

**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

CIESAS

**DE LA (DES)COLONIZACIÓN DE LOS
CUERPOS, LOS GÉNEROS Y LAS
SEXUALIDADES DE LAS Y LOS
LATINOMUSULMANES DE LOS
ÁNGELES, CALIFORNIA**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

CYNTHIA HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

DIRECTORA DE TESIS: DRA. PATRICIA RAVELO BLANCAS

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE DE 2021



AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por las becas nacional y mixta que me fueron otorgadas para la realización de esta investigación en México y en Estados Unidos. A la Dra. Patricia Ravelo Blancas, por ser mi máximo soporte durante el planteamiento, el desarrollo y la escritura de esta tesis. Sin duda, esta investigación no existiría sin toda la escucha y la confianza que me tuviste desde nuestros primeros encuentros en el CIESAS. A la Dra. Patricia Ponce, por mostrarme un nuevo y apasionante camino de investigación y por todo el apoyo bibliográfico brindado para mi trabajo de campo y durante los coloquios de investigación del CIESAS. Al Dr. Óscar González Gómez, por ser mi acompañante en mis discusiones sobre la decolonialidad, los feminismos comunitarios y los procesos de racialización y generización en las llamadas Américas. Al Dr. Mohamed Abodu, por todo el apoyo brindado antes, durante y después de mi trabajo de campo; por ser el mentor y el amigo que leyó, escuchó y dio dirección a todas mis preguntas.

A las académicas, a los académicos y las, los y les activistas de *Turtle Island*/Isla Tortuga, cuyas producciones sirvieron de inspiración para construir esta propuesta descolonizadora al tender un puente virtual entre la Ciudad de México, Ontario y Cairo. A las académicas, a los académicos y a las, los y les activistas trans^(*) de México y de los Estados Unidos, cuyas luchas y vivencias corpóreas, en todos los sentidos, delatan las intransigencias del sistema sexo-genérico binario moderno y colonial.

A mis profesoras y mis profesores del CIESAS, por acompañarme de manera crítica en la creación y en el desarrollo del proyecto de investigación que tomó este insospechado rumbo. A mis compañeras y a mis compañeros de la generación doctoral del CIESAS-CDMX 2017-2021; en particular, a las y a los integrantes de la línea de Violencias, géneros, sexualidades y migraciones, por ser mis más grandes críticos/as y escuchas durante las presentaciones de mi proyecto de investigación. A Óscar, mi

querido cómplice dentro, fuera y más allá de las fronteras entre México y los Estados Unidos. A Vane, a Ámbar, a Ari, a Madó y a Cris, por ser mis acompañantes virtuales en el holístico camino de la salud durante la pandemia y la cuarentena por el Covid-19.

A mis colaboradoras y a mis colaboradores etnográficos en Los Ángeles, California, quienes me ofrecieron su apoyo, su comprensión, sus cuestionamientos y sus valiosas experiencias de vida. Esta tesis va con todo cariño para ustedes, con la esperanza de haber reflejado verazmente sus problemáticas, sus perspectivas y sus anhelos, con el deseo de impulsar una transformación dentro y fuera de la comunidad musulmana, que trascienda las identidades y la racialización y generización de los cuerpos humanos desde hace más de 500 años. A mis hermanas y a mis hermanos musulmanes y de otras tradiciones sagradas que, junto conmigo, se sumergieron en el entrenamiento realizado en Oakland, con la intención de construir un mejor futuro para las personas que viven la exclusión y la opresión social en Los Ángeles y más allá.

Al Dr. Héctor Domínguez Ruvalcaba, por todas sus atenciones y su amplia generosidad durante mi estancia en Austin, Texas. Nada de esta tesis existiría sin tu apoyo. A la Dra. Andrea Meza Torres, por ser la iniciadora de mis lecturas en un sentido descolonial, por apoyarme con tus comentarios en el primer coloquio de investigación del CIESAS y por creer en mis propuestas descoloniales más allá del llamado Mundo Islámico. A la Dra. Gloria González, al Dr. Sofian Merabet, a la Dra. Denise Spellberg, al Dr. Daniel Varisco, al Dr. Amir Hussain y al Dr. Syed Rizwan, quienes me escucharon en Austin y en Los Ángeles y me proveyeron de apoyo bibliográfico y de múltiples ideas para la realización de esta investigación. A Juan Galván y a Juan Alvarado, por sus contribuciones cuando apenas iniciaba este proyecto. Al Dr. Kenneth Chitwood, al Dr. Mehrdad Alipour, a la Dra. Lucía Cirianni y al Mtro. Raúl Fernando Pérez Lira, por sus sugerencias y precisiones bibliográficas.

A la Dra. Nayawiyah Muhammad, por ser una gran fuente de inspiración para muchas mujeres musulmanas y por ser uno de los pilares de las comunidades islámicas afroamericanas en Los Ángeles. Gracias por haberme dado el placer de conocerte. A la Dra. Sara Haq, por todo el apoyo, la dirección y la escucha brindada desde nuestro sorpresivo y tembloroso encuentro en Koreatown. Al Mtro. Khalid Seirafi, por la amistad que espero trascienda fronteras, por las amenas discusiones compartidas y por toda la

confianza hacia mi trabajo. A Zahra Khan, por haberme presentado a FITNA y por ser mi acompañante en algunos de los momentos plasmados en esta tesis.

A Dora Dapaz y a Hedy Thompson, por la compañía, por la escucha, por los momentos de risa -acompañados de deliciosa comida-, y por nuestras largas caminatas en West LA. Gracias Dora por haber sido mi cómplice y por haberme brindado un hogar durante mi trabajo de campo. A Arshya y a Rumi, por el amor y las atenciones brindadas como compañeras espirituales, más allá del tiempo y el espacio. A Alan Lew, por el seguimiento terapéutico brindado durante y después de mi estancia en Los Ángeles. A Reda, por la amistad surgida en el café de West LA que se transformó en mi oficina.

Al Mtro. Rodrigo Sheng, a Andrea Acuña, y a mis hermanas y hermanos mayores del Club Loto Blanco, por hacer que el qi gong, el tai chi y el kung fu se transformaran en mi terapia para superar el estrés que conlleva la realización de un doctorado. A mis hermanas y a mis hermanos de la *tariqa* que me llevó a conocer a *Allah*, en formas que van más allá del intelecto. A Leyla, a Hafiza, a Tariq y a Haqiqa, por escucharme y brindarme su terapéutico amor y acompañamiento desde hace casi dos décadas. A Rahmani, por la hermandad, la amistad, la complicidad, la escucha y las arduas labores de traducción e interpretación de esta tesis y su defensa. A la familia De la Rosa, quien amorosamente me recibió en Gilroy, California, y me animó a realizar múltiples recorridos en la naturaleza californiana durante mi trabajo de campo. A Cathy Ross y a Steve Ross, por todo su apoyo y su invaluable amistad desde noviembre de 2012. A la Dra. Paloma Arellano Hernández, por las invaluable horas de escucha y la maravillosa atención brindada en su consultorio.

A Martha, a Ana, a Tulio y a Maya, con quienes siempre cuento, en todo momento y en todo lugar. Gracias, mamá, por enseñarme que no hay sueños grandes. A *Allah*, *subhanahu wa ta'ala*, la Fuente de Señorío que me llamó al islam y a sus secretos, que poco a poco he ido descubriendo como antropóloga y como uno de los tantos miembros de su amorosa creación.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
ÍNDICE	7
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO 1. DE LA JUSTICIA SOCIAL LATINOMUSULMANA A LA DESCOLONIZACIÓN	19
1.1. El islam y la justicia ¿para quién?: Perspectivas y vivencias latinomusulmanas	21
1.1.1. De la visibilización de las problemáticas migratorias, de la vivienda y de la salud a la invisibilización de la conquista/colonización de <i>Turtle Island/Isla Tortuga</i>	35
1.1.2. Del colonialismo-conquistador de los ingleses y de los españoles arriba y abajo del Río Bravo/Grande	48
CAPÍTULO 2. DE LA DESCOLONIZACIÓN COMO GRAN JIHĀD	67
2.1. Del islam latino y sus veladas herencias coloniales	79
2.1.1. De las intersecciones en la creación de la latinomusulmanidad	90
2.1.2. De las discusiones sobre el género en clave latinomusulmana	102
2.1.3. De la re-indigenización latinomusulmana: Una gran <i>jihād</i>	112
CAPÍTULO 3. DE LOS ATENTADOS ISLAMOFÓBICOS A LA VIOLACIÓN DE LA “TRADICIÓN” MUSULMANA	127
3.1. De la trans^(*)gresión del binarismo sexo-genérico en el islam	143
3.1.1. Ser una persona cis en clave latinomusulmana	148
3.1.2. Ser una mujer musulmana trans ^(*) , en primera persona	161
3.2. De las personas trans^(*) y la violación de la “tradición” musulmana	180
3.2.1. Del género y sus regulaciones médico-patologizantes a través de las <i>fatwas</i>	183
3.2.2. De las trans ^(*) gresiones y sus silencios: Los Ángeles y otras latitudes	196
CAPÍTULO 4. DE LA ORIENTACIÓN SEXUAL, LA IDENTIDAD/EXPRESIÓN DE GÉNERO Y OTRAS CONFUSIONES EN CLAVE LATINOMUSULMANA	203
4.1. De la transgresión de Sodoma y Gomorra: Una historia revisitada	213
4.1.1. La “homosexualidad” como violencia epistémica	226
4.1.2. Las prácticas erótico-afectivas pre-modernas entre personas del mismo “sexo”	230
4.2. De las variaciones de “género” en la premodernidad islámica	241

4.2.1. De las personas libres y el poder relacionado con aquello entendido como “masculino”	253
4.2.2. De las personas esclavizadas y su “feminización”/subordinación	264
4.2.3. Las personas <i>junthā/khuntā</i> : Un puente entre los “géneros”, la libertad y la esclavitud	268
CAPÍTULO 5. (IN)CONCLUSIONES:	273
LA REMEMBRANZA COMO CAMINO RE-INDIGENIZADOR	273
Primer <i>selam</i>: La aceptación de nuestro ser como creación divina	275
Segundo <i>selam</i>: El arrebatamiento del alma y del espíritu ante la grandeza y el omnipotente poder divino	279
Tercer <i>selam</i>: La transformación humana al experimentar el extático amor divino	284
Cuarto <i>selam</i>: La realización de actos de servicio para la comunidad	286
BIBLIOGRAFÍA	288

INTRODUCCIÓN

Según el reporte más reciente del *Pew Research Center* (Mohamed, 2018), cerca de 3.45 millones de personas se identifican como musulmanas y musulmanes en los Estados Unidos, conformando el 1.1% de la población total. De este porcentaje, 50 mil a 70 mil personas son latinas (Espinosa, Morales y Galvan, 2017) y viven en Nueva York, Los Ángeles, Miami, y otras áreas con alta población migrante (Morales, 2014). De acuerdo al *Pew Research Center*, en 2007 y en 2014 existían entre el 7% y el 4 % de musulmanes y musulmanas de origen hispano (Pew Research Center, 2014); sin embargo, la *Muslim Americans Survey* -realizada en el 2011- mostró que estos datos eran únicamente del 6% (Pew Research Center, 2011). Dadas las estadísticas fluctuantes respecto a las y los latinomusulmanes de los Estados Unidos, Espinosa, Morales y Galvan (2017) se dieron a la tarea de realizar la *Latino Muslim Survey* (LMS): un instrumento a través del cual pudo conocerse que la gran mayoría de las y los musulmanes latinos son mujeres, siendo el 31% originarias de México y el 22% de Puerto Rico.

Conforme a la LMS, los motivos que llevaron a estas personas a volver al islam fueron la creencia en el monoteísmo (95%); el deseo por una relación directa con *Allah* (94%); la equidad racial y étnica que es propuesta por el islam (74%), y la equidad de género también existente dentro de esta tradición (69%). La LMS también revela que las y los musulmanes latinos: 1) son tolerantes hacia el cristianismo y otras creencias religiosas que proceden de la rama abrahámica; 2) sufren de discriminación racial o étnica por parte de otras y otros musulmanes de un origen diferente al hispano, así como de otras personas; 3) acuden a la mezquita una vez a la semana o más (35%); 4) acuden a mezquitas en las que se habla inglés (72%); 5) son más conservadores/as que las y los musulmanes no latinos respecto a la homosexualidad; 6) son progresivos/as respecto a temáticas como la inmigración, los derechos civiles y la justicia social y económica; 7) participan en/u organizan protestas, marchas, o apoyan en el registro para el voto junto con sus correligionarios(as) (1 de 5 personas); 8) creen más en la habilidad de su propia comunidad para resolver problemáticas sociales, que en el propio gobierno u otras organizaciones de latinos/as.

Dada la importancia de la LMS, esta investigación pretende establecer una diferencia en los estudios sobre el “islam latino” al buscar exponer las formas en que el mensaje del Corán es difundido, interpretado y puesto en acción para combatir la segregación racial y otras opresiones que resultan de esta doble identidad, dentro de la cual no pueden excluirse las relaciones de género. Puesto que el 19% de las y los latinomusulmanes viven en California, el 23% en Nueva York y Nueva Jersey, el 15% en Texas, el 7% en Florida, el 5% en Illinois y el 4% en Georgia (Morales, 2019), esta investigación se centró en Los Ángeles, California, debido a la antigüedad de sus comunidades latinomusulmanas y sus luchas identitarias en tanto latinomusulmanes/as y/o su activismo, tal como fue reportado por Morales (2014), Galvan (2017), y Chitwood (2013).

Como los hechos de la historia son distintos, según el lugar desde el que se cuentan, “el islam se revela en intrínseca relación e interacción con el contexto geográfico y temporal de la Arabia preislámica, [aunque] tiene proyección universal y atemporal” (Adlbi Sibai 2016: 85). Por ello, en mi perspectiva, la participación de la antropología al estudiar el islam debe promover el despojo de los prejuicios ideológicos y culturales hacia las y los musulmanes e indagar cuáles son las formas en las que a través de la cosmología del islam se busca resistir a la ideología moderna-colonial que fue impuesta en el llamado continente americano desde hace más de 500 años. Ello implica, indudablemente, cuestionar el fenómeno de la conversión, así como la forma en que se construye al *otro* desde la antropología.

Es por ello que mi investigación se centró en Los Ángeles, California, con la intención de analizar las transformaciones que produce en las y en los latinos musulmanes el encuentro con el islam; particularmente en lo que se refiere a la expresión y la vivencia de la diversidad, la justicia social y el reconocimiento de la otredad, dentro y fuera de las actividades religiosas, educativas y socio-culturales en las que ellas y ellos participan. No obstante, después de mis primeras semanas en Los Ángeles, consideré más necesario indagar en las formas en que la colonialidad opera en los cuerpos, en los géneros y en las sexualidades de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos porque es innegable que la construcción del ser latino-musulmán es producto de la colonialidad: aquella que les clasifica como latinas o latinos -legalizados e ilegalizados-

en los Estados Unidos y que les distingue como personas racializadas dentro de la *umma* o comunidad islámica mundial.

Mi investigación, por tanto, parte del hecho de que la colonialidad produjo una biologizada clasificación de razas y de géneros (Segato, 2013), que permitió la construcción de sujetos colonizados. Estos procesos históricos de racialización se encadenan, por otro lado, con la construcción de múltiples mezquitas de carácter árabe e indo-paquistaní en los Estados Unidos -debido a la migración de musulmanes/as de las tierras musulmanas hacia este país- dentro de las cuáles las y los latino-musulmanes sufren diferentes experiencias de prejuicio y discriminación racial. Este tipo de prácticas tienen, sin embargo, un carácter generizado debido a que la construcción de las latinas como “mujeres calientes” en los Estados Unidos, hace que algunas y algunos musulmanes no latinos consideren que las musulmanas latinas “son como prostitutas”.

Conforme a lo anterior, es notorio que los diversos procesos coloniales y la migración que se deriva de ellos tienen un impacto en los cuerpos de los hombres y las mujeres que se definen como latinomusulmanes/as; esto es lo que mi investigación buscó develar y analizar con preguntas como ¿cómo opera la colonialidad en los géneros, los cuerpos y las sexualidades de las y los latino-musulmanes de Los Ángeles?, ¿cuáles son las particularidades del mensaje islámico que ellas y ellos poseen y/o reciben en cuanto al género, el cuerpo y la sexualidad?, ¿cómo las y los latinomusulmanes asocian su género, su cuerpo y su sexualidad con las nociones de “musulmanidad” y “latinidad” y cómo la reproducen y difunden a las y los demás?, ¿cuáles son las formas de entendimiento y prácticas/acciones en las que ellas y ellos transgreden los supuestos hegemónicos del islam respecto al género, el cuerpo y la sexualidad?

Fue a través de estas preguntas que comencé a adentrarme en las significaciones y experiencias de algunas y algunos de los latinomusulmanes de Los Ángeles siguiendo la estrategia del efecto de la bola de nieve, hasta que llegó el momento de dividir a mis colaboradoras y colaboradores etnográficos en 4 grupos: el grupo A, el grupo B, el grupo C y el grupo D. Esto lo realicé con la finalidad de mantener la confidencialidad de los espacios a los que ellas y ellos acuden, así como a modificar los nombres de las personas que colaboraron con mi investigación. Es por ello que en el cuerpo de toda la

tesis me referiré a los nombres ficticios de mis interlocutoras e interlocutores, señalando entre paréntesis su participación en estos 4 grupos, en vez de referir a los nombres de las mezquitas que les congregan.

No obstante, como cada grupo tiene su peculiaridad, es necesario señalar que el grupo A es una comunidad latinomusulmana conformada mayoritariamente por mujeres mexicanas y centroamericanas de distintas edades, estados civiles, estatus migratorios, clases sociales y niveles de educación, que hablan español o son bilingües y se congregan en diversas mezquitas de Los Ángeles, localizadas en el South Central y en Koreatown. El grupo B es una iglesia cercana a Koreatown que se transforma en espacio de oración islámica un solo viernes por mes, que congrega a mujeres musulmanas cis o trans LGBTQ+, que son racializadas como blancas, afroamericanas, “musulmanas” y, en su minoría, latinas; en ella, el inglés es la única lengua utilizada. El grupo C, por otra parte, es un pequeño grupo sufí perteneciente a la *tariqa* o vía Shadili, cuyos integrantes -mayoritariamente de origen sud asiático- se reúnen en una casa particular localizada en el área de Koreatown donde únicamente se habla inglés. Finalmente, el grupo D es una mezquita multiétnica también localizada en Koreatown, cuya lengua predominante de uso es también el inglés.

Como mi llegada a Los Ángeles se dio a mediados de diciembre de 2018 y muchas y muchos latinomusulmanes comenzaron a ausentarse de los eventos del grupo A -la única comunidad a la que en ese tiempo acudía-, esperé a que pasaran algunas semanas para comenzar a realizar las primeras entrevistas, pues aún no existía la confianza suficiente para dar inicio a mis indagaciones. Por ello comencé a acudir a las oraciones del grupo B, con la finalidad de conocer a más personas que pudieran contribuir con mi investigación. Sin embargo, llegado el mes de febrero de 2019 surgió la posibilidad de acudir a un retiro religioso en representación del grupo A; hecho que me llevó a dar clases a mis hermanas y a algunos de mis hermanos sobre *El arte de ser esposo* y explicar los temas aprendidos durante ese retiro.

Después de esas primeras clases, comencé mis largas entrevistas con algunos de los hombres del grupo A mientras esperaba recuperar el contacto con una pareja heterosexual de origen latino que conocí durante el retiro. Mis primeras entrevistas me llevaron a notar la forma tan particular en que los hombres viven su musulmanidad, en

contraste con las nociones que tienen sobre el cuerpo y la sexualidad de sus correligionarias. Ellos me decían: “La mujer musulmana se da más a respetar que una mujer sin conocimiento de Dios, tiene mayor autoestima”; “las que crecen en el islam son más ‘obedientes’ a sus maridos. Ellas le llaman ‘respetar a tu marido’... Siempre y cuando el esposo la trate bien”; “en los hombres [la fidelidad] es una lucha... En el islam hay como bigamia: si le gusta una mujer a un hombre se casa con ella, pero las mujeres no pueden tener varios esposos. Los hombres buscan a otra pareja para satisfacerse”.

Aunque para ese momento aún no iniciaba mis entrevistas con algunas de las mujeres que integran el grupo A, ellas fueron develándome desde el inicio de mi trabajo de campo cómo concebían su cuerpo y su sexualidad en relación con su género, ya que -además de realizar algunos comentarios sobre la vestimenta islámica femenina- llegaron a criticar a una de las hermanas de mayor edad que hacía *splits* gimnásticos en uno de los salones donde el grupo A tiene sus clases islámicas dominicales. Estas actitudes, no obstante, se contraponían al espíritu de algunas de las clases del grupo A, donde se discutían las problemáticas de interpretación de algunas tradiciones orales -supuestamente transmitidas por el profeta Mohamed- que refieren al control del cuerpo de las mujeres dada la potencialidad de producir *fitna*; un término interpretado como “atracción sexual”, pese a tener un origen distinto al que es conocido en la actualidad.

La construcción de las mujeres como “una fuente de seducción incontrolable por los hombres” se entreteje -en mi perspectiva- con la forma en que se percibe el cuerpo y el ejercicio de la sexualidad debido a que el binarismo de género, la heterosexualidad obligatoria, el matrimonio, la maternidad, así como la modestia y el pudor femeninos, etc., son comprendidos como distintas marcas de “musulmanidad”. Todas estas marcas parecen encontrar su contraparte en la existencia de otros géneros, el establecimiento de relaciones afectivas diversas, el ejercicio de la sexualidad en todas sus formas y otros tipos de prácticas-vivencias corporales y erótico-afectivas que son percibidas como algo occidental y algo poco tradicional, pese a que han estado presentes desde los tiempos del profeta Mohamed.

La problemática en torno al género, el cuerpo y la sexualidad comenzó a ampliarse cuando conocí a Damaris* -una mujer musulmana trans^(*)- en la mezquita del grupo D. Aunque ella participó esporádicamente en los grupos B y D, decidí integrarla como

colaboradora etnográfica de mi investigación debido a su transición de género paralelamente a su reversión al islam, antes de migrar a Los Ángeles. Gracias a Damaris* pude comenzar a indagar en la forma en que algunas de las comunidades islámicas de Los Ángeles perciben el género, el cuerpo y la sexualidad; particularmente en la mezquita del grupo D, donde le fue dicho por el *imam* o líder religioso que “no había por qué realizar crítica alguna sobre su ser mujer, debido a que así había sido creada por *Allah*”. Esta aseveración contrasta, sin embargo, con la opinión de múltiples musulmanas y musulmanes que creen que el islam es homofóbico y transfóbico, pese a que los análisis de los juristas islámicos y otras fuentes bibliográficas respecto a estos temas presentan conclusiones encontradas.

Dada la diversidad de comunidades islámicas en Los Ángeles -y habiendo iniciado el mes de ramadán- decidí visitar el grupo C; comunidad a la que acude la pareja heterosexual de origen latino que conocí en el retiro espiritual del mes de febrero de 2019. La inclusión de los testimonios y las vivencias de esta pareja, así como de otras latino-musulmanas que ahí conocí me pareció pertinente, pese a que los mensajes emanados en esta comunidad respecto al género, al cuerpo y la sexualidad me parecieron de un carácter más conservador que el existente en los demás grupos. De acuerdo a las experiencias vividas con este grupo, decidí transformar mi guion de entrevistas para particularizar en las formas en que mis colaboradoras y colaboradores etnográficos conciben y viven su género, su cuerpo y su sexualidad en tanto musulmanas y musulmanes.

Pese a haberme enfocado inicialmente en la justicia social, concluí que indagar en las percepciones sobre el cuerpo, los géneros y las sexualidades era necesario debido a que hacerlo también forma parte de las luchas por la justicia, además de que estos temas fueron mucho más interesantes para la gran mayoría de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos. Sin embargo, las experiencias que viví con ellas y con ellos durante mi trabajo de campo me permitieron ver que las formas en que perciben estas dimensiones del ser no sólo obedecen a un tiempo presente, ya que se encuentran determinadas por sus vivencias religiosas/espirituales previas, por su configuración en tanto latinos/as y musulmanes/as y, particularmente, por el mensaje islámico que escuchan en cada una de las mezquitas o comunidades de las que forman parte.

Todas las personas que colaboraron con mi investigación fueron entrevistadas en sus casas, en algunas cafeterías, mientras nos transportábamos de un lugar a otro, en algunos paseos que realizamos, e incluso vía Facetime o Skype debido a las complicaciones de tiempo para poder agendar una cita persona a persona. Dados los caminos a los que me llevó esta investigación, también decidí entrevistar a algunas personas de origen afroamericano y árabe mashreqí, con el fin de indagar en la construcción de la musulmanidad y la forma en que ésta es relacionada con el cuerpo, el género y la sexualidad.

Las personas que participaron en mi investigación fueron, finalmente, veintinueve. Las primeras veintiún personas lo hicieron de forma directa, a través de la realización de una o varias entrevistas -de más de una hora y media de duración-, que fueron registradas en una grabadora digital Zoom H1 y en la aplicación Notas de voz de mi teléfono celular, dada la intimidación que les producía el uso de mi grabadora. Las partes más relevantes de las entrevistas fueron anotadas en una libreta de papel, aunque en algunas ocasiones sólo me apoyé en las grabaciones para no transgredir la intimidad que se estaba creando en cada uno de nuestros encuentros.

Las colaboradoras y colaboradores etnográficos que aceptaron ser entrevistados -en su mayoría mujeres- son originarios de distintos estados de la república mexicana, como Chiapas, Chihuahua, Ciudad de México, Colima, Guanajuato, Guerrero, Jalisco y Morelos, así como de varios departamentos/ciudades de El Salvador, Guatemala y Paraguay. Un pequeño porcentaje de mis colaboradores/as nació en los Estados Unidos, aunque es de madres/padres sanguíneos/adoptivos de origen mexicano, mexicano-costarricense y hondureño. Su nacimiento en los Estados Unidos favoreció que ellas y ellos fuesen más fluidos en el inglés que en el español; por ello determiné realizar sus entrevistas parcial o totalmente en inglés. La edad de mis colaboradores y colaboradoras etnográficos es variable, ya que el rango de 25 a 35 años corresponde a quienes nacieron en los Estados Unidos, mientras que el grupo de personas de entre 35 a 65 años migró en distintas temporalidades a este país. Sólo un pequeño porcentaje de entre estas últimas tiene un estatus migratorio regularizado u obtuvo la ciudadanía estadounidense por naturalización.

Las personas que apoyaron mi trabajo como colaboradoras etnográficas indirectas fueron ocho. Éstas no estuvieron dispuestas a ser entrevistadas, aunque formaron parte del cuerpo docente de las clases y/o participaron en los grupos focales formales e informales que realicé durante las clases dominicales y/o en las reuniones y comidas grupales en las mezquitas y en las casas de algunas de las hermanas. Parte de estas discusiones fueron grabadas, aunque la mayoría de ellas fueron registradas en la aplicación de Notas escritas de mi teléfono celular. El origen de estas y estos colaboradores etnográficos es guatemalteco, mexicano, costarricense, egipcio e indopakistaní y sus edades rondan entre los 30 y los 60 años.

Las experiencias que viví durante mi trabajo de campo me llevaron a escribir cuatro capítulos donde se manifiestan los rumbos de esta investigación que duró 9 meses. No obstante, estos 9 meses se proyectan de manera atemporal dadas las consecuencias de mis planteamientos, así como la necesidad de pensar en la descolonización en vez del establecimiento de la justicia social para unas cuantas personas. Esto es narrado en *De la justicia social latinomusulmana a la descolonización*, el primer capítulo donde indago para quién es la justicia social y las consecuencias de la visibilidad de las problemáticas migratorias, de la vivienda y de la salud, en relación con la invisibilización de los sucesos ocurridos en *Turtle Island/Isla Tortuga*; el territorio indígena que fue principalmente conquistado y colonizado por los ingleses, después de la conquista y colonización española de gran parte del continente americano.

Posteriormente, en *De la descolonización como gran jihād* expongo las herencias coloniales del islam latino, así como las intersecciones que producen la latinomusulmanidad; una identidad que no podría entenderse sin considerar las problemáticas sobre el género en clave latino-musulmana y la necesidad de nuestra descolonización y re-indigenización para contrarrestar las opresiones y exclusiones que resultan de la imposición del sistema clasificatorio moderno-colonial. Por ello, en el capítulo 3, *De los atentados islamofóbicos a la violación de la “tradición” musulmana*, busco cuestionar los supuestos moderno-coloniales en torno a los sexos y los géneros a través de las vivencias y testimonios de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos cis y trans^(*). Ello lo hago incluyendo el caso de Sally Abd Allah Mursi: la primera mujer a la que le fue realizada una cirugía de reasignación/afirmación de sexo en Egipto durante

los tiempos del gran *mufti* Mohamed Sayed Tantawi, la máxima autoridad religiosa de Egipto y de la Universidad *al-Azhar* en la década de los 80 del siglo pasado.

Dado que el sexo se encuentra actualmente enlazado con las concepciones modernas de “lo femenino” y “lo masculino”, el cuarto capítulo busca continuar con las indagaciones sobre los sexos y los géneros para discutir si la orientación sexual y la identidad/expresión de género posmodernas pueden aplicar a los modos de vida de las personas musulmanas de la época medieval islámica. Por ello, en *De la orientación sexual, la identidad/expresión de género y otras confusiones en clave latinomusulmana* discuto las percepciones de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos en torno a los sexos, los géneros y la homosexualidad para contrastarlas con las prácticas medievales islámicas entre personas del mismo “sexo”, así como las manifestaciones de lo “femenino” y lo “masculino” en la época medieval islámica.

Estos cuatro capítulos culminan con *La remembranza como camino re-indigenizador*, una propuesta islámica que busca integrar la multiplicidad de nuestros cuerpos -en tanto creación divina- para realizar nuestro gran esfuerzo en tanto latinomusulmanas y latinomusulmanes, pues más de 500 años de colonización nos demuestran que es necesario soñar peligrosamente para acabar con la fragmentación, explotación y transformación a la que fueron sometidos los cuerpos humanos y no humanos. Este último capítulo es -por tanto- una inconclusión, ya que mi intención al describir este posible camino de empinado ascenso no es más que una posible vía que necesita ajustarse a las vivencias intelectuales, emocionales y sensoriales de cada persona que habita fuera y dentro de *Turtle Island*/Isla Tortuga.

CAPÍTULO 1. DE LA JUSTICIA SOCIAL LATINOMUSULMANA A LA DESCOLONIZACIÓN

La conquista, así como la resistencia a la conquista, es un momento vivo, cotidiano y siempre presente en el que los actores pueden interactuar e interrumpir. [...] [Es] un medio o un conjunto activo de relaciones que podemos impulsar, movernos y rehacer de un momento a otro.
Tiffany Lethabo King¹

Mi trabajo de campo inició en una pequeña mezquita de *Koreatown* cuando acudí en un domingo de diciembre de 2018 a las clases islámicas del grupo A, en las que participan algunas y algunos latinomusulmanes de Los Ángeles. Ese fue el primer espacio y la primera comunidad musulmana que me brindó la oportunidad de conocer a algunos hombres y mujeres de origen latino, con el fin de indagar cómo el islam y sus distintas interpretaciones habían impactado en su toma de consciencia sobre el racismo, la exclusión y otras opresiones y vulnerabilidades, al grado de llevarles a restablecer la justicia social conforme la cosmología islámica. En ese momento, mi objetivo me parecía poco arbitrario, pues una de las integrantes de este grupo, de origen mexicano, me había confirmado -previo a mi viaje- que parte de sus hermanas y hermanos de fe habían comenzado a movilizarse con el fin de producir reformas en las leyes del sistema migratorio, del sistema carcelario y del sistema de vivienda, gracias a su membresía desde el 2014 dentro de una organización comunitaria local, de corte activista, que integra a diversas congregaciones religiosas en las que participan personas de distintos orígenes étnico-raciales. A estas actividades se sumaba, además, la realización de campañas para que algunas de las familias ilegalizadas de Los Ángeles pudieran recibir su asesoría para llenar el *Caregiver's Authorization Affidavit*: un documento que posibilita que las y los menores de edad permanezcan en los EEUU bajo el cuidado de una persona con estatus migratorio regular, en caso de que sus madres o padres de familia fuesen detenidos por las y los agentes del *Immigration and Customs Enforcement (ICE)*.

¹ La cita original dice: “Conquest, as well as resistance to conquest, is a living, quotidian, and ever-present moment that actors can interact with and interrupt [...] [It is] a milieu or active set of relations that we can push on, move around in, and redo from moment to moment”. Tiffany Lethabo King.

Con todos estos antecedentes, mi presencia en esa pequeña mezquita de *Koreatown* comenzó la realización de una temporada de campo de nueve meses, a través de la cual conocí las diversas percepciones que tienen algunas y algunos latinomusulmanes en torno a la justicia, dentro de un contexto en el que se criminaliza a las y los latinos y se orientaliza a las personas musulmanas con base en una islamofobia racializada de género². Sin embargo, este primer encuentro también me hizo saber -dado el pequeño *quorum* que se reunía- que las y los latinomusulmanes acuden a diversas comunidades musulmanas y/o mezquitas por diversos motivos. En ese día me fue comentado que una problemática importante para la asistencia es la falta de tiempo, debido a las características de la transportación en la ciudad y el condado de Los Ángeles. Asimismo, me fue comunicado que algunas personas prefieren acudir a las clases de otras comunidades, donde -en su perspectiva- se encuentran “maestros más reconocidos” debido a su antigüedad en el islam, su uso de la lengua árabe y/o su herencia musulmana familiar. También me fue dicho que algunas y algunos de los latinomusulmanes acuden a la mezquita más cercana de sus hogares y que, incluso -

² Aunque el islam comenzó a considerarse como una práctica que debía regularse desde el primer atentado realizado al *World Trade Center* en 1993 (Zeghal, 2005), el ataque del 11 de septiembre de 2001 (9/11) hizo que la islamofobia se hiciera mucho más notoria, ya que la administración de George W. Bush comenzó una serie de redadas antiterroristas en las que, además de inspeccionarse mezquitas y otros espacios de oración islámicos, se persiguió y detuvo a personas que en nada habían contribuido a la realización de los hechos violentos (Al Jazeera, 2017; Herman, 2011; Hwang, 2015; Liptak, 2011; Meeropol, 2015; The Guardian, 2011). El ataque a los derechos civiles de las y los musulmanes (Love, 2013) no era, sin embargo, una sorpresa, pues era concebido como un acto justificado dada la confirmación de las viejas sospechas orientalistas, que ligaban al islam con distintas formas de salvajismo (Maldonado- Torres, 2005). Después del 9/11, la población de origen latino -entre otras personas de color- fue asimilada a la gente de aspecto “árabe”, convirtiéndose en una fuente de ansiedad y desconfianza (Gómez-Peña, 2005). Por ello, desde el momento en que sucedieron los atentados del 9/11, no sólo las personas racializadas como musulmanas (Love, 2013) comenzaron a sufrir las distintas estrategias de “defensa” de los Estados Unidos, pues la población migrante de origen mexicano -principalmente- que no goza del estatus de ciudadano(a), comenzó a ser perseguida como criminal (Chacón, 2013; Barros Nock, 2017). Muestra de ello son la extensión de la frontera estadounidense, dentro de los límites entre Canadá y México; el análisis de los datos biométricos de las personas detenidas a la menor provocación; las incursiones de agentes de ICE en casas-habitación; la inclusión de delitos menores como factores causantes de la deportación y el establecimiento de retenes para revisar el estatus migratorio de las y los conductores, etc. (Barros Nock, 2017). Aunque la forma en que actuó el gobierno estadounidense después de los atentados del 9/11 puede considerarse novedosa -debido a que desde 1965 lo que únicamente se buscaba era regular la legalidad de las poblaciones migrantes numerosas, como la mexicana (De Genova, 2013)-, es preciso señalar que la actual criminalización de las y los migrantes se deriva de un conjunto de estrategias coloniales que, desde la ocupación inglesa en el actual Estados Unidos, buscan acentuar la indeseabilidad de las poblaciones *otras*, para su justificada eliminación y explotación (Glenn, 2015). Ello permite que la producción de la ilegalidad no sólo haga de las y los mexicanos personas vulnerables, sino que les transformen en fuerza de trabajo desechable, que aumenta en proporción conforme se endurecen las leyes que regulan la legalidad, la legalidad (De Genova, 2013) y las deportaciones. Estas problemáticas se suman a las ya existentes debido al racismo hacia las personas no blancas, pues su desempleo, su pobreza, su exclusión y su discriminación son concebidas como resultado de su incapacidad y no como consecuencia del colonialismo de ocupación.

dado que el domingo es, en su mayoría, un día de descanso-, muchas personas prefieren evitar acudir a cualquier evento islámico para enfocarse en realizar las labores del hogar, entre otras actividades. Enterarme de este hecho me llevó a percibir, con el paso del tiempo, que -para algunas de las personas que acuden a este grupo- el restablecimiento de la justicia social requiere de una mayor disposición de tiempo libre, además de un alto grado de compromiso con esta “latino-musulmanidad” y sus luchas, ya que el contacto con otras y otros musulmanes de distintos orígenes nacionales y étnico-raciales, así como la recepción de una diversidad de mensajes dentro de otras mezquitas angelinas, inciden directa e indirectamente en todas las formas en que puede expresarse esta justicia.

1.1. El islam y la justicia ¿para quién?: Perspectivas y vivencias latinomusulmanas

Las personas que acuden a las actividades del grupo A son hombres y mujeres mayores de 40 años de origen mexicano, guatemalteco, salvadoreño y de otros países del centro y el sur del continente americano que poseen diversos estatus migratorios, así como mujeres menores de 40 años que -en su mayoría- nacieron en los Estados Unidos y son descendientes de padres o madres migrantes; ellas y ellos -en su conjunto- son receptores, desde hace algunos años, del llamado a la justicia social dentro de sus reuniones islámicas dominicales. No obstante, pese al impulso activista de las y los líderes del grupo, me fue manifestado durante mi trabajo de campo que sólo un contado número de integrantes tiene el interés de sumarse a las labores convocadas a través de la organización comunitaria local que sirve de puente entre el islam latino y otras congregaciones a nivel local y estatal, en las que también participan personas latinas y de otros orígenes étnico-raciales.

De acuerdo a lo que me comentaron mis colaboradoras y colaboradores etnográficos de este grupo, la animosidad inicial para realizar llamadas telefónicas, volantear en los barrios latinos de Los Ángeles y participar en el llenado de algunos documentos -entre otras acciones- se transformó en una “falta de interés debido a que sintieron que las energías invertidas tienen poco seguimiento o, en su defecto, no

tuvieron un efecto positivo”. En su perspectiva, la realización de este tipo de acciones se emparejó “con la dificultad de asistir a ellas”, ya que muchas de las marchas, protestas y reuniones de información y planeación convocadas por la organización comunitaria local con la que se asocian son realizadas en días y horarios laborales; por ello, “es mejor dejar de acudir a estas iniciativas que perder el empleo”.

Aunque algunas de las personas que participaron en la realización de estas labores activistas tienen un estatus migratorio irregularizado, la experiencia vivida les llevó a mantener cierta distancia debido a que consideran que estas labores “tienen un corte político que no se corresponde con el islam”, pues muchas de estas campañas requieren caminar por diversos barrios latinos “para solicitar a la comunidad que vote por ciertas propuestas ciudadanas” que pueden tener un impacto positivo en las leyes de vivienda, en las leyes migratorias y en la procuración de servicios generales para las personas legalizadas e ilegalizadas que viven en el estado de California. Puesto que “muchas de las propuestas realizadas a través de esta ONG tienen la potencialidad de convertirse en leyes, después de haber sido electas durante las votaciones locales y estatales”, la problemática -para otra de mis colaboradoras etnográficas- es, en este caso, “transformar la mentalidad de las y los latinos que siguen acarreado las nociones políticas de su país, pues contribuir en ellas puede llevar a la obtención de ciertos beneficios para la comunidad latinomusulmana, latina y migrante en general”.

La perspectiva expresada por Silvia* es significativa desde un posicionamiento a partir del cual se busca la obtención de ciertos derechos a través del gobierno de los Estados Unidos; sin embargo, la vía para realizar este tipo de activismo se relaciona con la particularidad del perfil de mi interlocutora, ya que tanto ella como las demás correligionarias que acuden a gran parte de las actividades convocadas por esta organización comunitaria local son mujeres que se naturalizaron como estadounidenses, que nacieron en los Estados Unidos y que tienen o tuvieron un trabajo más o menos estable -que les permite gozar de una pensión de retiro en el presente- o son estudiantes.

Tal como puede apreciarse, la justicia social es entendida por el liderazgo del grupo A como el conjunto de actividades realizadas en alianza con variados colectivos, a través de la organización comunitaria local que se distingue por la diversidad interreligiosa e interétnica de sus miembros y afiliados. No obstante, la manera de llegar

al restablecimiento de la justicia -en estos términos- se encuentra interconectada con la posesión de múltiples privilegios, ya que, aparentemente, las personas ciudadanas bilingües con escolaridad elevada, suficiente seguridad y flexibilidad laboral y/o mayor tiempo libre tienen “más consciencia” o “apertura” para realizar dichas acciones, que las personas ilegalizadas que sufren de inestabilidad laboral debido a su “falta de calificación” y el poco uso del inglés en términos profesionales.

Dado que la *da'wa*, o llamado/invitación al islam, es vista por las y los líderes de este grupo como “la forma en que puede ponerse en práctica nuestra fe para ayudar al más necesitado”, algunas de las actividades a favor de la justicia social también buscan atender las problemáticas de las y los propios integrantes de la comunidad. Como el acceso a la vivienda digna y a los servicios de salud tienen un carácter limitado en la ciudad de Los Ángeles, durante mi trabajo de campo pude presenciar la realización de dos juntas informativas con un activista por los derechos de la vivienda y con una representante del sistema de salud.

La primera reunión, efectuada el 24 de marzo de 2019, incluyó la presentación de algunos datos básicos sobre las leyes de vivienda, los beneficios de habitar en edificios con renta controlada, las distintas formas de actuar en caso de desalojo ilegal y los números de teléfono a los que debe llamarse para obtener asesoría legal. La segunda sesión, realizada el 30 de junio de 2019, trató sobre los protocolos a seguir para que las personas con estatus migratorio ilegalizado pudieran obtener servicios médicos generales, especializados y de emergencia. Respecto a la problemática de la vivienda, una de mis colaboradoras etnográficas me comentó -semanas después de la reunión de marzo- que, después de haber recibido el apoyo legal necesario para llevar a juicio a su casero, la corte había declarado un veredicto a su favor; a éste se sumaba la obtención de una mínima cantidad de dinero de parte de su arrendador para que, finalmente, pudiera rentar un pequeño departamento en el área del *South Central*.

Pese a los logros adquiridos a través del liderazgo del grupo A, la justicia social siguió siendo una temática controversial para algunas y algunos de sus integrantes. Esto motivó a que las y los líderes de este grupo decidieran proseguir con su estrategia de *da'wa* con la inclusión de dos clases dominicales especiales para que -a través de la exégesis coránica- pudiera asegurarse la comprensión de lo que implica ser musulmán

o musulmana en relación con la justicia social. Esto requirió la ayuda de Yassir* -doctor en Estudios Islámicos de la Universidad de California Los Ángeles (UCLA)-, para que pudiera explicar, ayudado de mi interpretación del inglés al español, cómo el *tawhid* -o el acto de hacer de Dios lo Supremo, lo Uno y lo Primero a través de nuestras acciones- y la justicia son dos términos inseparables en múltiples fuentes islámicas. Pese al poco *quorum* existente en ambas clases, su contenido fue transmitido vía *WhatsApp* para que las personas que no asistieron a ellas pudieran obtener este conocimiento y, así, atender el llamado para involucrarse en todas las actividades convocadas por esta comunidad.

