, Johanna M. (2018): "Constructing subaltern Muslim subjects: The institutionalization of Islamophobia", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 1-8.

MIJARES, Laura y RAMÍREZ, Ángeles (2008): "Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión", *Anales de Historia Contemporánea*, 24, pp. 121-135.

MILES, Robert (1989): *Racism*, London, Routledge.

MILLER, David (1992): *Out Roland Barthes*, Los Angeles, University of California Press.

MIRA, Alberto (2004): *De Sodoma a Chueca. Una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*, Barcelona-Madrid, Egales.

MIRA, Alberto (2002): *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad.

MISSÉ, Miquel (2018): *A la conquista del cuerpo equivocado*, Barcelona-Madrid, Egales.

MISSÉ, Miquel y COLL-PLANAS, Gerard (2010): *El género desordenado: críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Barcelona-Madrid, Egales.

MODOOD, Tariq (1997) "Difference, cultural racism and anti-Racism", en WERBNER, Pnina y MODOOD, Tariq (eds.) *Debating cultural hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, London, Zed Books, pp. 154-172.

MOHANTY, Chandra, RUSSO, Anne y TORRES, Lourdes (1991): *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana, Indiana University Press.

MOMEN, Moojan (1985): *An introduction to Shii Islam*, New Haven, Yale University Press.

MONTFERRER, Jordi (2010): *Identidad y cambio social. Transformaciones promovidas por el movimiento gay / lesbiano en España*, Barcelona-Madrid, Egales.

MURJI, Karim y SOLOMOS, John (2005): "Introduction: racialization in theory and practice" en MURJI, Karim y SOLOMOS, John (eds.) *Racialization: studies in theory and practice*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-27.

MURRAY, Stephen y ROSCOE, Will (1997): *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*, New York, New York University Press.

OLMEDA, Fernando (2004): *El látigo y la pluma. Homosexuales en la España de Franco*, Madrid, Oberon.

OMI, Michael y WINANT, Howard (1986): *Racial Formation in the United States*, New York, Routledge.

OZYEGIN, Gul (2015): *Gender and Sexuality in Muslim Cultures*, Surrey, UK, Ashgate Publishing Company.

PATAI, Richard (1979): *The Arab Mind*, Long Island NY, Hatherleigh Press.

PEACE, Timothy (2015): *European Social Movements and Muslim Activism. Another World but with Whom?*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

PEÑA, Eduardo José (2016): “Reclaiming Alterity: Strangeness and the Queering of Islam in Medieval and Early Modern Spain”, *Theology & Sexuality*, 22, pp. 42-56.

PETIT, Jordi (2004): *Vidas arco iris*, Barcelona, Random House Mondadori.

PETIT, Jordi (2003): *25 años más. Una perspectiva sobre el pasado, el presente y el futuro del movimiento de gays, lesbianas, bisexuales y transexuales*, Barcelona, Icaria.

PETIT, Jordi (1996): *La experiencia de la Coordinadora Gay-Lesbiana*, en MARDONES, María José (1996): (dir.) *10 palabras clave sobre movimientos sociales*, Navarra, Verbo Divino.

PEUMANS, Wim (2018): *Queer Muslims in Europe: Sexuality, Religion and Migration in Belgium*, London, IB Tauris.

PLANET, Ana I. (2008): “Islam e inmigración: elementos para un análisis y propuestas de gestión”, en PLANET, Ana I. y MORERAS, Jordi (eds.) *Islam e inmigración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 9-52.

PLANET, Ana I. y MORERAS, Jordi (2008): *Islam e inmigración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

PLATERO, Lucas (2017): *Trans*exualidades. Acompañamientos, factores de salud y recursos educativos*, Barcelona, Bellaterra.

PLATERO, Lucas (2012): *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Barcelona, Bellaterra.

PLUMMER, Ken (2005): “Critical Humanism and Queer Theory: Living with the Tensions”, en DENZIN, Norman y LINCOLN, Yvonna (eds.) *Handbook of Qualitative Research*, London, SAGE, pp. 195-208.

PRECIADO, Paul (2010): *Pornotopía*, Madrid, Anagrama.

PRECIADO, Paul (2008): *Texto yonki*, Madrid, Espasa Calpe.

PRECIADO, Paul (2002): *Manifiesto contrasexual*, Madrid, Ópera Prima.