Gracias a la clase realizada el 23 de junio de 2019, las personas presentes pudimos aprender que para desarrollar nuestro *‘īmān*³ y *nuestro dīn*⁴ tenemos que considerar que dos de las palabras más mencionadas en el Corán son *tawhid* y justicia. De acuerdo a Yassir*,

Tawhid se caracteriza en el árabe por ser un sustantivo verbal, tal como “comer” o “dormir”; algo que siempre sucede en el acto, pues cuando se realizan estas acciones se dice: “estoy comiendo” o “estoy durmiendo”. *Tawhid*, en ese sentido, es el acto de hacer de Dios una acción; es la forma en que hacemos supremo a Dios. Esto implica que tenemos que esforzarnos en ser actoras y actores secundarios para que así Dios sea lo Uno, lo Primero. Como generalmente nos colocamos como protagonistas en nuestra vida, parte de nuestra misión como musulmanes y musulmanas es trabajar en nuestro ego, pues *shirk* no solamente

³ Este término árabe -que debe pronunciarse en español como “‘iman”- se traduce generalmente como “fe”; sin embargo, de acuerdo al *Arabic-English Dictionary of Qur'anic usage* (Badawi y Abdel Haleem, 2008), otras acepciones de *‘īmān* son: “tener seguridad”, “estar seguro(a)”, “proteger”, “conservar” y “ser confiable”. Por otro lado -en una conversación con uno de mis colaboradores etnográficos de origen sirio- me fue explicado que, según el *Lisān al-Arab*, la palabra *‘īmān* se origina de la raíz árabe “alif”, “mim”, “nun”. Este conjunto de letras se relaciona con el lado derecho y con los simbolismos atribuidos a esta localización y dirección. Algunos ejemplos de ello en el *Lisān al-Arab* son: 1) La palabra “Yamin” (algo que está a la derecha y que se relaciona con la bondad) está interconectada con el Día del Juicio, debido a que las acciones bondadosas de las personas creyentes estarán situadas “en su mano derecha”; 2) El nombre del país “Yemen” hace referencia a su localización geográfica, pues éste se encuentra a la derecha de la ciudad de Meca, actual Arabia Saudita.

⁴ Este término árabe se traduce principalmente como “religión” o “fe”; sin embargo, de acuerdo al *Arabic-English Dictionary of Qur'anic usage* (Badawi y Abdel Haleem, 2008), otras acepciones de *dīn* -según su localización en el Corán- son: “verdadera religión”, “verdadera fe”; “las enseñanzas de la religión”; “adoración”, “obediencia”, “sumisión”; “ley”, “costumbre”, “código”, “juicio”; “ajuste de cuentas”, “recuento” y “cálculo”. Según mi colaborador etnográfico de origen sirio, la palabra *dīn* está relacionada en el *Lisān al-Arab* con el término “hanafa”, las personas que siguen el *dīn* monoteísta del profeta Ibrahim (Abraham); ellas continuaron existiendo en la actual Arabia Saudita pese a la existencia del politeísmo, la adoración de ídolos antes de la llegada de la Revelación Coránica, y la corrupción del mensaje divino que terminó constituyéndose como judaísmo y cristianismo.

es la idolatría o el politeísmo, sino asociar a Dios con cualquier cosa, pensando que ésta es igual de suprema que Dios. El *tawhid*, entonces, nos impulsa a ocuparnos en nuestro propio ego y también significa ocuparnos en las y los demás. Como la justicia es la segunda palabra más importante dentro del islam, enfocarnos en el *tawhid* implica des-centrarnos de nuestro ego. Como musulmanes(as), siempre actuamos pensando que las acciones que hacemos van a ser del agrado de *Allah*. Sin embargo, muchas veces éstas las realizamos sin sinceridad, tal como si fuéramos infantes que no quieren hacer enojar a sus padres. Nuestros actos, por tanto, deben partir de la madurez, de una ética que nos lleve a actuar de una u otra forma porque es lo correcto y porque es del agrado de Dios. Poner atención en las demás personas es importante porque ser un musulmán o musulmana es ser justo(a) y ser justo(a) es ser musulmán.

Aunque el nacionalismo, el poder, el dinero, las posesiones, la familia, la pareja y otros hechos no fueron mencionados como factores que pueden alejarnos del *tawhid* al convertirse en *shirk*, Yassir* nos explicó que para poder comprometernos con la justicia debíamos conocer qué es lo que se decía sobre este término de acuerdo a uno de los tantos *tafsir* o interpretaciones coránicas existentes. Por ello, la metodología de nuestra enseñanza requirió que él nos citara algunos apartados del Corán para entender, a través de ellos, otros capítulos del Corán. Dado que el *Sura Fátija* es uno de los capítulos coránicos más importantes -hecho que le lleva ser reconocido como “la Madre del Libro”- Yassir* consideró indispensable referirse a él, ya que uno de sus versos dice *Ijdinā ṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm: Guíanos en el camino recto* (Corán 1:6). Según el *tafsir* utilizado por nuestro profesor, “lo que esta frase del *Fátija* quiere decir es que cuando la recitamos estamos pidiendo que se nos guíe por un camino ético y moral. Ese camino es detallado en la *Sura Hud*, donde se explica *’Inna rabbī ‘alā ṣirāṭin mustaqīm: ¡En verdad, Mi Sustentador/a está en el camino recto!* (Corán 11:56)”. Yassir* dijo entonces:

Esto implica que cuando nosotros pedimos por ser guiados(as) en el camino recto, pedimos estar en el mismo camino en el que está *Allah*. No es que Dios está por un camino y nosotros(as) estamos por otro. Vamos juntos, en el mismo camino de una forma muy íntima, de la misma forma en que la relación entre *tawhid* y justicia es íntima también. La *Sura al-Balad* (Corán 90:12-18) muestra aún más detalles

sobre este camino de empinado ascenso, que es descrito como liberar a una persona de la esclavitud, alimentar a un pariente huérfano o a una persona sin hogar, aún en tiempos de escases; además consiste ser de las personas que han llegado a creer, que se exhortan mutuamente a la paciencia y a la compasión. Esto es lo que significa -en términos reales- ese modo de vida ético y moral al que se refiere la palabra “*sirat*”.

La clase, por tanto, buscó enfatizar que “los llamados ‘cinco pilares del islam’ tienen como finalidad relacionar a las y los creyentes con *Allah* en un sentido vertical -dada la grandeza divina-, más también que éstos tienen su expresión horizontal, en la interrelación de todos los seres creados a través de la justicia” pues, tal como lo expresó Yassir*,

El *ṣirāṭ al-mustaqīm* es aquel camino a través del cual se busca mejorar la condición de la humanidad. Esto requiere actuar dentro de nuestras propias capacidades; más el principio está ahí, de forma muy clara. Tenemos un ejemplo de cómo esto puede suceder en la vida real si consideramos cómo era la Arabia del siglo VII; sin embargo, nosotros(as) tenemos que trasladarlo al siglo XXI incluyendo a todas las personas, no sólo a las y los musulmanes. ¿Acaso esta *Sura* habla de liberar a un esclavo musulmán, de alimentar a un huérfano musulmán, a un pobre desconocido musulmán? No se puede practicar el *tawhid* sin la justicia, pues *Allah* mismo ha dicho que brindó dignidad a todas las personas descendientes de Adán. Tener *taqwa* o consciencia de Dios significa, por tanto, actuar con justicia. Como la *taqwa* es inseparable de la justicia, la relación de estos términos nos lleva a la *Sura al-Maida* (Corán 5:2), donde se dice ‘*Alā l-birri wa-t-taqwā wa-lā ta’āwanū*: Ayúdense los unos a los otros en la virtud, la bondad, la compasión, la piedad, la amabilidad y la consciencia de Dios. Aquí puede apreciarse, conforme el orden de palabras dentro de este verso, que “*taqwa*” aparece después de “*birri*”, una palabra que tiene mayor o igual importancia a “consciencia de Dios”.

Por ello, nuestro profesor señaló que “el islam es la única religión que tiene a la justicia como obligación y que -además de la sumisión a Dios- ser musulmán(a) implica ejercer

continuamente la justicia, sin importar cuál es la causa o quiénes son las personas que están llamando a ella, pues incluso el Profeta Mohamed participó en las luchas a favor de las y los vulnerables junto con las personas de la Meca, tiempo antes de la revelación del Corán”. Como Yassir* se dirigió a personas consideradas conversas, el objetivo de nuestra clase consistió en enfocarse en la justicia social para contribuir en el cumplimiento de los objetivos del Grupo A; esto, sin embargo, hizo poco explícito que la fe y la práctica del islam requiere de conocimiento y no de ceguera y cerrazón, puesto que todas las revelaciones divinas previas a la coránica conllevan el mismo mensaje de justicia. Ello significa, en términos coránicos, que el mensaje del islam tiene un carácter temporal y particular, más también atemporal y universal, pese a las distinciones entre judaísmo, cristianismo e islam (Adlbi Sibai, 2016).

La recepción de este mensaje fue más que pertinente para las personas que acudieron a la clase, debido a que algunas de ellas habían comenzado a participar en una serie de reuniones grupales que yo coordiné a partir del primero de junio de 2019, con el fin de fortalecer sus vínculos de pertenencia y motivar a la acción social; sin embargo, cuando esta clase islámica fue agendada -de manera sorpresiva- sólo me faltaba organizar la última sesión de las cuatro programadas. Cabe mencionar que ninguna de las actividades que yo organizaba eran casuales, ya que formaban parte de un entrenamiento al que había acudido en la ciudad de Oakland, California, a finales de marzo de 2019, con el fin de representar a las y los latinomusulmanes del grupo A e “impulsar la transformación de la sociedad californiana” junto con múltiples personas de otras congregaciones religiosas a nivel estatal, que también luchan por la justicia social a través de su fe y su afiliación con organizaciones comunitarias locales.

La realización del entrenamiento en Oakland fue, sin embargo, una problemática para las y los líderes del grupo A, ya que las circunstancias para su participación requerían que una persona tuviera que ausentarse de su trabajo y/o tuviera que abandonar a su familia para estar presente tres días completos en esta ciudad. Así que -como yo era la única persona que no tenía problemas en ausentarse de sus labores o de sus responsabilidades del hogar- fui seleccionada para representar a las y los latinomusulmanes, con la condición de enseñar las dinámicas aprendidas y aportar las herramientas necesarias para contribuir en la transformación de su realidad social. De

esta manera, mi trabajo de campo me llevó a conocer a más de cuatrocientas treinta personas creyentes, albergadas en un hotel cercano al aeropuerto, para aprender un conjunto de dinámicas dirigidas por las y los miembros de la organización comunitaria estatal convocante, con el fin de lograr “la futura destrucción del supremacismo blanco” a través de las acciones locales realizadas por una infinidad de personas de diferentes orígenes étnicos y prácticas religiosas.

Mi presencia a este entrenamiento abrió un panorama desconocido ante mis ojos, ya que nunca antes me había encontrado con tantas personas que -en conjunto- estaban dispuestas a realizar múltiples dinámicas grupales, después de escuchar diversos tipos de discursos motivacionales basados en la fe. Sin embargo, conforme se desarrollaban los ejercicios del entrenamiento, poco a poco fueron surgiendo las diversas problemáticas que -en miniatura- asemejaban la realidad vivida por las personas que viven de manera legalizada o ilegalizada en las ciudades y pueblos de California. En mi perspectiva, estas actividades evidenciaron que las personas latinas no bilingües requerían de mayor tiempo para la organización colectiva -debido a que no existía mucha claridad sobre los objetivos a realizar, pese a la participación de intérpretes inglés/español-, también revelaron que las personas de las comunidades blanca y afroamericana tenían mayores herramientas para ejercer el liderazgo que las personas latinas migrantes no bilingües. Estas dinámicas nos enseñaron, finalmente, que el compañerismo es más importante que el mero acto de competir y que trabajar en colectivo requiere -primeramente- de la deconstrucción de nuestros propios seres para, posteriormente, luchar por el desmantelamiento del sistema.

Dado que el objetivo principal del entrenamiento a nivel estatal era construir un sentido de pertenencia colectivo dentro de los Estados Unidos -pese al genocidio racial y el racismo que son exitosamente ocultados mediante el liberalismo, el progresismo y los movimientos izquierdistas-, parte de las actividades a realizar incluyeron diversos encuentros entre personas de la misma fe para, posteriormente, socializar con personas de distinta tradición sagrada a la nuestra. Cuando nos fue convocado congregarnos por tradición religiosa, el conteo nos permitió ver que entre una gran mayoría cristiana -de origen blanco, afroamericano, latino y asiático- sólo nos encontrábamos ocho personas musulmanas que conformábamos la minoría, junto con cinco practicantes del judaísmo

y cerca de cuatro personas que practicaban la tradición budista y otras prácticas espirituales orientales. Entre las personas musulmanas, la mayoría eran hombres de origen afroamericano originarios de Los Ángeles y sus condados aledaños, seguidos de un hombre y una mujer de origen árabe, otra mujer de origen desi⁵ y yo, quien represaba a las y los latinomusulmanes del grupo A de Los Ángeles. Entre todas las personas que conformábamos el colectivo musulmán, mi cercanía fue mayor con los hombres afroamericanos, quienes entre las comidas, las dinámicas grupales y las sesiones de micrófono abierto -en las que fueron cantadas una canción original de rap musulmán y una *qasida*⁶ al estilo yemení- me confesaron que “los *Black Panthers* habían influenciado la formación de grupos similares a éste dentro de la comunidad latina⁷ y la de origen chino”. Asimismo, ellos me hicieron saber que “parte de su ascendencia incluía a personas nativoamericanas”; sin embargo, ellos no mencionaron cuál era el impacto de este hecho en sus luchas por la justicia social.

Llegado el penúltimo día del entrenamiento, uno de los integrantes del equipo organizador supo que -como musulmanes- teníamos que realizar nuestras oraciones comunitarias del viernes; para ello nos fue reservada una habitación especial, que -entre todas las personas presentes- fue organizada para que pudiéramos postrarnos en el piso alfombrado, con la ayuda de los manteles de las mesas. Dado que nuestra tradición sagrada incluye realizar cinco oraciones diarias, todas las personas de nuestro colectivo decidimos mensajearnos vía celular para poder realizar la mayoría de éstas en

⁵ Nombre utilizado para referirse a las personas originarias del subcontinente indio (India, Pakistán y Bangladesh) y a su diáspora a nivel mundial.

⁶ Una *qasida* (término pronunciado en español como “casida”) es un género poético que se recita en voz alta; ésta algunas veces es acompañada de varios instrumentos musicales.

⁷ Mis colaboradores etnográficos hacían referencia a los *Brown Berets*/las Boinas Café; una organización del movimiento chicano que -según Chávez (2002)- surgió a fines de la década de 1960, con el fin de protestar por el asesinato de “los vatos locos” (los integrantes de las pandillas) a manos de la policía. Sin embargo, los *Brown Berets* fueron mayormente conocidos por sus manifestaciones contra la expulsión, transferencia o reprobación del estudiantado de origen latino en las preparatorias de *East L. A.*/el Este de Los Ángeles en marzo de 1968. Las personas adscritas a los *Brown Berets* no sólo participaron en las movilizaciones contra la policía y en los boicots estudiantiles, sino que también se sumaron con el estudiantado de la Universidad de California Los Ángeles (UCLA) para condenar la Guerra de Vietnam, debido al desproporcionado número de chicanos que fueron asesinados en ella. Además de los *Brown Berets*, otras organizaciones del movimiento chicano de Los Ángeles fueron: *The Chicano Moratorium Committee*/El Comité de la Moratoria Chicana, *La Raza Unida Party*/Partido la Raza Unida y el Centro de Acción Social Autónomo (CASA). Estos movimientos mostraron su total oposición a la segregación que enfrentaba la comunidad mexicana en tiempos de la Guerra de Vietnam. *Cfr.* Chávez, Ernesto (2002). “¡Mi Raza Primero!” (*My People First!*): *Nationalism, identity, and insurgency in the Chicano movement in Los Angeles, 1966–1978*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press. Mayor información sobre el movimiento chicano será expuesta en las páginas siguientes.

comunidad. Ello brindó la oportunidad para que, en una noche, pudiera conversar más profundamente con uno de los hermanos afroamericanos para intercambiar nuestras vivencias en el islam y, sobre todo, exponer nuestras perspectivas sobre la justicia social.

Después de comentarle la problemática de las y los latinomusulmanes del grupo A, así como los objetivos de mi investigación, Gustavo* me explicó que en su comunidad viven la misma situación, ya que cuando habla de la justicia social siempre le comentan:

¿y vas a darme un trabajo?, ¿cómo vamos a tener dinero para comer? Tenemos que considerar que no todas las personas de nuestras comunidades van a ser luchadoras sociales, pues puede ser que una persona apoye más realizando tareas esenciales u otro tipo de actividades -relacionadas con los gustos personales-, que acudiendo a las actividades activistas tradicionales. Por ejemplo, puede que a una mujer no le guste estar presente en las juntas, pero puede que le guste la cocina. Entonces puedes llamarle para decirle que coopere con la causa realizando un platillo que todas las personas podrán disfrutar acabada la sesión.

Respecto a la temática de género, que no fue tan abordada en el entrenamiento -pese a la presentación de múltiples mujeres feministas o con distintas orientaciones sexuales⁸, Gustavo* mencionó que “el Corán dice que el hombre tiene que ser sostén de la mujer, no porque la tenga que mantener, sino para que haga que la mujer brille”. También me expuso que “muchas mujeres son dispuestas a ser segundas esposas porque, al ser mayores de edad, no tienen tantas posibilidades de matrimonio como las mujeres jóvenes”. En ese sentido, “es bueno tener un esposo para que, al menos, puedan apoyarlas”. Esa temática, no obstante, era una problemática menor en su comunidad, ya que “los embarazos adolescentes, fuera del matrimonio, son algo que se tiene que

⁸La orientación sexual es la atracción emocional, afectiva, romántica y/o sexual hacia el género binario opuesto (heterosexual), el mismo género binario (homosexual), ambos géneros binarios (bisexual) o todos los géneros existentes (pansexual); la orientación sexual puede describirse, asimismo, a través de la falta de interés por el sexo (asexual) y la atracción sexual como resultado del establecimiento de vínculos emocionales (demisexual). Pese a lo que las personas puedan creer, la orientación sexual no está relacionada con la identidad de género (*cis* o *trans*). Una persona es *cis* cuando se identifica con el género asignado al nacer, según su sexo biológico; esto quiere decir que una persona nacida con pene se identificará como hombre, de la misma manera en que una persona con vulva, vagina y útero se identificará como mujer. En contraparte, las personas *trans* no se identifican con el sexo y/o el género asignado al nacer. La discusión entre orientación sexual e identidad de género será retomada en los capítulos siguientes.

combatir. A través de la prescripción del matrimonio, la madre, al menos, puede decirle a su hijo(a) 'que el matrimonio no había funcionado', en vez de confesarle 'no se quién es tu padre, o solamente tuvimos sexo'".

Como sucede con las y los musulmanes latinos del grupo A, Gustavo* me dijo que las personas que integran su comunidad "también desean casarse con personas de origen árabe o indopakistaní; esto me parece una problemática ligada a la autoestima, ya que ¿cómo puede ser posible que no se quieran casar con otra persona afroamericana y quieran adoptar prácticas diferentes a las nuestras?" Finalmente, respecto a la homosexualidad, él expresó que "el Corán dice que tiene que apedrearse a la gente por sodomía". Además, enfatizó que "no es que tengamos que negar a los homosexuales, pero no podemos sumarnos a su causa porque cada quién tiene un camino distinto. Cuando alguien me dice 'soy gay' no digo nada, pero si alguien me lleva a su novio lo que le digo es lo que le digo a cualquier mujer que me lleva a su novio: Eso no se puede hacer porque nuestra primera obligación y deber es con *Allah*, si lo haces ¿quién va a rendir cuentas de eso?"

Mi plática con Gustavo* estaba indicándome que la forma en que se perciben las relaciones erótico-afectivas está íntimamente relacionada con la racialización y la generización de las personas; sin embargo, para ese momento, yo pensaba que las reflexiones de mi interlocutor sólo respondían a la construcción de una musulmanidad normativa. Por ello, continué enfocándome en las temáticas de nuestro entrenamiento, así como en los planes de trabajo propuestos, para realizar cuatro sesiones grupales continuas -en las que tenían que participar las mismas diez personas- con el fin de que este conocimiento fuera afianzado y transmitido de diez a diez personas, de manera encadenada, y así pudiera crearse "un sentido de pertenencia que iba a llevar al derrocamiento futuro del supremacismo blanco".

Lo que yo tampoco sabía durante este tiempo es que algunas de las luchas por la justicia social en los llamados Estados Unidos tienen diferentes tipos de trasfondos, ya que algunas de ellas buscan impulsar la movilización con base en el liberalismo, e incluso en una supremacía blanca encubierta que tiende a re-imponer múltiples binarios, basados en el orientalismo y el conservadurismo, que en nada son benéficos para las personas musulmanas que están localizadas fuera del islam hegemónico (Abdou, 2019).

Esta temática reapareció después de mi regreso a México ya que, después del encuentro en Oakland, mi labor fue volver a Los Ángeles para continuar con mi investigación y reclutar a las y los participantes de las dinámicas ahí propuestas, para que las mismas personas pudieran estar presentes en todas las actividades prescritas. Ello me tomó considerables meses, ya que las sesiones fueron realizándose lentamente desde el 1ero de junio al 3 de agosto de 2019. Como el tiempo comenzaba a transcurrir desde el fin de mi entrenamiento, las y los líderes del grupo A decidieron que estas sesiones debían comenzar en el mes de ramadán; una época que se caracteriza por ser el mes de la comunidad.

Conforme a lo planeado, la invitación a la primera sesión se realizó en casa de una latinomusulmana que ofreció el *iftar* o la cena para romper el ayuno. Las reuniones subsecuentes fueron realizadas en las casas-habitación de otras tres mujeres. En éstas participaron distintos/as integrantes, en un número variable, ya que no todas las personas que estuvieron presentes en la primera sesión continuaron acudiendo a las dinámicas siguientes. En dos de esos días, también participó una de las organizadoras comunitarias de la organización comunitaria local afiliada, con el fin de supervisar mi trabajo y brindar diferentes tipos de regalos a las y los asistentes. Cada reunión incluyó una oración de inicio, una oración de cierre, la presentación de un video a partir del cual pudiera surgir la discusión y, finalmente, la realización de diversos tipos de reflexiones - basadas en la fe- en las que se cuestionaron las múltiples formas en que, como latinomusulmanes/as, imponemos barreras y/o creamos puentes con las personas distintas a nosotros y nosotras. También abordamos temáticas relacionadas con la injusticia, así como los tipos de exclusiones y opresiones que sufren las personas de color en diversos espacios.

Como la última sesión de esta serie de dinámicas iba a realizarse el 3 de agosto, las y los líderes del grupo A consideraron que era necesario volver a incluir otra clase islámica que hablase sobre la justicia social; ahora encaminada a “la enseñanza de las buenas acciones sin esperar recibir alguna compensación”. Para tal fin, fue requerido el apoyo de Yassir*, el profesor especialista en Estudios Islámicos de la Universidad de California Los Ángeles (UCLA), para que nos hablara de la *taqwa* o consciencia de Dios en relación a la ejecución de estas buenas acciones. En esta segunda clase, realizada

el 21 de julio de 2019, nos fue explicado que “el Corán habla de la *fitrah* y de la forma en que ésta cambia a raíz de nuestras distracciones; sin embargo, nuestra *fitrah* hace que en el corazón sintamos que algo que realizamos ‘fue incorrecto’⁹. Aunque estemos envueltos(as) en ‘las cosas del mundo’, la *fitrah* nos dice que no podemos hacer todo lo que queremos hacer, pues actuar es una responsabilidad y nuestros actos siempre tienen una consecuencia”.

Aunque Yassir* no nos explicó su interpretación de lo “correcto” y de lo “incorrecto” en torno a una de las tantas interpretaciones sobre la justicia social, nuestra clase buscó que nos enfocáramos en “el camino de en medio”: Aquel que se distingue de la antigua discusión orientalista entre el llamado islam “moderado” y el llamado islam “extremista”, debido a que, como musulmanes(as), “somos parte de la *umma wa’sa’ta*, la comunidad de en medio, justa y moderada”. Para reforzar su argumento, nuestro profesor nos explicó que:

el Corán 2:143 señala que las y los musulmanes somos parte de la “comunidad intermedia”: *Allah* dice que las y los musulmanes somos testigos(as) de la verdad, una comunidad justa que además tiene “*birr*”, la posibilidad de llevar a cabo buenas acciones. El Corán nunca dice que sólo debemos realizar estas buenas acciones con nuestros hermanos y hermanas de fe; al contrario, éstas tienen que estar dirigidas a todas las personas y seres que fueron creados por Dios. El islam es práctico. Somos la comunidad de en medio, pero como musulmanes(as) no debemos dejarnos atacar o lastimar, ya que existe el derecho a la defensa propia. Pese a que nuestra disposición natural es la paz, ésta no implica que debamos ser pasivos(as), pues ser justo(a), moderado(a) y ser parte de la *umma wa’sa’ta* - la comunidad de en medio- implica tener responsabilidad y ser justos(as) con

⁹ De acuerdo a la *ijtihād* anárquica de Abdou, “el concepto islámico de *fitrah* puede concebirse como una forma global de indigenidad, de modo que podamos volver al propósito original de nuestra especie para realizar actos ético-políticos de compasión, inteligencia e *ihsān*, que nos conecten comunitaria, ética, política y responsablemente como especie humana y con el resto de la Creación; es decir, la tierra o la vida no humana. Tal vez, desde esa aproximación, podamos descubrir nuestro propósito y, si es así, a quien nos Creó, si es que no nos asesinamos al convertirnos en bestias ególatras y demagogas” (2019: 406). According Abdou’s anarchic *ijtihād*, “the Islamic concept of *fitrah* can be conceived of as a global form of indigeneity, such that we may return to our species’ original purpose of fulfilling ethico-political acts of compassion, intelligence, and *ihsān*. Or, in other words, striving towards that which communally, ethically, politically, and responsibly connects us as a species to each other and Creation, land, or non-human life; perhaps, we may discover our purpose, and if so, a Creator, if at all, that we supposedly murdered in our becoming egomaniacal beasts and demagogues” (2019: 406).

nosotros mismos(as) y con todas las personas. Esto permite decir que el código ético del islam es el respeto a la diversidad, el pluralismo y la virtud moral. El Corán 49:13 dice que la humanidad fue hecha de varias naciones y tribus con la finalidad de que todas y todos nos reconozcamos unos a otros, “*taarafu*”. Reconocernos unos a otros- significa que no debemos aislarnos en nuestras propias comunidades. “*Taqwa*”, por otra parte, significa -entre otras cosas- buscar el bienestar de toda la humanidad, no solo de las y los musulmanes. “*Taarafu*” y “*taqwa*” en acción tienen que ver con la justicia, con apoyar a las personas que - aunque pueden trabajar- no logran hallar trabajo, con ayudar a las personas que están en los centros de detención, con organizarse para dar una mano a las personas que forman parte de nuestra comunidad. El Corán 4:135 dice que tenemos que ser firmes en establecer la justicia. Es una obligación para nosotras y nosotros mismos como musulmanes, pero también con las y los demás. Ese es el llamado de la *umma wa’sa’ta*, la que se apoya mutuamente. Dar testimonio, “*suhada*”, también implica actuar.

Dado que Yassir* conocía la agenda por la justicia social de las y los líderes del grupo A, así como el disenso de algunas y algunos de los integrantes hacia a estas acciones, su clase terminó con un comentario particular:

Puede que nos preguntemos, ¿qué pasa si nuestras acciones van en contra de los principios del islam? El Corán es para quien piensa y reflexiona. Nuestra obligación como musulmanes(as) es reflexionar, pues muchas veces lo que creemos que es el islam es la interpretación que alguien más tiene del islam y no nuestra propia interpretación. Reflexionar sobre lo que leemos del Corán y sobre el islam tiene que ver con lo que cada quién lee y aprende dentro de la mezquita y con las otras personas musulmanas que conocemos. Por ello, si en algún momento pensamos que algo va en contra del islam tenemos que irnos a la raíz y leer todas las fuentes para contrastar entre lo que dice el Corán, el tiempo de su revelación y todo aquello que pensamos que es incorrecto. Si no encontramos la respuesta en ese momento tenemos que hacer una pausa y volver a releer y reflexionar, pues lo que *Allah* dice en el Corán es la Verdad y la Compasión.

El contenido de esta clase motivó la participación de algunas y algunos de los presentes en la última sesión práctica de mi entrenamiento, pues ahora sí pensaban que la justicia social estaba relacionada con el islam. De acuerdo a los objetivos de este conjunto de dinámicas, la reunión de cierre buscó promover la acción de las y los asistentes a través de la replicación de las mismas cuatro sesiones -con nuevas y nuevos integrantes-, el establecimiento de acciones comunitarias concretas -en problemáticas como la vivienda, el sistema de justicia y la inmigración,- la participación en las sesiones informativas de la organización comunitaria asociada y/o la colaboración en la realización del censo nacional, pues a partir de éste -y del reconocimiento de las comunidades de color- pueden obtenerse los fondos federales destinados para ellas así como también puede asegurarse mayor representación. Sin embargo, pese al ánimo vivido en la última asamblea, el tiempo y los compromisos laborales y familiares comenzaron a desdibujar el compromiso enunciado; hecho que provocó el estancamiento de las personas ya comprometidas con la organización comunitaria afiliada, hasta que llegue el momento de incluir a nuevas y nuevos integrantes que tengan el interés de mediar y actuar para la obtención de la justicia social.

1.1.1. De la visibilización de las problemáticas migratorias, de la vivienda y de la salud a la invisibilización de la conquista/colonización de *Turtle Island*/Isla Tortuga

Según los datos etnográficos anteriormente presentados, las iniciativas por la justicia social que son promovidas y realizadas por las y los latinomusulmanes que siguen el liderazgo del grupo A dan cuenta de un conjunto de problemáticas que se derivan del supremacismo blanco estadounidense, pues parte de las acciones propuestas por este grupo se centran en la lucha por la obtención de los derechos de sus miembros, quienes -en su mayoría- tienen un estatus migratorio ilegalizado que les excluye de la seguridad laboral, la adquisición de un salario digno, la posesión de un techo seguro y el acceso a la salud, etc.

Dada la visibilidad de estas preocupaciones, así como la imposibilidad de realizar transformaciones sustanciales en solitario, las y los líderes de este grupo consideraron necesario hacerse miembros de una organización comunitaria interreligiosa e interétnica

local, con redes estatales, para establecer alianzas, unir fuerzas e impulsar las reformas gubernamentales necesarias que puedan asegurar la justicia para las personas más vulnerables que viven en Los Ángeles y otras ciudades y condados de California. Sin embargo, las prácticas que surgen a nivel local y estatal para la obtención de la justicia, derivadas parcialmente del entrenamiento realizado en Oakland, develan un gran punto ciego debido a que las actividades propuestas -tanto estatal como localmente- se basan en una noción incompleta de la forma en que actúa el supremacismo blanco en los Estados Unidos.

Como lo mencioné anteriormente, la lucha primordial de la organización comunitaria estatal a partir de la cual se incluyen las problemáticas de las y los latinomusulmanes del grupo A, así como las de las demás congregaciones religiosas miembros, es “la destrucción del supremacismo blanco”. Este objetivo es indispensable porque la mayoría de las y los miembros que forman parte de esta red estatal y local, que practican múltiples tradiciones sagradas, son personas de color que sufren de manera diferenciada de la exclusión social. Ellas y ellos, no obstante, son impulsados, representados y acompañados por diversos tipos de aliadas y aliados blancos y de color que -en muchas ocasiones- fungen como organizadores(as) comunitarios(as) y/o líderes de sus comunidades religiosas. Por ello, a través de variados discursos basados en la fe, ellas y ellos fueron llamados a eliminar la dominación de la población blanca sobre las personas de color a raíz del entrenamiento sucedido en Oakland.

Pese a que la última década del siglo XX vio el surgimiento del término “privilegio blanco”, para analizar la desigualdad social sin causar ningún tipo de incomodidad individual o el surgimiento de enfrentamientos contra las personas blancas (Pulido, 2015), la era del multiculturalismo y de la supuesta sociedad post-racial estadounidense no dejó de ocultar el racismo vivido en los Estados Unidos. No obstante, la narrativa del privilegio blanco causó un porcentaje importante de las problemáticas que la red de organizaciones comunitarias a nivel estatal y local busca atender, puesto que -con la popularidad en el uso de este concepto- los Estados Unidos se configuró como un país legítimo tanto al interior como al exterior, pese a la generación de mayor división entre sus comunidades de color, de acuerdo a la posición social, las diferencias de clase y los estatus migratorios individuales mientras difundía el neoliberalismo a nivel global.

En México, el neoliberalismo produjo la firma del Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá en 1992, así como un incremento de la migración hacia los Estados Unidos; algo que trató de regularse en este país con la criminalización de las y los migrantes a través de la ley IIRIRA, *Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act* o *Ley de Reforma de la Inmigración Ilegal y de Responsabilidad del Inmigrante* de 1996¹⁰. En Centroamérica, por otra parte, la introducción de esta corriente asociada al capitalismo se sumó a la terminación de los conflictos armados y a la firma de los acuerdos de paz; sin embargo, ninguna de estas transiciones generó cambios estructurales para reducir la pobreza, la desigualdad social y las violaciones a los derechos humanos. Esto motivó a que muchas personas centroamericanas se sumaran a las que ya habían migrado a los Estados Unidos en tiempos de guerra a través del programa TPS, *Temporary Protected Status/Estatus de Protección Temporal*, cuyas solitudes de protección continuaron incrementándose después de los desastres causados en 1998 por el huracán Mitch¹¹.

Antes y después de la realización de mi entrenamiento en Oakland, supe que parte de las y los latinomusulmanes que conocí en Los Ángeles migraron a los Estados Unidos en la época de los 90 del siglo pasado por motivos económicos, más también por la “benevolencia” estadounidense y su política de puertas abiertas (Abdou, 2019). Sin embargo, cuando ellas y ellos ingresaron a los Estados Unidos llegaron a formar parte del permanente proceso de despojo y apropiación que opera bajo un supremacismo blanco *de facto*; es decir, por la fuerza de los hechos, independientemente de la poca claridad de consciencia, la nula o mínima hostilidad en su práctica y la falta de reconocimiento explícito de la superioridad de las personas blancas (Mills, 2003; Pulido, 2015). Por ello, aunque el concepto de supremacismo blanco haya dejado de ser utilizado conceptualmente, desde la terminación de las políticas oficiales de segregación y exclusión (Mills, 2003), su recuperación por parte la red de organizaciones comunitarias a nivel estatal y local en California responde, hasta cierto punto, al reconocimiento de que las relaciones de poder y de dominación entre las personas blancas y de color siguen

¹⁰ Conversación personal con el antropólogo Óscar Salvador Torres, especialista en la migración mexicana a los Estados Unidos y su deportación.

¹¹ Conversación personal con la antropóloga Margarita Núñez Chaim, especialista en la migración centroamericana a los Estados Unidos y su feminización en tiempos de las caravanas migrantes de 2018.

manteniéndose en pie, pese a la destrucción de las instituciones que le dieron forma al momento de su implantación.

De acuerdo con Mills, “el supremacismo blanco como sistema, o como conjunto de sistemas, surge a través del expansionismo europeo y la imposición del dominio europeo a través de la ocupación y la colonización de las poblaciones nativas y la población importada para la esclavitud” (2003: 38)¹². A través del uso del término supremacismo blanco se da por hecho que las personas blancas son superiores; por tanto, deben tener el control político, económico y cultural de las personas que controlan, así como de sus recursos (Ansley 1989 en Mills 2003). Este sistema de dominación tiene muchas expresiones transnacionales y globales, ya que desde la época colonial se encuentra dentro de la economía, la política, la cultura, nuestra forma de pensar, nuestra forma de percibirnos a nosotras y nosotros mismos, nuestra forma de sentir, nuestra forma de interactuar con otras personas, nuestra forma de entender la realidad e, incluso, dentro de nuestra forma de concebir todo aquello que no podemos ver (Mills, 2003).

Dada la manifestación del supremacismo blanco en las culturas de la blancura,

es fundamental tener en cuenta la distinción [...] entre la blancura (como categoría racial/étnica) y las 'culturas de la blancura' liberales, que se refieren a los valores ontológicos blancos, como las conceptualizaciones de civilidad y progreso, así como a las prácticas y paradigmas epistemológicos. La práctica de la blancura ha (des)humanizado, infantilizado, endulzado, feminizado, exagerado y aplanado la vida psíquica de las diversas personas de color; está asociada con las ideas y nociones eurocéntricas hegemónicas de una jerarquía de civilizaciones [...] que continúan siendo internalizadas y ejercidas por blancos y no blancos por igual¹³ (Abdou, 2019: 53).

¹² La cita original dice: “White supremacy as a system, or set of systems, clearly comes into existence through European expansionism and the imposition of European rule through settlement and colonialism on aboriginal and imported slave populations” (Mills, 2003: 38).

¹³ La cita original dice: “It is critical to note the distinction [...] between whiteness (as a racial/ethnic category) and liberal ‘cultures of whiteness,’ which refers to ontological white values, conceptualizations of civility and progress, as well as epistemological practices and paradigms. The practice of whiteness has consistently (de)humanized, infantilized, sweetened, feminized, exaggerated, and flattened the psychic life of diverse people of color and is associated with hegemonic Eurocentric ideas and notions of a hierarchy of civilizations [...] that continue to be internalized and exercised by whites and nonwhites alike” (Abdou, 2019: 53).

No obstante, parece ser que las y los organizadores comunitarios que dirigieron nuestro entrenamiento entienden que el supremacismo blanco es un “racismo a secas”, debido a que el uso de este término antes, durante y después de las dinámicas realizadas desconoció las estructuras sociales impuestas en los Estados Unidos a través de la colonización, pues siempre estuvo limitado a ciertas líneas de acción con fines políticos. Por ello, no fue casual que -después de ofrecer sus discursos basados en la fe o dirigir las dinámicas grupales- algunas y algunos de ellos nos llamaran a repetir *¡We belong!*, nosotras y nosotros pertenecemos, para -posteriormente- llamar al voto, modificar los resultados de las urnas y así “destruir el supremacismo blanco”¹⁴. Esta invitación, repetida en algunas ocasiones, fue recibida sin mucha motivación debido a que para las personas presentes era más sobresaliente pensar e imaginar “la construcción de una nueva sociedad basada en la construcción de puentes y no de fronteras”. Fue así que a través del grito *¡We belong!* se unieron las voces de las personas blancas, latinas, afroamericanas y asiático americanas para subrayar que sabíamos, a través de la experiencia de nuestros correligionarios(as) o en carne propia, lo que significaba no pertenecer debido al color de nuestra piel, nuestro estatus migratorio o nuestra tradición sagrada.

¹⁴ Sin embargo, de acuerdo a *Indigenous Action*, “Votar, tal como se practica bajo la ‘democracia’ de los EE. UU., es el proceso mediante el cual las personas (excepto jóvenes menores de 18 años, delincuentes condenados, las personas consideradas por el estado como ‘mentalmente incompetentes’ y las personas indocumentadas, incluyendo las y los residentes legales permanentes), son obligadas a elegir reglas y gobernantes. El colectivo anarquista Crimethinc observa: ‘Votar consolida el poder de toda una sociedad en manos de unos pocos políticos’. Cuando este proceso se lleva a cabo bajo la autoridad colonial, no hay otra opción que la muerte política para los pueblos indígenas. En otras palabras, votar nunca puede ser una estrategia de supervivencia bajo el dominio colonial. Es una estrategia de derrota y victimización que prolonga el sufrimiento y el daño histórico inducidos por el colonialismo de ocupación en curso. Y aunque el sentimiento de reducción de daños puede ser sincero, incluso las reformas marginales ganadas con esfuerzo y obtenidas a través del apoyo popular pueden revertirse con la misma facilidad con el trazo de la pluma de un político. Si votar es la participación democrática en nuestra propia opresión, votar como reducción de daños es una política que nos mantiene a merced de nuestros opresores” (*Indigenous Action*, 2020, 8vo párrafo). Nevertheless, according to *Indigenous Action*, “Voting as practiced under U.S. ‘democracy’ is the process with which people (excluding youth under the age of 18, convicted felons, those the state deems ‘mentally incompetent,’ and undocumented folk including permanent legal residents), are coerced to choose narrowly prescribed rules and rulers. The anarchist collective Crimethinc observes, ‘Voting consolidates the power of a whole society in the hands of a few politicians.’ When this process is conducted under colonial authority, there is no option but political death for Indigenous Peoples. In other words, voting can never be a survival strategy under colonial rule. It’s a strategy of defeat and victimhood that protracts the suffering and historical harm induced by ongoing settler colonialism. And while the harm reduction sentiment may be sincere, even hard-won marginal reforms gained through popular support can be just as easily reversed by the stroke of a politician’s pen. If voting is the democratic participation in our own oppression, voting as harm reduction is a politics that keeps us at the mercy of our oppressors.” (*Indigenous Action*, 2020, 8th paragraph).

Mi experiencia en todos esos días de entrenamiento no me privó de la sensación de no pertenecer, pues estaba lejos de mi país, de mi familia, de mis amigos y amigas, de mi comunidad espiritual, de mis espacios de diversión y hasta -momentáneamente- de mi lenguaje; esta vivencia me permitió ser consciente de que ahí, en Oakland, estaba representando a un grupo de personas cuyas vivencias me eran totalmente desconocidas a nivel corporal, pese a mis ánimos para contribuir con la comunidad latinomusulmana que me había abierto sus puertas y corazones. Desde el inicio de mi trabajo de campo sabía que mis circunstancias, pese a ser una musulmana mexicana, eran totalmente diferentes, ya que tuve el privilegio de poseer una visa de investigación, una beca mensual en pesos mexicanos y, sobre todo, tenía la libertad de decidir cuándo cruzar la frontera, más allá de que -administrativa y académicamente- tenía que hacerlo después de 9 meses.

Todas estas situaciones no impidieron que algunas y algunos de mis colaboradores etnográficos me hayan confiado desde semanas anteriores que “no tenían dónde vivir y tenían casi todas sus posesiones en la cajuela de su carro”, que “se habían quedado sin empleo y ahora estaban trabajando con una persona conocida que la explotaba”, que “sentían dolor físico y por eso tenían que buscar el servicio médico menos caro”, que “habían abandonado varios de sus carros -chocados en el pasado- para que ‘la migra’ no llegara a detenerles”, o que “estaban esperando que migración les diera noticias sobre su proceso de legalización”. Sus vivencias eran algo que recordaba mientras estaba representándoles, a sabiendas de que su situación no iba a arreglarse totalmente con el simple hecho de ir a la junta, a la marcha, a las sesiones de volanteo, dejando el trabajo para sumarse a las acciones por la justicia social e, incluso, atendiendo a las cuatro reuniones que resultaron de mi entrenamiento.

Durante mi trabajo de campo, algunas de las personas latinomusulmanas que entrevisté, con variados estatus migratorios, me hacían saber que tenían cierta consciencia del supremacismo blanco: Orlando* (Grupos A y D) me comentó que “los hombres blancos tienen mucho mayores beneficios que los latinos y los negros, y que las mujeres blancas tienen mucho mayores beneficios que las latinas y las negras”; Silvia* (Grupos A, B y D) me explicó que, alguna vez, en un proceso de selección laboral “no le habían dado el trabajo a ella porque habían preferido a una mujer judía blanca,

que poseía su misma calificación”; Blanca* (Grupos A, B y D) me dijo que a su jefa, una mujer también blanca,” no le importaba su falta de higiene dentro de su casa porque ¡total, ella no iba a ser la que iba a limpiar!”; Carla* (Grupo A), por otra parte, me contó que “cuando sus hijas eran chiquitas dejaba que ellas platicaran y jugaran con hombres blancos en el transporte público, pues así no iba a haber ninguna sospecha sobre su estado legal y el de sus hijas si el resto de las personas pensaba que ese hombre blanco era su pareja”; Ingrid* (Grupo A) también me explicó que “en algunos lugares sí [hay problemas para encontrar trabajo], si tú vas a agencias [hay] agencias donde te dicen bien claro que ahí están verificando los papeles con el E-Verify”.

En otros días de mi trabajo de campo, cuando entrevisté a algunas de las latinomusulmanas que habían nacido en los Estados Unidos, Emma* (Grupo A) expresó que,

siendo una minoría dentro de una minoría, porque soy latina y musulmana, tengo que ser como... no sé cómo decirlo. Siento que todavía tengo que ser aceptada por la mayoría. Pero creo que mi obligación es que [...] siento que necesito mostrarles, como minoría, que no somos lo que nos retrata toda esta retórica racista que escuchamos. Creo que todos somos capaces de convertirnos en algo genial, ¿sabes? Ser grandes modelos a seguir en este país, tener grandes trabajos, tener excelentes carreras, tener una educación y ser educado. Para mí, la obligación sería representarme a mí misma y a mi comunidad de la mejor manera posible¹⁵.

La posicionalidad desde la que ella parte es la de una mujer musulmana con un privilegio mayor, ya que su nacimiento en los Estados Unidos le garantizó -con ciertas trabas- el acceso a una educación, a través de la cual puede vislumbrar un futuro posible para ella y para sus hermanas y hermanos de fe. Fernanda* (Grupos A y B), por otra parte, quien

¹⁵ El testimonio original dice: “Being a minority within a minority, because I’m Latina and Muslim, I have to be kind of like... I don’t know how to say it. I feel that I still have to be accepted by the majority. But I think my obligation is [...] I feel I need to show them as a minority we’re not what we’re being portrayed as by all this racist rhetoric that we hear. I think that we’re all capable of becoming something great, you know? Being great role models in this country, holding great jobs, having great careers, having an education, and being educated. For me, the obligation would be to represent myself and my community in the best way possible”.

también nació y fue educada académicamente en los Estados Unidos, enunció la problemática del supremacismo blanco de una manera más amplia, ya que ella sabe que

this is a country that was stolen by a lot of people. Hay mucha violencia que ocurrió antes de que mi familia llegara aquí. Yo vivo cerca de la Misión de San Fernando, donde pasaron muchas atrocidades. Hubo esclavitud de gente indígena, los españoles trajeron enfermedades y trataron de hacer cristiano a este país. Tengo esto en mi mente. Este país no habla de la justicia y de la paz. Mis padres son de México y se que mi lugar es aquí, pero California era de México. Mis padres viajaron mucha distancia y esta frontera quizá no hubiera estado aquí. *California is a rich and resourceful land. If Mexico still had it, it could had been a better country. Maybe my parents shouldn't have to migrate. But I still belong to Mexico.* Reconozco el sacrificio de mis ancestros. Tomé provecho de las oportunidades de este país. *Only a few of my primos and primas finished high school and they had to travel very far. I am thankful...*

Esta última perspectiva se une a la de muchas y muchos mexicanos migrantes y sus descendientes, quienes rescatan -a través de las fuentes oficiales, académicas y populares- el colonialismo sucedido antes, debajo y más allá del Río Bravo (conocido en los Estados Unidos como Río Grande) para evidenciar que el supremacismo blanco también llegó a tocar a sus ancestros, pues ¿quién puede negar que en México y los demás países del centro y el sur del continente americano sucedieron más o menos las mismas atrocidades hace más de 500 años? Sin embargo, hablar del supremacismo blanco y de la colonización que lo acompañó varía según la perspectiva y la posición desde la que se mira, ya que las acciones por la justicia social y la adquisición de los derechos individuales y comunitarios muchas veces tienden a velar, a contraponer, o a equiparar las consecuencias históricas del colonialismo sucedido arriba y debajo de la actual frontera de los Estados Unidos.

Aunque Fernanda* (Grupos A y B) no se define como chicana, algunas y algunos de mis colaboradores etnográficos me comentaron que ser mexicano(a), México-americano(a), o descendiente de mexicanos(as) en los Estados Unidos es equivalente a

ser chicano(a)¹⁶. Estas suposiciones revelan un gran desconocimiento de este movimiento, ya que ser chicano o chicana es un posicionamiento que surge de una subjetividad política a partir de la cual se rescatan dos procesos distintos: el de la colonización del actual México por el Imperio Español y el de la conquista de México por los Estados Unidos (Pulido, 2018). Aunque muchas personas antiguamente consideradas mexicanas pasaron a formar parte de lo que ahora es el territorio de los Estados Unidos -hecho que les llevó a expresar que “la frontera les cruzó” - quienes se identifican como chicanos o chicanas afirman, a través de ambos hechos, que ellas y ellos perdieron su herencia indígena, debido al mestizaje oficial mexicano y el racismo estadounidense¹⁷. Para legitimar esta afirmación, su referencia principal es la pérdida de Aztlán, el territorio originario localizado al suroeste de los Estados Unidos, a partir del cual provienen sus ancestros indígenas que migraron hacia el sur. Esta relación con la tierra hace que ellas y ellos desafíen su clasificación como extranjeros(as) e incluso como inmigrantes ilegales frente al gobierno de los Estados Unidos (Pulido, 2018).

Ser chicana o chicano no sólo implica remontarse a todos estos hechos, sino también resaltar un pasado prehispánico, comúnmente mexicana -conocido como “azteca” en los Estados Unidos-; por ello, a partir del establecimiento de su movimiento, ellas y

¹⁶ De acuerdo a González (2019) y Brookman (2019), la palabra “chicano” definía de forma despectiva a las personas de origen mexicano que, sin haber obtenido un grado de estudios elevado, habían migrado a los Estados Unidos. Sin embargo, el uso del término se transformó cuando un conjunto de trabajadores y trabajadoras del campo se apropió de éste para impulsar, políticamente, un conjunto de demandas laborales que se sumaban a aquellas por el acceso a la educación y la vivienda dignas. Así, el ser chicano(a) se convirtió en una identidad que se relacionó con el activismo, puesto que identificarse como “mexicoamericano(a) o “hispano(a)” equivalía a negar las experiencias encarnadas de las y los migrantes y descendientes de mexicanos(as) en los Estados Unidos. Aunque el activismo chicano se manifestó en diversas formas por todos los Estados Unidos, el movimiento más conocido es el de César Chávez, quien fundó en 1965 la *National Farm Workers Association* (NFWA)/Asociación Nacional de Trabajadores Agrícolas. Esta organización se transformó, un año más tarde, en el *United Farm Workers Organizing Committee* (UFWOC)/Comité Organizador de Trabajadores Agrícolas Unidos, debido al éxito de la huelga que organizó Chávez junto con las y los trabajadores de la uva en el Valle Central de California. Cfr. González, J. A. (2019). “Introduction”. En J. A. González, C. O. Chavoya, C. Noriega y T. Romo, *Chicano and Chicana Art: A critical anthology* (pp. 1-10). Durham y Londres: Duke University Press y Brookman, P., (2019). “Looking of alternatives. Notes on Chicano Art, 1960-1990”. En J. A. González, C. O. Chavoya, C. Noriega y T. Romo, *Chicano and Chicana Art: A critical anthology* (pp. 19-29). Durham y Londres: Duke University Press.

¹⁷ Conforme con Chávez (2002), los orígenes del movimiento chicano pueden rastrearse hasta el siglo XIX, cuando los gobiernos de México y los Estados Unidos firmaron el Tratado de Guadalupe Hidalgo; documento a partir del cual México cedió a los Estados Unidos los territorios de los actuales estados de California, Nevada, Utah, Arizona, Texas y porciones de Nuevo Mexico y Kansas. Este hecho provocó el inicio de la segregación de las personas mexicanas, ya que la obtención de una “blancura legal” -a través de su naturalización como estadounidenses-, no significó que hubiesen adquirido los privilegios de las personas blancas. Cfr. Chávez, Ernesto (2002). “¡Mi Raza Primero!” (*My People First!*): *Nationalism, identity, and insurgency in the Chicano movement in Los Angeles, 1966–1978*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

ellos comenzaron a rescatar la lengua náhuatl, el arte y las danzas practicadas por sus ancestros(as) y la celebración del Día de los Muertos. Estas prácticas, consideradas indígenas, son las que también les permiten afirmarse como parientes lejanos de varias de las poblaciones nativoamericanas, debido a la mezcla interracial -sucedida desde tiempos antiguos- gracias al establecimiento de alianzas de varios tipos entre personas de ambos grupos. Todos estos hechos fueron resaltados por el movimiento chicano con el fin de proponer un mestizaje descolonial¹⁸, más allá del nacionalismo mexicano y estadounidense, con el fin de que sus seguidores y seguidoras encontraran un lugar en el mundo, pese a su ambigüedad por tener raíces a ambos lados del Río Bravo/Grande (Pulido, 2018).

El movimiento chicano, caracterizado como descolonial, fue impulsado por muchas mujeres mexicano-estadounidenses, dentro de las cuales destaca Gloria Anzaldúa; una mujer feminista, lesbiana, académica y activista conocida principalmente por *Borderlands/La Frontera*, una de sus tantas obras¹⁹. En ésta y en el resto de sus producciones ella habló de la descolonización a través de términos como *nepantla*²⁰, el activismo espiritual, el nuevo tribalismo²¹, el conocimiento, la auto-historia, la autohistoria-teoría, el mundo zurdo²² y muchos otros temas, hasta que murió en mayo

¹⁸ Arvin, Tuck y Morrill (2013) expresan -apoyándose en Arvin (2013)- que la descolonización son los “deseos y las prácticas orientadas a transformar el despojo de ocupación colonial para recrear un futuro indígena poseído por todas las personas, no sólo por las y los individuos” (2013: 25). El texto original dice: “For Maile Arvin [2013], decolonization involves regeneration, which she defines as ‘desires and practices oriented by transforming settler colonial dispossession and recreating a people-possessed (rather than an individually self-possessed) Indigenous future’” (2013: 25). Como podrá verse en mi discusión, esta definición contrasta -sin embargo- con los deseos del movimiento chicano.

¹⁹ En su estudio sobre el apogeo del movimiento chicano, Hidalgo (2016) señala que -pese a la existencia de causas comunes- “el movimiento” se expresó de formas diversas, además de poseer distintos objetivos y de realizar múltiples tipos de acciones para lograrlos. Para la autora, asumir que sólo existió un movimiento chicano es problemático, pues la repetida mención de los “cuatro jinetes del movimiento chicano” (César Chávez, Rodolfo “Corky” Gonzales, José Ángel Gutiérrez y Reies López Tijerina) tiende a naturalizar las estructuras hetero-patriarcales que existieron en el propio movimiento. Por ello, considero que -al oponerse a esta narrativa- la perspectiva de Anzaldúa fue y sigue siendo sobresaliente para las y los activistas chicanos. Cfr. Hidalgo, J. M. (2016). *Revelation in Aztlán: Scriptures, Utopias, and the Chicano Movement*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

²⁰ *Nepantla* es una palabra de origen náhuatl, una lengua originaria de México, que significa “la tierra de en medio o entre medio”. Anzaldúa utiliza este término para hacer referencia a los espacios o puentes entre mundos que tienen el potencial de unir entre fronteras (Anzaldúa y Keating, 2002).

²¹ El *New Tribalism*/Nuevo Tribalismo es la propuesta teórica de Anzaldúa a través de la cual puede crearse una comunidad con base en la afinidad. Ésta es vista como una alternativa a la asimilación y al separatismo que, generalmente, se fundan en el nacionalismo. Con el “nuevo tribalismo” Anzaldúa propone que pueden crearse nuevos tipos de comunidad que vayan más allá del “nosotros” y los “otros” (Anzaldúa, 2015).

²² El *Mundo Zurdo* es un tipo de conocimiento que se relaciona con el compromiso personal, la responsabilidad hacia la otredad y hacia el mundo; es la oportunidad de recrear el universo, en vez de teorizar sobre él, pues el conocimiento

de 2004 debido a las complicaciones de la diabetes (Anzaldúa, 2015). Anzaldúa es una de las máximas representantes del movimiento chicano; hecho que no sólo la hace ser leída por las y los estudiantes y académicos de los Estudios Chicanos estadounidenses, sino también por las personas -en todas las localidades arriba y abajo del Río Bravo/Grande- que buscan en los textos anzalduanos la inspiración para su activismo o para su investigación de tipo descolonial.

Pese al potencial del movimiento chicano en la lucha por la descolonización, una de sus grandes críticas en los Estados Unidos está relacionada con el racismo, pues la autora de *Borderlands/La Frontera* expone que las y los mestizos tienen la cualidad de ser tolerantes; algo contrario a lo que sucede con las personas indígenas (Smith, 2011). En la perspectiva de Smith (2011), Anzaldúa considera que ser una persona mestiza o de raza mixta es igual a ser moderno(a) y sofisticado(a); cualidades que permiten ser tolerantes a la ambigüedad. Esta aseveración hace implícito que las y los indígenas son pre-modernos, además de caracterizarse por su rigidez. Para Smith (2011), la calidad híbrida de lo mestizo también plantea una problemática, pues la supuesta recuperación indígena -que Anzaldúa manifiesta a través de *Borderlands/La Frontera*- desaparece al exaltar el carácter diaspórico de las y los sujetos que se asumen como chicanos(as).

La crítica a la indigenidad a la que refiere Smith (2011), en sus estudios sobre Anzaldúa, contrasta fuertemente con las aportaciones de Morgensen (2011) pues, en la perspectiva de este segundo autor, Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga (otra activista e intelectual chicana) se apropiaron de las vivencias de las personas *Two Spirit*²³/Dos

del mundo zurdo es el que procede del corazón, la pasión y la inteligencia. Este concepto anzalduano temprano “representa la diferencia relacional. Aplicado a las alianzas, refiere a las comunidades basadas en puntos en común, así como a las ubicaciones visionarias donde las personas de diversos orígenes -con diversas necesidades y preocupaciones- pueden coexistir y trabajar juntas para lograr un cambio revolucionario” (Anzaldúa, 2015: 243). El texto original dice: “El Mundo Zurdo represents relational difference. Applied to alliances, it indicates communities based on commonalities, visionary locations where people from diverse backgrounds with diverse needs and concerns coexist and work together to bring about revolutionary change” (Anzaldúa, 2015: 243).

²³ El término *Two Spirit*/Dos Espíritus fue acuñado por las y los activistas indígenas *Two Spirit*/Dos Espíritus y LGBTIQ+ en la década de 1990 para erradicar el uso antropológico de la palabra *berdache*. Este término, de raíz persa, era utilizado por las y los antropólogos con el fin de referirse a las personas que se salían de la normatividad sexo-genérica colonial. Dado el origen y uso del término, así como el prejuicio de los supuestos estudiosos y estudiosas de las comunidades nativoamericanas, decidió crearse el término *Two Spirit*/Dos Espíritus con el fin de confundir a las y los antropólogos pues, nadie más que las propias personas *Two Spirit*/Dos Espíritus -identificados(as) ocasionalmente con las identidades LGBTIQ+- tienen el conocimiento de su propio ser a través de la experiencia. Dado que en las comunidades nativoamericanas existen diversos términos para referirse a las personas que viven una identidad de género más fluida, se decidió que *Two Spirit* era la palabra que mejor podría describirles entre naciones y pueblos (Driskill, Finley, Gilley y Morgensen, 2011a).

Espíritus para afirmarse como mujeres lesbianas. Esto generó diversos debates en las academias de los Estudios Indígenas y Chicanos, porque ellas -pese a considerarse descendientes indígenas- propusieron implícitamente en sus escritos la recolonización de los territorios nativoamericanos. Morgensen (2011) sostiene, por tanto, que *Borderlands/La Frontera* y *Queer*²⁴ *Aztlán*²⁵ se escribieron con la intención de obtener un reconocimiento comunitario; hecho que llegó a influenciar positivamente en los feminismos de las mujeres de color. No obstante, el deseo que llevó a la realización de estas obras terminó borrando completamente las afirmaciones de autodeterminación relativas a la tierra y de las personas *Two Spirit*/Dos Espíritus. Morgensen (2011) concluye, entonces, que el término *Two Spirit*/Dos Espíritus es entretejido en las narrativas de las personas no indígenas para universalizar el reconocimiento indígena de la diversidad sexual y de género como si se tratase de una obra de teatro colonialista de la cuál emanó una identidad similar a la de las personas que componen el movimiento LGBTIQ+²⁶. Es a través de este montaje que son borradas las implicaciones de la colonización en los pueblos nativoamericanos.

Las narrativas que refieren a la indigenidad de las y los chicanos se relacionan también con el engegucimiento que tuvo este movimiento hacia las consecuencias del colonialismo en los pueblos nativoamericanos. De acuerdo con Pulido (2018), reconocer el colonialismo de ocupación haría que el movimiento chicano perdiera gran parte de sus bases fundacionales, ya que asumir la totalidad del proceso colonial convertiría a las y los chicanos en perpetuadores(as) de la masacre indígena que sigue vigente en los Estados Unidos. Además, en la perspectiva de Muñoz (1999 en Smith 2011), la propuesta chicana realizada a partir de *Aztlán* borra los reclamos de recuperación de las tierras ancestrales. La crítica hacia el movimiento chicano, no obstante, puede extenderse también a todas aquellas personas a las que “la frontera les cruzó”, debido a

²⁴ De manera general, el término *queer*/cuir hace referencia a lo raro, lo extraño, lo excéntrico, lo que sale de la norma y lo que escapa a todo tipo de definición. Generalmente, este término es usado como concepto sombrilla para integrar a todas las disidencias sexo-genéricas que rompen con el binarismo de género y la heterosexualidad obligatoria.

²⁵ Para las personas identificadas como chicanas, *Aztlán* es la patria original. el espacio histórico-mitológico del cual ellas y ellos proceden (Anzaldúa, 1987).

²⁶ Por LGBTIQ+ se entiende el movimiento de las personas L(esbianas) G(ay) B(isexuales) T(rans) I(ntersex) Q(ueer) + (y otras identidades de la diversidad de género y sexual).

su inadvertida participación en la opresión y el genocidio de los pueblos nativoamericanos en diferentes tiempos y espacios.

Un ejemplo de ello lo muestra la carta de 1846, analizada por González (2005, en Pulido 2018), donde la población mexicana de Los Ángeles escribió al gobernador para quejarse de las y los indígenas y sugerir su mayor control policial, a menos que fueran relocalizados al rancho de sus patrones. Otro ejemplo es el genocidio de *Camp Grant*, actual Arizona; un acontecimiento en el que la población mexicana participó en el asesinato del pueblo apache. Ambos hechos fueron consecuencia de una ideología racista a partir de la cual la población mexicana buscó eliminar todos los rasgos “bárbaros” de la población indígena, como su “falta de urbanidad” y de sedentarismo (Pulido, 2018).

Reconocer estos eventos no sólo contribuirá en la aceptación de la responsabilidad chicana y de origen mexicano en estos y otros sucesos lamentables, ya que la política colonial de “divide y vencerás” produjo que algunos pueblos nativoamericanos esclavizaran a personas de origen africano y también que las personas negras asesinaran y expulsaran a las y los indígenas con el fin de tomar sus tierras²⁷. Esto sucedió pese a que la colonización también produjo la fusión entre estos grupos, como lo evidencia el caso de los cheroquis negros en Oklahoma (Abdou 2019, Pulido 2018) y la propia vivencia de los musulmanes afroamericanos que conocí durante mi entrenamiento en Oakland.

El movimiento chicano es sólo uno de los tantos ejemplos existentes que muestra las diferentes formas en que se niega la totalidad de las consecuencias del colonialismo y la supremacía blanca en los Estados Unidos, ya que mi trabajo de campo me llevó a apreciar que este también es un hecho para las y los latinomusulmanes del grupo A. De acuerdo a lo sucedido en mi entrenamiento en Oakland, en las luchas por los derechos de las y los integrantes de diversas comunidades religiosas a nivel estatal se asienta una legitimación del poder político que, pese a sus modificaciones, seguirá produciendo más

²⁷ De acuerdo a Nash, 1980, en Federici, “‘divide y vencerás’ también se convirtió en política oficial en las colonias españolas, después de un periodo en el que la inferioridad numérica de los colonos recomendaba una actitud más liberal hacia las relaciones inter-étnicas y las alianzas con los jefes locales a través del matrimonio. No obstante, en la década de 1540, en la medida en que el crecimiento de la cantidad de mestizos debilitaba el privilegio colonial, la ‘raza’ fue instaurada como un factor clave en la transmisión de propiedad y se puso en funcionamiento una jerarquía racial para separar a indígenas, mestizos y mulatos y la propia población blanca” (2004: 166).

escenarios de opresión debido a que el objetivo de su activismo se centra en la justicia social y no en la descolonización. Tal como lo asientan Tuck y Yang (2012), los movimientos por la justicia social basados en la identidad que buscan modificar las reformas migratorias, la obtención de la seguridad laboral, la adquisición de un salario digno, la posesión de un techo seguro, el acceso a la salud y otras problemáticas son una forma de acción que busca reocupar o re-colonizar, ya que esta obtención de derechos excluye a las personas indígenas.

1.1.2. Del colonialismo-conquistador de los ingleses y de los españoles arriba y abajo del Río Bravo/Grande

Como lo mencioné anteriormente, todas las personas originarias del continente americano somos herederas de diversos procesos coloniales que iniciaron con el “descubrimiento” de este territorio en 1492; momento concebido por los europeos como una oportunidad para la expansión de sus imperios durante el siglo XVI. Este evento realizado por Colón, que dio inicio a la época moderna, requirió la construcción de un *otro* salvaje que fue cuestionado tanto en su naturaleza como en su alma para que los europeos pudieran explotar la tierra, controlar el trabajo y sus productos y obtener riqueza (Dussel, 2001; Quijano, 1992 y 2014; King, 2019). El establecimiento de este tipo de relación se apoyó de un humanismo etnocentrista conquistador que produjo una violencia genocida al dividir entre conquistadores/colonizadores y conquistados/colonizados. Es decir, entre las personas europeas con “humanidad”, con “raciocinio”, con “historia”, con “destino”, y las personas indias y negras -antes inexistentes-, que fueron entendidas por los europeos como “carentes de humanidad” o con una “humanidad inferior” y, por tanto, destinadas a la muerte (Quijano, 1992 y 2014; King, 2019).

Desde esta perspectiva, el “encuentro” entre los europeos y las personas indígenas implicó que estas últimas fueran excluidas de la categoría “descubridoras”, “porque no trabajaban adecuadamente. [L]as tribus de indios que habitaban este país eran feroces salvajes, cuya ocupación era la guerra, y cuya subsistencia procedía principalmente del bosque. Dejarlos en posesión de su país era dejar el país en un

desierto. Como no funcionaban, los pueblos nativos tenían el estatus ontológico de cosas por descubrir: el estatus de naturaleza” (Smith, 2020: 119). En lo que respecta a las personas negras, Wynter expresa que “la invención de la negritud [...] y las tierras negras como *terra nullius* (o tórridas y habitables) fueron necesarias para establecer los términos de la conquista. Además, la revolución epistemológica del Hombre de la Ilustración requirió la presencia del Negro como un Otro humano irracional y sensual²⁸ (King, 2019: 18).

Como puede apreciarse, la ideología que desarrollaron y trajeron consigo los europeos, desde el “descubrimiento” de Colón, dio paso a la configuración de un sistema mundial capitalista enraizado en un patrón de poder colonial; algo que jamás había sucedido con anterioridad debido a que, desde ese momento, todas las sociedades colonizadas fueron afectadas por la división entre lo humano-lo no humano, así como por el capitalismo y el eurocentrismo: la forma de comprender la realidad desde una perspectiva europea (Quijano, 2014). Por tanto, la construcción de América dependió de la creación de las personas blancas, indígenas y negras y, por consiguiente, de la introducción de la esclavitud, de la servidumbre, de la pequeña producción mercantil, de la reciprocidad y del salario (Quijano, 2014).

Estas formas de producir riqueza se dieron de forma local pero con un impacto hacia el exterior, ya que todos los recursos de estas tierras generaron múltiples riquezas que hicieron que los europeos tomaran el poder de las redes comerciales que llegaban a China, a la India e incluso al llamado Medio Oriente. Ello permitió que los europeos controlaran el mercado mundial y se convirtieran en los impulsores de un particular tipo de trabajo que afectó a las poblaciones colonizadas de América y del resto del mundo (Quijano, 2014). La creación de América, de Europa (occidental) y de los europeos llevó, por tanto, a una configuración particular del mercado mundial, ya que el salario sólo estaba destinado a la gente blanca, a aquella “que tenía humanidad”, y no a las personas dominadas y consideradas “inferiores” (Quijano, 2014; King, 2019). Con el paso del tiempo, a partir de la conquista/colonización europea,

²⁸ La cita original dice: “According to Wynter, the invention of Blackness [...] and Black lands as *terra nullius* (or torrid and inhabitable) are required to establish the terms of conquest. Further, the epistemological revolution of Enlightenment’s Man requires the presence of the Negro as an irrational and sensual human Other” (King, 2019: 18).

fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos. Dicha distribución racista de nuevas identidades sociales fue combinada, tal como había sido tan exitosamente lograda en América, con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial [...] Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso (Quijano, 2014: 782).

Como la obtención de las independencias nacionales y la desaparición de las administraciones coloniales europeas no implicaron un cambio en las relaciones de dominación a nivel local y global, es necesario revisar las formas en que este sistema múltiple de opresión colonial fue establecido arriba y abajo del Río Bravo/Grande, ya que las luchas por la justicia social en los llamados Estados Unidos son resultado de la jerarquización entre distintos modos de ser, de ver, de vivir, de sentir y, sobre todo, de percibir el mundo. Esto sucede porque la opresión y la exclusión social responden a distintos tipos de intersecciones entre la raza y otras clasificaciones que surgieron con la colonización europea de América. Sin embargo, como estos procesos tuvieron distintas características arriba y abajo del Río Bravo/Grande es necesario comprender las formas en que operó el colonialismo-conquistador de los ingleses y de los españoles²⁹.

²⁹ O' Gorman (2010) señala que la historia colonial del continente produjo diferencias radicales entre la América española/latina y la anglo/europea. Él afirma que -en el caso de la primera- lo que sucedió fue un impuro trasplante de las formas de vida ibéricas, debido a la existencia de la población indígena y la generación de una cultura criolla, que malamente se diferenció de aquella de la península. Como la colonización se comprendía como un acto de voluntad divina -en términos católicos- el medio ambiente fue mínimamente transformado, con el fin de explotar rápidamente los recursos naturales e incrementar el prestigio hispano. En la perspectiva de O' Gorman (2010), ello imposibilitó la independencia real de los actuales Estados-nación latinoamericanos, dada la permanente búsqueda de la hispanidad. O' Gorman (2010) explica, por otro lado, que el proceso colonial de la América anglo/europea fue mucho más "exitoso", ya que el arribo de los ingleses a *Turtle Island*/Isla Tortuga se consideró como una oportunidad para ejercer una libertad política, religiosa y creativa que derivó en el exterminio indígena, así como en la total explotación del medio ambiente natural. Contrario a lo que sucedió con los colonizadores españoles, los ingleses se dieron cuenta que no tenían que continuar con la burocracia, los privilegios y los valores de su lugar de origen, puesto

De acuerdo a los aportes de Tuck y Yang (2012), el Imperio Español realizó un colonialismo externo o de explotación a través del cual se buscaron extraer todos los recursos de las poblaciones indígenas para llevarlos a la metrópoli y acrecentar tanto la riqueza como los privilegios de los colonizadores. Este proceso requirió de una colonización militar y de la asociación de los españoles con los grupos enemigos para llevar a cabo su conquista. El colonialismo interno sobrevino posteriormente, ya que - después de asegurar el control biopolítico³⁰, geográfico y político de las personas nativas- fueron establecidas las fronteras virreinales (posteriormente nacionales) para terminar de controlar la población a partir de la introducción de un sistema carcelario (como el de la Santa Inquisición y sus derivados en el tiempo), la limitación del espacio de acuerdo a criterios raciales (que se transformaron en privilegios de clase), la generación de un sistema de castas (que terminó convirtiéndose en colorismo³¹), la introducción de la

que la ocupación y la destrucción de las nuevas tierras les había permitido descubrir su potencial como los mesías de la cultura occidental. Este proceso, según O' Gorman (2010) permitió que los llamados Estados Unidos se constituyeran como una nación inigualable. Cfr. O' Gorman, E. (2010). *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.

³⁰ De acuerdo a Foucault (1996), la biopolítica es el conjunto de aparatos estatales que buscan regular y administrar la vida, a través del control de la natalidad, la morbilidad, la mortalidad, la longevidad, la neutralización y la inhabilitación de las y los individuos. Como a partir de la biopolítica la población es un problema biológico pero también de poder, el biopoder busca controlar tanto a los cuerpos como a la población en general, a partir de mecanismos como la rehabilitación, la reinserción social, la normalización, las prácticas higienistas y regulatorias de la natalidad, etc. Por ello, a través de la anatomopolítica, se busca disciplinar los cuerpos en espacios como las cárceles, los asilos, los hospitales, los hospitales psiquiátricos, las fábricas y las escuelas, entre otros. En conclusión, el racismo que se activa y entretiene con la biopolítica busca distinguir entre las personas que deben vivir con las que deben morir; ello legitima la existencia de una tecnología del poder que asesina a aquellos seres que son concebidos como “anormales”.

³¹ En 1983, el término “colorismo” fue definido como el prejuicio o el trato especial que recibían las personas de la misma raza según el color de su piel; no obstante, con el paso del tiempo también fueron incluyéndose otros factores, como el color de los ojos, el tipo de cabello (lacio, rizado, muy rizado, etc.), el tipo y forma de ojos y nariz, etc. Años más tarde, en el 2007, Margaret Hunter explicó que el colorismo tiene su origen en el colonialismo europeo, así como en la esclavización de personas para que trabajaran en las plantaciones algodoneras estadounidenses (Crutchfield, Fisher y Webb, 2017). De acuerdo a Hunter, “el mantenimiento de la supremacía blanca (estética, ideológica y materialmente) se basa en la noción de que la piel oscura representa el salvajismo, la irracionalidad, la fealdad y la inferioridad. La piel blanca y, por lo tanto, la blancura misma, se define por su opuesto: la cortesía, la racionalidad, la belleza y la superioridad. Estas definiciones contrastantes son la base del colorismo” (Hunter 2007 en Crutchfield, Fisher y Webb, 2017: 82). El texto original dice: “The maintenance of white supremacy (aesthetic, ideological, and material) is predicated on the notion that dark skin represents savagery, irrationality, ugliness, and inferiority. White skin, and, thus, whiteness itself, is defined by the opposite: civility, rationality, beauty, and superiority. These contrasting definitions are the foundation for colorism” (Hunter 2007 en Crutchfield, Fisher y Webb, 2017: 82). De acuerdo a Webb, “un obstáculo común para entender el colorismo es el uso de la palabra color como eufemismo para la palabra raza [...] Las personas de la misma categoría racial pueden tener diferentes tonos de piel y texturas de cabello y las personas de diferentes categorías raciales pueden tener tonos de piel y texturas de cabello similares” (2019: 23). El texto original dice: “A common obstacle to understanding colorism is the use of the word color as a euphemism for the word race [...] people of the same racial category can have different skin tones and hair textures, and people of different racial categories can have similar skin tones and hair textures” (Webb, 2019: 23). Cuando existe el racismo,

escolarización y el establecimiento de sistemas de vigilancia (que resultaron en la configuración del ejército y la policía) (Tuck y Yang 2012).

Todas estas estrategias fueron impuestas con el fin de asegurar la superioridad de la población blanca hasta el presente; hecho que es encubierto a partir de la generación del mestizaje: la idea de que quienes nacimos debajo del Río Bravo/Grande tenemos ciertos orígenes blancos (Mills, 2003). Tal como lo afirma Mills, las personas originarias de la actual Latinoamérica vivimos dentro de una “pirámide de color con múltiples tipos de tonos y sombras que ha sido falsamente representada como igualitaria en vez de jerárquica (2003: 37)”.

Por otra parte, aunque el Imperio Británico también realizó un colonialismo externo e interno, la característica más importante del proceso colonial arriba del Río Bravo/Grande fue la conquista colonial de ocupación –el *conquistador settler colonialism*, ya que las personas colonizadoras no sólo llegaron en diversas oleadas para ocupar las tierras, sino que también impusieron la violencia de la misma forma en que lo hicieron los españoles (King, 2019). Conforme en King,

Carole Pateman y Anuradha Gobin han argumentado que, en un intento de crear distancia de la violencia de la conquista española y repudiar las propias prácticas brutales de genocidio y esclavitud de Gran Bretaña, el lenguaje británico, las artes visuales, los mapas y otras representaciones discursivas de poder dejaron de usar el término "conquista" para emplear términos como "asentamiento" y "plantación". Estas palabras fueron los términos y la sintaxis preferidos para el proceso activo y brutal de las formas de dominación imperial británica y anglosajona en el siglo XVIII. Por ejemplo, los británicos, franceses y holandeses comenzaron a distinguir su tipo de colonialismo de la "Leyenda Negra" o la barbarie y la violencia gratuita del Imperio español, que fue temporalmente marcado como un fenómeno del siglo XVI y relegado a las prácticas de los españoles y los portugueses. En el siglo XVIII, los modos de colonialismo británico y angloamericano comenzaron a describir y nombrar su forma de colonialismo como colonialismo de colonos o una

dos personas de diferentes razas serán tratadas de manera diferente aunque tengan el mismo color de piel; en el caso del colorismo, quienes serán tratadas diferencialmente serán dos personas con diferente tipo de tono de piel, aunque sean de la misma raza. Es por esto que se puede afirmar que el colorismo existe como consecuencia del racismo (Webb, 2013).

forma “que implicaba la alteración de la tierra sólo mediante la plantación”³² (2019: 19-20)

Como los ingleses también buscaban incrementar su capital y su poder, las personas que “ocuparon” *Turtle Island*/Isla Tortuga se establecieron en los actuales territorios de Estados Unidos y Canadá con el fin de tener la soberanía de todo lo existente y realizar su explotación; esto quiere decir que lo más importante para ellos y ellas fueron las tierras superficiales y subterráneas, el agua, el aire y todo aquello que pudiese convertirse en objeto de cambio³³ (Arvin, Tuck y Morrill 2013; Glenn 2015; Mills 2003; Pulido 2018 y Tuck y Yang 2012). Este interés se reafirma día con día hasta el presente debido a que la conquista colonial de ocupación no fue un simple momento en la historia, sino que es una estructura total que otorga un sentido de realidad a las personas blancas y a aquellas que internalizaron la blanquitud³⁴ (Wolfe 1999 en Arvin, Tuck y Morrill 2013; Tuck y Yang, 2012). De acuerdo a King (2019), la figura del conquistador-colono es importante, porque el proceso de expropiación y explotación de las tierras de *Turtle Island*/Isla Tortuga aún no ha terminado pues, desde el llamado “asentamiento”,

³² La cita original dice: “Carole Pateman and Anuradha Gobin have argued that, in an attempt to create distance from the violence of Spanish conquest and disavow Britain’s own brutal practices of genocide and slavery, British parlance, visual art, maps, and other discursive performances of power shifted from using the term ‘conquest’ to employing terms such as ‘settlement’ and ‘plantation.’ These words were the preferred terms and syntax for the active and brutal process of British and Anglo forms of imperial domination in the eighteenth century. For example, the British, French, and Dutch began to distinguish their brand of colonialism from the ‘Black Legend,’ or the barbarism and gratuitous violence of the Spanish Empire, which was temporally marked as a sixteenth-century phenomenon and relegated to the practices of the Spanish and Portuguese. In the eighteenth century, British and, soon after, Anglo American modes of colonialism began to describe and name their form of colonialism as settler colonialism or a form ‘that implied alteration of the land only through planting.’ (King, 2019: 19-20).

³³ *Turtle Island*/Isla Tortuga es el término que los pueblos nativoamericanos usaban para referirse a los actuales territorios de Estados Unidos y Canadá.

³⁴ Para Echeverría (2007), la blanquitud forma parte del espíritu del capitalismo -aquel del que Weber habló-, debido a que la colonización de *Turtle Island*/Isla Tortuga eliminó las formas de entender y vivir el mundo indígenas para lograr que los seres humanos interiorizaran las dinámicas propias del mercado, según el puritanismo protestante. La herencia del imperialismo colonial puede observarse, hasta el tiempo presente, cuando en los Estados-nación cisheteropatriarcales se diferencia entre la productividad de las personas y la forma en que se expresan según su apariencia, la sofisticación de su lenguaje, el orden y moralidad de sus expresiones físicas y la pulcritud de su espacio personal circundante. Desde esta perspectiva, las instituciones de los Estados-nación y las propias personas comunes pueden establecer jerarquías entre las personas “que califican en la modernidad -gracias a sus esfuerzos laborales- y las que no”, o “las que tienen una condición ‘humana’ -debido al agotamiento por su productividad- y las que aún no llegan a alcanzarla”. Por ello -según el grado de blanquitud internalizada- las personas rojas, negras, morenas y amarillas pueden ser consideradas “blancas por honor”, a menos que las problemáticas propias de los Estados-nación lleven al retorno de la blancura étnica, pues debe tenerse presente que durante los siglos XV al XVIII la modernidad sólo se consideró algo propio de las personas “de raza, usos y costumbres blancos”. Cfr. Echeverría, B. (2007). “Imágenes de la blanquitud”. En D. Lizarazo, *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen* (pp. 15-32). México: Siglo XXI.

el conquistador y colono, que tal vez necesite ser rebautizado como "conquistador-colono" estableció los términos violentos de las relaciones sociales contemporáneas. Además, el conquistador-colono también media en las relaciones entre negros e indígenas a través del estado-nación, la prensa, el discurso académico e incluso la política de izquierda. Convertirse o "ascender" a la blancura es representar un yo —o auto-realizarse— de una manera que requiere la muerte de otros. La posición del conquistador está ligada al proceso de "ascender a la blancura" o volverse humano bajo los términos requeridos por múltiples versiones de lo humano que mantiene a la categoría como un sitio exclusivo y privilegiado de autorrealización sin trabas. Este proceso histórico llamado por Rey Chow y Jasbir Puar el "ascenso a la blancura" es un espacio abierto y cambiante. Incluso si las personas de color (o no negras y no indígenas) pueden con el tiempo ocupar la posición estructural del "colono", entonces la teoría social crítica necesita otro nombre para la posición que anteriormente ocupaba el colono blanco. Si los sujetos poscoloniales, antiguos "nativos" y otros racializados, pueden convertirse en colonos, entonces el colono blanco ha continuado ocupando la posición estructural y ontológica del conquistador, y debería ser nombrado como tal³⁵ (King, 2019: xi-xii).

Por ello, para las personas que "ocuparon" y "ocupan" *Turtle Island/Isla Tortuga* todavía es necesario asesinar a las y los indígenas -e, incluso, convertirles en fantasmas-, para ocultar el hecho de que la posesión de esas tierras pertenecía a otras personas (Arvin, Tuck y Morrill, 2013; Glenn, 2015; Smith, 2011; Tuck y Yang, 2012). La invisibilización de este proceso es tal que, en algunas ocasiones -cuando vivía en los Estados Unidos-, fui testigo de más de un par de celebraciones por el *Thanksgiving/Día de Acción de*

³⁵ La cita original dice: "The conquistador and settler, who perhaps need to be renamed the 'conquistador-settler,' established the violent terms of contemporary social relations.⁸ Further, the conquistador-settler also mediates Black and Indigenous relations through the nation-state, press, academic discourse, and even leftist politics. To become or 'ascend' to Whiteness is to enact a self—or self-actualize—in a way that requires the death of others. The position of the conquistador is tethered to the process of 'ascending to whiteness,' or becoming human under the terms required by multiple versions of the human that keeps the category an exclusive and privileged site of unfettered self-actualization. This historical process of what Rey Chow and Jasbir Puar call the 'ascendancy to whiteness' is an open and changing space. Even if people of color (or non-Black and non-Indigenous) can over time occupy the structural position of the 'settler,' then critical social theory needs another name for the position previously held by the white settler. If postcolonial subjects, former 'Natives' and racialized others, can become the settler, then the white settler has continued to occupy the structural and ontological position of the conquistador, and should be named as such" (King, 2019: xi-xii).

Gracias, mientras me acompañaba de un par de infantes que vestían agradadamente para “honrar” a las personas indígenas del pasado; aquellas que “gracias a su generosidad” les brindaron la posibilidad de sobrevivir en su nuevo hogar, sin hablar siquiera de toda la violencia que acompañó el proceso de colonización (Blackhawk 2006, en Pulido, 2018). Para algunas y algunos de los latinomusulmanes del grupo A, vivir el *Thanksgiving*/Día de Acción de Gracias tiene sus problemáticas, aunque el conocimiento de ese pequeño fragmento de la historia no produce mayores reflexiones, pues “es un día para reunirse en familia”. Las poblaciones nativoamericanas, por tanto, se esfuman de la mente de estos latinomusulmanes(as) debido a que no son personas que puedan ver.

El proceso más visible para las y los latinomusulmanes en general es, por otra parte, el que enfrenta la población negra, puesto que varias de las personas con las que oran dentro de las mezquitas -o con las que también tienen algunas clases islámicas- están clasificadas dentro de esta jerarquía racial. En el caso de las y los latinomusulmanes del grupo A, las luchas de las personas negras son conocidas a través de su membresía con la organización comunitaria local, a partir de la asistencia de algunas de las mujeres a las oraciones del viernes del grupo B, e incluso mediante la relación de una de sus líderes con una organización musulmana antirracista. Este último hecho, no obstante, tiene pocas implicaciones para las y los integrantes del grupo A debido a que nadie ha participado en sus talleres y entrenamientos para reflexionar y establecer alianzas y acciones antirracistas. En mi perspectiva, este trabajo sería más que pertinente porque, durante mi trabajo de campo, pude atestiguar un par de escenas en las que algunas latinomusulmanas limitaron sus posibilidades de relacionarse con algunos hombres afroamericanos debido a que “eran negros”.

Es necesario contemplar la descolonización de *Turtle Island*/Isla Tortuga en unión con las personas racializadas/construidas como negras debido a que la fungibilidad negra; es decir, el uso de los cuerpos negros hasta su agotamiento, también sigue perpetuando la figura del conquistador-colono, sea cual sea el color de su piel. No obstante,

el trabajo como marco de análisis oscurece otros procesos, relaciones, ubicaciones y economías simbólicas que los cuerpos negros y las representaciones de la encarnación negra producen y sostienen dentro de la expansión espacial del Nuevo Mundo y el proyecto de creación humana concomitante de la geografía. Aunque es un marco de análisis particular y útil para analizar los contextos capitalistas coloniales y posteriores, el trabajo impone sus propios regímenes totalizadores de razón y visualidad. [...] Sostengo aquí que cuando miramos y enfrentamos el hecho o la experiencia de esclavitud, el cuerpo negro esclavizado presenta un remanente y algo en exceso de trabajo. El cuerpo esclavizado de la persona negra es siempre algo más: un estado fungible, en expansión y que se vuelve fugitivo. Además, enfocarse sólo en el cuerpo trabajador negro puede impedir pensar en las formas en que los cuerpos negros se imaginan dentro de otras economías simbólicas, como la conquista, el genocidio nativo, la noción cartesiana de la naturaleza, las taxonomías coloniales y la destrucción ecológica³⁶ (King, 2019: 118).

Aunque ser blanco, rojo, negro, moreno y amarillo es una invención -puesto que antes de la colonización del continente americano no existían tales clasificaciones, o no fueron institucionalizadas a través del Estado-nación capitalista-, estas marcas raciales ligadas con la violencia de la ocupación y la desposesión son algo que persiste hasta el presente (Quijano, 2014; Mills, 2003; Moreton-Robinson 2008, en Pulido 2018). Sin embargo, el ser una persona negra es algo hipervisibilizado -pese a los intentos de alcanzar la blancura³⁷ con el paso de las generaciones-, contrario a la invisibilización de las poblaciones indígenas (Glenn, 2015). Como las personas indígenas murieron en grandes cantidades debido a las enfermedades acarreadas por los europeos, las personas

³⁶ La cita original dice: “labor as a governing frame obscures other processes, relations, locations, and symbolic economies that Black bodies and representations of Black embodiment produce and sustain within New World spatial expansion and geography’s attendant project of human-making. Labor, though one particular and useful frame of analysis for analyzing colonial and subsequent capitalist contexts, imposes its own, totalizing regimes of reason and visibility. [...] I argue here that when we look at and contend with the fact or experience of slavery, the enslaved Black body presents a remainder and something in excess of labor. The Black enslaved body is always something more—a fungible, expanding, and becoming-fugitive state. Further, a focus just on the Black laboring body may preclude thinking about the ways that Black bodies are imagined within other symbolic economies, such as conquest, Native genocide, the Cartesian notion of nature, colonial taxonomies, and ecological destruction” (King, 2019: 118).

³⁷ Véase las notas al pie número 31 y 34.

africanas -clasificadas como negras- fueron destinadas para las labores forzadas y de explotación, si es que querían sobrevivir.