PUAR, Jasbir (2013): “Rethinking Homonationalism”, *International Journal of Middle East Studies*, 45, pp. 336-39.

PUAR, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Time*, Durham, Duke University Press.

RAHMAN, Momin (2015): “The Politics of LGBT Muslim Identities”, *International Relations*, 2 de abril, 2015, <http://www.e-ir.info/2015/04/02/the-politics-of-lgbt-muslim-identities/>.

RAHMAN, Momin (2014): *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, London, Palgrave Macmillan.

RAO, Rahul (2015): “Echoes of Imperialism in LGBT Activism” en NICOLAÏDIS, Kalypso, SÈBE, Berny y MAAS, Gabrielle (eds.) *Echoes of Empire: Memory, Identity and Colonial Legacies*, London: I. B. Tauris, pp. 355-372.

ROWSON, Everett (1991): “The Effeminate of Early Medina”, *Journal of the American Oriental Society*, 111, pp. 671-93.

RUBIN, Gayle (1975): “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en RAYNA, Reiter (ed.) *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, pp. 157-210.

RUIZ, Enrique y JOKIN, Azpiazu (2017): “Homonormatividad” en PLATERO, Lucas, ROSÓN, María y ORTEGA, Esther (eds.) *Barbarismos queer y otras esdrújulas*, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 254-261.

RUNNYMEDE TRUST (2017): *Islamophobia: Still a challenge for us*, London, Runnymede Trust, <https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf>.

RUNNYMEDE TRUST (1997): *Islamophobia: A challenge for us all*, London, Runnymede Trust, <https://www.runnymedetrust.org/companies/17/74/Islamophobia-A-Challenge-for-Us-All.html>.

SÁEZ, Javier y CARRASCOSA, Sejo (2011): *Por el culo. Políticas anales*, Barcelona-Madrid, Egales.

SÁEZ, Javier (2004): *Teoría queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis.

SAID, Edward (1979): *Orientalism*, New York, Vintage Books.

SEDWICK, Eve (1990): *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press.

SEDWICK, Eve (1985): *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press.

SERRANO, Michelle (2007): *Whipping Girl, A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Emerville, CA: Seal Press.

SCHULMAN, Sara (2012): *Israel/Palestine and the Queer International*, Durham, Duke University Press.

SCHMITT, Arno y SOFER, Jehoeda (1992): *Sexuality and Erotism among Males in Moslem Societies*, New York, Harrington Park Press.

SCOTT, James (1990): *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, 1990.

SHEFFER, Gabriel (2006): "Transnationalism and Ethnonational Diasporism". *Diaspora*, 15, pp. 121-145.

SIGUSCH, Volkmar (1992): *Geschlechtswechsel*, Hamburg, Klein-Verlag.

SONDY, Amanullah (2014): *The crisis of Islamic masculinities*, London, Bloomsbury.

SPIVAK, Gayatri (1988): "Can the subaltern speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*, en NELSON, Cary y GROSSBERG, Lawrence (eds.) *Urbana: University of Illinois*, pp. 271-313.

STEIN, Arlend y PLUMMER, Ken (1994): "I Can't Even Think Straight: Queer Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology", *Sociological Theory*, 12, pp 178-187.

STEIN, Edward (1990): *The Mismeasure of Desire: The Science, Theory, and Ethics of Sexual Orientation*, New York, Routledge.

STRYKER, Susan (2008): "Transgender History, Homonormativity, and Disciplinarity", *Radical History Review*, 100, pp. 145-157.

SULLIVAN, Nikki (2000): *A Critical Introduction to Queer Theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

SWIBEL, Joke (2009): "Lesbian, gay, bisexual and transgender human rights: the search for an international strategy", *Contemporary Politics*, 15, pp. 19-35.

TOLINO, Serena (2014): "Homosexuality in the Middle East: An Analysis of Dominant and Competitive Discourses", *Deportate, esuli, profughe, Revista telematica di studi sulla memoria femminile*, 25, 72-91.

TRAUB, Valerie (2008): "The Past is a Foreign Country? The Times and Spaces of Islamic Sexuality Studies", en BABAYAN, Kathryn y NAJMABADI, Afsaneh (eds.) *Islamic Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*, Cambridge, Harvard University Press.

TRUJILLO, Gracia (2008): *Deseo y resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español*, Barcelona-Madrid, Egales.

TURNER, Bryan (2002): "Sovereignty and Emergency: Political Theology, Islam and America", *Theory, Culture and Society*, 19, pp. 103-119.