Por ello las personas negras, en su calidad de esclavas, trabajaron hasta el desfallecimiento en las plantaciones de sus esclavizadores³⁸, sin la posibilidad de tener un salario o un hogar puesto que la tierra -el recurso más valuado en esa época- solamente pertenecía a las personas blancas (Arvin, Tuck y Morrill, 2013; Glenn, 2015; Tuck y Yang, 2012). Este hecho histórico se repite hasta el presente dados los bajos salarios y las bajas posibilidades que tiene la población negra para adquirir una casa propia. La falta de movilidad que le fue impuesta a las personas africanas esclavizadas es, asimismo, un hecho que tiene una continuidad hasta el presente, ya que el asesinato contemporáneo de las personas negras responde a la noción colonial de que la negritud “únicamente pertenece a ciertos espacios”. Esto implica, dentro del supremacismo blanco, que ser una persona negra es -inevitablemente- sinónimo de perturbación social (Glenn, 2015).

La dinámica moderno-colonial entre las personas blancas, indígenas y negras se mantiene todavía en el presente porque aún se considera que

la sangre de los nativos americanos es una mercancía que se desvanece y que está en peligro de ser diluida por su absorción en la blancura y, en este caso, aniquilada por la negrura. Por el contrario, la sangre negra viaja a través del espacio y el tiempo como una mancha que contamina toda la sangre (incluso la blanca) en la que se filtra, convirtiendo todo en negro. Ciertamente, la lógica de la conquista informa los tipos particulares de cálculo que producen la aniquilación nativa en curso y la producción de acumulaciones de propiedad excedentarias

³⁸ Conforme en Federici, “hasta la abolición del tráfico de esclavos [...] tanto las mujeres como los hombres eran sometidos al mismo grado de explotación; los hacendados encontraban más lucrativo hacer trabajar y ‘consumir’ a los trabajadores hasta la muerte que estimular su reproducción. Ni la división sexual del trabajo ni las jerarquías sexuales fueron entonces pronunciadas. Los hombres africanos no podían decidir nada sobre el destino de sus compañeras y familiares; en cuanto a las mujeres, lejos de darles consideración especial, se esperaba de ellas que trabajaran en los campos igual que los hombres, especialmente cuando la demanda de azúcar y tabaco era alta, y estaban sujetas a los mismos castigos crueles, incluso estando embarazadas (Bush, 1990: 42-4). Irónicamente, entonces, parecería que en la esclavitud las mujeres ‘lograron’ una dura igualdad con los hombres de su clase (Momsen, 1993). Pero nunca fueron tratadas de igual manera. A las mujeres se les daba menos comida; a diferencia de los hombres, eran vulnerables a los ataques sexuales de sus amos; y se les infligía un castigo más cruel, ya que además de la agonía física tenían que soportar la humillación sexual que siempre les acompañaba y el daño a los fetos que llevaban dentro cuando estaban embarazadas” (2004: 171).

negras. Tall Bear habla de la persistencia de la sangre como una metáfora perdurable (y protociencia) utilizada en los Estados Unidos para discutir y evocar el parentesco, la propiedad y la evolución. Afirma que, “desde sus inicios, la 'sangre india' ha disfrutado de un lugar único en la imaginación racial estadounidense, y las comunidades tribales son administradas (por otros o por nosotros) de acuerdo con la simbólica precisa y elaborada de la sangre. Considerada una propiedad que haría retroceder a los indios en el camino hacia la civilización, la sangre india podría diluirse durante generaciones a través del mestizaje con poblaciones euroamericanas. Los indios eran vistos como capaces de evoluciones culturales (a diferencia de los africanos) y, por lo tanto, de absorción cultural en la población blanca”³⁹ (King, 2019: 161).

Aunque las y los latinomusulmanes del grupo A se encuentran dentro del conjunto de las personas de color, su vivencia es distinta a la de las personas nativoamericanas y afroamericanas debido a que quienes proceden de la llamada Latinoamérica, así como sus descendientes, están posicionados/as de manera diferente dentro de la jerarquía racial estadounidense. Con esta aseveración no busco negar que la población de origen latino es considerada como desechable debido a su color de piel, su origen, o su estatus migratorio, ni tampoco quiero contradecir la precariedad salarial que ésta sufre debido a su subordinación a las personas blancas (Pulido, 2015). Lo que quiero problematizar es que las personas que migran a los Estados Unidos creen que van a poder escapar de la pobreza, las exclusiones y las violencias heredadas por la colonización española y el imperialismo estadounidense, cuando el reclutamiento militar, las ofertas laborales, los salarios en dólares, el homonacionalismo y el *pinkwashing* -disfrazados de “sueño americano”- no son más que otras estrategias coloniales para perpetuar la pobreza, la

³⁹ La cita original dice: “Native American blood is a vanishing commodity that is in threat of being diluted through absorption into Whiteness and, in this case, annihilated by Blackness. By contrast, Black blood travels across space and time like a stain that pollutes all blood (even White) that it seeps into, turning everything Black. Certainly, the logics of conquest inform the particular kinds of calculus that produce ongoing Native annihilation and the production of Black surplus accumulations of property. Tall Bear speaks of the persistence of blood as an enduring metaphor (and proto-science) used in the United States to discuss and evoke kinship, property, and evolution. She asserts that, “since its inception, ‘Indian blood’ has enjoyed a unique place in the American racial imagination, and tribal communities are managed (by others or by us) according to the precise and elaborate symbolics of blood. Considered a property that would hold Indians back on the road to civilization, Indian blood could be diluted over generations through interbreeding with Euro-American populations. Indians were seen as capable of cultural evolutions (unlike Africans) and, therefore, of cultural absorption into the white populace’.” (King, 2019: 161).

exclusión, la violencia y el genocidio de las personas nativoamericanas⁴⁰ (Abdou, 2019; Tuck y Yang, 2012). Por ello, aunque el común de las personas lo defina como migración, para las personas nativoamericanas éste es un proceso que genera personas ocupantes, arribadas, u ocupantes subordinadas (Abdou, 2019; Pulido, 2018; Tuck y Yang, 2012).

Desde la perspectiva de los Estudios Nativoamericanos, el término “*settler/ocupante*” es utilizado para designar a todas las personas no indígenas que viven en *Turtle Island/Isla Tortuga* (Abdou, 2019; Lawrence y Dua 2005 en Pulido 2018; Tuck y Yang, 2012). No obstante, otras publicaciones académicas nativoamericanas también utilizan la palabra “*arrivant/arribado*” para describir a todas las personas que se desplazaron forzosamente al continente americano como consecuencia de las colonizaciones de ocupación, externa, e interna (Byrd 2011 en Abdou 2019; Pulido, 2018). Dada la inequidad de las relaciones entre la población blanca y las minorías raciales, el concepto de “*subordinate settler/ocupante subordinado*” es usado también para hacer referencia a las personas negras, morenas y amarillas que habitan en los Estados Unidos sin poseer los mismos derechos que las personas blancas (Tuck y Yang, 2012).

Esta terminología es importante para las personas indígenas que se dedican al activismo y a los Estudios Nativoamericanos porque, a través de ella, buscan romper con la concepción de que las y los integrantes de las naciones indígenas son una minoría étnica en los Estados Unidos, que tiene que enfrentar el mismo destino que el de las personas menos privilegiadas que ocupan sus territorios (Pulido, 2018; Simpson y Smith 2014 en Abdou 2019). Esto implica que, aunque el colonialismo de ocupación es un proyecto racial, las consecuencias del colonialismo de ocupación son distintas al racismo (Byrd 2011, Kobayashi y De Leeuw 2010 en Pulido 2018, Wolfe 2016 en Pulido 2018). No obstante, muchas de estas personas activistas y académicas reconocen que la opresión de las personas indígenas y negras es un hecho indudable en el colonialismo de ocupación, pues la explotación de los territorios indígenas no hubiera sido posible sin el trabajo de las personas que fueron llevadas a *Turtle Island/Isla Tortuga* para trabajar sus tierras en calidad de esclavas (Abdou, 2019; Miles 2005 en Pulido 2018).

⁴⁰ El homonacionalismo y el *pinkwashing* -el lavado rosa- serán abordados en el capítulo 2 y 3.

Más allá de las diferencias entre las personas ocupantes, arribadas, u ocupantes subordinadas, Dhamoon (2012 en Abdou 2019) propone una perspectiva menos polarizada que las categorías colono/arribado, ya que -en su perspectiva- existen grandes diferencias de privilegios y de complicidad entre quien ocupa las tierras y quien llega a ellas posteriormente. Ella particulariza en este hecho porque es indudable que quienes migran a los Estados Unidos lo hacen como partícipes de un sistema global de Estados-nación, en los que existen intereses corporativos que están al servicio del colonialismo de ocupación, como si se tratase de un círculo vicioso del que es imposible escapar. Por ello, Dhamoon (2012 en Abdou 2019) enfatiza que existen beneficios desiguales entre quienes ocuparon las tierras y obtuvieron derechos a través del sistema de ciudadanía y quienes se hicieron acreedores a ellos a través de su nacionalidad, su clase, su género y la calidad de su estado migratorio. Es, en este sentido, que hay grandes diferencias entre las personas que fundaron la ocupación y quienes sufren de la exclusión sistémica a través del subempleo y la racialización de la pobreza.

Aunque en el entrenamiento realizado en Oakland existió cierta representatividad étnica y religiosa para dar cuenta de las diversas consecuencias del supremacismo blanco en el estado de California y en los Estados Unidos en general, me parece que el uso de este concepto con fines político-electorales obvia, todavía, que el supremacismo blanco -en alianza con el colonialismo de ocupación- produce tres graves consecuencias: la colonización-el genocidio, la esclavitud-el capitalismo, y el orientalismo-la guerra (Smith 2012 en Pulido, 2018). Las personas migrantes son partícipes de estos hechos cuando asumen que el territorio estadounidense es pertenencia de las personas blancas, cuando aceptan condiciones laborales denigrantes y/o aceptan salarios bajos porque no hay mayores alternativas y cuando se enlistan en el ejército para asesinar o combatir a personas clasificadas como *otras*⁴¹, con el fin de obtener garantías que les conviertan en “migrante modelo” o en ciudadano/a de los Estados Unidos (Abdou, 2019).

⁴¹ Uno de los medios que utiliza el gobierno de los Estados Unidos para dar cuenta de esta clasificación es el cine, particularmente cuando busca mostrar “la liberación” de los países de mayoría musulmana a través de la guerra: ese es el caso de las películas que muestran “la bondad” del ejército estadounidense y “la maldad” de las tropas militares o paramilitares de Irán, Afganistán, Irak, Siria, etc. Ese es el mismo caso de las producciones filmicas que exponen los beneficios de la intervención militar estadounidense en China, Japón, Vietnam, Camboya y otros países asiáticos.

La riqueza y el imperialismo estadounidense también puede explicarse con otra triada: la del indígena invisibilizado, el colono trabajador y el esclavo asesinado (Arvin, Tuck y Morrill, 2013); estos actores son fácilmente reconocibles cuando se piensa en los distintos tonos de piel de las personas que viven en los Estados Unidos. Sin embargo, algunas de las personas de color, que ya internalizaron el supremacismo blanco/las culturas de la blancura, llegan a ejercer violencia contra otras personas de color -que tuvieron o siguen teniendo un estatus migratorio ilegalizado-, particularmente cuando las califican como “defraudadoras” del gobierno estadounidense (Arvin, Tuck y Morrill, 2013). Este es un tema que sale a relucir en algunas de las conversaciones familiares de algunas y algunos latinomusulmanes del grupo A, debido a que quienes migraron de forma indocumentada son receptores(as) de las críticas de sus hijas o hijos nacidos en Estados Unidos por este hecho⁴².

Como puede apreciarse, la destrucción del supremacismo blanco no sólo puede centrarse en la obtención de la justicia para ciertas personas o colectivos particulares, debido a que su lucha por los derechos implica perpetuar el colonialismo de ocupación. Esto es así porque las personas negras, morenas y amarillas buscan llegar a la igualdad o la obtención de los derechos civiles, mientras que los pueblos y naciones indígenas buscan la independencia del Estado-nación que sigue manteniéndolos en proceso de extinción (Abdou, 2019; Arvin, Tuck y Morrill, 2013). A ello se suma el hecho de que la migración no sólo acrecienta el genocidio indígena, sino que lo perpetúa (Abdou, 2019; Saranillo 2013, en Pulido 2018). Tal como lo expone Abdou (2019), los Estados-nación que derivaron de la colonización de ocupación fueron constituidos a través de la exterminación y la desposesión indígenas, así como por la violencia anti-negra; por ello, el que las minorías étnicas busquen el reconocimiento institucional es un acto ingenuo que parte de la asunción de que el Estado es neutral, benévolo y libre de todo tipo de crímenes cuando la historia demuestra todo lo contrario.

De todas estas reflexiones pareciera que el supremacismo blanco y el colonialismo de ocupación sólo tienen dos salidas: ser un/a ciudadano/a, un/a migrante modelo, o un/a asimilado/a que tiene que aceptar todo lo impuesto a través de las

⁴² Estos casos son detallados por la Dra. Magdalena Barros Nock en su artículo “La familia de estatus legal mixto y las deportaciones. Estudios de caso en Santa María California, EUA” (Barros Nock, 2017).

instituciones del Estado-nación, o ser una persona que se contra-identifique con estas tres clasificaciones con el fin de transformar a la sociedad a partir del activismo, las manifestaciones, las protestas y todo tipo de actos dentro del marco del Estado, pese a una aparente oposición a éste (Abdou, 2019; Muñoz 1999 en Smith 2011). Sin embargo, la búsqueda de la justicia social por la vía institucional tiene sus problemáticas, ya que -al basarse en la libertad y la justicia blancas- ni las reformas políticas, ni las mejoras sociales en materia de salud, vivienda, educación, empleo y migración, entre otras problemáticas, romperán con la colonialidad, con el imperialismo del Estado y, por tanto, con las políticas del reconocimiento de las identidades (Abdou, 2019; Coulthard 2007 en Smith 2011). Es por ello que las críticas indígenas y no indígenas a la conquista colonial de ocupación proponen una vía de des-identificación llamada descolonización. Ésta se diferencia de las luchas por la justicia social y la obtención de los derechos civiles o humanos, debido a que a través de la subversión se plantea el establecimiento de relaciones más directas, más horizontales y más justas entre todos los seres humanos y su entorno (Abdou, 2019; Arvin, Tuck y Morrill, 2013; Muñoz 1999 en Smith 2011; Smith 2011).

Dado que los Estados Unidos se constituyeron a raíz de la conquista y colonización de *Turtle Island*/Isla Tortuga, una de las principales labores de descolonización colectiva consiste en respetar y apoyar a las y los indígenas para que sus tierras y modos de vida sean restituidos; ello llevará a que todas las personas -sin distinción entre los colores de su piel- puedan construir nuevas relaciones con la tierra (Tuck y Yang, 2012). Para que esto pueda suceder, las y los latinomusulmanes tienen que reconocer su calidad de ocupantes de color y las múltiples formas en que participan o se encuentran envueltas en el proceso de aniquilación de los pueblos y naciones originarias, pues -como Arvin, Tuck y Morrill (2013), Morgensen, (2012) y Tuck y Yang (2012) lo expusieron- las personas que ocupan *Turtle Island*/Isla Tortuga llevan cientos de años produciendo muchos tipos de acciones y narrativas para proclamarse como inocentes y/o libres de culpabilidad por la ocupación; así pueden seguir poseyendo sus privilegios y legitimar -de múltiples formas- que las tierras conquistadas y ocupadas también les pertenecen. Todas estas acciones son realizadas por personas blancas,

negras y morenas en formas distintas para demostrar múltiples grados de inocencia, por ello es necesario sacarlas a la luz.

La primera de las acciones para demostrar el derecho de posesión de *Turtle Island*/Isla Tortuga es la búsqueda o invención genealógica indígena, preferentemente femenina⁴³, para afirmar un vínculo natural con estas tierras desde tiempos inmemorables (Deloria, 1998; Fellows y Razack, 1998). El rescate de esta narrativa conlleva dos problemáticas: La primera, es que cualquier persona que presuma tener estos ancestros puede considerarse digna de explotar una tierra que no le pertenece. No obstante, en el caso indígena, el gobierno estadounidense estableció diversos mecanismos de control para limitar cualquier intento de recuperación territorial a través de ciertas políticas -como las del conteo sanguíneo, entre muchas otras- para probar que las personas que las reclaman son en efecto indígenas, pues -desde la perspectiva supremacista blanca- ser nativoamericano(a) es algo que se pierde progresivamente con el paso del tiempo. Esta estrategia asegura la perpetuación del colonialismo de ocupación y limita todo tipo de acción a favor de los pueblos y naciones indígenas (Arvin, Tuck y Morrill, 2013; Tuck y Yang 2012).

Las personas que ocupan *Turtle Island*/Isla Tortuga también buscan legitimar su antigüedad en este territorio a través de la adopción de las prácticas y los conocimientos indígenas, aunque sin volverse indígenas. De acuerdo con Deloria (1998 en Tuck y Yang 2012), ser indígena a través del uso de disfraces u otro tipo de juegos proviene de un pensamiento que afirma que los indígenas están muertos, que viven en lejanas reservas, o que son “menos indígenas que antes”, por ello no importa que alguien que tiene “cierto origen nativoamericano” se apropie de cualquier rasgo, elemento o vestimenta indígena. Dentro de esta segunda acción por la inocencia también se encuentra la preocupación por conservar los rasgos culturales de la indigenidad -como el amor y el cuidado de la tierra, entre otros tantos-; sin embargo, ésta no es más que una estrategia para que las y los ocupantes puedan afirmar su pertenencia a los territorios ancestrales a través de prácticas que no les pertenecen (Tuck y Yang, 2012).

⁴³ La localización de un ancestro femenino obedece al hecho de que las mujeres indígenas sobrevivieron al genocidio debido a su esclavitud. Ellas eran llevadas a los hogares de los colonos para ser esclavas sexuales y trabajadoras domésticas. Los hombres, por otra parte, tenían altas probabilidades de ser asesinados (Glenn, 2015: 69).

Como lo mencioné anteriormente, otra práctica inocente de las y los ocupantes de *Turtle Island*/Isla Tortuga es la de buscar la descolonización a partir de la homogeneización de las experiencias coloniales, como en el caso del movimiento chicano. Es necesario que las personas migrantes -legalizadas e ilegalizadas, caracterizadas como modelo/"casi blancas" o criminalizadas-, aquellas que descienden de migrantes, así como las protegidas, asiladas y refugiadas comprendan su rol dentro del colonialismo de ocupación, pues cuando las personas de color -consideradas como minorías- no se reconocen como tales la aparente lucha para la descolonización se traduce en re-colonización.

Dadas las formas de actuar del supremacismo blanco en los Estados Unidos todas las minorías deben comprender que no tienen garantías permanentes, pues quienes poseen algunos beneficios ahora pueden llegar a perderlos en futuros momentos de crisis. Esto significa que, aunque las minorías puedan tener algunos beneficios de las y los ocupantes, jamás podrán estar al mismo nivel que las personas fenotípicamente blancas (Tuck y Yang, 2012). Muestra de ello es la islamofobia hacia las y los musulmanes después de los atentados del 11 de septiembre, la criminalización de la población de origen mexicano desde hace muchas generaciones y el proyecto de suspensión del programa de TPS, *Temporary Protected Status/Estatus de Protección Temporal*, para algunas de las personas originarias de Centroamérica durante la administración de Donald Trump, entre otros ejemplos.

Por otra parte, el gobierno estadounidense, así como sus academias, sus medios de comunicación, sus organizaciones no gubernamentales y su población transmiten otra acción inocente que resulta en la legitimación de la ocupación de *Turtle Island*/Isla Tortuga, aunque ésta se manifiesta de dos formas: visible e invisible. Es visible porque dentro de los comunicados y los discursos oficiales, en los programas escolares, en las noticias, en las acciones sociales y hasta en las conversaciones públicas y privadas de la gente común llega a mostrarse, a analizarse y a comentarse toda la serie de problemáticas que podrían llevar a las poblaciones nativoamericanas a su extinción o su autodestrucción. Se discute la falta de servicios básicos, de vivienda, de servicios de salud, de escolaridad, de empleo, de salarios dignos y hasta de cultura; sin embargo, jamás se habla del colonialismo de ocupación y de su violencia exterminadora. Ello lleva

a la manifestación invisible de la legitimación, pues las personas clasificadas como nativoamericanas sólo son consideradas y representadas como una columna más dentro de las estadísticas oficiales y como otro de los ejemplos de la opresión social en los Estados Unidos (Tuck y Yang, 2012).

Otra de las acciones inocentes a través de las cuales se legitima la posesión y ocupación de *Turtle Island*/Isla Tortuga es -como previamente expliqué- luchar por la justicia social a través del establecimiento de movimientos sociales u organizaciones de tipo no gubernamental. Las luchas por la justicia social buscan la obtención de derechos a costa de las personas indígenas y parten de la noción de que la tierra puede ser una propiedad desde una perspectiva antropológica. La descolonización, además de la devolución de las tierras indígenas, implica restaurar los vínculos con la tierra, ya que ésta no es un recurso para la obtención de la riqueza, sino que es el medio a través del cual puede comprenderse el vínculo existente entre todo lo creado y su relación con el universo y lo divino.

Dado que este posicionamiento puede ser una de las mayores fuentes de ansiedad social, la descolonización de *Turtle Island*/Isla Tortuga requiere la construcción de diversos tipos de solidaridad pese a que existan consecuencias difíciles de medir (Tuck y Yang, 2012). Por ello, como lo expresa Abdou (2019), uno de los primeros pasos para la descolonización es soñar peligrosamente, ya que el supremacismo blanco no sólo se encuentra en los Estados Unidos, sino en todas las regiones antiguamente colonizadas y en todos los espacios donde aún existe la esclavitud, así como en todos los lugares donde viven personas migrantes, refugiadas y asiladas y se encuentran todo tipo de bases militares.

Este hecho me lleva a mencionar la última acción inocente, que consiste en asumir que la descolonización únicamente significa tener una consciencia o una mentalidad más crítica; sin embargo, no hay nada más erróneo que esto (Tuck y Yang, 2012). Dado que toda acción debe concebirse en el lenguaje y en las ideas para mostrarse posteriormente en acciones tangibles, la descolonización requiere que cuestionemos quiénes somos y cuáles son nuestros privilegios en relación con las demás personas; no obstante, la libertad es algo que no puede vivirse con la mente, sino que debe experimentarse a través del cuerpo y en interdependencia con la tierra (Lorde 1984 en Tuck y Yang, 2012).

De esta máxima puedo concluir que, para liberarnos de la exclusión y la opresión social derivada del supremacismo blanco y las diversas experiencias coloniales, no sólo debemos preguntarnos cuáles son las causas y las consecuencias de nuestra clasificación racial como personas de color, ya que la invención de las razas está íntimamente relacionada con la creación de los géneros y las religiones.

CAPÍTULO 2. DE LA DESCOLONIZACIÓN COMO GRAN JIHĀD

El verdadero foco del cambio revolucionario no son simplemente las situaciones opresivas de las que buscamos escapar, sino esa pieza del opresor que está plantada profundamente dentro de cada uno de nosotros
Audre Lorde⁴⁴

La descolonización es soñar peligrosamente
Mohamed Abdou

En las producciones académicas estadounidenses que hablan sobre el islam latino, existe la tendencia de expresar que las y los latinos devienen musulmanes al (re)descubrir que parte de su herencia cultural deriva de los moros que vivieron en la actual España, antes de la conquista de América (Martínez-Vázquez, 2015). Según estos análisis, las y los latinomusulmanes recuperan este hecho histórico para fortalecer su identidad islámica personal (Chitwood, 2013; King y Perez, 2015), para generar una identidad musulmana panlatina (Morales, 2014) y para desafiar las críticas familiares hacia el islam pues, según las personas entrevistadas, éste no es tan opuesto o distante de la cultura latina (Martínez-Vázquez, 2015). La influencia de estos estudios es tan presente en la constante investigación del islam latino en los Estados Unidos que, cuando inicié mi trabajo de campo, alguna vez me fue dicho que “otra muchacha mexicana, aunque de Guadalajara, había ido [a verles] para hacerles entrevistas. Ella me preguntó si sabía de los moros o si sabía que España había sido musulmana, cuando en realidad yo no tenía idea de nada de eso...”

Aunque estas investigaciones buscan visibilizar que las y los latinomusulmanes son una minoría dentro de una minoría en los Estados Unidos, el énfasis en la mención de esta narrativa invisibiliza, sin embargo, tres eventos históricos sobresalientes que es necesario integrar en los estudios sobre el islam latino. El primero de ellos es el que dio paso a la construcción de la actual Latinoamérica⁴⁵; me refiero a la conquista y

⁴⁴ La cita original dice: “The true focus of revolutionary change is never merely the oppressive situations which we seek to escape, but that piece of the oppressor which is planted deep within each of us”. Audre Lorde.

⁴⁵ Aunque existen numerosas discusiones sobre el origen de “Latinoamérica” y “latino” como conceptos, Tlapoyawa (2019) discute que el uso de “latin”, “latino”, “latina” y “latinx” tiene connotaciones racistas y coloniales al exaltar la europeidad y negar la herencia indígena y africana de las personas que estos términos suponen representar. Sin

colonización que realizó el Imperio Español en los pueblos indígenas de gran parte del continente americano. A partir de este primer hecho, en las conquistas y colonizaciones sucesivas no sólo se impuso una clasificación social basada en los colores de la piel sino también una diferenciación con base en los sexos y en los géneros, ya que la existencia de éstos y la forma en que se relacionaban es sumamente cuestionable antes de la colonización. Tal como lo afirma Lugones,

Es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado. Si el capitalismo global eurocentrado solo reconoció el diformismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as, no es cierto entonces que la división sexual está basada en la biología. (2008: 25).

De acuerdo a lo aportado por Domínguez Ruvalcaba (2016), González Gómez (2008, 2014) y Paredes (2014), en los pueblos originarios debajo del Río Bravo/Grande existían más de dos identidades sexuales y de género -no sólo hombre/masculino y mujer/femenino-⁴⁶, así como también existían diversos tipos de expresiones y relaciones

embargo, dado que mis colaboradoras y colaboradores etnográficos hablan de un “islam latino”, así como de su propia “latinidad”, he decidido conservar el uso de ambos conceptos, pese a que Latinoamérica es todavía heredera de la racialización y generización coloniales. Cfr. Tlapoyawa, K. (2 de octubre de 2019). *Can We Please Stop Using 'Latinx'? Thanx*. Recuperado el 15 de agosto de 2020 de <https://humanparts.medium.com/can-weplease-stop-using-latinx-thanx-423ac92a87dc>.

⁴⁶ González Gómez (2008 y 2014) hace referencia a los varones “vestidos de mujer” que los colonizadores europeos encontraron en sus exploraciones y conquistas dentro del continente americano; ese es el caso de las personas pertenecientes a las naciones sioux, yuma, chumash, sauk, fox y ojibwe; también las karankawa (actual Texas), las kuna (actual Panamá), las totonaca, las huasteca, los nahua y las personas de la costa y tierra caliente (actual México), los mayas (actual Guatemala) y los serranos y yungas (actual Perú). Paredes (2014) expresa -desde el feminismo comunitario aymara (etnia del actual Bolivia)- que el par *chacha-warmi* nunca representó la heterosexualidad obligatoria, ya que esta concepción del mundo hacía referencia al par complementario en tanto esencia y no precisamente en tanto corporeidad; es por ello que en la denuncia de género realizada por las aymaras se habla de la posibilidad de ser una persona de un género, de otro, o de ninguno de los dos. Domínguez Ruvalcaba expresa que: “las aportaciones teóricas sobre los estudios de los homosexuales coloniales latinoamericanos [...] en las academias latinoamericanas se pueden resumir como sigue: a) El ser *queer* en América Latina es visto como un proceso de traducción cultural a través del cual la multiplicidad de prácticas eróticas precolombinas se reduce a un sistema de sexualidad normativa como una estrategia política para el control de los cuerpos (o una biopolítica); b) los colonizadores consideran pecaminosas y condenables/punibles todos los tipos de sexualidades no reproductivas, esto permite el surgimiento de prácticas sexuales híbridas y subterráneas que constituyen un archivo de lo abyecto; c) la teoría indígena del tercer sexo revela el conflicto entre un sistema de género binario occidental y el sistema de tres sexos de algunos amerindios, exponiendo la homofobia como una estrategia colonial” (2016: 19). El texto original dice: “The theoretical contributions to the studies of the colonial Latin American queer [...] in the conversations of Latin Americanist academia can be summarized as follows: a) queerness in Latin America is seen as a process of

sexo-afectivas antes de la colonización; esto quiere decir que la diferencia entre las personas no se basaba en los factores biológicos externamente visibles, ni tampoco en las formas de amar o sexual⁴⁷, debido a que no existía una heterosexualidad obligatoria (Domínguez Ruvalcaba, 2016; González Gómez, 2008 y 2014). Según Domínguez Ruvalcaba, “las prácticas sexuales precolombinas no se concebían como una transgresión a las normas de sexo y género dentro de ciertas sociedades; éstas sólo se consideraron como violaciones graves y nefastas ante la ley de Dios que fue traída por los poderes coloniales”⁴⁸ (2016: 52). González Gómez explica, por otra parte, que “la valoración de las creencias, las costumbres y la sexualidad de los indígenas americanos funcionó como un argumento de orden jurídico utilizado por los intelectuales, representantes, expedicionarios y concesionarios de la Corona española en el nuevo mundo, con el fin de ratificar la intervención monárquica y justificar la guerra de conquista (2008: 123)⁴⁹.

Las producciones académicas debajo del Río Bravo/Grande también arrojan que es posible que la división entre lo que ahora entendemos como “hombre” y “mujer” haya sido mucho menos agresiva que aquella impuesta por los conquistadores (Cumes, 2012; Marcos, 2008; Méndez Torres, 2013; Paredes, 2014; Rivera Cusicanqui, 2014; Segato, 2013). No obstante, ello cambió cuando se combinó el sistema patriarcal⁵⁰ local -o de

cultural translation whereby the multiplicity of pre-Columbian erotic practices is reduced to a normativized system of sexuality as a political strategy of control of bodies (or a biopolitics); b) colonizers deem nonreproductive sexualities sinful and condemnable/punishable, which in turn enables the emergence of hybrid, underground sexual practices that constitute an archive of the abject; c) indigenous third-sex theory reveals the conflict between a Western binary gender system and the three-sex system of some Amerindians, exposing homophobia as a colonial strategy” (Domínguez Ruvalcaba, 2016: 19).

⁴⁷ Tener relaciones sexuales, según la antropóloga Patricia Ponce Jiménez, profesora-investigadora del CIESAS-Golfo, México.

⁴⁸ El texto original dice: “Pre-Columbian sexual practices should not be seen as transgression to any sex–gender norms within specific pre-Columbian societies; rather, the sexual practices of pre-Columbian societies were only deemed nefarious and grave violations of God’s law by colonial powers” (Domínguez Ruvalcaba, 2016: 52).

⁴⁹ Al respecto, Federici explica que “no resulta sorprendente que ‘canibal’, ‘infiel’, ‘bárbaro’, ‘razas monstruosas’ y ‘adorador del Diablo’ fueran ‘modelos etnográficos’ con los que los europeos ‘presentaron la nueva era de expansión’ [...] Éstos les proporcionaron el filtro a través del cual los misioneros y conquistadores interpretaron las culturas, religiones y costumbres sexuales de la población que encontraron. Otras marcas culturales contribuyeron también a la invención de los ‘indios’. El ‘nudismo’ y la ‘sodomía’ eran mucho más estigmatizadores y, probablemente, proyectaban las necesidades de mano de obra de los españoles, que calificaban a los amerindios como seres que vivían en estado animal —listos para ser transformados en bestias de carga— a pesar de que algunos informes también señalaban con énfasis su propensión a compartir ‘y a entregar todo lo que tienen a cambio de objetos de poco valor’, como un signo de su bestialidad” (2004: 290).

⁵⁰ De acuerdo a Segato, el patriarcado es un sistema de relaciones jerárquicas que es, asimismo, una “estructura inconsciente que conduce los afectos y distribuye valores entre los personajes del escenario social. La posición del

baja intensidad- con aquel traído por los europeos (considerado de alta intensidad)⁵¹. Este hecho agravó las diferencias entre los “hombres” y las “mujeres”, pese a que los grupos originarios poseían una cosmología en la que se ponía énfasis en la complementariedad, más allá de la sexualización de los cuerpos (Domínguez Ruvalcaba, 2016; González Gómez, 2014; Marcos 2008; Marcos 2011 en González Gómez 2014; Paredes, 2014; Segato, 2013).

Las investigaciones arrojan, asimismo, que aunque los colonizadores impusieron un patriarcado⁵² dominante dentro de las estructuras sociales ya existentes, las comunidades nativas continuaron realizando sus prácticas cotidianas y rituales pensando que sus costumbres no habían desaparecido; no obstante, lo que hoy puede considerarse “tradicional” dentro de los pueblos indígenas debajo del Río Bravo/Grande tiene origen en las jerarquías, en los prejuicios y en las costumbres que fueron traídas por los europeos (Segato, 2013). El establecimiento de esta estructura de poder afectó particularmente a las mujeres pues, aunque en la época precolonial las mujeres indígenas tenían ciertas posiciones de prestigio en sus comunidades, la violencia cometida hacia ellas durante y después de la colonización terminó excluyéndolas de la esfera política y económica, ya que su supuesto estatus inferior no tenía más cabida que

patriarca es, por lo tanto, una posición en el campo simbólico, que se transpone en significantes variables en el curso de las interacciones sociales” (2003: 14). Más adelante hablaré detalladamente de este sistema, o conjunto de sistemas, a través de los términos heteropatriarcado, la heteronormatividad y el heteropaternalismo. Entretanto, por patriarcado me referiré a las relaciones desiguales existentes entre los géneros (hombre-mujer) antes, durante y después de la colonización europea en Latinoamérica.

⁵¹ Aunque muchas personas que se dedican al activismo y a la academia tienden a interpretar que la perspectiva descolonial romantiza las relaciones de género entre las personas que fueron percibidas por los conquistadores como “hombres” o “mujeres”, es necesario subrayar que las sociedades en tiempos pre-modernos se organizaban de una manera totalmente diferente a la actual. Las naciones indígenas eran diferentes a los Estados-nación modernos porque en ellas no existía un sistema económico capitalista, ni tampoco las instituciones que clasificaron a la población de acuerdo a las jerarquías anglo/europeas -entre las que se encuentra el régimen heterosexual-. Si bien existían ciertos tipos de competencia entre las personas, estas sociedades basadas en la tierra poseían un conjunto de políticas de responsabilidad; esto permitía la fusión de la “masculinidad” y la “feminidad”, así como la realización de prácticas “masculinas” y “femeninas” por igual. Dado que los patriarcados locales estaban codificados de manera diferente, las personas indígenas tenían más posibilidades de desafiarlo. En los tiempos modernos, luchar contra el cisheteropatriarcado implica enfrentarse al Estado-nación. Conversación personal vía telefónica con el Dr. Mohamed Abdou, especialista de los estudios indígenas y musulmanes *queer*, el 9 de agosto de 2020.

⁵² “Este término viene del latín *patriarcha* y del griego *πατριάρχης*, un compuesto formado por dos palabras: pater o ‘padre’ (*πατήρ*) y *arché* o ‘gobierno’ y ‘dominio’ (*αρχή*). La palabra patriarca se refiere a la máxima autoridad familiar y a la máxima autoridad política, a un varón que, por su condición de padre (y por su edad), ejerce autoridad en el seno de la familia y sobre otros colectivos. De este modo, la palabra patriarcado (en inglés, *patriarchy*; en francés, *patriarcat*) se refiere a un sistema social o de gobierno basado en la autoridad de los hombres de mayor edad o de los hombres que han sido padres -o, más bien, de los varones que tienen hijos, preferentemente varones, que forman una parte importante de su capital simbólico” (González Vázquez, 2013: 491).

en el espacio doméstico (Lugones, 2008; Paredes, 2014; Segato, 2013). La imposición de estas nuevas relaciones de género en los pueblos originarios se acompañó también de la introducción de una nueva moral que llevó al extremo control de la sexualidad femenina, tal como sucedió con las mujeres europeas durante el siglo XVI (Federici, 2004)⁵³.

Desde ese momento, las mujeres fueron sometidas a un sistema clasificatorio racial y de género que generó distintos tipos de opresiones según su posicionamiento en la estructura binaria, dicotómica y jerárquica del sistema moderno-colonial. Tal como lo expresa Lugones,

Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de “mujer” como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global.

⁵³ De acuerdo a Federici (2004), el control de la sexualidad femenina comenzó a darse en Europa en el siglo XVI, cuando los hombres poderosos comenzaron a realizar diversas series de despojos que dieron inicio a la modernidad capitalista. Como los señores feudales privatizaron las tierras comunales, las personas que se dedicaban a la agricultura perdieron sus medios de trabajo; hecho que generó la pobreza generalizada, el vagabundeo y la migración, pese al establecimiento de salarios. Las mujeres que se dedicaban a la medicina tradicional y a la regulación de los embarazos y los abortos fueron encarceladas e incluso asesinadas en una cacería de brujas, a través de la cual se limitó el poder de las mujeres con el fin de incrementar la población -con ayuda de los médicos- para contar con más personas trabajadoras. Desde este momento, las poblaciones fueron consideradas como un recurso explotable, pues tenían que trabajar para el Estado. Por ello, para romper el tejido social y promover el individualismo, los deportes, los juegos, las danzas, el sexo, los rituales, los funerales y otras actividades grupales fueron atacadas y sancionadas. En las comunidades protestantes, las prácticas religiosas se destinaron al espacio privado y personal mientras que, en las sociedades católicas, se impuso la confesión y se limitó la participación de la gente común. Las personas, por tanto, fueron obligadas a llevar al terreno de lo privado todas las actividades no rituales que anteriormente se realizaban en las iglesias. Estos hechos, de acuerdo a Federici (2004), dieron paso a la división sexual del trabajo en el siglo XVI, ya que la nueva separación entre lo público y lo privado llevó a la sobrevaloración del matrimonio y a la reclusión de las mujeres al hogar, ya que las mujeres fueron percibidas como seres incapaces, pese a ser transformadas en máquinas generadoras de futuros trabajadores. Aunque ellas continuaban realizando algunas actividades en casa -como empleadas domésticas, costureras, etc.-, estas labores no fueron consideradas como trabajo; si acaso recibían un salario, éste era bajo y las únicas personas que tenían derecho a recibirlo eran sus esposos. Todas estas prácticas fueron importadas al llamado “Nuevo Mundo”; hecho que afectó la organización social de los pueblos y naciones indígenas. No obstante, conforme en Federici (2004), parece ser que la colonización del continente americano tuvo un fuerte impacto en las sociedades europeas, pues “las mujeres [europeas] fueron tratadas con la misma hostilidad y sentido de distanciamiento que se concedía a los ‘salvajes indios’ en la literatura que se produjo después de la conquista [...] En ambos casos la denigración literaria y cultural estaba al servicio de un proyecto de expropiación. Como veremos, la demonización de los aborígenes americanos sirvió para justificar su esclavización y el saqueo de sus recursos. En Europa, el ataque librado contra las mujeres justificaba la apropiación de su trabajo por parte de los hombres y la criminalización de su control sobre la reproducción. Siempre, el precio de la resistencia era el exterminio. Ninguna de las tácticas desplegadas contra las mujeres europeas y los súbditos coloniales habría podido tener éxito si no hubieran estado apoyadas por una campaña de terror. En el caso de las mujeres europeas, la caza de brujas jugó el papel principal en la construcción de su nueva función social y en la degradación de su identidad social. La definición de las mujeres como seres demoníacos y las prácticas atroces y humillantes a las que muchas de ellas fueron sometidas dejó marcas indelebles en su psique colectiva y en el sentido de sus posibilidades” (156).

Por tanto, la violación heterosexual de mujeres indias o de esclavas africanas coexistió con el concubinato como, así también, con la imposición del entendimiento heterosexual de las relaciones de género entre los colonizados - cuando convino- y favoreció al capitalismo eurocentrado global y a la dominación heterosexual sobre las mujeres blancas [...] Cuando ‘engenerizadas’ como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer, pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas (2008: 36).

La implantación del sistema de clasificación y de poder colonial entre los géneros hubiera sido imposible sin el apoyo del cristianismo⁵⁴ católico (y protestante) pues, cuando sucedió la conquista y colonización de parte de los españoles (y los ingleses), éste se convirtió en la base de las estrategias de control y vigilancia para eliminar toda la diversidad existente dentro del nuevo orden social (Hernández González, 2018). Como las personas indígenas no tenían la misma religión ni la misma “finura” que los españoles (y los ingleses), el cristianismo europeo fue el arma a través de la cual se impuso la idea de que el hombre blanco europeo, capitalista, cristiano y heterosexual era el único ser poseedor de calidad humana (González Gómez, 2008; Hernández González, 2018).

La introducción del cristianismo europeo se acompañó, no obstante, del ascenso de la filosofía cartesiana, ya que con la colonización se sobrevaloró la mente en oposición al cuerpo. Dada la transformación de los atributos del Euro-Dios de la cristiandad en el “yo” egoico propuesto por Descartes, los europeos tuvieron las herramientas para invalidar las experiencias encarnadas de los grupos originarios ya que, al constituirse como “superiores”, los colonizadores se convirtieron en los únicos seres capaces de producir un conocimiento “verdadero”, “universal” y “objetivo” (Grosfoguel, 2013). Como lo explica Castro-Gómez (2007), a partir de la conquista y colonización realizada por los españoles, llegó a imponerse la idea de que la naturaleza está separada de lo humano,

⁵⁴ El cristianismo es una tradición familiar en Latinoamérica, sin embargo es poco conocido que la fe que se sigue en ésta y otras regiones del mundo no es más que la apropiación y transformación ideológica de la cristiandad; es decir, de la tradición sagrada que deriva de la revelación al profeta Jesús y sus enseñanzas. Esto sucedió cuando el emperador Constantino adoptó la cristiandad para transformarla en la religión e ideología oficial del Imperio Romano en el siglo IV d.C. (Grosfoguel, 2013).

pues la calidad humana fue igualada a la capacidad de pensar “correctamente”, con el fin de dominar la realidad a partir de su fragmentación.

El segundo proceso que tiene gran impacto en la conformación de la identidad latinomusulmana es el que permite que el gobierno y la población estadounidense racialice y genere a la población latina -migrante o descendiente- de acuerdo a los dinámicos sistemas de dominación, clasificación y jerarquización establecidos a través de la conquista colonial de ocupación, en alianza con el supremacismo blanco. Como lo expresé anteriormente, este hecho tan invisibilizado produce que las y los latinos busquen la justicia social en detrimento de las poblaciones nativoamericanas, contribuyendo a la ocupación de *Turtle Island*/Isla Tortuga. Sin embargo, considero necesario mencionar que la colonización realizada debajo del Río Bravo/Grande no fue distinta a aquella que sufrieron las poblaciones originarias de *Turtle Island*/Isla Tortuga, ya que las personas que llevaron a cabo la conquista y la colonización del continente americano tenían el objetivo de encontrar un Edén, un paraíso idílico, que -sin embargo- fue apreciado con una mirada particular (Smith, 2011).

Es a través de esta percepción que los hombres blancos impusieron un sistema clasificatorio basado en los colores de piel, así como también en las diferencias existentes en torno al género y la sexualidad (Morgensen, 2011). Cabe recordar que, a través de la racialización de los pueblos originarios y la introducción del cristianismo europeo, se estableció una “oposición binaria y jerárquica, central a la dominación” (Lugones, 2008: 34), que se fundamenta en la asunción de que el sexo biológico (ej. vagina vs pene) es lo mismo que la identidad de género: el sistema de relaciones que define y organiza las vidas de los hombres y las mujeres, así como las relaciones entre ellos y ellas (Lugones, 2008). Como los europeos se consideraban a sí mismos como superiores -tanto en un sentido material como espiritual-, toda la población indígena fue concebida como menor de edad; no obstante, este permanente estatus inferiorizado fue consolidado en forma desigual con la introducción del heteropatriarcado, la heteronormatividad y el heteropaternalismo (Arvin, Tuck y Morrill, 2013; Driskill, Finley, Gilley y Morgensen, 2011a; Finley, 2011; Gilley, 2011; Smith, 2011).

El heteropatriarcado es un sistema social colonial y jerárquico de violencia naturalizada que tiene como eje a la familia nuclear; mediante la imposición de la

heteronormatividad, el amor y el deseo hacia el género opuesto se consideró lo normal, lo natural y lo obligatorio (Arvin, Tuck y Morrill, 2013; Driskill, Finley, Gilley y Morgensen, 2011a y b; Finley, 2011; Gilley, 2011; Morgensen, 2011; Smith, 2011). El heteropaternalismo, por otra parte, es un sistema naturalizado de dominación que parte de la noción de que las mujeres son inferiores -de acuerdo a su biología- y de que el hombre es el único ser capaz de poseer el liderazgo dentro y fuera del hogar; por ello su figura debe estar al centro de todas las situaciones (Arvin, Tuck y Morrill, 2013; Smith, 2011). Con esta imposición cimentada en el binarismo de género -que propone la existencia única del hombre y la mujer- se limitaron las expresiones variables y fluidas de lo masculino y de lo femenino⁵⁵ y se destruyeron la cosmología y la cosmovisión indígenas de la complementariedad (Arvin, Tuck y Morrill, 2013; Smith, 2011). Ello produjo que, desde los tiempos coloniales hasta el presente, se conciba que el hombre es inquebrantable, inteligente, fuerte y capaz; un ser totalmente opuesto a la mujer -que fue caracterizada como inestable, tonta, débil e incompetente- (Arvin, Tuck y Morrill, 2013).

Como también sucedió con los pueblos originarios debajo del Río Bravo/Grande, las lógicas del heteropatriarcado, la heteronormatividad y el heteropaternalismo fueron necesarias para efectuar la conquista y colonización de *Turtle Island*/Isla Tortuga ya que, a través de éstas, se concibió que la tierra del “Nuevo Mundo” era capaz de ser penetrable de la misma manera que sus mujeres (Green 1975, en Finley 2011). Dado que las mujeres fueron concebidas como seres llenos de deseo amoroso y sexual por el hombre blanco, la narrativa de la heterosexualidad no sólo fue aplicada a las tierras indígenas sino también a sus mujeres; ésta permitió que la conquista fuese realizada de manera justificada pues -en tanto heterosexuales- ellas estaban ansiosas por ser esposas y madres para, finalmente, convertirse en el instrumento legitimador de las jerarquías del supremacismo blanco (Finley, 2011).

La heterosexualización de las mujeres derivó, por otro lado, en la feminización, la cuirificación⁵⁶ y el asesinato de los hombres indígenas pues, en la perspectiva de los colonizadores/ocupantes, ellos tenían nulas capacidades para gobernar a sus

⁵⁵ Véase notas al pie número 46 y 51.

⁵⁶ El proceso de transformar a algo o a alguien en *queer*/cuir. Véase nota al pie número 24.

poblaciones y controlar la sexualidad de sus mujeres; esta evidencia, además de la presunta penetrabilidad de los hombres debido a su feminización y queerificación, se transformó en un hecho determinante para que los hombres blancos se considerasen los únicos gobernantes de las nuevas tierras, de sus mujeres y de sus descendientes (Finley, 2011). Pese a la existencia de más de dos géneros y de la diversidad de formas de amar y sexual indígenas, la existencia de prácticas sexuales entre las personas leídas como mujeres no se percibió como un obstáculo para la imposición del heteropatriarcado, la heteronormatividad y el heteropaternalismo sino al contrario; sin embargo, la problemática del disciplinamiento y el control de los cuerpos de las mujeres -a través de la sistemática violencia y mutilación sexual-, pondría en entredicho la narrativa del amor y del deseo “al estilo Pocahontas” que se reproduce continuamente en la sociedad estadounidense (Finley, 2011; Smith, 2011).

De la misma manera en que ocurrió con los pueblos originarios debajo del Río Bravo/Grande, el heteropatriarcado, la heteronormatividad y el heteropaternalismo todavía son percibidos como hechos naturales y “tradicionales” dentro de las poblaciones nativoamericanas contemporáneas, pese a su imposición a través de la conquista y colonización (Finley, 2011; Gilley, 2011; Smith, 2011). Estos sistemas sociales jerárquicos y violentos buscan, sin embargo, ser cuestionados y subvertidos por las y los indígenas a través del activismo descolonial que involucra el reconocimiento y la recuperación de la diversidad de género y sexual, como aquella de las personas *Two Spirit*/Dos Espíritus (Driskill, Finley, Gilley y Morgensen, 2011a; Driskill, 2011; Gilley, 2011; Morgensen, 2011).

No obstante, estas acciones parten de una epistemología distinta a la del activismo LGBTIQ+, ya que la fluidez entre los géneros y las prácticas erótico-afectivas entre personas del mismo sexo son entendidas por las y los activistas indígenas como hechos que van más allá del individualismo, de las políticas por el reconocimiento de la identidad, y de la supuesta estabilidad identitaria de las personas identificadas como L(esbianas) G(ay) B(isexuales) T(rans) I(ntersex) Q(ueer) + (y de otras identidades de la diversidad de género y sexual) (Abdou, 2019). Igualmente, la epistemología de este movimiento es distinta, porque las comunidades *queer* o de la diversidad de género y sexual son domesticadas y neutralizadas dentro de la autoridad estatal-colonial blanca a

través del reconocimiento de su identidad y el otorgamiento de sus derechos como personas LGBTIQ+ (Abdou, 2019). Algunos ejemplos de este hecho, llamado homonacionalismo, son la aceptación del llamado “matrimonio gay” y la posibilidad de que las parejas del mismo sexo puedan realizar adopciones para establecer una familia nuclear (Abdou, 2019).

Sin embargo, lo que las personas que forman parte del movimiento LGBTIQ+ ignoran es que estos actos refuerzan las estructuras racistas y patriarcales existentes en las tierras ocupadas de *Turtle Island*/Isla Tortuga. Ello se debe a que, mientras se reconocen los derechos de estas identidades, se produce la invisibilización del asesinato de las personas indígenas, negras, morenas y amarillas, así como las formas en que funcionan la policía, los sistemas penitenciarios, los sistemas de salud y las agencias del ICE conforme los colores de piel (Abdou, 2019). Por ello, aunque algunas personas blancas, negras, morenas y amarillas buscan contrarrestar la imposición binaria de género -a nivel local y mundial- con el activismo LGBTIQ+, el reconocimiento de estas identidades en los Estados Unidos plantea, nuevamente, la recolonización de las tierras de *Turtle Island*/Isla Tortuga mediante la adquisición estatal e institucional de los derechos de las personas que aman y sexúan de maneras diferentes a la hegemónica (Abdou, 2019; Driskill, Finley, Gilley y Morgensen 2011a y b; Morgensen, 2011).

Finalmente, el tercer evento que es invisibilizado en los estudios sobre las y los latinomusulmanes de los Estados Unidos -y el islam en Latinoamérica en general- es la colonización europea de las sociedades predominantemente musulmanas durante los siglos XIX y XX. La importancia de este hecho es considerable, ya que la inclusión de estas sociedades al sistema colonial e imperialista mundial afectó en sus etnicidades, en sus lenguas y en sus cosmovisiones en general y produjo el establecimiento de los mismos sistemas clasificatorios y jerárquicos que permitieron la racialización y la generización en *Turtle Island*/Isla Tortuga y la llamada Latinoamérica (Hernández González, 2018). La diferencia entre estos acontecimientos, no obstante, es que los europeos ya tenían un conocimiento orientalista/fundamentalista previo del islam y de las y los musulmanes por -al menos- tres Cruzadas, que llevaron a diversos enfrentamientos militares contra los ejércitos musulmanes de *Al Andalus* y a la colonización española del continente americano después de la victoria del Imperio Español.

Antes de la conquista española de América, el musulmán era caracterizado por los europeos como un hombre agresivo con un Corán en una mano y con una cimitarra en la otra (Sayyid, 2013). Sin embargo, pese a su victoria en las batallas, los gobernantes musulmanes no obligaron a las conversiones masivas de los pueblos, no prohibieron la práctica del judaísmo y el cristianismo y tampoco negaron la diversidad cultural dentro de sus sultanatos y emiratos; aunque la identidad musulmana era empoderada, no se excluyó la participación de las personas *otras* en las instituciones políticas y administrativas (Sayyid, 2013). Esto contrasta sustancialmente con la posición de los cristianos ibéricos pues, después de la conquista de *Al Andalus*, la expansión imperial hacia el “Nuevo Mundo” representó una oportunidad para incrementar y consolidar su poder. Dada su efectividad, los colonizadores españoles introdujeron en las Américas las mismas estrategias coloniales implementadas en *Al Andalus*, con la finalidad de desaparecer la diversidad cultural y la cosmovisión de los pueblos indígenas; esto permite afirmar que el islam es una de las más grandes sombras de la conquista y la colonización de América (Dussel, 2015; Taboada, 2004). No obstante, con el apoyo de las nuevas tecnologías militares, los europeos reinstrumentalizaron estas mismas tácticas en las sociedades predominantemente musulmanas durante los siglos XIX y XX, para imponer en la población musulmana los sistemas jerárquicos y clasificadorios de raza y género que habían probado su efectividad en *Turtle Island/Isla Tortuga* y en la actual Latinoamérica.

Ello llevó a que también se combinaran los patriarcados locales con el patriarcado europeo, con el fin de inferiorizar y segregar a la población; las relaciones de poder que resultaron de ese proceso productor de razas y de géneros todavía son percibidas en las sociedades predominantemente musulmanas como algo que forma parte de la tradición (Adlbi Sibai, 2016; Aydin, 2017). De acuerdo a Abdou, “el colonialismo e imperialismo europeo sigue traumatizando las conceptualizaciones islámicas de las masculinidades y feminidades. El euro-colonialismo reemplazó a la fuerza, a través de las normas y las prácticas, las prácticas sexuales y de género islámicas pre-modernas con las ideas

victorianas, protestantes y cisheteropatriarcales⁵⁷ de la familia nuclear, la herencia y la propiedad basada en la explotación de la deuda y la acumulación capitalista” (2019: 7)⁵⁸.

Como sucedió con la conquista y colonización de *Turtle Island*/Isla Tortuga y la actual Latinoamérica, los colonizadores europeos arribaron a un territorio que, en su perspectiva, debía ser explotado dada su abundancia de recursos. Con la caída del sultanato otomano en 1924 y la colonización europea, la población musulmana sufrió una pobreza generalizada. Ello llevó al cuestionamiento del imperialismo racial, la realización de múltiples actos de resistencia poscolonial y a la generación de un pensamiento anti-colonial, pan-árabe, pan-africano y pan-islámico, que terminó transformándose en una propaganda política. En palabras de Aydin, “esta narrativa [...] condujo a la amnesia sobre el cosmopolitismo de los imperios musulmanes [...] Siglos de experiencia compartida con hindúes, judíos y budistas; chamanes; árabes cristianos, griegos, armenios y otros fueron ignorados. Aunque los reformadores intentaron elevar las características no religiosas de la historia islámica [...] buscaron usar su tradición de fe para nuevos propósitos, reformulando el islam al colapsar sus diversas tradiciones en una religión mundial singular comparable al cristianismo” (2017: 9)⁵⁹. Dada la institucionalización del islam como la religión de estos Estados poscoloniales, la población musulmana y, particularmente las mujeres, comenzaron a sufrir las consecuencias negativas de esta asociación (Adlbi Sibai, 2016); no obstante, la creación de esta nueva identidad musulmana, enraizada en la vergüenza, también afectó en la diversidad de género y sexual de su población.

Dada la creación de “lo musulmán” -como respuesta a la posesión violenta de las sociedades predominantemente musulmanas- parece que la efectiva racialización y

⁵⁷ En palabras de Abdou, “a través del cisheteropatriarcado se preservan las nociones victorianas de la familia nuclear, la privatización de la herencia, y la posesión individualizada y mercantilizada de la tierra y la vida no-humana” (2019: 5). Para comprender el término “cisheteropatriarcado” véanse las notas al pie número 8, 50, 52 y 53.

⁵⁸ El texto original dice: “European colonialism/imperialism continues to traumatize Muslim conceptualizations of masculinities/femininities. Euro-colonialism forcibly replaced, in policy and practice, fluid pre-modern Islamic gender/sexual practices with Victorian-Protestant cisheteropatriarchal ideals of the nuclear family, inheritance, and property premised on predatory exploitation of capitalist-debt accumulation and interest-rate driven commercial economics” (Abdou, 2019: 7).

⁵⁹ El texto original dice: “This narrative [...] led to amnesia about cosmopolitan Muslim empires [...] Centuries of shared experience with Hindus, Jews, and Buddhists; shamans; Christian Arabs, Greeks, and Armenians; and others were ignored. While reformers aimed to elevate the nonreligious characteristics of Islamic history [...] they sought to use their faith tradition for new purposes, recasting Islam by collapsing its diverse traditions into a singular world religion comparable to Christianity” (Aydin, 2017: 9).

generización de las y los latinomusulmanes pone en jaque la “musulmanidad” normativa existente dentro de las mezquitas de Los Ángeles y el continente americano. Es por eso que, como latinomusulmanes/as, recurrimos a la dicotomía de lo *halal* y lo *haram* -lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido- para seguir un camino “seguro” en el islam y trascender el estatus inferiorizado que se nos adjudica, al ser herederas y herederos de la colonización española y, por tanto, del cristianismo europeo/americano.

Enfatizar esta “musulmanidad” invisibiliza el hecho de que la sexualidad es el centro y eje de cada uno de los movimientos que realizamos en tanto creyentes y practicantes del islam, dada la forma en que actualmente nos relacionamos con la tierra, con lo público y con lo privado en tanto seres encuerpados (Abdou, 2019; Hélie, 2012). Ello impide el reconocimiento de que en las tierras musulmanas existió -y aún existe- una gran diversidad de creencias y de prácticas (Abdou, 2019). Sin embargo, la colonización y la creación de “Latinoamérica” y del llamado “Mundo Islámico” hace que tanto latinos/as como musulmanes/as estemos hermanados, pues somos herederos/as y transmisores/as de las mismas jerarquías y clasificaciones impuestas por el sistema colonial. Esto quiere decir que, pese a nuestras diferencias generales, una gran mayoría de nosotros/as asumimos que sólo existen dos géneros, que deben comportarse de una manera particular, independientemente de las teologías o creencias que sigamos o practiquemos.

2.1. Del islam latino y sus veladas herencias coloniales

Durante mi trabajo de campo en Los Ángeles encontré que la identidad latinomusulmana es algo exaltado constantemente, pese a que ser latino(a) es un producto de la conquista y colonización española de gran parte del continente americano desde 1492; por ello, la (re)construcción de lo latino fue algo palpable desde mi primer encuentro con el grupo A. Todavía recuerdo que, en ese domingo de 2019, antes de adentrarme en la mezquita donde se realizan las clases islámicas en español, me fue dicho que tenía que ponerme el velo, “no fuera a ser que los demás hermanos pensarán que éramos de esas musulmanas liberales”; tiempo después, me fue advertido que el hermano mexicano que

estaba por recibirnos “no saludaba a ninguna mujer, ni siquiera con un apretón de manos”.

A estos hechos les sucedieron otros más, que dieron cuenta de las diversas percepciones de las y los latinomusulmanes en torno a su identidad religiosa. Colectivamente, esto me fue mostrado con la sutil separación por género que fue establecida durante la clase y el almuerzo; individualmente, ellas y ellos me dejaron ver que su mera existencia era un testimonio de la diversidad de interpretaciones islámicas existentes dentro de la propia comunidad. En ese primer encuentro, mientras comíamos una torta de pollo rostizado con puré de papas y salsa, otro de los mexicanos que conocí me comentó que “antes dejaba crecerse la barba y que, muchas veces, acudía a la mezquita vestido con una larga túnica al estilo árabe”. Esto, sin embargo, cambió tiempo después, ya que “comenzó a usar sombrero y botas puntiagudas para que así pudieran saber que era mexicano”. Otro de los hombres, de origen guatemalteco, me expresó que “nunca había abandonado su hispanidad pese a ser musulmán”. Mientras ellos me contaban sus historias, algunas de las mujeres que asistieron a esa clase escuchaban atentamente; ellas, aunque no lo expresaran en palabras, daban cuenta a través de su cuerpo qué era lo que entendían como islámico, según lo largo y ancho de sus ropas.

Desde ese primer encuentro, mi trabajo de campo me llevó a descubrir que las y los latinomusulmanes tienen una gran preocupación por conocer qué prácticas son “islámicas” y qué otras son “culturales”, pues su deseo de ser “buenos/as musulmanes/as” entra en conflicto con las percepciones e interpretaciones que tanto sus parejas como sus correligionarios(as) tienen sobre el islam. Dado que son poco extrañas

las experiencias de “racismo”⁶⁰ hacia las y los latinos dentro de las mezquitas⁶¹, la construcción de la identidad latinomusulmana busca superar la “minoría de edad en el islam” que, generalmente, les es adjudicada. Sin embargo, el cuestionamiento del islam practicado por las personas de origen latino es algo que no sólo está sujeto a la forma en que ellas y ellos realizan las oraciones, sino también a la manera en que visten, comen, interactúan y viven. La mirada etnocéntrica⁶² con la que se percibe a las y los latinomusulmanes también tiene un carácter generizado, pues la construcción hipersexualizada de las mujeres latinas en los Estados Unidos, permite que las y los musulmanes originarios de las sociedades predominantemente musulmanas consideren -según mis colaboradoras etnográficas- que las musulmanas latinas “son como prostitutas”.

Como este tipo de vivencias desencadenan múltiples reacciones y cuestionamientos en las y los latinomusulmanes, mi experiencia durante el trabajo de campo me permite expresar que para mis colaboradoras y colaboradores etnográficos

⁶⁰Mis colaboradoras y colaboradores etnográficos usan la palabra “racismo” para expresar las formas en que ellas y ellos son sometidos al prejuicio racial por otras personas de color dentro de las mezquitas. No obstante, de acuerdo al *Alberta Civil Liberties Research Centre*, el prejuicio racial se diferencia del racismo porque las actitudes discriminatorias -que tienen origen en ciertos supuestos respecto al origen, la raza, o el color de la piel- no tienen un impacto en los privilegios sociales, económicos o políticos de las personas que lo viven, pese a que pueden resultar en diversos actos de opresión cuando son realizadas bajo el respaldo de alguna figura de poder. Confundir el prejuicio racial con el racismo es algo común en la población blanca -o formada en la blanquitud-, quien denomina a este tipo de actitudes como “racismo inverso”; sin embargo, el prejuicio racial no puede compararse con el maltrato institucional que sufren las personas de color, sin importar su grado de blanquitud. Para abonar a esta discusión, Roussell, Henne, Glover y Willits (2017) subrayan que el racismo es un sistema de dominación económico, político y social a través del cual se busca regular la educación, la salud, la vivienda y la participación política a favor de las personas blancas. No obstante, en el contexto de los Estados Unidos, muchas personas blancas -o formadas en la blanquitud- consideran que el acceso a estos beneficios fue cooptado por las personas de color a partir del Movimiento por los derechos civiles y el establecimiento de las acciones afirmativas. Por ello, ante su supuesta pérdida de estatus, las personas blancas -o formadas en la blanquitud- tienden a afirmar que existe un racismo inverso, sin considerar que el racismo es un hecho estructural que sigue actuando en perjuicio de las personas rojas, negras, morenas y amarillas que viven en las tierras ocupadas de Turtle Island. *Cfr.* Alberta Civil Liberties Research Centre. (s.f.) “Reverse Racism is a Myth”. Recuperado el 15 de agosto de 2020 de <http://www.aclrc.com/myth-of-reverse-racism> y Roussell, A. *et. al.* (2017). “Impossibility of a “Reverse Racism”. *Effect*, 18 (1), 1-12. Recuperado el 15 de agosto de 2020 de <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1745-9133.12289>.

⁶¹ Abdou menciona que el supremacismo árabe es común, ya que “las políticas anti-negras y anti-indígenas existen, particularmente entre árabes, aunque el Corán reconoce en numerosos versos que ‘los árabes errantes son más duros en la incredulidad y la hipocresía, y es más probable que ignoren los límites que *Allah* ha revelado a su mensajero y *Allah* es conocedor y sabio” (Corán 9:101, 2: 62)” (2019: 29). El texto original dice: “Anti-Black and anti-Indigenous politics exist, particularly among Arabs, even though the Qur’ān acknowledges in numerous verses that ‘the wandering Arabs are more hard in disbelief and hypocrisy, and more likely to be ignorant of the limits which Allah hath revealed unto his messenger and Allah is knower and wise’. The Holy Qur’ān, 9:101, 2: 62” (Abdou, 2019: 29).

⁶² De etnocentrismo: la creencia de que la cultura propia es superior o mejor a la de las demás personas.

es mucho más fácil criticar a sus hermanas y hermanos no latinos, así como las formas en que ellas y ellos les perciben como latinomusulmanes(as), que reflexionar sobre los procesos a través de los cuales re-legitiman y reproducen la naturalización del heteropatriarcado, la heteronormatividad y el heteropaternalismo que fueron impuestos a través de la colonización en la actual Latinoamérica. En medio de estos hechos se entrelaza, no obstante, la construcción de diversas narrativas que buscan la unión entre hermanas y hermanos de fe, más que la separación. Sin embargo, la problemática existente en torno al islam latino es aún más profunda, puesto que cuestionar las violentas estructuras coloniales basadas el binarismo de género, sus jerarquías y sus relaciones de poder parece ser algo inadmisibles, sino es que es considerado algo opuesto a lo que se supone islámico.

Durante las diversas entrevistas que realicé en mi trabajo de campo me fueron compartidas diversas perspectivas en torno al sentimiento comunitario general y lo que hermana a ambos tipos de comunidades. Sin embargo, Raquel* (Grupos C y D) -quien está casada con Francisco* (Grupos C y D)- me habló en su entrevista de un “nosotros” islámico excluyente pues, en su perspectiva, la noción de familia no va más allá de la impuesta por el heteropatriarcado, la heteronorma y el heteropaternalismo. Ella me comentó que las enseñanzas de Mohamed “pueden llevarnos a apreciar la colectividad de la cultura latina en general y la forma en que el Profeta actuó con sus seres más cercanos”. En su opinión,

estar conectado con la familia es algo muy importante, y por eso creo que el Profeta -paz y bendiciones sean sobre él- hizo lo mejor que pudo al hacerlo. Nos mostró un ejemplo, no solo dentro de su familia, sino dentro de sus *sahabah* [compañeros] sobre cómo mantener a las personas dentro de este parentesco, o [cómo] casarse con otras familias para mantener esa colectividad para mantenerse juntos, porque creo que es muy importante que nos enfoquemos en [lo colectivo] y no sólo en el individuo. Es más impactante cuando realmente puedes criar una familia sana... Cuando crecí, sabes, yo sentí que tuve el apoyo de mis padres en la educación, [también] cuando me alimentaron, me dieron un techo y me mostraron que se preocupaban por mí. Y todos estos son, también,

elementos del islam sobre cómo ser buenos con nuestros hijos y con nuestros padres...⁶³.

Francisco* (Grupos C y D), por otra parte, me habló de las cualidades del Profeta para expresar las semejanzas existentes entre el islam y “las cosas hermosas de la cultura latina”; sin embargo, su narrativa enfatizó el heteropaternismo: el supuesto de que el hombre cumple la función de proveedor en la familia heterosexual. Aunque su ejemplo sobre las semejanzas entre latinos(as) y musulmanes(as) apunta más al pasado que al presente y a la relación que su bisabuelo tenía con su abuela, Francisco* mencionó que

somos un pueblo que realmente respeta a sus mayores; tradicionalmente cuidamos a nuestros mayores. Somos personas que hacen mucho trabajo duro a mano, y el Profeta -paz y bendiciones sean sobre él- hizo mucho [trabajo manual]. Si él pudo hacerlo, nosotros también podemos hacerlo; él no iba a buscar a otras personas para hacerlo. Eso es lo que he visto, especialmente cuando fui a México a ver a mi familia [...] Escuché que mi bisabuelo tenía mucho con lo que tenía. Criaba cabras, las mataba, hacía birra, hacía el queso, vendía la leche, la piel. Podríamos aprovechar todo lo que posible con cualquier cosa que él tenía. Mi abuela lo ama mucho, y pienso en lo mucho que Fátima⁶⁴ amaba al profeta Mohamed, paz y bendiciones sean sobre él. Sé que de cualquier forma en que mi [bis]abuelo trató a mi abuela, la hacía sentir muy especial. Ella me contaba algunas historias sobre ello, porque ella trabajaba y daba el dinero a la familia, pero él se escabullía [en su habitación] y ponía dinero en su tocador. Él hacía cosas que realmente la hacían feliz y la hacían sentir especial. Entonces, el Profeta -paz y bendiciones sean sobre él- haría eso, haría que la gente se sintiera especial⁶⁵.

⁶³ El testimonio original dice: “Being connected to family is so important, and I think that’s why the Prophet, saws, did his best in doing [so]. He showed us an example, not just within his family, but within his sahabah of how you keep people within this kinship, or intermarrying with other families to keep that collectiveness, to keep each other together, cos I think it’s so important that we focus on not just one individual. It’s more impactful when you can actually raise a healthy family... Growing up, you know, I felt like I had both my parents’ support in education, giving me meals, giving me a roof, and showing me that they cared for me. And these are all elements, too, of Islam on how we should be good to our children, to our parents”.

⁶⁴ Fátima fue la cuarta hija que el profeta Mohamed tuvo con Jadiya, su primera esposa.

⁶⁵ El testimonio original dice: “There’s a lot of beautiful things about Latino culture, I think [we are] a very family-oriented people. We are a people that really respect their elders; traditionally we look after our elders. We’re people that does a lot of hard work by hand, and the Prophet, sallallahu alayhi wa salam, did so much. If he was able to do it,

Orlando* (Grupos A y D) -quien está separado de su esposa y tiene pocas oportunidades de convivir con sus hijas- me expuso, por otra parte, en qué consiste la diferencia entre las personas musulmanas y no musulmanas; una perspectiva que implicó el papel que tienen la heteronorma y el heteropaternalismo en el control de los cuerpos de las mujeres, pese a criticar las estructuras de poder entre los géneros. Para él,

las mujeres musulmanas tienen un conocimiento de Dios; su conocimiento y practica religiosa es mayor que el de una mujer que no sabe sobre el islam. [Por ello] las latinas no musulmanas dejan que la gente abuse de su cuerpo; ellas mismas no respetan su cuerpo. Los hombres tienen las mismas diferencias, aunque los latinos hombres salen más de fiesta... Es injusto que se piense que las mujeres musulmanas son sumisas; aunque hay una porción de hombres opresores esto no es una mayoría... Los hombres mexicanos desconocen que son machos, [aunque] es injusto que se piense que los hombres musulmanes somos machos y violentos.

Las narrativas de Raquel* (Grupos C y D), Francisco* (Grupos C y D) y Orlando* (Grupos A y D) dan cuenta que ser latinomusulmán(a) implica, generalmente, reforzar el heteropatriarcado, la heteronorma y el heteropaternalismo que aprendimos durante nuestra socialización pues, como puede verse, la existencia de estos tres sistemas busca ser legitimada a través de los ejemplos de una vida profética y piadosa que promovió suficientes cambios en las relaciones de género existentes en el siglo VII de la actual Arabia. Sin embargo, los análisis sobre ese pasado profético deben considerar el contexto espacial y temporal, así como los propios mecanismos que existen en la historia como ciencia, ya que la historia es la edición intencional de los hechos del pasado y, por tanto, siempre será incompleta.

we would do it; he wouldn't go seek other people to do it. That's what I've seen, especially when I went to Mexico to see my family [...] I heard my great grandfather got so much with whatever he had. He raised goats, he slaughtered the goats, he made birria, he would make the cheese, he would sell the milk, the skin. We would use everything that he could with whatever he had. My grandmother loves him so much, and I think about how much Fatima loved the Prophet Muhammad, sallallahu alayhi wa salam. So, I know however my [great] grandfather treated my grandmother, my grandmother felt very special. She would tell me little stories about, sometimes -cause she worked and gave her money back to the family- he would sneak and put money in her dresser. He would do things that really made her happy and made her feel special. So, the Prophet, saws, would do that, he would make people feel special".

Tal como fue afirmado en estos pequeños fragmentos, el comunitarismo y las éticas de cuidado y atención hacia las demás personas es algo importante para las personas latinas y musulmanas en general, a través del ejemplo profético; no obstante, la pertenencia a ambas comunidades debe trascender el conjunto de imposiciones que dividen entre las personas que se ajustan a las normativas y las que se oponen a ellas. La conformación de la identidad latinomusulmana descolonial requiere, por tanto, la visibilización, el cuestionamiento y la subversión de las inequidades consideradas naturales y/o tradicionales. Ello, por supuesto, es mucho más fácil enunciar que practicar, ya que -para muchas de mis colaboradoras etnográficas- las desigualdades que ellas viven, en tanto mujeres, están más relacionadas con su falta de pareja, que con las dinámicas sociales establecidas en Latinoamérica a través de la imposición del heteropatriarcado y el heteropaternalismo.

Ese es el caso de Mireya* (Grupo A), una mujer soltera que se ocupa de criar a sus hijas en solitario, que me confió que “ya está cansada de trabajar”. En su testimonio, ella da cuenta de la internalización de estos tres sistemas coloniales basados en el género, ya que, a su parecer, “todo podría arreglarse si tuviera un esposo”. Para esta mujer que estudia y trabaja, “las mujeres musulmanas, hacemos lo mismo: cocinamos, vamos a la escuela, trabajamos. Todo lo que hacen ellas [las musulmanas no latinas], lo hacemos igual. En eso sí no hay diferencia. A lo mejor la única diferencia es que las mujeres musulmanas -como algunas no trabajan- tienen los esposos que las ayudan; a lo mejor tienen más tiempo para cuidarse más a ellas [mismas]”. La opinión de Mireya* es totalmente opuesta a la de Ingrid* (Grupo A) y Fernanda*(Grupos A y B), quienes señalaron algunas problemáticas que viven con sus correligionarios(as), así como las limitaciones que encuentran en los mensajes islámicos dentro de las mezquitas. Ingrid*, desde su perspectiva de mujer divorciada y madre de familia, me dijo que es consciente que “en la sociedad hay una noción ideal de cómo tiene que ser la mujer musulmana. [Pero] desde antes yo tengo eso, tengo mis propios principios. A mí no me gusta que me impongan. Yo agarro de la religión lo que yo siento. No se si las mujeres quieren aparentar por el marido que tienen, [pero] yo trato de ser más auténtica... Las mujeres latinas apoyan el machismo”.

Fernanda* (Grupos A y B), quien es soltera, me explicó -por otra parte- que

en las mezquitas generalmente no se oye tanto sobre los roles de género. En las redes sociales yo sigo a Palestinian Muslims o a South Asian Muslims que están batallando contra la cultura machista. Casi sigo a puras mujeres; ellas buscan cambiar la mentalidad de sus culturas y países. Desde ellas oigo hablar de justicia y de derechos [...] La vida de una mujer mexicana es muy estricta en sus roles de género y eso es algo muy comparable a lo que a veces se oye de una mujer regular dentro del islam. Me pregunto, ¿de dónde viene el problema de que las culturas estén, más o menos, contra la mujer? Es casi lo mismo en todos lados. Es una batalla fuerte tener que quitar eso en nuestras propias culturas.

De acuerdo a lo expresado por Ingrid* (Grupo A) y por Fernanda* (Grupos A y B), pareciera que el ser latinomusulmán(a) no es algo tan revolucionario a nivel comunitario, ya que el heteropatriarcado, la heteronorma y el heteropaternalismo están detrás de la construcción de la musulmanidad. Sin embargo, estos tres sistemas llegan a ser tan invisibles para la mayoría de las y los latinomusulmanes que, cuando se habla de la inequidad entre los géneros, llega a pensarse que es algo ajeno; una romantizada y auto-orientalista característica de las personas que viven en sociedades islámicas lejanas. Por ello, la hipervisibilización de la violencia de género ajena permite afirmar una latinomusulmanidad más “pura” o más “correcta” que la que poseen las personas musulmanas migrantes o descendientes de migrantes en los Estados Unidos.

Un claro ejemplo de ello sucedió cuando conocí un famoso latinomusulmán durante el mes de ramadán de 2019, en la cena que el grupo A organizó para recaudar fondos para su comunidad. Como fue uno de los fundadores de la primera comunidad latinomusulmana en Nueva York, él fue invitado a Los Ángeles para dar un discurso especial sobre la justicia social. Dado su renombre, Jazmín* (Grupo A) y yo nos acercamos a su mesa durante la cena para escuchar la conversación que nuestro hermano mantenía con un joven hombre de origen sirio. Después de habernos sentado, y sin haberle hecho alguna pregunta al respecto, él nos comentó que alguna vez “llegó una hermana boricua diciendo que su esposo egipcio le había pedido que se arrodillara para que la golpeará con el cinturón. Ella nos fue a contar ello y le dijimos que eso era algo que no se podía permitir”. Para el invitado especial, “la defensa de las mujeres era

algo tan importante para ellos”, al grado de que -si no se lo hubieran impedido- otro latinomusulmán “hubiera sido capaz de golpear a alguien si eso se hubiera necesitado”.

Días después, en uno de nuestros encuentros, Jazmín* (Grupo A) -quien se está casada con un musulmán norafricano- me recordó ese momento y me comentó que

a veces necesitas un mal ejemplo para hacer las cosas mejor. ¿Te diste cuenta que [ellos] trataban a las mujeres como su propiedad? Ya vez que [también] dijo que antes “era una cualidad ser macho y que ahora ya no”. Él ahora se queja de que en las organizaciones ya no hay figuras masculinas fuertes y que las mujeres ya no los contemplan. Muchos de los árabes siguen las cosas que aprendieron de su familia, pero los latinos se aprovechan de lo que leen y lo transforman a su conveniencia. No es que los árabes son más machos que los latinos...

La invisibilización del heteropatriarcado, de la heteronorma y del heteropaternalismo latinos, así como la jerarquización del machismo, también fue algo notorio cuando algunas de mis colaboradoras etnográficas contrastaron su vida con las de otras musulmanas no latinas. Para ellas, esta violencia es algo externo; algo que podrían manejar fácilmente, debido a que ser latinomusulmanas les brinda la posibilidad de reconocerla. Respecto al control del cuerpo de las mujeres, Mireya* (Grupo A) me explicó que,

en aquellos países, supuestamente no dejan a las mujeres que salgan de noche. Pero, a lo mejor, siento que es para protegerlas, a que no les vaya a pasar algo. Aquí en este país no se ha visto nada de eso porque ves que uno sale a la hora que uno quiera... Aquí tenemos la libertad. Yo siento que esas cosas son en los países de ellos. A lo mejor. Porque también tengo una hermana [en el islam] que dice que allá las musulmanas tienen que salir con alguien, que [esté] un hombre con ellas. Pero creo que [es], quizás, para protegerlas. No siento que sea como para dominarlas, no creo... Que no las dejan manejar -supuestamente, dicen- y que, si tienen que salir, en muchos países, tienen que salir con esa cosa. Pero hay otros países [en los] que ya no, como en Francia, *Algeria*, como en *Morocco*. En esos países ya se están haciendo como América, ya se están haciendo como *open, I think, ¿right?* Ya no se ponen el velo algunas hermanas y creo que, a lo

mejor, [está] eso de que tienen novios. Yo no lo sé, pero yo creo que solamente eso ha de ser en esos países de allá, no de aquí.

Denise* (Grupo A) -quien está casada con un musulmán norafricano- me comentó que “el islam de los saudís es demasiado extremista y favorece muy poco a las mujeres. En nuestros países el machismo es tolerable. Tenemos libertad. Te vas a cualquier lado sin que te tenga que acompañar un hombre. Yo termino haciendo lo que quiero. Siempre le voy a dar la razón a mi esposo, le digo: Me voy con [“x” persona], no me voy sola. Si uno sabe con quién está lidiando, es cuestión de saberle apretar el botón correcto”. Rocío* (Grupo D) me manifestó que “las mujeres en Egipto mandan. Ellas salen de compras, van a los mercados y piden lo que quieren, [pero] las mujeres no manejan el dinero. Mi marido iba con su mamá de chiquito [al mercado]; él la acompañaba. Cuando [mi esposo y yo] nos casamos y comenzamos a vivir juntos él me decía: - Que tu hijo más chico vaya contigo. Yo al principio no entendía, pero me di cuenta que era algo que tiene que ver con el respeto”.

Mónica* (Grupos A, C y D) -quien es soltera- me dijo que no es justo que, como latinomusulmana,

[te] dejen al cuidado de tu suegra. [También] hay lugares en el Medio Oriente que llegan al extremo de cortarte el clítoris, ¿por qué motivo? Son cosas que van más allá de la coherencia, todo es incoherente. Yo a veces digo: - Dios, guíame. [Yo] me baso en lo primero que veo, que escucho y luego, luego sientes que no es islámico. Pero sólo Dios puede darte eso, Dios puede guiarte... Yo no me pierdo, honestamente, en su cultura... La cultura es muy, ¿cómo te puedo explicar? Muy extremista, creo yo... Ser pareja de un musulmán, musulmán, musulmán, ¡wow!, yo pienso que sería el hogar más ¿estable? ¿comprensivo? ¿que se comprende mucho? Porque tiene las bases y enseñanzas del Profeta Mohamed, que la paz de Dios sea con él.

Las narraciones anteriores dan cuenta de que las imposiciones coloniales, a través de las cuales se concibió la diferencia biológica entre las mujeres y los hombres, coinciden con los mensajes que las y los latinomusulmanes encuentran dentro de las mezquitas. Ello permite que mis colaboradores y colaboradoras etnográficas perciban las jerarquías

de género de formas distintas, ya que -para algunas personas- estas forman parte de la naturaleza del ser humano, mientras que -para otras- estas son un hecho que debería de cambiar. Los testimonios dejan ver que las personas que están o estuvieron casadas/emparejadas, y tienen descendencia, reproducen el heteropatriarcado y la heteronorma debido a que “es lo normal”. Dado lo hegemónico de esta noción, algunas de las personas que están solteras tienen el anhelo de casarse porque pareciera que el heteropatriarcado y el heteropaternalismo pueden resolver muchas de sus problemáticas personales y sociales; no obstante, el matrimonio se constituyó en la única opción disponible después de la colonización del continente americano, pese a la diversidad de relaciones sexo-afectivas establecidas por las y los indígenas americanos.

Aunque pareciera que el islam es algo contrario a la latinidad, las voces de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos dan cuenta que -aparentemente- no existen grandes diferencias entre ser latino/a y ser musulmán/a pues, en ambas comunidades, se habla de la importancia de la familia nuclear, del respeto hacia los padres y al esposo, del cuidado de la descendencia e incluso del cuidado y el control del cuerpo de las mujeres. Como Fernanda* (Grupos A y B) lo explicó, estos hechos parecen ser un rasgo común en todas las sociedades; no obstante, poco son conocidas las dinámicas existentes entre los géneros antes de la colonización de las poblaciones indígenas. Como expliqué previamente, la conquista y colonización española se acompañó de la introducción del cristianismo europeo y de una filosofía binaria, blanca, orientalista/fundamentalista que impactó en todas las sociedades a nivel global, ya que el imperialismo español y, posteriormente, el inglés/estadounidense derivó en el establecimiento de un nuevo orden mundial que sigue perpetuándose a través de la racialización y generización de las personas rojas, negras, morenas, amarillas y blancas.

Según lo expresado en los testimonios, las y los latinomusulmanes reafirman su identidad religiosa en oposición a las personas latinas no musulmanas y aquellas otras que practican o dicen practicar el islam. La identidad latinomusulmana, contraria a la cultura de las y los musulmanes por herencia, es entonces entendida como algo más abierto, más tolerante y menos violento que el islam vivido por las personas no latinas. No obstante, parece ser que las mujeres tienen que esforzarse más que los hombres para comprender qué es lo que realmente implica ser una persona latinomusulmana.

Dado que el islam es algo que se vive según el género, me parece que es necesario hacer explícito que -más allá del extremismo de los musulmanes de las tierras lejanas y de las campañas islamofóbicas anglo/europeas al respecto- el enemigo más importante de las y los latinomusulmanes es la extrema confianza que es depositada en la gran mayoría de líderes religiosos, puesto que el heteropatriarcado, la heteronorma y el heteropaternalismo son entendidos como la palabra divina, pese a que el mensaje islámico expresado en las mezquitas y otros espacios de oración no es más que resultado del consenso de los hombres (Abou El Fadl, 2001; Barlas, 2002; Hidayatullah, 2014; Wadud, 1999).

2.1.1. De las intersecciones en la creación de la latinomusulmanidad

Días después de mi llegada a Los Ángeles, en diciembre de 2019, acudí por primera vez a las oraciones comunitarias del viernes organizadas por el grupo B. Éste es un grupo que no tiene una localización geográfica permanente debido a la precariedad de sus recursos, ya que es considerado un espacio islámico poco tradicional e, incluso, poco islámico al dirigirse únicamente a las mujeres, sean musulmanas, no musulmanas, o con variadas identidades de género y orientaciones sexuales. Pese a las críticas realizadas a esta comunidad -que se recrea mes con mes en uno de los salones de una iglesia de *Koreatown*-, para muchas de las mujeres asistentes éste es el único espacio seguro que les provee la posibilidad de conectarse con *Allah*, dada la violencia recibida de parte de sus hermanos y hermanas de fe en muchas de las mezquitas angelinas consideradas más conservadoras.

Yo no sabía de la existencia de este grupo; sin embargo, una de las líderes latinomusulmanas del grupo A, de origen mexicano, me comentó que hace muchos años había sido invitada por sus fundadoras, de origen desi, para ofrecer el sermón previo a la realización de las oraciones comunitarias. En esa ocasión, ella se dirigió en inglés a un diverso grupo de mujeres para contar sobre el legado islámico en Latinoamérica, así como su encuentro con el islam y su experiencia como latinomusulmana en variadas mezquitas. Saber que las mujeres eran las únicas personas que dirigían el sermón en este grupo me produjo mucho interés, ya que era la primera vez que escuchaba que algo así sucedía en California, años después de la gran controversia producida cuando la Dra.

Amina Wadud ofreció el sermón y dirigió las oraciones colectivas en una mezquita estadounidense ante un gran número de hombres y de mujeres⁶⁶.

Dado que el grupo B ya había confirmado la realización de sus oraciones para el mes de diciembre, me comuniqué con mi colaboradora etnográfica del grupo A para planear nuestra visita a este espacio de oración islámico temporal. Sin embargo, ella me comentó que tenía un compromiso importante que atender y que prefería que acudiéramos a las oraciones del mes de enero. Ella no contaba que -aún sin su presencia- estaba decidida a acudir a estas oraciones, en compañía de una de mis mejores amigas musulmanas, también mexicana, que se encontraba de visita en Los Ángeles. Fue así que, con la ayuda de nuestro celular, descubrimos el gran edificio construido en piedra, cuyo corredor principal conduce al salón que se renta y acondiciona mes con mes, para ofrecer un sermón islámico que no sólo habla de la revelación coránica, sino también de las luchas, las victorias, los cuestionamientos de fe y otras vivencias espirituales de las distintas mujeres que fungen como *jatibas*⁶⁷ e *imamas*⁶⁸ voluntarias.

Después de caminar a unos cuantos metros de la entrada principal, Leyla y yo encontramos que el salón recibe a sus asistentes en su parte intermedia; espacio donde se encuentra una mesa de tamaño mediano que alberga una caja de donativos económicos y diversos tipos de volantes donde se ofrecen servicios psicológicos para la comunidad musulmana. En esta mesa también se encuentran varios formatos donde las mujeres pueden inscribirse para voluntariar con la organización, para apoyar con el

⁶⁶ Amina Wadud es una académica, Doctora en Árabe y Estudios Islámicos por la Universidad de Michigan, que comenzó a ser famosa después de la publicación de *Qur'an and Women*, la edición de su tesis doctoral. Aunque ella considera que la perspectiva de su libro es -de cierta forma- conservadora, el hecho que la llevó a ser reconocida en el mundo entero como “la estrella del feminismo islámico” fue el memorable viernes del 2005 en el que dirigió la oración islámica frente a múltiples hombres y mujeres. Actualmente vive en Indonesia, donde se dedica a impartir talleres a diversas comunidades musulmanas, además de realizar múltiples labores activistas. Fue educada en una familia metodista, conoció diversas denominaciones cristianas y se acercó a otras prácticas, como la judía, universalista unitaria y budista; no obstante, como muchas otras personas, encontró que el islam era su camino espiritual y académico, pues ella es especialista en la exégesis coránica (Diani, 2020).

⁶⁷ De *khatib*, término arabo-musulmán que refiere a las personas que ofrecen un discurso. El término está castellanizado y feminizado.