TURNER, Bryan (1990): *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage.

TURNER, William (2000): *Genealogy of Queer Theory*, Philadelphia, Temple University Press.

UGARTE, Francisco Javier (2008): (coord.) *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición*, Barcelona-Madrid, Egales.

VARISCO, Daniel (2005): *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*, Seattle, University of Washington Press.

VASALLO, Brigitte (2019): *Pensamiento Monógamo. Terror poliamoroso*, Barcelona, Oveja Rosa.

VENEUSE, Mohamed Jean (2010): "To Be Condemned to a Clinic: The Birth of the Anarca-Islamic Clinic", *Religious Anarchism*, pp. 249-79.

VERTOREC, Steven (2009): *Transnationalism*, Abingdon, Routledge.

VIDARTE, Paco (2007): *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*, Barcelona-Madrid, Egales.

VIDARTE, Paco y LLAMAS, Ricardo (2001): *Extravíos*, Madrid, Espasa Calpe.

VIDARTE, Paco y LLAMAS, Ricardo (1999): *Homografías*, Madrid, Espasa Calpe.

VIÑUALES, Olga (2000): *Identidades lésbicas*, Barcelona, Bellaterra.

WAEVER, Ole (1995): "Securitization and Desecuritization", en LIPSCHUTZ, Ronnie (ed.) *On Security*, New York, Columbia University Press, pp. 46-86.

WADUD, Amina (1999): *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford, Oxford University Press.

WAFER, James (1996): "Out of the Closet and into Print: Sexual Identity in the Textual Field", en LEWIN, Ellen y LEAP, William Leap (eds.) *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*, Illinois, University of Chicago Press, pp. 261-73.

WAITES, Matthew (2009): "Critique of Sexual Orientation and Gender Identity in Human Rights Discourse: Global Queer Politics beyond the Yogyakarta Principles", *Contemporary Politics*, 15, pp. 137-156.

WALTNER, Ann (1981): *Widows and Remarriage in Ming and Early Qing China*, New York, Philo Press.

WARNER, Michael (1999): *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, New York, Free Press.

WARNER, Michael (1993): (ed.) *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

WARNER, Michael (1992): "From Queer to Eternity: An Army of Theorists Cannot Fail", *Village Voice Literary Supplement*, 106, pp. 18-19.

WARNER, Michael (1991): "Introduction: Fear of a Queer Planet", *Social Text*, 9 (4), pp. 3-17.

WARTOFSKY, Marx (1979): *Models: Representation and Scientific Understanding*, London, Springer Science & Business Media.

WEBSTER, Yehudi (1992): *The Racialization of America*, New York, St Martin's Press.

WEED, Elizabeth y SCHOR, Naomi (1997): (ed.) *Feminism Meets Queer Theory*, Bloomington, Indiana university Press.

WEEDON, Chris (1987): *Feminist Practice and Post-Structuralist Theory*, Oxford, Basil Blackwell.

WHITAKER, Brian (2006): *Unspeakable Love: Gay and Lesbian Life in the Middle East*, London, Saki.

WRIGHT, Jennifer y ROWSON, Everett (1997): *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York, Columbia University Press.

YIP, Andrew Kam-Tuck (2007): "Changing Religion, changing Faith: Reflections on the Transformative Strategies of Lesbian, Gay, and Bisexual Christians and Muslims: Some Thematic Reflections", *Journal of Faith, Spirituality and Social Change*, 1.

YIP, Andrew Kam-Tuck (2002): "A Minority within a Minority: British Non-heterosexual Muslims". End of award report for the Economic & Social Research Council, Economic & Social Research Council.

ZEBRACKI, Martin y MILANI, Tommaso (2017): "Critical Geographical Queer Semiotics", *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 16, pp. 427-439.

ZINE, Jasmin (2006): "Between Orientalism and fundamentalism: Muslim women and feminist resistance", *Muslim World Journal of Human Rights*, 2, pp. 1-26.

ZINE, Jasmin (2004): "Staying on the Straight Path: A Critical Ethnography of Islamic Schooling in Ontario". Unpublished Doctoral Dissertation, Department of Sociology and Equity Studies in Education, Ontario Institute for Studies in Education/University of Toronto.

ŽIŽEK, Slavoj (2015): *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*, Barcelona, Herder.



Universidad Autónoma
de Madrid