⁶⁸ De *imam*, término arabo-musulmán que refiere a la persona que dirige la oración en una comunidad musulmana. Generalmente, es una persona que tiene conocimiento del Corán; hecho por el cual puede poseer el liderazgo comunitario. El término está feminizado.

acondicionamiento mensual del espacio, así como para servir como muecinas⁶⁹, jatibas e imamas. Como las únicas personas asistentes a estas reuniones son mujeres, en la parte trasera de este salón se localiza una mesa más pequeña, junto con un reducido número de sillas tamaño infantil; este es el espacio destinado para el cuidado de las niñas y los niños.

La parte frontal del salón es el espacio destinado para el sermón y las oraciones comunitarias. Ésta se diferencia por una elevada plataforma de madera donde se localiza el podio desde el cual se dirigen los sermones comunitarios. La sección más baja del salón es, por tanto, el espacio donde se realizan las postraciones. Sin embargo, la parte más delantera está destinada para la imama, mientras que medio metro después se localizan dos filas laterales donde se sentarán las mujeres que no pueden postrarse y tres o cuatro filas de tapetes de oración, ubicadas horizontalmente, para realizar las oraciones islámicas. Este fue el espacio donde Leyla y yo nos acomodamos para escuchar la primera dinámica comunitaria, que consistió en la lectura de un fragmento del Corán para, posteriormente, comentar nuestra perspectiva personal al respecto con la ayuda de un micrófono.

Sin embargo, momentos después, subió al podio Nayawiyyah Muhammad, una imponente mujer que estaba cubierta con un velo de color azul marino. Ella, de origen afroamericano, fue presentada como una académica y profesora musulmana -educada en su infancia dentro *The Nation of Islam/La Nación del Islam*-, quien actualmente se dedica al estudio del judaísmo, el cristianismo y el islam, así como a la investigación musulmana feminista. Para Leyla y para mi no era raro escuchar el sermón islámico de parte de una mujer; sin embargo, esta era la primera vez que recibíamos el sermón de una persona racializada como negra a partir de su propia experiencia de género. Después de la pequeña introducción, las palabras emanadas del sermón me parecieron ser tan poderosas como el sonido de un trueno, tal como las que Sojourner Truth -una mujer negra esclavizada nacida en el siglo XVIII- pronunció al decir *¿acaso no soy una mujer?*, mientras se dirigía a la multitud de personas de la época. No obstante, nosotras, como mujeres del siglo XXI, lo que recibimos de la imama fue una profunda reflexión

⁶⁹ De *mu'adhdhin*, término arabo-musulmán que refiere a la persona encargada de realizar el llamado a la oración islámica. El término está castellanizado y feminizado.

sobre la importancia de la nutrición de nuestras almas, debido a que muchas de las interpretaciones islámicas al respecto infieren que nuestra salvación como mujeres está íntimamente relacionada con el permanente servicio que debemos realizar hacia otras personas, en vez de dirigirlo hacia *Allah*.

Por ello, la profesora Nayawiyyah Muhammad se apoyó en las palabras de la académica musulmana Riffat Hassan para decirnos en su sermón que:

A lo largo de la historia islámica, los eruditos musulmanes masculinos han relacionado las concepciones sobre las mujeres con el cuerpo -más que con la mente y con el espíritu-, aunque no es así como se hace referencia a las mujeres en el Corán. Aquí puede verse la desconexión de algunas conceptualizaciones islámicas aplicadas a la idea de la mujer y a la humanidad plena de la mujer. Como solución, la Dra. Hassan insiste en que el desafío de todas las mujeres en general, y de las musulmanas en particular, es pasar de una mentalidad reactiva a una mentalidad proactiva, en la que finalmente podamos comenzar a hablar de nosotras mismas como seres humanos completos y autónomos que no solo tienen un cuerpo, sino también una mente y un espíritu. Ella llama a las mujeres musulmanas a reflexionar sobre qué tipo de modelo de autorrealización podemos desarrollar en el marco del islam normativo, tomando en cuenta el contenido del Corán, así como la realidad del mundo musulmán contemporáneo. Ella concluye lo siguiente: “No importa cuántos derechos sociopolíticos se otorguen a las mujeres, pues siempre que estén condicionadas a aceptar los mitos utilizados por los teólogos o las jerarquías religiosas para encadenar sus cuerpos, mentes, corazones y almas, nunca se desarrollarán por completo ni serán seres humanos completos. Aún sabiendo esto, duele saber que, incluso en esta época caracterizada por la explosión del conocimiento, un puñado de mujeres musulmanas carecen del conocimiento de la teología islámica [...] La primera vez que me invitaron a hablar aquí, hablé sobre mi educación y algunas de las luchas personales que partieron de la forma negativa en que pensaba de mí misma. Hablé sobre cómo tenía una voz interior que me decía que no merecía las cosas buenas de la vida -aunque crecí y fui entrenada para crear estas cosas maravillosas-, por lo que pasé la mayor parte de mi vida auto saboteando mis logros. Necesité una crisis en mi vida para obligarme a detenerme y reflexionar.

Mientras reflexionaba en ello, comencé a analizar mi rol en esos resultados. Entonces, para aquellas de ustedes que necesitan escuchar esto, aquí hay algunas preguntas de contemplación: ¿qué necesitan para detenerse y reflexionar? ¿qué hace falta para que dejen de sabotear su vida? ¿cuándo comenzarán a saber que merecen algo mejor?⁷⁰.

Conforme el sermón avanzaba en profundidad, las palabras emanadas comenzaron a producirme el llanto, pese a que mi condición racial y de clase me excluye de muchas de las penurias que sufren otras mujeres, como las que se encontraban presentes en aquella ocasión. Sin embargo, fue inevitable sentirme identificada con este mensaje pues, pese a la diversidad de nuestras vivencias, todas habíamos recibido de nuestras familias un particular tipo de historias y normativas que se relacionan con nuestros cuerpos y con la forma en que éstos nos permiten o nos limitan realizar ciertas acciones particulares.

Dada la variedad de personas que nos encontrábamos en esa tarde, considero que Nayawiyah Muhammad ofreció su sermón apoyándose en una crítica feminista negra interseccional, aquella que busca la interconexión entre conocimiento y empoderamiento para llevarnos a comprender cómo vivimos el cruce de diversas opresiones y exclusiones. Éstas están íntimamente relacionadas con nuestra nacionalidad, con la forma en que fuimos racializadas, con las particularidades en que

⁷⁰ El fragmento del sermón citado dice originalmente lo siguiente: “Throughout Islamic history, the conceptions of women have commonly been identified with body, rather than with mind and spirit by male Muslim scholars, even though that is not how women are addressed in the Qur’an. Here lies an indication of a disconnection in some Islamic conceptualizations as applied to the idea of women and addressing the full humanity of women. As a solution, Dr. Hassan insists that the challenge before all women in general and Muslim women in particular is to shift from a reactive mindset to a proactive mindset, in which they can finally begin to speak of themselves as full, autonomous human beings who have not only a body, but also a mind and a spirit. She calls Muslim women to reflect upon what kind of model of self-actualization can be developed within the framework of normative Islam, which also will take into account the Qur’anic ideas, as well as the reality of the contemporary Muslim world. She concludes the following: ‘No matter how many sociopolitical rights are granted to women, as long as they are conditioned to accept the myths used by theologians or religious hierarchies to shackle their bodies, minds, hearts, and souls, they will never become fully developed or whole human beings. Still knowing this hardly lessens the pain of also knowing that even in this age, characterized by the explosion of knowledge, all but a handful of Muslim women lack the knowledge of Islamic theology [...] The first time that I was invited to speak here, I spoke about my upbringing and some of the personal struggles with the negative way I thought of myself. I spoke about how, even though I grew up and was trained to create these wonderful things, I had an inner voice which kept telling me that I did not deserve the good things of my life, and so I spent most of my life self-sabotaging my accomplishments. It took a crisis in my life to force me to stop and reflect. As I reflect it, I began to analyze my role in the outcome. So, for those of you who need to hear this, here are some more questions of contemplation: what will it take for you to stop and reflect? What will it take for you to stop sabotaging your life? When will you start to know that you deserve better?’”.

vivimos nuestro género, con la manera en que establecemos relaciones erótico-afectivas y, por supuesto, con las implicaciones que se derivan de nuestro ser como musulmanas (Hill Collins, 2000). Por ello, la siguiente parte del sermón de Nayawiyyah Muhammad se transformó en una luz al final del túnel, porque nos brindó un mensaje liberador que anhelaba fuese escuchado por todas y todos los musulmanes con quienes llevo años reuniéndome para adorar a *Allah*, además de realizar investigación antropológica. Ella dijo:

¿Puedo ofrecerles algunas sugerencias para nutrir su alma? [...] Mis sugerencias están inspiradas en los primeros diez versículos del capítulo 91 del Corán, *Sura Ash-Shams*, El Sol [...] Yo veo un proceso de tres pasos sobre cómo nutrir nuestras almas. Los primeros dos pasos requieren cambios fundamentales en nuestra conciencia y el tercer paso requiere la activación de esa conciencia hacia el objetivo final del éxito. El primer paso: Estoy afirmando que nutrir nuestras almas requiere que lleguemos a conocer y creer profundamente que nuestra creación es de naturaleza sana. Como Dios dice: "Y por el alma y Aquel que la diseñó", el primer cambio fundamental en nuestra conciencia es hacer que nuestra conciencia se dé cuenta de que nuestra creación es automáticamente correcta. Dios ya te ha dado -nos ha dado- lo que necesitamos para funcionar efectivamente en el mundo. No somos pecadoras, delincuentes, inferiores, ni somos derivadas de nadie. Dios ha perfeccionado nuestra proporción; por lo tanto, somos dignas porque Dios nos creó de manera innata. Luego, "Con el conocimiento de lo correcto y lo incorrecto, inspirado" como segundo paso, se encuentra el segundo cambio de nuestra conciencia: Debemos llegar a conocer y creer profundamente que Dios nos ha dotado de habilidades innatas para distinguir lo malo de lo bueno. Está en nosotras, en un nivel inconsciente, esperando la activación. Esto significa que Dios nos ha dado agencia. El tercer paso activa y dirige nuestra conciencia: "Exitoso(a), de hecho, es quien purifica su alma, y condenado(a) es quien la corrompe". El éxito es la purificación del alma. La purificación de nuestras almas es un proceso [...] La primera conciencia es la del juramento de sinceridad de Dios sobre nuestra creación. Tenemos que comenzar sabiendo que cuando Dios se dirige a la humanidad en el Corán, Dios nos está hablando a todas y a todos. Somos dignas y dignos de ello, merecemos todo lo bueno. La segunda conciencia

es recordar que nuestra alma está dotada de habilidades innatas para identificar y distinguir lo que nos purificará de lo que no. *Allah* nos da un sentido innato, una semilla de lo que significa actuar con virtudes de justicia, misericordia y perdón. Finalmente, el proceso de purificación requiere acción, claramente establecida en el Corán y en el ejemplo de Muhammad el Profeta, la paz sea con él. Para terminar, algunas palabras finales sobre el significado de agencia y empoderamiento. Al pensar en estas definiciones, recordé mi deber como educadora y como madre: presentar el potencial, demostrar la agencia y facilitar el viaje hacia la autorrealización. Mi oración es que todas ustedes se conviertan en personas afectuosas que se preocupan por el medio ambiente y por otras personas, cuya agencia se muestra en la capacidad de tomar sus propias decisiones, basadas en el pensamiento crítico, sin infringir los derechos de las demás personas a hacer lo mismo. La agencia es un hecho establecido desde el nacimiento de cada ser humano. La actualización de su agencia es empoderamiento. Yo no puedo empoderarlas: deben hacerlo ustedes mismas. Dios ya les dio el poder: deben activarlo⁷¹.

⁷¹ El fragmento del sermón citado dice originalmente lo siguiente: “May I offer you some suggestions on how to nurture your soul? [...] My suggestions are inspired by the first ten verses of the 91st chapter of the Qur’an, *Surah Ash-Shams*, The Sun [...] I see a 3-step process on how to nurture our souls. The first 2 steps require fundamental shifts in consciousness, and the third step requires activation of that consciousness towards the end goal of success. The first step: I am asserting that nurturing our souls requires that we come to deeply know and deeply believe that our creation is of sound nature. As God says: ‘and by the soul and the One who fashioned it’, the first fundament shift in consciousness is to bring your awareness to the realization that our creation is automatically just right. God has already given you -given us- what we need to effectively function in the world. We are not sinners, criminals, inferior, nor are we derivatives. God has perfected our proportion; therefore, you are worthy because God created you innately worthy. Then ‘with the knowledge of right and wrong, inspired it’ as the second step, here lies the second shift in consciousness: we must come to know and deeply believed that God has endowed us with innate abilities to distinguish evil from good. It is in us, on an unconscious level, waiting for activation. This then means that God has given us agency. The third step activates and directs consciousness: ‘Successful, indeed, is the one who purifies their soul, and doomed is the one who corrupts it.’ Success is purification of the soul. Purification of our souls is a process. The first awareness is of God’s oath of sincerity on our creation. We have to start by knowing that when God addresses humanity in the Qur’an, God is speaking to us all. We are worthy of it; we deserve all that is good. The second awareness is of remembrance that our soul is endowed with innate abilities to identify and distinguish what will purify it from what won’t. We are given an innate sense or seed of what it means to act with virtues of justice, mercy, and forgiveness. Finally, the process of purification requires action, clearly laid out in the Qur’an and the example of Muhammad the Prophet, peace be upon him. In closing, some final words on the meaning of agency and empowerment. As I thought about their definitions, I was reminded of my duty as an educator and as a parent: to introduce you to your potential, to demonstrate agency, and to facilitate others on their journey towards self-actualization. My prayer is that all of you become caring individuals who care about the environment and other people, whose agency is exhibited in the ability to make your own decisions, based upon critical thinking without infringing upon the rights of others to do the same. Agency is a given, established with the birth of each human being. The actualization of your agency is empowerment. I can’t empower you: you must do that yourself. God has already given you the power: you must activate it”.

Después de terminarme mi paquete de pañuelos desechables y de darme cuenta que todas las mujeres que fungen como imamas parten de sus propias experiencias personales para ofrecer el sermón, continué asistiendo irregularmente a las oraciones comunitarias mensuales del grupo B, con el fin de transmitir a mis colaboradoras y colaboradores etnográficos toda esa profundidad que encuentro en el islam, a través de mi propia experiencia y la de otras mujeres como yo. Sin embargo, el trabajar con mis hermanas y hermanos de fe también me permitió ver cuáles son las intersecciones que afirman o cuestionan la latinomusulmanidad, pues la creencia y práctica de una tradición sagrada, así como “la raza, el género, la clase, el estado de ciudadanía, la sexualidad y la edad configuran la ubicación social de cualquier grupo en la matriz transnacional de dominación. Estos lugares a su vez enmarcan la participación del grupo en una amplia gama de actividades”.⁷² (Hill Collins, 2000: 245).

Fue, en ese sentido, que mi labor como antropóloga en Los Ángeles se convirtió en un privilegio y en una investigación-acción que inadvertidamente fue desarrollándose con el curso de los meses, pese a que mi labor principal consistió en analizar las formas en que mis colaboradoras y colaboradores etnográficos sufren la opresión y exclusión social dentro de lo que Hill Collins (2000) llamó la matriz de dominación, misma que yo caracterizo como moderna-colonial⁷³. Sin embargo, mi trabajo de campo me permitió ver que “la opresión está llena de contradicciones porque [...] una matriz de dominación contiene pocas víctimas u opresores puros. Cada individuo obtiene cantidades variables de pena y privilegio de los múltiples sistemas de opresión que enmarcan la vida de todos”⁷⁴ (Hill Collins, 2000: 287).

⁷² La cita original dice: “Race, gender, class, citizenship status, sexuality, and age shape any group’s social location in the transnational matrix of domination. These locations in turn frame group participation in a wide range of activities.” (Hill Collins, 2000: 245).

⁷³ De acuerdo a Hill Collins, la matriz de dominación es “la organización general de las relaciones jerárquicas de poder para cualquier sociedad. Cualquier matriz específica de dominación tiene (1) una disposición particular de sistemas de opresión que se cruzan, por ejemplo, raza, clase social, género, sexualidad, estado de ciudadanía, etnia y edad; y (2) una organización particular de sus dominios de poder, por ejemplo, estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal” (2000: 299). According to Hill Collins, the matrix of domination is “the overall organization of hierarchical power relations for any society. Any specific matrix of domination has (1) a particular arrangement of intersecting systems of oppression, e.g., race, social class, gender, sexuality, citizenship status, ethnicity and age; and (2) a particular organization of its domains of power, e.g., structural, disciplinary, hegemonic, and interpersonal” (2000: 299).

⁷⁴ La cita original dice: “Oppression is filled with such contradictions because [...] a matrix of domination contains few pure victims or oppressors. Each individual derives varying amounts of penalty and privilege from the multiple systems of oppression which frame everyone’s lives” (Hill Collins, 2000: 287).

Un ejemplo de ello sucedió cuando tuve la oportunidad de acudir a las oraciones del mes de enero del grupo B en compañía de dos de mis colaboradoras etnográficas del grupo A. La primera de ellas es la persona que mencioné anteriormente, más en esta ocasión ella se encontraba acompañada de otra mujer de origen mexicano que recientemente había comenzado a acudir a las clases islámicas dominicales de este grupo. Después de subirme al carro de la primera de ellas, aproveché la oportunidad de preguntarle a mi nueva conocida sobre su experiencia en el islam mientras nos dirigíamos a *Koreatown*. Ella me dijo que, meses atrás, había platicado con un hombre de origen indio que la contactó con el grupo A de latinomusulmanes/as; gracias a esa amistad, tuvo la oportunidad de acudir a la mezquita para realizar su *shahada* en árabe y en español al término de una de las clases. No obstante, esta mujer jocosa que apenas conocía, empezó a contarnos que en su trabajo había conocido a un hombre de origen paquistaní que le había pedido matrimonio con la condición de tener una cuenta bancaria en común. La situación mencionada produjo que las tres comenzáramos a discutir las malas intenciones del hombre en cuestión, no sin antes reírnos por la detallada descripción de los hechos que nuestra hermana nos relataba.

Después de haber llegado a la iglesia donde se realizan las oraciones del grupo B, la primera de mis colaboradoras etnográficas nos presentó con una chica de menor edad a la mía que es de origen mexicano, aunque nació en los Estados Unidos. Así que después de platicar un poco, de escuchar el sermón y de realizar nuestras postraciones nos dirigimos a un restaurante de comida coreana para compartir más tiempo juntas. Mientras comíamos por primera vez nuestra hirviente sopa de tofu y de mariscos, esta otra nueva conocida me relató que trabajaba como asesora educativa y que a ella le correspondía apoyar a las y los estudiantes de origen latino de su escuela, para que mejoraran sus calificaciones a través de la obtención de diferentes tipos de becas para participar en diversos proyectos y viajes educativos. Meses después a ese primer encuentro, ella misma me contó durante nuestra entrevista que, en diciembre de 2015, comenzó a acudir a las oraciones del grupo B porque se enteró “que la que iba a hablar era una mexicana y que iba a dar una plática sobre racismo e islam”; así que, terminadas las oraciones, se dirigió a hablar con la entonces *jatiba* para preguntarle más sobre las y

los latinomusulmanes de Los Ángeles. Fue así que ella también comenzó a asistir a las clases islámicas dominicales del grupo A.

Terminada la comida y la charla entre nosotras, las primeras dos mujeres y yo nos juntamos para regresar a nuestros destinos. Sin embargo, como yo fui la última persona en ser llevada a su hogar, mi colaboradora etnográfica principal volvió a tocar el tema del matrimonio, pues le parecía asombroso y vergonzoso que los hombres musulmanes extranjeros se aprovecharan de las mujeres latinas para realizar sus distintos proyectos personales. Esta plática motivó a que yo fuera elegida por las y los líderes del grupo A para acudir a un retiro religioso y aprender *El arte de ser esposo* con Ahmed*, un hombre de origen egipcio que interrumpió sus estudios doctorales en UCLA, con el fin de acercarse más a su espiritualidad; hecho que produjo que dejara de brindar sus clases a las y los integrantes del grupo A. Por ello, este retiro se constituyó en una oportunidad para adquirir el conocimiento del antiguo maestro, a través de las clases que yo iba a brindarles a las y los integrantes del grupo A en un tiempo posterior.

Llegado el mes de febrero, me dirigí a Rowland Heights, California, para la realización del retiro religioso que tuvo una duración de tres días. Los anfitriones de este evento fueron una pareja musulmana -de origen desi-, que desde hace tiempo estudia el islam con el ahora *hajji*⁷⁵, pues parte del fortalecimiento de la espiritualidad de este profesor incluyó la realización de su peregrinación a la Meca. Por ello, cuando llegué a la gran casa donde se realizó el retiro, me encontré con más de dos decenas de personas -que acudían a este encuentro con su pareja e incluso con todos sus hijos e hijas-, que comenzaron a segregarse por género en la amplia sala, después de haber acomodado su equipaje en una habitación destinada para ello. Fue así que, después de la presentación del afamado maestro, dieron inicio tres días intensivos de clase con el fin de conocer el carácter del profeta Mohamed a través de las personas que más lo conocieron: sus once esposas, su hija Fátima, el esposo de ella, así como sus nietos. Por ello el retiro fue nombrado *En casa con el Profeta*, aunque el tema más importante de las sesiones se concentró en *El arte de ser esposo*.

⁷⁵ *Hajji* (masculino) o *hajja* (femenino) es el título honorífico que adquieren las personas después de haber realizado el *hajj* o la peregrinación a la Meca (actual Arabia Saudita), sitio sagrado de las y los musulmanes.

Debido a que mi misión en el retiro era aprender todo lo necesario para transmitirlo a las personas que acuden a las clases dominicales del grupo A, me presenté con Ahmed*, no sin antes dirigirle los saludos de paz de las y los latinomusulmanes que lo conocieron previamente. Después le pregunté si me daba la autorización de grabar sus clases, pues era necesario que transmitiera sus conocimientos con la mayor fidelidad posible. Desde ese momento, todas las personas que acudieron al retiro supieron que tenían que hacer una pequeña pausa para que yo pudiera encender mi grabadora, que cada vez se encontraba mucho más cerca de nuestro maestro.

Después de que él nos hablara de “el buen carácter como aspiración de toda persona musulmana” y de escuchar que “esto es algo que puede apreciarse más profundamente a través de nuestras acciones con nuestros seres más allegados”, llegó el momento de la cena. Como todas las personas estábamos segregadas por género, me acerqué a una joven mujer que también venía de Los Ángeles; ella me comentó que había acudido al retiro con su también joven esposo. Cuando supo que yo había sido enviada a este retiro por las y los líderes del grupo A y que era originaria de México, ella me dijo que un lado de su familia también era de origen latino, así como también lo era la familia de su esposo, pues los padres de él habían migrado a los Estados Unidos desde Michoacán, México.

La clase, sin embargo, continuó y Ahmed* comenzó a hablarnos de las cualidades que le son asignadas a cada persona desde su nacimiento; esto implicaba que “debíamos esforzarnos para desarrollar aquellas otras maneras de ser que aún no habíamos desarrollado”. Después, él nos dijo que

el carácter del Profeta Mohamed era el Corán; esto era algo que podíamos aprender no sólo a partir de la revelación, sino también a través de los relatos de las personas que más lo conocieron. Según los relatos sobre la vida íntima del Profeta, podemos saber que era generoso con todo el mundo, no sólo con las personas que conocía, pues incluso las personas más repudiadas de Medina tenían la oportunidad de sentarse a platicar con él por varias horas. Él era conocido por su fragancia y por su cuidado personal; también era sutil en su trato con las mujeres. Él acostumbraba decir “*labbayk*”, a tu servicio, a toda su familia y a sus compañeros: Esto lo distinguía de entre todos los hombres.

Dados los rasgos de masculinidad de la época, nuestro profesor nos dijo que el simple hecho de decir *labbayk* era una actitud revolucionaria. Posteriormente, él explicó que “gran parte del conocimiento que tenemos sobre el Profeta fue transmitido por mujeres”⁷⁶. Esta afirmación permitió que Ahmed* nos dijera que “los mejores de los hombres son quienes tratan mejor a sus mujeres”, y que practicar “esta actitud de servicio (hacia las mujeres) incrementa los rasgos del *‘ihsān* o belleza y perfeccionamiento espiritual”.

Después de la segunda sesión, llegó el momento de localizar un área para dormir. Yo subí al primer piso de la casa y acomodé mi bolsa de dormir, donde me encontré con la joven mujer con la que había platicado anteriormente. Cuando le pregunté cuál era la mezquita a la que acudía, ella me comentó que asistía a la comunidad musulmana afroamericana donde su esposo también realizó su *shahada* o testimonio de fe islámico. Curiosamente, a través de esta comunidad, supo que en Los Ángeles también existía el grupo A latinomusulmán; sin embargo, no sentía que este fuese un espacio para ella pues, en los siguientes días del retiro, me confesó que ella y su esposo acuden a las reuniones del grupo C, que se caracteriza por seguir las enseñanzas del sufismo o misticismo islámico. Este hecho me brindó la oportunidad de comenzar a asistir al grupo C durante el mes de ramadán -más por necesidades personales que profesionales- aunque, con el paso del tiempo, el *rapport* generado entre nosotros permitió que les entrevistara casi al final de mi trabajo de campo.

Los siguientes días del retiro requirieron de una mayor organización, pues nos despertábamos en la madrugada para realizar la oración del amanecer y recitar unos fragmentos del Corán. Después del desayuno daba inicio la primera sesión, que era interrumpida por las oraciones del mediodía y la comida. Luego de la sesión subsecuente nos deteníamos para realizar la oración de la tarde y continuar con nuestra clase, que también era suspendida para realizar la oración del ocaso. Finalmente, llegaba el momento de la cena, así como la última charla que cerraba con la oración de la noche. Todos esos días se acompañaron de las múltiples preguntas que realizábamos como estudiantes, así como de los preciados momentos que nos permitieron reencontrarnos como integrantes de la *umma*.

⁷⁶ Cfr. Nadwi, M. A. (2016). *Al-Muhaddithat: The women scholars in Islam*. Oxford: Interface Publications.

Al regresar a Los Ángeles, mi primera labor consistió en compartir las grabaciones a las personas del grupo A que son fluidas en el manejo del inglés, con el fin de que pudieran escuchar todo lo que yo misma aprendí durante el retiro. No obstante, como la mayoría de las y los latinomusulmanes del grupo A acuden a estas clases porque son efectuadas en español, comencé a transcribir gran parte de los audios para presentarles *El arte de ser esposo* a través de tres sesiones que realicé el 10, el 17 y el 31 de marzo de 2019. Para ello me apoyé en tres presentaciones de *Power Point* que también fueron enviadas a las y los integrantes del grupo vía WhatsApp, en caso de que tuvieran impedimentos para acudir a las sesiones.

2.1.2. De las discusiones sobre el género en clave latinomusulmana

Aunque nuestro retiro con Ahmed* se llamó *En casa con el Profeta*, decidí que *El arte de ser esposo* era el mejor nombre para mis clases, debido a que el matrimonio es un tema muy discutido entre las y los latinomusulmanes del grupo A. Ello se debe a que gran parte de las personas que acuden a este grupo son mujeres casadas, aunque también acuden algunas mujeres que no tienen una pareja sentimental pese a tener hijas e hijos; asimismo, gran parte de los latinomusulmanes del grupo A son divorciados, separados o solteros. Por ello es inevitable que, durante sus sesiones dominicales, busquen indagar cuáles son las prescripciones respecto al matrimonio, así como las características que debe tener un buen esposo o una buena esposa musulmana. Dadas las inquietudes de este grupo, mis presentaciones sobre *El arte de ser esposo* se transformaron en una oportunidad para realizar un grupo focal en la clase final; éste fue grabado con la autorización de las personas presentes.

Tal como sucedió en la primera sesión del retiro, en la clase del 10 de marzo de 2019 presenté a mis estudiantes una introducción sobre el carácter y la manera en que su aspecto positivo es entendido como la aspiración de las y los musulmanes. No obstante, como Ahmed* nos lo señaló en Rowland Heights, expliqué que éste no puede compararse con la reputación o el prestigio que poseen las personas que brindan conocimientos islámicos, puesto que el buen carácter es algo que sólo puede percibirse a través de la intimidad de los vínculos. Por ello, era importante exponer las cualidades

de Mohamed a través de los relatos de las personas que más convivieron con él, pues su ejemplo como ser humano común y corriente -pese a ser profeta- no sólo está sujeto al género y a los tipos de lazos sociopolíticos existentes entre las personas.

En la segunda clase, realizada el 17 de marzo de 2019, partí de la *Sura al Baqara* 2: 223, para exponer a mis alumnas y alumnos que todas las relaciones -además del matrimonio- requieren del trabajo duro, pues los vínculos entre las personas no pueden darse sin que exista reciprocidad. Sin embargo, como este verso del Corán dice que “los hombres deben acercarse a sus mujeres como los agricultores que trabajan la tierra”, inicié mi clase con la misma pregunta que realizó nuestro profesor: “¿Qué campesino esperaría tener buenos frutos si no cuida siquiera de su tierra?” Ello me llevó a explicar que el matrimonio es percibido como un signo o decreto de *Allah*, aunque también es un privilegio y una estación espiritual. Es un privilegio porque, de acuerdo al *hajji*, hay personas que no deberían estar casadas. En ese sentido, la compulsión respecto al matrimonio puede producir un *maqam* o estación espiritual elevada y también todo lo contrario.

Pese a las asunciones que tienen muchas y muchos musulmanes sobre el matrimonio, mi aprendizaje en el retiro con Ahmed* me permitió explicar a las y los latinomusulmanes del grupo A que el simple uso del término “matrimonio” requiere la comprensión de los niveles más profundos de interpretación de ciertos términos coránicos: *zawj* es un ser humano completo que se empareja con otro, no la “media naranja” mencionada en los relatos amorosos; *bael*, un término traducido como “esposo” o “esposa”, se relaciona con la capacidad de jugar, de transferir los jugos de la boca y, principalmente, con el hecho de negarse a las provocaciones para pelear; *arus*, por otra parte, es un término que está relacionado con la noción de descanso y, particularmente, con la capacidad de reposar en otro ser humano; *karim*, no sólo es un atributo divino o un nombre propio, pues también es la generosidad que las personas brindan y esperan de cualquiera de los seres con los que sostienen un vínculo.

Abordar esta temática me permitió referirme a las cualidades del profeta Mohamed: un hombre que -desde su infancia- pensaba en las necesidades de las demás personas, que era independiente, que tenía un buen cuidado corporal, que comía sólo lo necesario, que reparaba sus propios zapatos y su ropa, que cuidaba a sus animales y

que se encargaba de las labores del hogar, incluyendo la cocina. Estos atributos, tal como lo mencionó nuestro maestro en el retiro, eran algo que debíamos considerar, pues formaban parte de nuestra enseñanza y de la construcción de nuestra comunidad al haber realizado nuestro pacto de fidelidad como musulmanas y musulmanes.

Sin embargo, también expliqué durante la tercera clase -efectuada el 31 de marzo de 2019-, que conocer las cualidades de Mohamed implicaba revisar las formas en que él vivió con sus esposas: Once mujeres de distintas tribus, espiritualidades y contextos culturales que, sin ser jóvenes, previamente solteras o vírgenes -exceptuando A'isha-, se convirtieron en esposas del profeta con el fin de unir tribus y transformar paulatinamente la organización social de la Arabia del siglo VII. Dado que ellas sostuvieron uno de los vínculos más íntimos con el Profeta, sus relatos muestran la forma en que él actuó como mensajero, pero también como empleado y como esposo: Fue un hombre honesto y confiable que no cuestionó su pasado, que respetó sus opiniones y sus formas de ser, que les demostró su afecto públicamente y recibió sus sugerencias políticas, que estuvo abierto a su curiosidad y, sobre todo, que tuvo un conocimiento amplio de sus emociones.

Pese a que estas tres clases tenían la intención de mostrar el carácter del Profeta como ejemplo, la discusión que sucedió al final de la tercera sesión se enfocó en lo que mis estudiantes aprendieron respecto al matrimonio y las relaciones de pareja, pues - como mencioné anteriormente- este es un tema de gran interés para las y los latinomusulmanes del grupo A. No obstante, las opiniones de las tres mujeres que participaron en el grupo focal contrastaron con las perspectivas de los dos hombres presentes. Primeramente, respecto a una de las tantas cualidades del Profeta, Jazmín* (Grupo A) resaltó que “el Profeta era muy independiente y no era alguien que exigía de las esposas; así como cuando iba a la cueva, o cuando estaba en casa, no le decía [a Jadiya] qué debe de comer o... no le exigía mucho a la esposa en esas maneras de: ‘me tienes que servir...’”. Esto ella lo resaltó porque cree que “[los hombres se casan] porque quieren un ama de casa, una que sea sirvienta”. Ingrid* (Grupo A) objetó que “eso no sólo es de los musulmanes, [también es de la] gente blanca”, y Carlos* (Grupo A) -por otra parte- complementó que “eso es para los blancos, para los chinos, [para] todos. El ser humano padece de eso...”

Blanca* (Grupos A, B y D) señaló que “a los hombres se les olvidan muchas cosas, aunque pensamos que siguen el ejemplo del Profeta”. Ingrid* añadió que “en el islam el hombre no le puede exigir a su esposa que lo atienda porque no es obligación de la esposa. Sin embargo, [para] el hombre es su obligación llevar el sustento a la casa, pero pues se olvidan de eso”. Ella subrayó:

Los hombres quieren imitar unas cosas, pero se les olvidan [otras], ahora sí que la mayoría de hombres nomás a su conveniencia lo quieren agarrar, ¿verdad? No digo que todos, pero la mayoría... En realidad, nomás llevan la pura cultura y agarran del islam lo que quieren a su conveniencia, nada más... Yo creo que el matrimonio, no es para vivir más desgraciada de lo que yo vivo cuando estoy sola... O sea, ¿cómo yo [me] voy a casar para ser más desgraciada de lo que ya estoy sola? Ahora quieren la mujer para que le haga de comer, para que lo atienda, y todavía quieren que vaya a trabajar. En estos tiempos quieren que también la mujer aporte dinero a su casa. No era como antes [...] ellos no las obligaban a que la mujer trabajara. Ahora en día no debería de ser así, pero desafortunadamente así es.

Blanca* (Grupos A, B y D) resaltó que “el Profeta era un hombre que respetaba a la mujer, a pesar [de] que él era un Profeta. Se podría pensar que, por ser lo que él era, la mujer tendría que ser más humilde y decir[le] ‘sí, sí’ a todo, y no, podemos ver que es todo lo contrario”. Sin embargo, Carlos* (Grupo A) mencionó que

[A'isha] estaba súper enamoradísima de él por esas cualidades espirituales que, a lo mejor, se pueden confundir con otra cosa. Pero ahí tienes [hombres] que son bien parecidos -y realmente no me molesta en nada hablar de esa manera-, porque, ¿se recuerdan del cantante Camilo Sesto cuando era joven? Ese hombre era bello y sin embargo una mujer lo despreció. Cuando digo eso es porque la mujer también tiene algo adentro, ¿verdad? [...] Y si [se] quiere enamorar de alguien, se va a enamorar de alguien sea como sea: sea pobre, rico, feo, gordo, lo que sea. Se va a enamorar de algo, pero se va a enamorar. ¿Por qué? Por decisión de ella. Como le digo, eso es psicológicamente hablando. Religiosamente hablando, pues sí le pueden agregar [al Profeta] muchas cosas [...] El ejemplo

que ellas nos están dando es que él tenía una perfección porque era un Profeta, pero... nadie va a ser perfecto, nadie va a llegar a la perfección.

En relación a las relaciones maritales que sostuvieron las esposas del Profeta antes de casarse con él, Lorenzo* (Grupos A y D) opinó que había que considerar el tiempo y el espacio en el que “el [Profeta] se casó con las que tienen sus hijos. Parte de nuestra cultura [latina] hoy en día es que, si usted se casa con una persona que tiene hijos como que la familia no lo acepta. Y él nos está dando un ejemplo: Si tú quieres casarte con alguien, no importa lo que tenga o no importa la edad que tenga, es aceptable en el islam, o es aceptable si tú lo quieres hacer”. Carlos* (Grupo A) agregó que

lo que pasa es que todas las cosas son influidas por la cultura. Yo no sé si el Profeta tenía familiares o algo, pero si yo tuviera mamá y papá y resulta que quiero a una mujer que tiene hijos, el cuestionamiento no va a estar en mí, sino [que] me van a decir: “¿Por qué te vas a casar con ella, que tiene hijos?” Entonces, en ese aspecto, quizás el Profeta no tuvo ese problema [...] No era relevante, quizás, porque no tenía la influencia cultural alrededor, o por el hecho de que nadie le podía decir nada. A nosotros, en este tiempo, esta cultura, hasta un amigo nos puede decir: “A esa yo la vi en un bar ahí trabajando, ¿y la vas a recoger con sus hijos? Quién sabe con cuantos...” De ahí para arriba. Nosotros tenemos ese problema.

Respecto al tema, Ingrid* (Grupo A) expresó que los hombres “se dejan llevar muchas veces por lo que vienen diciendo. Yo lo he vivido, porque yo le llevaba 8 años al papá de mi niña y él nunca, nunca me dijo nada por la edad. Y llegó su mamá y, ya cuando su mamá se dio cuenta, ahí totalmente cambió. Le dije yo: ‘Ya hemos durado 7 años y en 7 años no hubo un día que me dijeras de la edad’, porque yo soy 8 años mayor, pero nomás llegó la mamá y de un día para otro...” Por ello Blanca* (Grupos A, B y D) añadió que en las relaciones de pareja había que poner límites pues, el no tenerlos genera otras problemáticas, además de las mencionadas. Ella explicó que

[hay que] poner límites a tu pareja, para que la pareja se lo diga a su mamá o al papá o a quién sea, porque sí he visto muchos casos... Conozco una conocida,

no es amiga mía, [donde] el hombre vino a este país, se casó con ella, [ella] le ayudó, [él] pudo lograr poner su propio negocio [y] cuando la mamá vino, le hizo la vida imposible a esa muchacha, sólo porque no era musulmana. Después la obligaron a que se hiciera musulmana, a que se vistiera, que ayunara sin ella entender en sí la importancia de ser musulmana. No podemos negar que [esto] existe.

Debido a que habíamos hablado de las cualidades del Profeta y de la forma en que él se relacionó con las mujeres que se convirtieron en sus esposas, les pregunté a los hombres presentes: -En la sociedad actual, ¿quién se casaría con una viuda que tiene hijos y que es más grande que ustedes?

Carlos* (Grupo A) dijo: - Si hay amor, no me importa.

Ingrid* (Grupo A) expresó: - La realidad es que no fácil[mente] le entran ahorita ya.

Lorenzo* (Grupos A y D) respondió: - Él no tenía cosas materiales, pero tenía [lo] que era lo más esencial... Aunque no tengas nada, pero eres una persona humilde, respetable, todo eso... de una manera u otra puedes atraer a una persona que no sea tan materialista.

Yo comenté: - ¿Y no es eso para ustedes un alivio? [Risas] Porque si nos basamos en todo esto, ¿qué es lo que entonces requeriría una mujer de un hombre y un hombre de una mujer?... Porque en la sociedad latina o musulmana en general, si una mujer busca pareja, ¿qué es lo que ustedes tienen que tener?

Jazmín* (Grupo A) dijo: - Casa, dinero... Que tenga una buena profesión, ¿no?

Lorenzo* mencionó: - Si no tenemos más o menos trabajo, si no tenemos carro, si no tenemos dinero -aunque sea para invitarlas a comer- nadie va a ir con nosotros, aunque sea la mejor musulmana del mundo.

Carlos* expresó: - Desgraciadamente así es.

Yo intervine nuevamente: - ¿Cuál es la exigencia social que existe en torno a los hombres o a las mujeres?

Carlos dijo: - Ah, bueno, si es de un hombre a una mujer, que sea guapa, que tenga medidas muy bonitas...

Ingrid* respondió: - ¿Ve?, ¡antes que lo espiritual!

Lorenzo* comentó: - La mera realidad es que las mujeres pueden decir: “Yo no me fijo en esto, no me fijo en lo otro”, pero en realidad sí se fijan.

Carlos* exclamó: - ¡Es obvio!

Ingrid* dijo: - No, yo no. Yo con que sea un hombre responsable y que trabaje, es suficiente, y que sea un buen ser humano, que me quiera y me respete. Porque, ¿para qué voy a tener un hombre que tenga casa, que tenga carro y ande de Don Juan y no me respete y me humille?

Lorenzo* respondió: - Hermana, pero eso ya es basado en sus experiencias de su vida. Pero en realidad, cuando era joven, usted ni siquiera pensaba en esto. A que me diga que usted pensaba que nomás quería un hombre [bueno]. No, en realidad no. Somos humanos todos.

Ingrid* comentó: - ¡Hermano, no se ponen a pensar que el cuerpo se acaba! Lo físico se acaba y el corazón es lo único que queda como ser humano. Entonces yo no voy a caer en algo que no hice cuando estaba joven, mucho menos lo voy a hacer ahorita que tengo ya un poquito más de madurez, de fijarme primero en lo material, antes que como ser humano: Cómo es él con sus padres, cómo es como ser humano, [si] me va a respetar. Primero el respeto. Claro que, hablando de lo material, que trabaje, porque tampoco yo lo voy a mantener. Obvio que no me voy a fijar en una persona que viene y que anda ahí de holgazán que no trabaja.

Dado que los hombres presentes comentaron que “Jadiya mantuvo al profeta Mohamed y que el Profeta era virgen”, realicé otra intervención en el grupo focal para subrayar, conforme a lo que aprendí en el retiro con Ahmed*, que Jadiya se había casado con el Profeta porque era fiable, pues él era buen caravanero y un excelente negociante. Esto quiere decir que la juventud e inexperiencia sexual del Profeta no se relacionaban con lo que él “pudo haber obtenido como ganancia” a raíz de su matrimonio con ella. De acuerdo a lo compartido por el *hajji*, los relatos cuentan que -después de casarse- “Jadiya le dijo al Profeta que iba a incrementarle su comisión, pero él se negó. Dada su edad, ella también le dijo al Profeta que podía tener otras concubinas; sin embargo, él se negó también”.

Por eso, le comenté a mis estudiantes que Mohamed no se aprovechó de que Jadiya fuese más grande que él, o de que ella fuese una mujer de negocios. Como dije

en el grupo focal, él no le dijo: “Ahora a mí me pones a nombre del negocio” o “a mí me aumentas el salario” sólo por el hecho de ser su esposo, o por ser un hombre joven. Él no había sido mantenido porque ella era la empresaria y él era su empleado. Lorenzo* (Grupos A y D), sin embargo, opinó que “-de una manera u otra-, ella le tuvo que dar la oportunidad para que él pudiera estar en esa situación. Porque, aunque él hubiera sido una persona respetable y todo eso, si ella no le [hubiera dado] una forma de mantenerlo o darle la oportunidad de que se pudiera casar con ella, él no hubiera podido obtener esas cosas”.

La discusión sobre el rol que Jadiya cumplió como primera esposa del último mensajero de *Allah* arroja, primeramente, la comprensión que Lorenzo* y Carlos* (Grupo A) tienen sobre Mohamed en tanto hombre joven y virgen, ya que -desde su perspectiva como hombres de origen latino- el Profeta poseyó los mismos privilegios que una muchacha virgen obtiene al casarse con un hombre mayor. Por eso, ellos hacen implícito que “él tuvo que haber ganado algo” a raíz de su matrimonio con una mujer madura y doblemente viuda. La mirada feminizada que ellos dirigen hacia el Profeta contrasta con su propia concepción como hombres, debido a que reconocen que -lamentablemente- para ser considerados como prospectos a pareja tienen que tener posesiones y proveer. Aunque en el grupo focal se cuestionaron las cualidades del Profeta -debido al enceguecimiento que el enamoramiento puede provocar-, Lorenzo* (Grupos A y D) y Carlos* (Grupo A) exaltaron su propia espiritualidad con ciertas problemáticas, pues sus opiniones mostraron que la libertad emanada de la espiritualidad masculina es un hecho que sólo se tiene presente en el pensamiento y no en las acciones. Como ellos lo dijeron, son hombres imperfectos; sin embargo, dentro de ellos permanece el ideal del varón que tiene que salvar a una mujer poseedora de belleza, como condición del acto matrimonial.

Por otra parte, del lado de las mujeres, Jazmín* (Grupo A), expresó que -según la mentalidad de las y los latinos- los hombres deben poseer casa, carro y un elevado nivel de estudios para ser prospectos a esposo. Esta opinión se complementó con la de Ingrid* (Grupo A), quien reforzó la noción normativa que destina a los hombres como proveedores, pues en el curso del grupo focal ella remarcó -en varias ocasiones- que los hombres “no deben ser holgazanes”. Las perspectivas que ellas expresan sobre los hombres contrastan fuertemente con aquella que destina a los cuerpos feminizados a la

servitud; un hecho que Ingrid*, Jazmín* (Grupo A) y Blanca* (Grupos A, B y D) viven constantemente debido a que se considera que “las mujeres tienen que atender a su marido”. Aunque Carlos* (Grupo A) mencionó que en todas las sociedades se piensa que las mujeres deben dedicarse al hogar, las experiencias de vida de las participantes en el grupo focal permiten que ellas busquen en el islam las herramientas suficientes para “distinguir lo malo de lo bueno” pues, conforme al sermón de Nayawiyyah Muhammad en las oraciones islámicas del grupo B, “siempre que [las mujeres] estén condicionadas a aceptar los mitos utilizados por los teólogos o las jerarquías religiosas para encadenar sus cuerpos, mentes, corazones y almas, nunca se desarrollarán por completo ni serán seres humanos completos”.

Según lo aportado por el sermón de Nayawiyyah Muhammad, mis colaboradoras etnográficas parten de una mentalidad proactiva para referirse al Profeta; es a través de ella que cuestionan los roles que naturalmente les fueron asignados por ser latinomusulmanas. Sin embargo, las perspectivas que ellas expusieron durante el grupo focal también se relacionan con su asistencia a las clases sobre las tradiciones orales islámicas -conocidas como *ahadith* o hadices-, que fueron impartidas por Yassir*, nuestro profesor egresado del doctorado en Estudios Islámicos de UCLA.

Lo que ellas y yo aprendimos en estas clases, según la metodología del jurista islámico Dr. Khaled Abou el Fadl, es que los *ahadith* deben analizarse considerando la cadena de transmisión, ya que existen algunas tradiciones orales débiles o falsas. Yassir* nos explicó que no debíamos interpretar estas tradiciones de forma superficial, debido a que sus significados están asociados a un contexto histórico-temporal que puede cambiar en el presente. Ello incluye “considerar que estas tradiciones orales están permeadas por el patriarcado, que ha servido para justificar la opresión de una forma religiosa y no de una forma cultural”. “Como algunas tradiciones orales fiables buscan la opresión de las mujeres”, Yassir* nos enseñó que “es necesario investigar cuáles son los *ahadith* que contrarrestan y contradicen estos tipos de mensajes, ya que muchas de estas narraciones están alejadas de la belleza del carácter del Profeta”. Por ello, Yassir* nos explicó que nuestra labor más importante es reflexionar qué es lo que estos *ahadith* de carácter opresivo producen en nosotras, ya que “olvidarnos de nuestro poder de cuestionar puede llevarnos a oscurecer nuestra relación con *Allah*”.

Como Ingrid* (Grupo A) fue una de las asistentes a estas clases, no me parecieron extraños ningunos de sus comentarios cuando afirmé que las esposas del Profeta habían sido las principales iniciadoras de estas tradiciones orales, ya que -además- yo misma afirmé en mis clases sobre *El arte de ser esposo* que este mismo hecho pudo haber favorecido la falsificación, pues ¿quién podría cuestionar el carácter opresivo de un *hadith* referido a las mujeres cuando su transmisora principal fue una compañera/esposa del Profeta? Es por esto que Ingrid* discutió que “los hadices ya no son auténticos, porque el mensaje viene pasando de, ¿cómo se dice?... De cierta persona a cierta persona. Entonces cuando llega, por decir, al libro donde se escribió, ya no llegó como realmente era el mensaje o la información. Entonces tienes que tener cuidado de cuáles son realmente los hadices auténticos...”

Lorenzo* (Grupos A y D) discutió que, más allá de la veracidad de estos relatos,

los hadices que habían dado soporte a las clases del retiro seguían siendo válidos, pues Dios nos dio la oportunidad de pensar... pero nos da el ejemplo de que nuestro carácter tiene que ser casi similar al Profeta, porque nosotros no vamos a poder ser igual que él. La enseñanza del hadiz es [lo] que vamos a llegar a ser, eso sería nuestro *goal*: Llegar a ser una persona igual que él de buena, o tratar de ser una persona buena todos los días. Por eso siempre los hadices dicen, o [las] personas [le] dicen a uno: - Piensa antes de hacer algo y piensa qué es lo que el Profeta Muhammad haría. Entonces, esa es la importancia del hadiz.

Ingrid* (Grupo A) entonces explicó que ella se refería a la forma “en que se exaltan muchos de los hadices que hablan mal de las mujeres, mientras que los hadices que hablan del carácter del Profeta son poco mencionados”. Por ello comentó: “Yo digo: - Tantas cosas que él [Profeta] hacía, ¡para imitarlo en algo que es menos importante como el hecho de cómo él comía o lo que él comía⁷⁷!... Si no hice todo lo principal, lo más importante, que es el amor que él tenía y sus buenos ejemplos, ¿cómo voy a brincar me [a] esto otro?”.

⁷⁷ Un ejemplo de este tipo de narraciones es: “De Kaab Ibn Málik, Allah esté complacido con él, se transmitió que dijo: “He visto al Mensajero de *Allah*, Él le bendiga y le dé paz, comer con tres dedos. Y después de terminar de comer, chupárselos”. Relatado por Muslim, hadiz 2. 752 (An-Nawawi, 1999: 329)

Dado que mis estudiantes y yo comentamos en esta última sesión que nuestra vivencia como musulmanas y musulmanes implica realizar una gran *yijad*, o un gran esfuerzo en todos los sentidos, cerré el grupo focal preguntando qué es lo que las y los participantes pensaban sobre el ejemplo del Profeta en relación a la perfección de nuestro *nafs*⁷⁸ pues, como lo mencionó Ingrid* (Grupo A), sus mayores ejemplos están relacionados con la paciencia, el respeto y otras cualidades, más que con las formas en las que él vestía y comía. Jazmín* (Grupo A) entonces respondió que, cuando tomó una clase islámica con otro maestro, llegó a hablarse de la *yijad-al akbar*: “Es un *struggle*, una batalla [para dejar] de tratar de controlar; renunciar, es lo que nosotros queremos. Esta batalla puede ser [de] cualquier forma: Puedes batallar con ser más humilde o más paciente, es una batalla que puede ser[lo] [respeto] a todo”. De este comentario puedo interpretar que nuestro gran esfuerzo en el islam no sólo requiere cuestionar todo aquello que hemos aprendido en el pasado, ya que nuestro camino para volvernos verdaderas y verdaderos musulmanes, en un sentido profundo, requiere que nos descentramos de nuestro ser en tanto hombres y mujeres racializados y generizados para permitir que, más allá de esas construcciones sociales, *Allah* sea lo Uno y lo Primero.

2.1.3. De la re-indigenización latinomusulmana: Una gran *jihād*

La palabra *jihād* -que debe pronunciarse en español como “yijad”- es un término de origen árabe cuya raíz j/h/d significa esfuerzo, agotamiento o tensión; no obstante, muchas personas musulmanas y no musulmanas la entienden como “lucha”, “guerra” o “batalla” contra las y los infieles (Afsaruddin, 2006; Badawi y Abdel Haleem, 2008; Hashmi, 2004; Landau-Tasserón, 2001). En la revelación coránica, las palabras que derivan de esta raíz árabe únicamente aparecen en 41 versos de más de 6,300 existentes; de entre estas referencias sólo 10 refieren a la guerra, debido a que están interrelacionadas con un lenguaje militar (Landau-Tasserón, 2001).

De acuerdo a Abdou (en prensa, 2022), la *jihād* no es una “guerra santa” porque la palabra que se utiliza en el Corán para referirse a la guerra es *qital*; término que es utilizado en 54 versos. En contraparte, *jihād* aparece en 29 lugares que refieren a la lucha

⁷⁸ Una de las tantas traducciones de este término es la de “ego”.

pacífica (21 veces), más también a la guerra (8 veces). En ese sentido, no todo el *qital* es *jihād*, ni toda *jihād* es *qital*, aunque puede que la *jihād* se ejerza en el *qital*. Por ello, la “guerra santa”, que se traduce en árabe como *al-harb al-muqqaddasa* -según Armstrong, 2001 y 2002 en Abdou (en prensa, 2022)-, no tiene precedente en el Corán, ya que la “guerra santa” fue una construcción angloeuropea, con antecedentes en el siglo IV, que está relacionada con la declaración de las Cruzadas por el papa Urbano en el siglo XI (Abdou, en prensa, 2022).

Según *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* del erudito Al-Raghib al-Asfahani (s. XI), la *jihād* es: a) la lucha contra un enemigo visible, b) la lucha contra Satanás y c) la lucha contra el ego; la *jihād al-nafs*, que es entendida como la *jihād* más grande (*al-akbar*). (Abdou, en prensa, 2022). Desde esta perspectiva, se comprende que el Corán hace uso de la palabra *jihād* en estos últimos dos sentidos para hablar de la lucha contra las debilidades personales, la perseverancia para seguir las prescripciones coránicas, el esfuerzo para obtener el conocimiento religioso, el seguimiento de la *sunna* o tradición islámica, así como la observancia de la adoración divina y su invitación a ella (Landau-Tasserón, 2001).

El Corán recuerda en numerosos versículos, asimismo, que *Allah* requerirá del esfuerzo de sus creyentes en las variadas pruebas que ellas y ellos necesitarán trascender; ese es el caso de la pobreza y la riqueza, la pérdida de la descendencia, la realización de las prescripciones islámicas -el ayuno, la caridad, la peregrinación a la Meca, etc.-, la paciencia, la comprensión de que existen diversos caminos espirituales y religiosos, la amabilidad hacia las personas no creyentes, la liberación de las personas esclavizadas, el establecimiento de la guerra defensiva -sin dañar a las personas no combatientes-, la realización de tratados de paz y, finalmente, la muerte -entre otros hechos- (Afsaruddin, 2006; Landau-Tasserón, 2001).

Respecto a la *jihād al-asghar* o *jihād* menor, Abdou (en prensa, 2022) explica que el Corán, la *sunna* y la propia historia del islam enseñan que también puede existir una *jihād* no violenta, como la que fue realizada por las y los primeros seguidores del Profeta en el periodo que comprende la recepción del Corán en Meca y en Medina. De acuerdo a Abdou (en prensa, 2022), la *jihād* no violenta fue necesaria para la construcción de la comunidad musulmana, así como para la protección contra las agresiones de la tribu del

Quraysh. Esta *jihād* no violenta permitió, igualmente, que esta comunidad musulmana pudiera reflexionar sobre los derechos de las personas enemigas, pues se comprendía que incluso los adversarios poseían distintos tipos de derechos otorgados previamente por *Allah* (Abdou, en prensa, 2022).

Aunque las y los místicos del islam también hicieron referencia a la *jihād* del corazón (*jihād al'qalb*), a la *jihād* de la lengua (*jihād al'lisan*), y a la *jihād* de la mano (*jihād bil'yad*), la palabra *jihād* es utilizada implícitamente por algunas y algunos musulmanes cuando pronuncian *fisabilillah*⁷⁹ -esfuerzo hacia el camino de *Allah*-; frase que da cuenta de las implicaciones para alcanzar la virtud en la alabanza divina (Abdou, en prensa, 2022; Badawi y Abdel Haleem, 2008; Hashmi, 2004). Este es el sentido mencionado en el Corán durante el periodo de la Meca, puesto que -en los primeros 12 años de la revelación- el profeta Mohamed llamó a continuar la profecía divina a través del cultivo de la piedad, la paciencia y la resistencia no violenta, pese a las persecuciones realizadas hacia las y los creyentes por la tribu del Quraysh (Hashmi, 2004). Cuando la comunidad musulmana migró de Meca a Medina -hecho conocido como *hijra*- la aparición del término *jihād* amplió su connotación pues, aunque nunca dejó de hacerse referencia a su sentido virtuoso-espiritual, comenzó a integrar un sentido físico, dado que la comunidad musulmana necesitaba defenderse de los ataques y la persecución, pese a haber abandonado su hogar (Hashmi, 2004).

Después de la muerte del profeta, los eruditos musulmanes comenzaron a realizar distintos tipos de análisis sobre el término. Es a partir de ese momento -de acuerdo a las fuentes islámicas disponibles y las que fueron creadas posteriormente- que se distinguió entre la *jihād* espiritual o mayor y la *jihād* física o menor (Hashmi, 2004). No obstante, con el paso de los siglos -y con el surgimiento de innumerables ambiciones políticas-, la palabra *jihād* comenzó a utilizarse por algunos de los poderes musulmanes hegemónicos

⁷⁹ Mi traducción del Corán 9:60, con base en *The Study Quran* (Nasr, 2015), es la siguiente: La caridad es para quienes viven en la pobreza e indigencia, para quienes la recaudan y para quienes necesitan la reconciliación de su corazón; es también para el rescate de quienes están sometidos(as) a la esclavitud o tienen deudas, para las personas que están en el camino de Dios y para las que viajan. Es un deber de Dios. Y Dios lo sabe, porque posee Sabiduría. La versión contenida en *The Study Quran* dice: “The charitable offerings are only for the poor, and the indigent, and those working with them, and those whose hearts are [to be] reconciled, and for [ransoming] slaves and for debtors, and in the way of God, and for the traveler: a duty from God. And God is Knowing, Wise” (Nasr, 2015). En los comentarios sobre este versículo, *The Study Quran* aclara que, en el Corán, el camino de Dios se define en relación a las acciones o esfuerzos realizados para Dios o por la religión personal (“in the Quran in the way of God is used in connection with actions or efforts taken for the sake of God or for one’s religion”).

para establecer la lucha armada y controlar a las poblaciones *otras* (Afsaruddin, 2006; Hashmi, 2004). La popularidad de su uso en los escritos realizados por los misioneros cristianos -en tiempos de la colonización europea de las tierras musulmanas durante los siglos XIX y XX- llevó a que su significado fuera nuevamente analizado por nuevos estudiosos musulmanes; ellos buscaron contrarrestar la noción europea de que el islam fue difundido a través de la espada (Hashmi, 2004).

De acuerdo a mi trabajo de campo, el término *jihād* fue implícitamente analizado y explicado cuando Yassir*, nuestro profesor en Estudios Islámicos de UCLA, se dirigió a las y los latinomusulmanes del grupo A para hablar de la justicia social con las siguientes palabras:

El Corán 2:143 señala que las y los musulmanes somos parte de la “comunidad intermedia”: *Allah* dice que las y los musulmanes somos testigos(as) de la verdad, una comunidad justa que además tiene “*birr*”, la posibilidad de llevar a cabo buenas acciones. El Corán nunca dice que sólo debemos realizar estas buenas acciones con nuestros hermanos y hermanas de fe; al contrario, éstas tienen que estar dirigidas a todas las personas y seres que fueron creados por Dios. El islam es práctico. Somos la comunidad de en medio, pero como musulmanes(as) no debemos dejarnos atacar o lastimar, ya que existe el derecho a la defensa propia. Pese a que nuestra disposición natural es la paz, ésta no implica que debamos ser pasivos(as), pues ser justo(a), moderado(a) y ser parte de la *umma wa’sa’ta* - la comunidad de en medio- implica tener responsabilidad y ser justos(as) con nosotros mismos(as) y con todas las personas. Esto permite decir que el código ético del islam es el respeto a la diversidad, el pluralismo y la virtud moral. El Corán 49:13, dice que la humanidad fue hecha de varias naciones y tribus con la finalidad de que todas y todos nos reconozcamos unos a otros, “*taarafu*”. *Taarafu* - reconocernos unos a otros- significa que no debemos aislarnos en nuestras propias comunidades. “*Taqwa*”, por otra parte, significa -entre otras cosas- buscar el bienestar de toda la humanidad, no solo de las y los musulmanes. “*Taarafu*” y “*taqwa*” en acción tienen que ver con la justicia, con apoyar a las personas que - aunque pueden trabajar- no logran hallar trabajo, con ayudar a las personas que están en los centros de detención, con organizarse para dar una mano a las personas que forman parte de nuestra comunidad. El Corán 4:135 dice que

tenemos que ser firmes en establecer la justicia. Es una obligación para nosotras y nosotros mismos como musulmanes, pero también con las y los demás. Ese es el llamado de la *umma wa'sa'ta*, la que se apoya mutuamente. Dar testimonio, “*suhada*”, también implica actuar [...] Como la *taqwa* es inseparable de la justicia, la relación de estos términos nos lleva a la *Sura al-Maida* (Corán 5:2), donde se dice ‘*Alā l-birri wa-t-taqwā wa-lā ta’āwanū*: Ayúdense los unos a los otros en la virtud, la bondad, la compasión, la piedad, la amabilidad y la consciencia de Dios. Aquí puede apreciarse, conforme el orden de palabras dentro de este verso, que “*taqwa*” aparece después de “*birri*”, una palabra que tiene mayor o igual importancia a “consciencia de Dios”. [...] Ser musulmán(a) implica ejercer continuamente la justicia, sin importar cuál es la causa o quiénes son las personas que están llamando a ella, pues incluso el Profeta Mohamed participó en las luchas a favor de las y los vulnerables junto con las personas de la Meca, tiempo antes de la revelación del Corán.

Como Yassir* nos enseñó que el *tawhid* es el acto de hacer de Dios lo Supremo, lo Uno y lo Primero a través de nuestras acciones, nuestro retorno al islam requiere de un gran esfuerzo; una *jihād* para que, además de realizar buenos actos, podamos responder al llamado primigenio a través del cual se nos invita a reconocernos entre tribus y naciones, con el fin de que -en conjunto- podamos actuar por una transformación social. Aquella en la que, a través del abandono de la pasividad, podamos brindar protección a la creación entera y su diversidad, pues sólo a través de la virtud moral y el establecimiento de la justicia en beneficio de toda la creación podremos hacer que nuestros actos sean testimonio de nuestra fe. El mensaje de nuestro maestro, consonante con el llamado a la descolonización, requiere que como musulmanas y musulmanes soñemos peligrosamente (Abdou, 2019). Es necesario soñar peligrosamente porque -en vez de unirnos como creación universal- la colonización nos llevó a la internalizar el “divide y vencerás” que proclamaron los hombres blancos europeos a través del supremacismo blanco/las culturas de la blancura, y la creación de razas y géneros en los territorios colonizados que se transformaron en los llamados Estados Unidos, en la llamada Latinoamérica y en las sociedades predominantemente musulmanas.

La descolonización no tendría que representar una amenaza para mis colaboradoras y colaboradores etnográficos de Los Ángeles y las áreas conurbadas pues, tal como lo expuso nuestro profesor egresado de UCLA en sus clases dominicales, ser musulmán implica trabajar en nuestro ego y en ser responsables y justos/as con nosotros mismos/as y con todas las personas. La lucha por la descolonización, en ese sentido, tiene un carácter coránico debido a que -entre otras acciones- nuestro camino de empinado ascenso involucra la liberación de las personas de su esclavitud, así como el derecho de poseer alimento para que éste pueda ser compartido, aún en tiempos de escases.

Como lo expresa Abdou, la descolonización tiene el objetivo de re-apropiarnos de nuestra libertad para:

Ser libres para amar, tener comida, ropa, casas, medicina y ser libres para cultivar redes de hospitalidad, cuidado, compartición y hasta de disenso. Significa tener la libertad de determinar la educación espiritual de nuestros hijos e hijas, a través de responsabilidades comunales y políticas, tecnologías éticas, infraestructura, sistema de salud, comunicaciones, historias, literaturas y artes que representen la tierra en la que vivimos, donde nuestras familias y comunidades estén nutridas y florecientes” (2019: 27 y 28)⁸⁰.

La descolonización, sin embargo, requiere que mis colaboradoras y colaboradores etnográficos tengan mucho más que tiempo disponible para acudir a juntas, marchas, mítines y a sesiones de volanteo; éste es un proceso creativo que requiere de imaginación y creatividad para pensarse de manera diferente y, así, comenzar a construir una comunidad ética y política -alejada del materialismo capitalista- basada en la espiritualidad y los conocimientos ancestrales para establecer nuevas formas de organización y gobernanza en el que todas las necesidades sean escuchadas y respondidas (Abdou, 2019).

⁸⁰ El texto original dice: “Decolonization means being free to love and have food, clothes, homes, and medicine, and being free to cultivate the rhizomatic networks of hospitality, caring, sharing, and disagreeing. It also means freedom to determine the spiritual education of children in communal responsibilities and politics, ethical technologies, infrastructure, health-care, communication, histories, literatures, and the arts, all which represent the land on and in which our families and communities are nourished and flourish” (Abdou, 2019: 27 y 28).

Dadas las implicaciones de la colonización en nuestras vidas, en la construcción de nuestros seres y en nuestra relación con la tierra, la descolonización puede ser -sin embargo- un hecho violento. Esto se debe a que hemos aprendido a vivir con la vergüenza y con el complejo de inferioridad que nos fueron creados, a cambio de un “amor” psico-afectivo violento, que nos llevó al deseo de poseer una máscara blanca para ser “agradables” ante la mirada de los conquistadores y las personas que internalizaron la blancura (Abdou, 2019; Fanon, 1973). La descolonización puede ser violenta porque, tal como lo expresó Fanon (1983), requiere una confrontación que parta de la intuición propia, así como del deseo de rescatar-se a través de todos los medios posibles. Sin embargo, parece ser que la descolonización representa un peligro, aunque “la atmósfera de violencia, después de haber impregnado la fase colonial, sigue dominando la vida nacional” (Fanon, 1983: 37).

Por ello, en tanto musulmanas y musulmanes originarios y descendientes de la llamada Latinoamérica, nuestro deber es comprender que la *umma* es la comunidad global espiritual y política no jerárquica, que incluye tanto a musulmanes/as como no musulmanes/as (Abdou, 2019). Desde esta perspectiva, la descolonización de *Turtle Island/Isla Tortuga* requiere que las y los latinomusulmanes vayan más allá de la arrogancia de la que habla el Corán⁸¹ para romper con las diferencias entre musulmán/no musulmán, latino/no latino, árabe/no árabe, ciudadano/no ciudadano, documentado/indocumentado y otros binarismos que se desprenden del supremacismo blanco/las culturas de la blancura y de la colonización de nuestros cuerpos, nuestras almas y nuestros espíritus.

Para mis colaboradoras y colaboradores etnográficos -así como para las y los latinomusulmanes en general-, la descolonización implica, por tanto, cuestionar la forma en que se comprende el mundo para romper con la internalización de las culturas de la blancura. La blanquitud, en las tierras ocupadas de *Turtle Island/Isla Tortuga*, está más allá de los tonos de piel al encontrarse íntimamente relacionada con la “oportunidad” de ser ciudadano(a) y tener el privilegio de votar; con el hecho de poseer un permiso de

⁸¹ Cfr. Corán 2:34. Este versículo explica el momento en el que Iblis (Satanás) negó postrarse ante Adán -el arquetipo andrógino de la humanidad universal (Nasr, 2015: 30)- debido a que se creía superior al haber sido creado de fuego; hecho contrario a Adán, quien era de calidad terrena. Este hecho marca el primer momento en que surgió la arrogancia, y la negación de la Verdad, como parte del drama divino.

trabajo, la residencia permanente, temporal, la protección temporal, o el estatus de asilado y/o refugiado político. El supremacismo blanco también está relacionado con el privilegio de comprar una casa -aunque sea en tierras ocupadas-, con la posibilidad de enlistarse a las filas del ejército y con otros hechos que, definitivamente, contribuyen a la invisibilización del genocidio indígena, así como a la negación del asesinato de las personas negras, morenas y amarillas desde el inicio de la colonización de ocupación (Abdou, 2019; Arvin, Tuck y Morrill, 2013).

Conforme a la metodología descolonial, antirracista y feminista llamada *Queer Muslim Critique*/Crítica Musulmana *Queer*, una derivación de la *ijtihād* anárquica y el anarca-islam, también propuestos por Abdou⁸² (2009; 2019; en prensa, 2022), la descolonización de *Turtle Island*/Isla Tortuga significa reconocer que el supremacismo blanco y la colonización de ocupación se benefician de la división entre los grupos que viven en los territorios ocupados; por ello, jamás existirá la descolonización si sólo se luchan por los derechos de unas personas y no de otras. La descolonización requiere que se cuestione y que se rompa con la naturalidad del Estado-nación europeo post-colono y de todas sus instituciones, incluyendo la ciudadanía, para que ya no existan los genocidios, las guerras, ni todos los tipos existentes de esclavitud que derivan de la colonización de ocupación y del imperialismo europeo/estadounidense (Abdou, 2019).

Esto requiere que mis colaboradoras y colaboradores etnográficos visibilicen a las personas indígenas y se sumen a sus luchas para derrocar los guetos, cuestionar todas las formas de trabajo -donde se explota tanto a la tierra como a las personas-, proponer

⁸² De acuerdo a Abdou, la *ijtihād* anárquica es “una resituación anarquista de la *ijtihād* clásica, un derecho divino islámico indiscutible otorgado por Dios para reinterpretar el islam. Esto se considera un deber para un *mujtahid* (m) o una *mujtahidah* (f) (académico/académica) [...] La crítica musulmana *queer*, como una extensión de la *ijtihād* anárquica, sirve como una herramienta rigurosa de razonamiento independiente mientras reinterpreta los principios islámicos del Corán, sus *āyāt* (versos), sus *sūrahs* (capítulos) y la *Sunnah* (tradición oral), como una fuente de entendimiento legal (*fiqh*) con respecto a la *sharī‘a* (el modo apropiado de organizar la vida de acuerdo con la voluntad de Dios y el Islam). La vitalidad de la crítica musulmana *queer* no puede subestimarse, dados los debates teológicos pertinentes [...], así como las guerras internas dentro de las vidas de las y los musulmanes *queer* dado el intento de reconciliar sus identidades espirituales con sus prácticas erótico-afectivas del mismo sexo” (2019: 114). According to Abdou, Anarchic-*ijtihād* is an anarchistic resituating of classical *ijtihād*, an uncontested Islamic divine right granted by God to reinterpret Islam. This is regarded as a duty for a *mujtahid*(m)/*mujtahidah* (f) (scholar) [...] Queer Muslim critique, as an extension of anarchic-*ijtihād*, serves as a rigorous tool of independent reasoning while reinterpreting Islamic principles of the *Qur‘ān*, its *āyāt* (verses), its *sūrahs* (chapters), and the *Sunnah* (oral tradition), as a source of legal understanding (*fiqh*) regarding *sharī‘a* (the proper mode of organizing life in accordance with God’s will Islam). The vitality of queer Muslim critique cannot be underestimated, given theological debates pertinent [...], as well as the internal wars within queer Muslims lives on account of attempting to reconcile their spiritual identities and same-sex practices” (2019: 114).

la producción comunitaria en vez del consumismo, proteger la vida de todas las personas -sea cual sea su raza y su género- y realizar todas las labores necesarias para sanar todos los tipos de daños y de heridas producidas entre las personas blancas, rojas, negras y amarillas (Abdou, 2019). Según los aportes de Glenn (2015), la descolonización de *Turtle Island*/Isla Tortuga requiere que las y los latinomusulmanes comiencen a indagar y comprender los procesos de opresión de las personas, cuya historia desconocen, para actuar en consecuencia.

Dada la desposesión de nuestros cuerpos, almas y espíritus a raíz de las diversas colonizaciones que produjeron tanto nuestras razas como nuestros géneros, la *jihād* o el gran esfuerzo que se nos requiere realizar en este plano de existencia comprende también nuestra re-indigenización (Abdou, 2019). Sólo a través de ella podremos descender los velos de la colonización que están ante nuestros ojos para establecer un compromiso colectivo político y de producción -no de expropiación-, que lleve al restablecimiento del carácter sagrado del universo, de la tierra, de los seres no humanos y de nuestros cuerpos (Abdou, 2019). No obstante, la re-indigenización es distinta al reconocimiento de nuestra inventada latinomusulmanidad, ya que empoderar un “islam latino” -en oposición a un “islam árabe”, “asiático” o “africano”- implicaría, nuevamente, reforzar las estructuras coloniales que dividen entre las y los musulmanes (Massad 2015, en Abdou 2019).

Para Robert Lovelace, un jefe nativoamericano ardoch algonquino⁸³, re-indigenizarse no significa apropiarse de las prácticas culturales indígenas nativoamericanas para presumir la inocencia de la ocupación de *Turtle Island*/Isla Tortuga, ni tampoco someterse al concepto de indigenidad propuesto por las Naciones Unidas y otras instituciones colonizadoras; para él, “la re-indigenización y la indigenidad implican un regreso a las expectativas del útero [y] todo bebé en el útero tiene la expectativa de que emergerá en un mundo completamente indígena”⁸⁴ (Lovelace 2016 en Abdou 2019: 93). En ese sentido, la indigenidad no está estrictamente ligada con la

⁸³ Lovelace leyó el Corán por primera vez a sus 60 años; no obstante, este hecho le llevó a afirmar que siempre creyó en los valores del islam, pues éstos empataban perfectamente con su experiencia en el activismo crítico del capitalismo y del colonialismo (Smith S. , 2015).

⁸⁴ La cita original dice: “Re-indigenization and indigeneity entail a return to the expectations of the womb [and] every infant in the womb has an expectation that he or she will emerge into a thoroughly indigenous world” (Lovelace 2016 en Abdou 2019: 93).

sangre ni con convertirse literalmente en las y los ancestros que vivieron en el pasado; re-indigenizarse significa impulsar la transformación comunitaria tomando como cimientos todas las filosofías y modos de pensamiento y organización indígena que llevarán al trabajo basado en la tierra (Amadahy 2015 en Abdou 2019; Driskill, 2011; Lovelace 2016 en Abdou 2019).

Re-indigenizarse implica considerar, asimismo, que ser indígena va mucho más allá de la sangre y de la posibilidad de tener descendencia con el fin de perpetuar una llamada “pureza de sangre” o una “pureza étnica”. Esta es una reflexión que concuerda con lo aportado por Driskill (2011) pues, en su concepción como *cherokee*/cheroqui, su indigenidad está más relacionada con lo disruptivo, lo peculiar y lo poderoso. Dado que ser cheroqui está más relacionado con la rareza y la extrañeza (*asegi* -D4Y en caracteres cheroqui-), ser indígena significa recuperar y restaurar lo perdido a través de la colonización para volver a formar parte de “el círculo” comunitario. Asimismo, de acuerdo a Amadahy (2015 en Abdou 2019) -quien es una persona negra e indígena-, ser indígena es algo independiente de los vínculos de sangre, del color de la piel o de las herencias culturales adquiridas a través del tiempo.

Las reflexiones anteriores permiten ver que la re-indigenización y la indigenidad concuerdan perfectamente bien con la noción islámica de *fitrah*, la inclinación innata a la bondad y a la pureza, que permite comprender a la humanidad y al resto de la creación como algo único e indivisible; es decir, sin jerarquías clasificadoras como la racialización y la generización modernas-coloniales (Abdou, 2019). Desde esta concepción, la re-indigenización musulmana y latinomusulmana implicaría “volver a la compasión (*rahma* [término en árabe relacionado con el útero]), la bondad (*ihsān*) y la inteligencia, para crear vínculo[s] innato[s] comunal[es], no estadista[s], con compromisos éticos, políticos y espirituales (Abdou, 2019: 94)”⁸⁵. En ese sentido, desde la *Queer Muslim Critique*/Crítica Musulmana *Queer* y la *ijtihād* anárquica, necesitamos considerar que:

Esta visión pluriversal de la *umma* islámica (la entidad política global donde se incluye a los musulmanes y no musulmanes) está basada en la aceptación y no

⁸⁵ El texto original dice: “Lovelace argues for fulfilling acts of compassion (*rahma*), goodness (*ihsān*) and intelligence, and adhering to non-statist, innate communal bonds and ethical-political, spiritual commitments” (Abdou, 2019: 94).

sólo en la tolerancia del otro -en una forma multicultural y liberal-; se compone de varios participantes enlazados por varias pertenencias espirituales, diversos tipos de fe y religiones que se entrelazan a partir de unos valores de justicia social decoloniales y ético-políticos que se derivan de sus propios paradigmas. Esto ocurre, aunque las personas que integran la *umma* se diferencian unas de las otras en sus formas culturales y sus rituales y tradiciones (2019: 94 y 95)⁸⁶.

La re-indigenización de los cuerpos, almas y espíritus implica, por otra parte, que todas las personas que viven en las tierras ocupadas de *Turtle Island*/Isla Tortuga reconozcan a los distintos pueblos indígenas, así como las luchas por la recuperación de sus tierras (Abdou, 2019). De esta manera, en conjunto, podrá construirse una nueva entidad política, económica, ética y espiritual no jerárquica que, en la perspectiva nativoamericana, no difiere de la *umma* islámica (Abdou, 2019). Dado que el Corán expresa que la existencia de distintas naciones es una *jihād* para nuestro reconocimiento y ascenso espiritual, volver a la indigenidad musulmana implica construir una nación diversa a través de la reunión de distintas familias, *mizi negewet kamigwezoi* -en lengua abenaki-, y el establecimiento de alianzas más allá de las fronteras entre los grupos (Brooks 2006 en Driskill, Finley, Gilley y Morgensen, 2011a).

De acuerdo con Jeannette Armstrong (1995 y 1998 en Abdou 2019) -quien es una indígena sylix okanagan-, esto podrá realizarse a través de un activismo sagrado que promueva una ética social. Construir una nación, en la perspectiva del indígena mohawk Taiaiake Alfred (Finley, 2011), es la recuperación de la espiritualidad para volver al vínculo sagrado con la tierra, así como la crítica y subversión de aquello que se considera “tradicional” en todas las comunidades que practican y reproducen el heteropatriarcado, la heteronorma y el heteropaternalismo, según la indígena diné/navajo Jennifer Nez Denetdale (Finley, 2011). Tal como lo afirma Qwo-Li Driskill, indígena y activista cheroqui *Two Spirit*/Dos Espíritus, la nación puede entenderse en diferentes formas debido a que su centro está en permanente movimiento; esta percepción del *ayetl* o centro nacional,

⁸⁶ El texto original dice: “A pluriverse vision of an Umma (global Muslim and non-Muslim polity) is premised on the acceptance and not mere tolerance, in a multicultural liberal way, of the Other, and is composed of participants bound by variant spiritual belongings, faiths, and religions interwoven with shared decolonial ethico-political social justice values derived from their own paradigms. This occurs even if those composing the Umma differ from each other in their cultural and ritualistic performances and traditions” (Abdou, 2019: 94 y 95).

DBC en caracteres cheroquis, es potencial debido a que comprende la inclusión de las historias nacionales, así como de otras historias que fueron borradas por la colonización (Driskill, 2011).

Como la indigenidad contempla la unidad en la diversidad, es necesario comprender que la re-indigenización requiere la existencia de una ética del disenso o *usūl al-Ikhtilaf* pues, apoyándose en Lovelace (2016), Abdou explica que:

La indigenidad solo se puede manifestar y desarrollar a través de una relación con la tierra y la vida no humana en una forma anti-colonial, anti-imperialista, decolonial, localizada, alfabetizada ecológicamente y simbiótica. Para hacer esto las personas requieren desarrollar confianza, una ética de hospitalidad y de disenso entre ellas, y debe mejorar nuestra relación con la tierra de manera cognitiva, espiritual, política y metafísica. Esto permitirá a los ocupantes y a los no ocupantes el comprometerse en transformarse en indígenas. Esto necesita, por supuesto, de una enseñanza decolonial, del aprendizaje y de la escucha de todas las personas, mientras descubrimos lo que significa ser humano nuevamente en un mundo en el que sólo somos viajeros migrantes, testigos de los mundos de cada uno en lo que dura nuestro tránsito temporal⁸⁷ (2019: 93).

No obstante, la existencia del disenso -en términos organizativos- no implica que deba aceptarse el mantenimiento de las estructuras de poder que dividen en torno al género, ya que éstas también son una imposición colonial (Abdou, 2019; Arvin, Tuck y Morrill, 2013; Driskill, Finley, Gilley y Morgensen, 2011a y b; Driskill, 2011; Finley, 2011; Gilley, 2011; Morgensen, 2011; Smith, 2011). Como el heteropatriarcado, la heteronormatividad y el heteropaternalismo siguen causando fuertes problemáticas entre las diversas

⁸⁷ El texto original dice: “Indigeneity can only manifest and unfold through anti-colonial/anti-imperial sacred and decolonial, place-based, ecologically literate, symbiotic relation to land and (non)human life. To do so demands that peoples develop trust, an ethic of hospitality and disagreements towards each other, and enhance cognitively, spiritually, politically, and metaphysically each other’s relationship to land. This allows settlers/non-settlers alike to engage in becoming indigenous. Nonetheless, this entails decolonially teaching, learning, and listening to each other as we discover what it means to become human again in a world in which we are mere migrating travelers, witnesses to each other worlds during our temporary transit(s)” (Abdou 2019: 93).

comunidades que viven en las tierras ocupadas de *Turtle Island/Isla Tortuga*, la re-indigenización de los cuerpos, almas y espíritus requiere también el reconocimiento, la crítica y la subversión de esos sistemas de dominación. De acuerdo a las *Native Feminist Theories/Teorías Feministas Natioamericanas*, es necesario que no sólo las personas indígenas establezcan nuevas formas de gobernanza, que ofrezcan más alternativas a la organización heteropaterna de la familia nuclear, en la que cada integrante vive una sexualidad adecuada y moderna (Arvin, Tuck y Morrill, 2013).

Desde la colonización de *Turtle Island/Isla Tortuga*, las mujeres llevaron a cabo diferentes tipos de resistencia debido a que -contrario a los planteamientos del feminismo blanco y/o colonial- ellas comprendieron que lo que les afecta en tanto mujeres también perjudica al resto de su comunidad (Arvin, Tuck y Morrill, 2013). Esto quiere decir que la re-indigenización de los cuerpos, almas y espíritus de las personas que viven en las tierras ocupadas de *Turtle Island/Isla Tortuga* tiene que trascender la justicia de género; es decir, la noción de que las mujeres deben obtener ciertos logros, beneficios o derechos porque, definitivamente, ellas no son las únicas perjudicadas a partir de la colonización de ocupación, sino todas las personas racializadas y generizadas a las que les fue impuesto el binarismo “hombre-mujer” (Arvin, Tuck y Morrill, 2013).

Como mencioné anteriormente, los hombres blancos entendieron la colonización como el proceso de penetración de los territorios indígenas y de sus poblaciones feminizadas -tanto en un sentido heterosexual como *queer*- (Green 1975, en Finley 2011; Finley, 2011). A partir de estos hechos, la re-indigenización invita al restablecimiento de las relaciones con la tierra, dado que ésta no es propiedad de las personas sino el espacio a través del cual se vinculan los seres humanos y no humanos con el universo sagrado y la Fuente de la vida (Arvin, Tuck y Morrill, 2013). Por otra parte, en lo que al género se refiere, es necesario subrayar que no es más que una invención que rompió con las nociones de complementariedad y equilibrio universal (Arvin, Tuck y Morrill, 2013). Es por ello que desde los *Queer Indigenous Studies/Estudios Indígenas Queer* se señala que los colonizadores buscaron eliminar la diversidad sexo-genérica indígena “mediante la regulación de las relaciones sexuales, la identidad de género, el matrimonio,

la reproducción y la genealogía de los colonos y todos los medios similares para restringir la diferencia nacional indígena resistente”⁸⁸ (Morgensen, 2012: 10).

Dado que la diversidad de género y sexual estadounidense es homonacional⁸⁹, el activismo de las personas *Two Spirit/Dos Espíritus* es un ejemplo para la re-indigenización de las y los latinomusulmanes pues, como expliqué anteriormente, la imposición del heteropatriarcado, la heteronormatividad y el heteropaternalismo en los llamados Latinoamérica y en las sociedades predominantemente musulmanas rompió con la fluidez de género y sexual de las personas que vivían en esas tierras durante su colonización (Abdou, 2019; Domínguez Ruvalcaba, 2016; González Gómez, 2008 y 2014; Marcos 2008; Marcos 2011 en González Gómez 2014; Paredes, 2014). Para las y los musulmanes, las imposiciones coloniales están tan naturalizadas -al grado de concebirse como “tradicionales”- que “existe la noción generalizada de que el islam es una religión totalitaria que es rabiosamente, inherentemente queerfóbica; esto hace que se piense que los musulmanes tengan una predisposición a la xenofobia, al sexismo, al racismo y a la homofobia” (Abdou, 2019: 35)⁹⁰.

No obstante, lo que los Estudios Indígenas *Queer* buscan señalar es que para la re-indigenización y descolonización de *Turtle Island/Isla Tortuga* no es importante exaltar el sexo y la sexualidad como identidades políticas -como lo hace el movimiento LGBTIQ+-, sino criticar el colonialismo de ocupación y reconocer y reintroducir las narrativas indígenas que indican que el género y la diversidad sexual indígena son complejas (Driskill, Finley, Gilley y Morgensen, 2011a). Las aportaciones intelectuales de las personas *Two Spirit/Dos Espíritus* y su activismo plantean un panorama holístico de subversión ya que, además de centrarse en las imposiciones coloniales basadas en el

⁸⁸ El texto original dice: “Indigenous elimination manifestly proceeds through settler regulation of sexual relations, gender identity, marriage, reproduction, and genealogy, and all similar means for restricting resistant indigenous national difference” (Morgensen, 2012: 20).

⁸⁹ De acuerdo a Abdou (2019), las comunidades *queer* o de la diversidad de género y sexual son domesticadas y neutralizadas dentro de la autoridad estatal-colonial blanca a través del reconocimiento de su identidad y el otorgamiento de sus derechos como personas LGBTIQ+. Ejemplos de ello son la aceptación del llamado “matrimonio gay” y la posibilidad de que las parejas del mismo sexo puedan realizar adopciones para establecer una familia nuclear; éstos y otros hechos refuerzan las estructuras racistas y patriarcales existentes en las tierras ocupadas de *Turtle Island/Isla Tortuga* ya que, mientras se reconocen los derechos de estas identidades, se invisibilizan tanto el asesinato de las personas indígenas, negras, morenas y amarillas, así como las formas en que funcionan la policía, los sistemas penitenciarios, los sistemas de salud y la agencias del ICE conforme los colores de piel.

⁹⁰ El texto original dice: “The pervasive notion that Islam is a totalistic religion that is rabidly, inherently, queerphobic, and hence that Muslims possess a predisposition to xenophobia, sexism, racism, and homophobia” (Abdou, 2019: 35).

color de la piel y en el género binario y sus normatividades, subrayan que el tener una identidad de género o una sexualidad opuesta a la hegemónica no debe ser contemplado como algo minoritario, sino como un hecho que forma parte del propio reconocimiento espiritual indígena (Driskill, Finley, Gilley y Morgensen, 2011a y b; Driskill, 2011; Gilley, 2011; McMullin, 2011; Morgensen, 2011; Scudeler, 2011).

Por ello, la soberanía erótica y del deseo también debe ser contemplada en el proceso de resistencia, subversión y re-indigenización de las personas que habitan los territorios ocupados de *Turtle Island*/Isla Tortuga, de la misma manera en que está siendo revisitada e integrada dentro de las propias comunidades nativoamericanas (Driskill, Finley, Gilley y Morgensen, 2011a; Driskill, 2011; Gilley, 2011; Rifkin, 2011; Tatonetti, 2011). Dado que la sexualidad, así como el silencio, la vergüenza y el control en torno a ella son producto de una lógica colonial (Finley, 2011), el proceso de re-indigenización de las y los latinomusulmanes requiere, en consecuencia, que se potencialice su análisis y su estudio; de esta manera, también podrán reintegrarse las vivencias, narrativas e historias islámicas que fueron omitidas en el curso de la historia, con la finalidad de producir una “musulmanidad” normativa/colonial que continúa configurándose hasta el tiempo presente. Es por ello que, en los siguientes capítulos, discutiré las perspectivas de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos en torno a las vivencias trans*, la homosexualidad y sus nociones respecto a lo “femenino” y lo “masculino”, apoyándome en algunas *fatwas* contemporáneas, en los análisis médicos y legales medievales, así como en los datos existentes sobre la esclavitud en el islam.

CAPÍTULO 3. DE LOS ATENTADOS ISLAMOFÓBICOS A LA VIOLACIÓN DE LA “TRADICIÓN” MUSULMANA

Para el beneficio de la humanidad hemos explicado en el Corán todo tipo de parábolas, pero los humanos son seres que se caracterizan por discutir. El Sagrado Corán, Sura al-Kahf (La Cueva), 18:54.

La noche del jueves 14 de marzo de 2019 estaba sentada en el comedor del departamento cuyo sofá-cama rentaba, con la intención de terminar mis notas etnográficas; sin embargo, dada mi falta de concentración, le escribí a Óscar -uno de mis mejores amigos- con el fin de platicar cómo se estaba desarrollando nuestro trabajo de campo. Esto lo hacíamos todas las noches porque él se encontraba en Tijuana y vivíamos bajo el mismo huso horario; además, como ambas estábamos lejos de la Ciudad de México, nuestras conversaciones nos hacían sentir conectadas, tal como sucedía dentro y fuera del salón de clases. Así que, en espera de que él respondiese, entré a una de mis redes sociales para actualizarme en algunas noticias y comencé a encontrarme con diversos tipos de publicaciones que informaban sobre la realización de dos ataques terroristas en dos mezquitas de Nueva Zelanda. Esto sucedió durante las oraciones obligatorias del viernes 15 de marzo de 2019, pero -como entre Los Ángeles y Nueva Zelanda existen 19 horas de diferencia- las redes estaban llenas de información sobre los incidentes. Ello facilitó que Óscar me compartiera el video de uno de los ataques, después de haberme respondido y haberle comentado lo sucedido.

Al encontrarme con el vínculo del video, el nerviosismo comenzó a crecer dentro de mí; sin embargo, decidí abrirlo. La forma en que el joven hombre blanco intervino a balazos en la mezquita me llevó a pensar -inevitablemente- que, al día siguiente, yo misma iba a dirigirme a alguna de las mezquitas de Los Ángeles para realizar las mismas oraciones. Después de saber que 51 personas habían sido asesinadas y otras 40 heridas⁹¹, comencé a indagar si un evento de la misma magnitud había sucedido en los Estados Unidos, mientras le confesaba a Óscar que ya no estaba segura de acudir a las

⁹¹ Cfr. Al Jazeera (2020, julio 2). “New Zealand mosque attacker sentencing to begin on August 24”. Recuperado el 3 de agosto de 2020, de *Al Jazeera*: <https://www.aljazeera.com/news/2020/07/zealand-mosque-shooter-sentencing-august-24-200703045050282.html>

oraciones comunitarias. Él me comentó que lo más importante era mi seguridad, aunque -para tranquilizarme- me aseguró que dudaba que fuese a suceder lo mismo en los Estados Unidos, así que inmediatamente después comenzó a comentarme cómo habían sido sus actividades en ese día. Ello me llevó a olvidar, poco a poco, la incertidumbre que sentía pues, pasados algunos minutos, decidí irme a dormir.

A la mañana siguiente, después de realizar algunas labores del hogar, me preparé para ir a la mezquita del grupo D⁹², pensando todavía si me sentía lo suficientemente segura para acudir a las oraciones. Sin embargo, momentos después, comencé a recibir algunas llamadas de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos del grupo A. En la primera llamada, una de las hermanas me solicitó acudir a la rueda de prensa que iba a celebrarse al mediodía en la mezquita del grupo D, pues era necesario que las y los latinomusulmanes estuvieran presentes en caso de que Telemundo y Univisión requiriesen testimonios de personas que hablasen español. Por ello, me sugirió que fuera preparada con algunas respuestas, pese a que las previas experiencias les habían mostrado que estos medios editan la información de las y los entrevistados a su conveniencia. Después me llamó otro hermano, quien me preguntó si iba a acudir a la rueda de prensa, debido a que pocas de las personas del grupo A habían confirmado su asistencia. Como la mezquita en la que iba a realizarse este evento estaba lejos de la zona donde vivía, decidí tomar un Uber para llegar a tiempo a mi cometido. Mientras me dirigía a *Koreatown* me llamó otro hermano, quien esta vez me señaló que debía subir las escaleras de la mezquita para llegar al salón de eventos. Unos segundos después de

⁹² El grupo A es una comunidad latinomusulmana conformada mayoritariamente por mujeres mexicanas y centroamericanas de distintas edades, estados civiles, estatus migratorios, clases sociales y niveles de educación. Algunas de las personas que forman parte del grupo A también acuden a las reuniones de los Grupos B, C, o D o sólo los conocen por nombre y/o por referencias de otras personas. El grupo B es una comunidad sin un sitio permanente de reunión, aunque por el momento rentan una iglesia cada viernes al mes para la realización de las oraciones islámicas comunitarias. La lengua utilizada en este grupo es el inglés. Este espacio congrega a mujeres musulmanas racializadas como blancas, afroamericanas, musulmanas y, en su minoría, latinas, aunque también acuden mujeres de otras prácticas religiosas. Esta comunidad recibe a mujeres cis o trans LGBTQ+. Algunas de mis colaboradoras etnográficas que asisten a este grupo también acuden al grupo A o al grupo D y/o saben de la existencia de estos espacios por referencias de otras personas. El grupo C es un pequeño grupo sufi perteneciente a la *tariqa* o vía *Shadili*. Éste se reúne en una casa particular localizada en el área de *Koreatown*. Dos de las colaboradoras etnográficas que acuden a este grupo también se reúnen con el grupo A y el grupo D. Dos de mis colaboradores etnográficos sólo acuden a este grupo y al D. El grupo D es una mezquita multiétnica localizada en *Koreatown*.

esta llamada, comencé a colocarme mi velo y a inhalar y exhalar profundamente ante la incertidumbre de lo que podría suceder en los siguientes minutos.

Llegando a la mezquita del grupo D -que se encontraba totalmente protegida y rodeada por algunas patrullas de policía- un agente de seguridad registró mi pequeña bolsa; algo que no había sucedido los viernes anteriores⁹³. Acto seguido, subí las escaleras -tal como me había sido indicado- y al llegar al salón de eventos me encontré con casi una centena de personas que estaban sentadas y de pie, debido a que ya no existía espacio suficiente para acomodarse. Conforme avanzaba a la parte principal del salón, descubrí que ahí se encontraban Eric Garcetti -el alcalde de Los Ángeles-, los representantes del Departamento de Policía de Los Ángeles y las personas que integran la mesa directiva de la mezquita, así como las y los líderes de la comunidad judía, la comunidad cristiana y la comunidad sij, quienes repudiaron la violencia sucedida en Nueva Zelanda a través de sus discursos⁹⁴.

Terminada la rueda de prensa, los reporteros de los medios de comunicación se acercaron a entrevistar a las y los representantes presentes y poco tiempo después comenzaron a preguntar si había personas que hablasen español. Cuando levanté la mano, mientras miraba si alguien más hacía alguna seña, encontré que otra mujer había hecho un gesto de referencia; sin embargo, los reporteros de Telemundo y Univisión comenzaron a acercarse al lugar donde me encontraba. Dada la rapidez en que todo iba desarrollándose, así como la conmoción que todo el suceso me había generado, sólo recuerdo que los reporteros de ambos medios me preguntaron qué es lo que sentía ante los ataques terroristas y si acaso existía un panorama pacífico para las y los musulmanes durante la administración de Donald Trump. Minutos después, cuando mis colaboradoras y colaboradores etnográficos del grupo A me preguntaron qué había sucedido durante las entrevistas, no pude darles mayor información que la que acabo de relatar. No obstante, recuerdo que añadí -con cierta vergüenza- que seguramente estos medios iban a estar orgullosos de contar con el testimonio de una musulmana latina que estaba

⁹³ Cfr. Frere, Eileen; Gregory, John; Granda, Carlos, *et. al.*, (2019, marzo 16). "LAPD increases patrols at mosques, prayer service held after New Zealand shootings". Recuperado el 3 de agosto de 2019, de *ABC7. com*: <https://abc7.com/new-zealand-christchurch-mosque-shooting/5194508/>

⁹⁴ Cfr. Parvini, Sarah (2019, marzo 15). "Southern California Muslims react to New Zealand massacre: 'It could have been us'". Recuperado el 3 de agosto de 2019, de *Los Angeles Times*: <https://www.latimes.com/local/lanow/la-me-california-reacts-new-zealand-mosque-shooting-20190315-story.html>

haciendo un gran intento de contener las lágrimas, mientras hablaba con voz entrecortada y afirmaba que “este era el momento de reestablecer la paz”⁹⁵.

Terminada la rueda de prensa, bajé las escaleras para dirigirme al área de oración, pues el sermón del viernes estaba a punto de comenzar. Así que me encaminé al área de las mujeres y me alineé rápidamente en una de las filas donde, casualmente, me encontré con Grace Song, la directora ejecutiva del *Usuli Institute* y esposa del jatib de aquella tarde, el Dr. Khaled Abou El Fadl. Ésta era la segunda vez que tenía la oportunidad de escuchar en vivo a tan renombrado académico y jurista islámico, con estudios en Egipto y Kuwait, junto a cientos de personas que habían acudido a la mezquita para escuchar el sermón, realizar las oraciones comunitarias y efectuar, *in absentia*, las oraciones fúnebres de las víctimas de este ataque terrorista. Como ese viernes era un día fuera de lo común, decidí encender mi grabadora para registrar el sermón. Tal como es acostumbrado, el Dr. Khaled Abou El Fadl realizó en árabe un saludo de paz al profeta Mohamed y después de ello expresó:

Anoche estaba preparando mi jutba y -después de haber terminado de armar el tema de lo que hablaría: el papel esencial del amor, el secreto de toda la creación; esto es lo que yo había planeado para la jutba- llegaron las noticias del ataque que todas y todos ustedes ya conocen en Nueva Zelanda. No puede hacerse de lado la fealdad de lo que se desarrolló: un hombre que toca la música de *The British Grenadiers*, con claros matices militares y triunfantes, invocando las escenas clásicas de la Cruzada contra los musulmanes, viendo a los musulmanes como invasores de una pureza imaginada -una imaginada y controlada pureza étnica y religiosa-; un hombre que se ve a sí mismo comprometido en la defensa justa de la guerra, que transmite al mundo un acto de matanza y brutalidad sin límites. Lo que se desarrolló es horrible, sin duda. Algunas y algunos de nosotros incluso podríamos conocer a las personas involucradas, pero, la verdad del asunto, hermanos y hermanas, es que este horror se ha estado desarrollando al menos desde el genocidio bosnio, dentro de un tamborileo interminable de

⁹⁵ Cfr. Telemundo 52 (2019, marzo 16). “Comunidad musulmana piden unidad”. Recuperado el 18 de abril de 2019, de *Telemundo 52*: https://www.telemundo52.com/fotosyvideos/comunidad-musulmana-piden-unidad_tlmd-los-angeles/107669/; Noticias Telemundo (2019, marzo 15). “Los musulmanes latinos tienen miedo por su seguridad”. Recuperado el 18 de abril de 2019, del canal de *Noticias Telemundo* en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=rxxS0ed8W54>.

islamofobia financiada, organizada y persistente. La islamofobia le ha enseñado al público, le ha enseñado a todas las personas encargadas de formular políticas, a todos los medios de comunicación, a quienes se ocupan de la educación y a todas las fuerzas del orden público que las y los musulmanes son diferentes, que nuestras fuerzas armadas están constantemente involucradas en tierras musulmanas y que no existe ningún día en que no hayan víctimas musulmanas en algún lugar del mundo. La islamofobia ha enseñado a todas las personas que nosotras y nosotros -como musulmanes- no adoptamos una religión, sino que adoptamos una ideología. La islamofobia ha enseñado a todas las personas que creemos en una supremacía sobre los seres humanos; le ha enseñado a todas y a todos que como musulmanas y musulmanes amamos odiar, en lugar de amar. [La islamofobia] ha enseñado] que las y los musulmanes tenemos un comportamiento sigiloso, que dormimos en *taqiya*, que estamos mintiendo, y que -de alguna manera- el islam aprueba y acepta eso. Le ha enseñado a las personas comunes que nuestro Profeta, la paz y bendiciones sean con él, es un pedófilo y un desviado sexual. Le ha enseñado al público que, como musulmanas y musulmanes, tenemos desde nuestro amamantamiento una idea inquebrantable de la yihad contra los demás. Si no me creen, sólo hagan una búsqueda básica de las publicaciones más recientes sobre la islamofobia. Desde el genocidio bosnio, no pasa una sola semana sin que se publique un nuevo libro islamofóbico. Desde el genocidio bosnio, hay un grupo completo de personas que se gana la vida vilipendiando al islam y a las y los musulmanes. Desde el genocidio bosnio, hay familias muy ricas que han donado millones y millones de dólares para financiar a Daniel Pipes, Robert Spencer, Steve Emerson, Ayaan Hirsi Ali e Irshad Manji⁹⁶ para enseñar a las personas que las y los musulmanes deben ser odiados con justicia. Se invierten toneladas de recursos en esta industria. Tanto es así que, incluso en el campus de UCLA, tuvimos un visitante; un conocido y famoso islamófobo llamado David Horowitz, que cubrió los carteles del campus vilipendiando a la *Muslim Student Association*, la Asociación de Estudiantes Musulmanes, como una rama de los Hermanos Musulmanes y como

⁹⁶ El *Council on American-Islamic Relations*/Consejo de Relaciones Estadounidenses-Islámicas, la organización musulmana de defensa y derechos civiles más importante de los Estados Unidos, publicó el 5 de octubre de 2017 una lista de las personas islamofóbicas más reconocidas en los Estados Unidos. Puede accederse a ella en: <http://www.islamophobia.org/islamophobic-individuals.html>. La más reciente actualización de esta lista se encuentra en proceso de construcción en <http://www.islamophobia.org/islamophobia-network/individuals.html>.

antisemitas⁹⁷. Cuando la administración [de la UCLA] retiró los carteles, [él] continuó lanzando una campaña que amenazaba al personal académico, que amenazaba con presionar a la legislatura de California para cortar los fondos a la Universidad, [argumentando] que no se permite predicar odio en el campus. Lo que digo, hermanos y hermanas, es que este ataque no surgió de la nada...

Como lo explica el Dr. Khaled Abou el Fadl, la islamofobia es una forma de conocer la realidad que -desde la política y otros escenarios- logró legitimarse y expandirse a través de las instituciones educativas que tienen el canon moderno, colonial y anglo/eurocentrado como su pilar. Gracias a ellas sigue hablándose de “los salvajes”, los inmigrantes y los musulmanes, así como de la “incompatibilidad” de sus cosmovisiones y tradiciones con el modo de vida hegemónico (Grosfoguel, 2010; Hernández González, 2018). Dado el carácter global de la islamofobia, no es extraño que las academias de los llamados Estados Unidos y de otros países del Norte global sigan produciendo investigaciones de tipo orientalista/fundamentalista, que buscan subrayar la supuesta irracionalidad e incapacidad musulmana para producir conocimiento (Grosfoguel, 2010; Hernández González, 2018). Sin embargo, estos estudios “especializados” también son realizados por algunas personas de color que internalizaron las culturas de la blancura, con la finalidad de dar a conocer -explícita e implícitamente- que las y los musulmanes “sólo pueden ser especialistas en la elaboración de propuestas de tipo fundamentalista, que pueden derivar en la realización de actos violentos” (Grosfoguel, 2010; Hernández González, 2018).

De acuerdo a lo anterior, la campaña islamofóbica está íntimamente relacionada con la denuncia de la supuesta asociación entre la UCLA y los Hermanos Musulmanes/el antisemitismo, así como con el inminente cierre del área de Estudios Islámicos de la UCLA por “falta de presupuesto”⁹⁸. Como el Dr. Khaled Abou el Fadl es consciente de este tipo de problemáticas, parte de sus análisis son incluidos en sus clases, en los sermones que llegó a realizar en la mezquita del grupo D, así como en su canal de

⁹⁷ Cfr. Pauker, Madeleine (2016, abril 19), “UCLA officials denounce David Horowitz posters as intimidation”. Recuperado el 3 de Agosto de 2020, de *Daily Bruin*: <https://dailybruin.com/2016/04/19/ucla-officials-denounce-david-horowitz-posters-as-intimidation> El *Daily Bruin* es un periódico independiente dirigido por el estudiantado de UCLA.

⁹⁸ Testimonio del Mtro. Khaled Seirafí, estudiante egresado del programa de maestría en Estudios Islámicos de UCLA.

YouTube⁹⁹. Por ello, en el sermón del día de los ataques terroristas en Nueva Zelanda, él también comentó:

Doy una clase en la Facultad de Derecho de la UCLA sobre Musulmanes, Raza y Derecho. Para este curso hice una extensa lista de los ataques violentos contra las y los musulmanes en los Estados Unidos y Europa, sólo en la última década. Los ataques violentos han aumentado un 600% en las últimas décadas. La mayoría de los ataques ni siquiera se clasifican como crímenes de odio -dentro de la definición de la ley- porque la ley requiere que se cumplan ciertos elementos para que se clasifiquen como tales. Pero ustedes y yo sabemos que este aspecto, el que otorga la eliminación de los casos, comunica muchísima exclusión y marginación. La islamofobia, hermanos y hermanas, es este proyecto de subordinación. Está impulsado por intereses políticos, pero dirigido por inmorales idiotas. El ataque [de Nueva Zelanda] fue realizado por un idiota inmoral. Sin embargo, los intereses políticos permiten que esta persona y sus co-conspiradores hayan entrenado por dos años, al grado de armarse hasta el infierno y proporcionarles un constante lenguaje odioso que ha hecho que sus hijos y sus hijas, así como mis hijos y mis hijas, se sientan incómodos en la escuela al grado de ocultar que son musulmanes. Eso ha hecho que cada musulmán o musulmana piense un millón de veces antes si puede atreverse a rezar en público, o si puede atreverse a que le vean haciendo *wudu* [su ablución] en un baño público. [La islamofobia] es una enfermedad social, no es una enfermedad social que surge de una incomprensión. Es una enfermedad social racista, porque el islam -en la imaginación occidental- ha sido racializado desde hace siglos: a los musulmanes se les conoce como moros, sarracenos, turcos, negros del desierto, los “toalla de la cabeza”; es una imagen racial. Es una imagen racial que comunica alienación, exclusión y subordinación. Esto es lo que significa el corazón del ataque. Ustedes y yo sabemos que, si este ataque hubiera sido realizado por un musulmán, en este mismo momento las cabezas parlantes de Spencer, Daniel Pipes y otros tantos islamófobos y neoconservadores estarían diciendo en todas las estaciones de radio cuáles son los sistemas islámicos de creencias que están detrás del ataque, así como todas las diferentes formas en

⁹⁹ Cfr. Sitio de YouTube del *Usuli Institute*: <https://www.youtube.com/channel/UCacZ3k2AOpd5-3tdCxcDmgQ>

que este ataque simboliza una profunda corrupción dentro de la cultura islámica. Pero, el hecho de que este ataque haya sido realizado por un hombre blanco cristiano de origen anglosajón sólo se explica como una simple desviación psicológica. La verdad del asunto es que [mostrando un fajo de hojas en su mano] este es el manifiesto que escribió el hombre: se llama *The Great Replacement*. Para producir este feo manifiesto fue necesario que él realizara un esfuerzo intelectual, desde una particular cultura intelectual. No es tan intelectualmente intenso como el producido por Anders Breivik -que tenía 600 páginas- y que estoy seguro de que ningún musulmán o musulmana lo ha leído, pero yo sí lo hice. En esas 600 páginas, [él] crea su manifiesto a partir de las contribuciones de Daniel Pipes, Robert Spencer, Steven Emerson y otros islamófobos estadounidenses. Si ustedes leen *The Great Replacement* encontrarán claramente las huellas digitales de los islamófobos estadounidenses. Hermanos y hermanas, esto no es simplemente un ataque: Es un problema social profundo, el mismo feo problema del racismo [...] Las y los musulmanes han existido en este país al menos desde la esclavitud y la prohibición de que ellas y ellos se convirtieran en ciudadanos [ha yo existido] durante al menos 150 años. Y en este momento tenemos la *Muslim Ban*, la prohibición musulmana, que la Suprema Corte confirmó como legislación constitucional; por lo que vemos que los problemas existieron en el pasado, pero también ahora.

Tal como lo afirmó el Dr. Khaled Abou el Fadl, la islamofobia no es un hecho reciente, pues sus orígenes provienen de un tiempo mucho más antiguo, al ser “una de las manifestaciones multiformes de un aparato de poder complejo, el cual se manifiesta en formas variadas y variables de violencia, producto y productoras simultáneamente, del sistema mundo” (Adlbi Sibai, 2016). Esto quiere decir que la islamofobia es inseparable del “descubrimiento” de América en 1492 y del desarrollo de la modernidad dineraria; eventos que se acompañaron de la construcción del *otro* musulmán y de la racialización de las personas *otras* (Hernández González, 2018). Sin embargo, como es mucho más fácil recordar los genocidios de Srebrenica, así como los ataques islamofóbicos perpetrados posteriormente por los llamados “lobos solitarios”, el Dr. Khaled Abou El Fadl trató de empatizar con las emociones encontradas de sus interlocutoras e interlocutores

para hablarnos más de la islamofobia con base en su experiencia personal y en sus propias investigaciones. Él prosiguió diciendo:

Seré honesto con ustedes: no sólo culpo a las y a los islamófobos y no sólo culpo al racismo, sino que también culpo nuestra respuesta ante ello. Necesitamos invertir recursos para responder a la islamofobia. Durante 20 años he estado hablando sobre este problema y advirtiendo sobre la violencia que se avecina conforme se desarrolla. Y durante 20 años he encontrado a las y a los musulmanes haciendo las mismas cosas, de la misma manera. Necesitamos que se donen millones de dólares, no sólo para que las personas que trabajan en actividades extracurriculares en los Centros Islámicos respondan a la islamofobia, sino para que puedan desarrollarse personas académicas o intelectuales de la sociología, antropología, políticas públicas, comunicaciones y ciencias políticas para que puedan crear instituciones profesionales que comiencen a abordar la islamofobia e igualar el gran desequilibrio que existe entre el discurso racista y aquellas personas que quieren contrarrestarlo. Este es el problema. Oremos por las familias de las personas fallecidas y heridas; estos son días difíciles para ellas y ellos. Ellas y ellos somos nosotros. Pudimos haber sido nosotras y nosotros, bajo circunstancias ligeramente diferentes. *Allah* sabe que, parte de la razón que hizo que esto sucediera, fue para que afirmemos que -cuando se trata de antiterrorismo- estamos en contra de los terroristas islámicos. La aplicación de la ley tiene una gran red de vigilancia y de informantes que están muy bien pagados y muy bien monitoreados, pero -cuando se trata de la derecha y de sus extremistas en todo Occidente- la aplicación de la ley no tiene un sistema de vigilancia similar para responder al terrorismo islámico. Deberíamos trabajar para corregir estas situaciones. Que *Allah* perdone nuestros pecados [...] *Allah*, perdona nuestros pecados y aumenta nuestra piedad. Permítenos amar a nuestros enemigos, aunque lo que nos muestren es el odio. Permítenos perdonar a nuestros enemigos, aunque sean implacables. Dales paciencia y consuelo a las víctimas del ataque en Nueva Zelanda y a sus familias, y cura a las personas heridas, *wa aleykum salam* [que la paz sea con ellas y ellos]¹⁰⁰.

¹⁰⁰ El sermón original en inglés puede verse en el canal de YouTube del *Usuli Institute* <https://www.youtube.com/watch?v=ZICrirsI2iI>.

Terminado el sermón, salí del área de oración para colocarme mis zapatos; sin embargo, mientras anudaba mis agujetas, una mujer blanca que llevaba un vestido color azul rey y un velo de color combinable tropezó conmigo. Ello hizo levantar mi mirada, así que al verla le pregunté: “¿Tú también levantaste tu mano cuando los reporteros de Telemundo y Univisión preguntaron allá arriba quiénes hablábamos español?, ¿verdad? ¿cómo te llamas?”

Ella respondió en una gruesa voz: - Me llamo Damaris*.

Yo volví a preguntarle: ¿Eres latina?

Damaris* contestó: - Mi familia es latina, pero yo no. Por eso hablo poco español.

Entonces le comenté: - Destiny made us to meet. I am a Mexican anthropologist doing a PhD research on body, gender and sexuality. Would you like to participate in my research? My intention is to write a dissertation on the many ways Muslim men and women perceive and understand genders and sexualities. So, I think your collaboration in my research could be very important, even though people believe there are only two genders....¹⁰¹

Damaris* respondió: ¡Claro que puedo ayudarte!

Sonriendo le dije: - ¡Me parece perfecto! ¿Podrías darme tu teléfono?

Después de que Damaris* y yo intercambiáramos teléfonos, terminé de ponerme mis zapatos y comencé a observar a mi alrededor para encontrarme con mis colaboradoras y colaboradores etnográficos del grupo A. Ellas y ellos estaban esperándome en una de las esquinas, con el fin de irnos a sentar en una de las mesas posteriores de la mezquita y compartir nuestras reflexiones sobre los ataques terroristas y el sermón que habíamos escuchado. Ésta fue una labor propuesta por uno de los líderes del grupo A ya que, como generalmente sucede en la mayoría de las mezquitas de Los Ángeles, el sermón fue realizado en inglés. Sin embargo, a los pocos segundos de haberme congregado, tuve que retirarme porque una de las hermanas me llamó por teléfono para pedirme que la acompañara a la oficina de su abogado migratorio, pues quería que ejerciera como su

¹⁰¹ - Fíjate que el destino permitió conocernos. Soy una antropóloga mexicana realizando su investigación doctoral sobre cuerpo, género y sexualidad. ¿Quisieras participar en mi investigación? Mi intención es escribir una tesis sobre las diversas maneras en que los hombres y las mujeres musulmanas perciben y comprenden los géneros y las sexualidades. Así que pienso que tu colaboración en mi investigación podría ser muy importante, aunque las personas crean que sólo existen dos géneros.

traductora debido a que no habla inglés y tenía varias preguntas sobre su proceso de legalización. Así que me dirigí rápidamente a la estación del metro más cercana, mientras iba retirándome el velo de la cabeza, para encontrarme con Dulce* (Grupo A).

Llegada la noche, estando ya en mi casa, volví a escuchar el sermón del Dr. Khaled Abou El Fadl para recordar el nombre del manifiesto que llevó a la ejecución de los actos terroristas de Nueva Zelanda. Después de una rápida búsqueda de Google encontré que, en efecto, *The Great Replacement/ El gran reemplazo* es uno de los tantos escritos supremacistas blancos existentes que culpan a las y los migrantes por la ocupación de unas tierras -como las de Nueva Zelanda, Australia, Palestina, los Estados Unidos y otros Estados nación- que, sin embargo, fueron robadas cientos de años atrás por los hombres anglo-europeos blancos cristianos y sus acompañantes. Dada la conveniente obnubilación de este hecho, *The Great Replacement* propone que la solución a esta “invasión” tiene que ser el incremento de la población blanca, pues expresa que “si tuviéramos que deportar mañana a todos los no europeos de nuestras tierras, el pueblo europeo todavía estaría en espiral decadencia y eventual muerte. Cada día somos menos numerosos, envejecemos, nos debilitamos. Al final, debemos volver a los niveles de fertilidad de reemplazo, sino este hecho nos matará”¹⁰² (Tarrant, 2019: 3).

En las páginas siguientes del manifiesto -a continuación de un pequeño apartado donde explica en qué consiste el genocidio blanco- Brenton Tarrant se devela a sí mismo como un hombre blanco común y corriente de 28 años que creció en Australia dentro de una familia pobre, pese a tener una ancestría escocesa, irlandesa e inglesa. Él describe su infancia como poco problemática, aunque nunca estuvo interesado en la educación escolarizada y en asistir a la universidad. Después de invertir en criptomonedas, y de realizar algunos viajes a Francia, España, Portugal y otros países europeos como premio por su fortuna, comenzó a darse cuenta que parte de su destino era trabajar por el futuro de la gente blanca; hecho que enuncia bajo el título de “empleado de tiempo parcial como eliminador de kebabs”¹⁰³ (Tarrant, 2019: 5). Su descubrimiento como defensor de la

¹⁰² El texto original dice: “Even if we were to deport all Non-Europeans from our lands tomorrow, the European people would still be spiraling into decay and eventual death. Every day we become fewer in number, we grow older, we grow weaker. In the end we must return to replacement fertility levels, or it will kill us” (Tarrant, 2019: 3).

¹⁰³ El kebab es un platillo originario del área conocida como “Medio Oriente”; sin embargo, “eliminar kebabs” refiere a la causa que persiguen muchas personas anglo-europeas con el fin de aniquilar a la población musulmana de

población blanca no surgió de la nada pues, en su perspectiva, el evento que lo marcó para siempre fue la muerte de Ebba Akerlund -una niña sueca de 11 años- en un atentado terrorista cometido en Estocolmo el 7 de abril de 2017 por un simpatizante del “Estado Islámico”¹⁰⁴ (Tarrant, 2019: 5).

Leer este recuento autobiográfico me llevó a pensar en el cis-heteropatriarcado, en la cis-heteronormatividad y en el heteropaternalismo que sutilmente se entrelazan en un discurso de odio racial, a través del cual Brenton Tarrant busca honrar a una niña asesinada mientras propone, por otro lado, que la única salvación para la gente blanca es su propia reproducción como medio de combate. Ello me hizo recordar a Damaris* (Grupos B y D), la mujer que conocí en la mezquita el día de los atentados, quien -durante una de nuestras entrevistas- me declaró que algunas de las personas le señalan

que no tiene útero, aunque he escuchado historias de hermanas o de mujeres que no tienen útero cuando nacen. Pese a todo esto, las personas las consideran mujeres, sin importar qué es lo que tienen debajo, lo sepan o no... Puedo adoptar, pero *Allah* siempre me dio esto desde que era una niña: Quiero ser madre, quiero ser madre... Los médicos dicen que, cuando has estado con las hormonas por un tiempo, ya no puedes embarazarse a nadie. Pero, todavía, hay personas transgénero¹⁰⁵ a las que les dicen eso al principio y aún así han embarazado a alguien. No se, no entiendo cómo funciona...¹⁰⁶.

Tal como le mencioné a Damaris* (Grupos B y D) cuando la conocí, pareció que el destino nos encontró el día de los atentados pues, desde el inicio de mi trabajo de campo, algunas y algunos de mis colaboradores etnográficos comenzaron a decirme que tenía “que comportarme” de cierta manera frente a los hombres, que vivía “una vida como la

cualquiera de las latitudes del mundo. La búsqueda en Google de los términos *kebab removal services* arroja resultados aterradores.

¹⁰⁴ El nombre real de esta agrupación es *ad-Dawlah al-Islāmiyah fi 'l-'Irāq wa-sh-Shām*, DAISH.

¹⁰⁵ La creación del término “transgénero” será detallada en el apartado siguiente. Sin embargo, realizaré una descripción preliminar del concepto que también se relaciona con el uso de la palabra *trans*^(*).

¹⁰⁶ El testimonio original dice: “Some people are like: ‘you don’t have a womb.’ I’m pretty sure I’ve heard stories where there’s some sister or woman that don’t have wombs when they’re born. Even then, people still consider them as women, no matter what is underneath, whether they know or not... I can adopt, but Allah has always given me this thing, since I was a kid: I wanna be a mom, I wanna be a mom... A lot of doctors [say] once you’ve been in hormones for a while, you can’t get someone pregnant. There are still transgender people where they have been telling them that in the beginning, but they still have gotten someone pregnant. I don’t know, I don’t understand how that works”.

de una adolescente”, que “ya estaba suficientemente madurita como para caerme del árbol”, que “tenía que conseguirme un esposo así de inteligente que yo”, que “al menos podría tener un hijo” y otra serie de comentarios, que hacían referencia a mi forma de transgredir un conjunto de imposiciones consideradas naturales, tal como parecen serlo el entrelazamiento entre el sexo y el género, pese a que ambas categorías son resultado de una mentalidad blanca colonizadora, en términos de la división binaria del género y la sexualidad, que -desde hace varios siglos- es legitimada por los discursos científicos racializados y de género.

La internalización de estos sistemas coloniales me lleva, inevitablemente, a recordar el suceso del 10 de mayo de 2019; día en que el grupo B realizó su cena de recaudación de fondos por el mes de ramadán. Estaba en dirección al evento, en el carro de una de mis colaboradoras etnográficas del grupo A, cuando Zahra* -una amiga de origen desi- me llamó por teléfono para preguntarme si era necesario apartar lugares para nosotras, pues también estaba esperando a otras personas. Yo le respondí que esa era una buena idea y que no tenía que preocuparse porque sólo iba acompañada por Silvia* (Grupos A, B y D). Sin embargo -cuando ingresamos al salón de eventos- me encontré con Damaris* (Grupos B y D), quien iba elegantemente vestida con una larga túnica negra con pequeños diseños de sutiles colores, que se transformaban en flores de tamaño mediano al llegar al borde de las mangas; como el día en que la conocí, su velo también era de un color combinable. Ella me saludó titubeantemente y, posteriormente, con emoción mientras le decía a su acompañante de unos veintitantos años: “¿Eres Cynthia? ¡No te reconocí por el velo!... Ella es la doctora que está haciendo su investigación sobre cuerpo, género y sexualidad en el islam”.

Como Silvia* estaba a mi lado yo la presenté con Damaris*, quien respondió sonrientemente. Segundos después, Zahra* llegó a alcanzarme para llevarme a nuestros lugares reservados. Al ver esto, Damaris* se acercó a nosotras para preguntarnos si podían unirse a nuestra mesa. Como Zahra* mencionó que aún quedaban tres espacios libres, Damaris* y su acompañante -quien resultó ser su pareja- se sentaron a mi lado, casi enfrente de donde terminó sentándose Silvia*. En ese momento yo les presenté con Zahra*, quien propuso que saliéramos del salón de eventos para conocer la mezquita que se encontraba al final del estacionamiento. Como la fachada del edificio de enfrente

estaba elegantemente decorada al estilo de las mezquitas persas, yo no pude ocultar mi emoción de conocer sus profundidades. Por ello le pregunté a Silvia* si quería ir con nosotras, más ella decidió quedarse para saludar a algunas de las mujeres que ya conocía.

Mientras nos acercábamos a la mezquita, Zahra* le comentó a Damaris* que ella era cofundadora de una organización musulmana feminista llamada FITNA¹⁰⁷, acrónimo de *Feminist Islamic Troublemakers of North America*/Las Alborotadoras Feministas Musulmanas de Norte América, y que -si quería enterarse de los siguientes eventos- yo podría brindarle más información al respecto. Sin embargo, la conversación tuvo que ser interrumpida debido a que comenzamos a adentrarnos al espacio de oración; éste era precedido por unas mesas donde se localizaban unos pequeños fragmentos de barro, que son utilizados por las y los musulmanes chiitas para realizar sus postraciones. Como no sabíamos cómo utilizar estas piezas llamadas *turbah*, nosotras procedimos a admirar la pequeña área que reunía a unas cuantas personas -segregadas por género- que dirigían sus postraciones hacia la *qibla* (la dirección a la Meca), que estaba iluminada por una luz de color verde.

Después de comentar que teníamos que realizar la oración del ocaso con el resto de las personas invitadas, decidimos cruzar el estacionamiento para volver a la celebración y ocupar nuestros lugares. Al ingresar al salón de eventos, Zahra* y yo nos encontramos con Jamila*, una conocida nuestra de origen sirio, quien iba acompañada por su esposo. Zahra* les dirigió a nuestra mesa, pues dos de los lugares reservados estaban destinados para ellos. Sin embargo, tiempo después de habernos sentado, comenzamos a escuchar el primer llamado a la oración. Como Zahra* y Damaris* estaban a mi lado, decidimos dirigirnos a las alfombras que estaban perfectamente alineadas para la realización de nuestras postraciones. Zahra* entonces me dijo: “No creas que porque este es un evento del grupo B las oraciones van a ser dirigidas por una

¹⁰⁷ Pese a literalmente significar “desorden”, “discordia” o “división”, el término árabe *fitna* es interpretado actualmente como “atracción o tentación sexual”; es por estas razones que las mujeres son percibidas como “una fuente de seducción incontrolable por los hombres”. Abou El Fadl (2001) explica que, gracias a las interpretaciones sauditas de la revelación coránica, se tiene la creencia de que las mujeres pueden producir *fitna* cuando usan zapatillas, cuando hablan en voz alta, cuando aplauden, cuando van al mercado, cuando viajan solas, cuando acuden a los cementerios y cuando realizan cualquier otro tipo de acciones que “pueden seducir a los hombres, con el fin de llevarlos a realizar todo tipo de actos (sexuales) ilícitos que califican como pecados”.

mujer...” Terminada la oración, prosiguió un pequeño discurso inaugural donde nos fue señalado que la cena buffet estaba lista. Así que nos dirigimos a las mesas centrales, con el hambre suficiente para comer fajitas de pollo y otros platillos mexicanos, que en nada me recordaron la tierra que había abandonado para realizar mi trabajo de campo. Dadas las circunstancias, la comida fue el pretexto perfecto para que comenzara la comunicación entre todas las personas de la mesa; sin embargo, Silvia* nunca le dirigió la palabra a Damaris*, aunque la observaba constantemente.

La finalización de la cena dio paso a una divertida trivia islámica donde nos fueron preguntados los nombres de las esposas del Profeta, así como las aportaciones de musulmanas y musulmanes célebres. No obstante, lo que prosiguió después fue una larga presentación sobre trauma y resiliencia -ofrecida por una de las anteriores jatisbas o predicadoras del sermón del grupo B- que hizo que Silvia* me comentara que necesitaba volver pronto a casa. Para ese momento Damaris* y su pareja ya se habían ido también, así que sólo me despedí de Zahra*, Jamila* y su esposo. Como generalmente sucedió durante mi trabajo de campo, el camino de regreso a casa fue el momento perfecto para que discutiera con mi colaboradora etnográfica cuáles habían sido sus impresiones sobre el evento. Después de dar su opinión, ella me preguntó: “¿Y de dónde conoces a Zahra*?”

Yo respondí: - La conocí en un café cerca de mi casa, pero la contacté a través del internet.

Ella preguntó entonces: - ¿Y de dónde conoces a Jamila*?

Yo le dije: - La conocí en otro evento al que fuimos tu y yo, pero ella estaba sentada en mi misma mesa.

Finalmente, ella me preguntó: ¿Y la otra persona?

Después de pensar mi respuesta unos segundos, subrayé: - A Damaris* la conocí en la mezquita del grupo D, el día de la conferencia de prensa por los atentados de Nueva Zelanda... [Después de enunciar esta afirmación lo que sobrevino fue el silencio].

Cuando Silvia* me dejó en mi casa, comencé a pensar en las posibles ideas que hicieron que ella se refiriera a Damaris* enunciando el término “persona”. Por ello, después de

darle algunas vueltas al asunto, le escribí a Óscar -quien también es especialista en temas LGBTIQ+- para comentarle lo sucedido. En su perspectiva, el que Silvia* haya usado “persona” para hacer referencia a Damaris* es una forma políticamente correcta de revelar una incomprensión e, incluso, un desdén hacia la existencia de las mujeres con pene, pese a la imposibilidad de comprobar su genitalidad. Esto me permite mencionar una de las tantas aportaciones de Bettcher (2009), quien expresa que -generalmente- la presentación de género da cuenta del sexo físico; hecho que posibilita el surgimiento de múltiples comentarios incómodos -como los que mis colaboradoras y colaboradores etnográficos me realizaron desde que llegué a Los Ángeles- debido a que cuando se lee a una persona como “mujer”, las personas que la rodean comienzan sentirse con el derecho de realizar diversos comentarios que están íntimamente relacionados con la heterosexualidad y con la maternidad obligatorias.

Como la forma de vestir tiene la finalidad de representar una genitalidad que no puede ser revelada -debido a que es considerada privada-, la ropa busca ocultar al cuerpo transformándose en el vehículo de una “verdad” que debe ser identificada y representada de manera convencional y sin ambigüedades (Bettcher, 2009). De acuerdo con esta lógica, la pregunta de Silvia* externó implícitamente -a través de su lectura de Damaris*- que ella es una impostora, pues sus rasgos faciales muestran que ella no es “una mujer real”, pese a no saber qué genitalidad se esconde debajo de sus ropas. Sin embargo, tal como me lo expresó Damaris*, “[existen algunas] hermanas o mujeres que no tienen útero cuando nacen. Pese a todo esto, las personas las consideran mujeres, sin importar qué es lo que tienen debajo, lo sepan o no...”

Aunque la experiencia de vida de las personas intersex es diferente a la de las personas trans^(*), Damaris* mencionó el caso de las mujeres sin útero debido a la estigmatización que ambas personas sufren; desde su nacimiento, las primeras tienen que lidiar con las instituciones médicas para ser receptoras obligadas de un género social que se asienta en el binarismo “hombre-mujer”, mientras que las segundas tienen que batallar con la medicalización y la psiquiatrización que conlleva la transgresión del sexo y del género asignado al nacer. Este proceso que pone en juego lo visible y lo invisible cuestiona, sin embargo, otras formas de comprender el mundo, ya que desde la cosmología islámica existe la posibilidad de que la esencia subjetiva (*bātin*) y las

disposiciones internas (*shawakīl*) sean diferentes a las apariencias anatómicas externas (*zāhir*) (Abdou, 2019). Sin embargo, como el Divino imprevisto (*al-ghayb*) y las intenciones (*niyya*) de las personas trans^(*) son nulamente consideradas, tal como lo afirma Abdou (2019), me parece necesario revisar cómo fueron creados los sexos y los géneros: otras de las tantas tecnologías coloniales que siguen transmitiéndose y legitimándose dentro y fuera de las sociedades predominantemente musulmanas.

3.1. De la trans^(*)gresión del binarismo sexo-genérico en el islam

Semanas después de mi regreso a la Ciudad de México, me encontré con Rami* -un amigo de origen sirio- en una casa de té situada en la colonia Roma. Hacía poco tiempo que nos habíamos visto; sin embargo, el placer de compartir una bebida caliente se convirtió en el pretexto perfecto para actualizarnos sobre nuestras vidas, tal como sucedió mientras estaba en Los Ángeles. Así que, después de compartirme sus motivaciones para viajar a esta ciudad, Rami* me preguntó: “¿Y cómo va la tesis?”. Yo le respondí que seguía naufragando entre más de una centena de audios, que se sumaban a una laboriosa estructuración de notas de campo según sus temáticas, pero que -sin embargo- tenía pensado incluir parte de la historia de vida de Damaris*, la musulmana trans^(*)¹⁰⁸ que conocí en la mezquita del grupo D. Con la curiosidad que le caracteriza, él me preguntó: “Pero ella es conversa, ¿verdad? O sea, no es árabe... porque ésta es una costumbre diferente a la islámica...”

Aunque el Corán es una revelación universal y atemporal, la aseveración de Rami* se suma a la de la mayoría de las personas de origen árabe -sin importar su confesión religiosa o su secta- que piensan que la sexualidad es una importación extranjera. Esto evoca la perspectiva de Massad (2015), un académico de origen jordano-palestino que expresa que la sexualidad se deriva de un conjunto de categorías médicas, jurídicas y sociales que se consolidaron en la Europa Occidental y en los Estados Unidos a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Como a través de éstas surgió la categoría “homosexual” -entre tantas otras-, la clasificación entre lo “sano” y lo “patológico” derivó

¹⁰⁸ Aunque anteriormente hablé de los términos “cis” y “trans” (véase nota al pie número 8), en éste y en el siguiente apartado expondré de manera detallada el origen del término trans^(*), así como de muchos otros conceptos que le precedieron.

en la conformación del movimiento LGBTIQ+ anglo-estadounidense, que -indudablemente- se acompañó de la reificación del heterocentrismo, del heterosexismo y de la homofobia (Massad, 2015). Debido al surgimiento de la homosexualidad, el lesbianismo, la bisexualidad y la aparición de las personas trans^(*) en las sociedades predominantemente musulmanas, muchas de las personas de este origen consideran que el movimiento LGBTIQ+ es una importación que busca desequilibrar la estabilidad social de los géneros -masculino y femenino-, mediante la asimilación de un conjunto de identidades de origen anglo-europeo. Es por esto que Massad (2007 y 2015) y Abdou (2019) afirman que quienes se dedican al activismo y a la academia para defender estas categorías segregadas en estas latitudes son seres cooptados por el eurocentrismo, el imperialismo y el liberalismo; particularmente cuando este tipo de luchas re-dirigen a las culturas de la blanca, a la normalización de la homosexualidad en un sentido homopatriarcal y a la re-colonización de las tierras.

Por ello, la crítica tan tajante que realiza Massad hacia la *Gay International*¹⁰⁹ tiene sus limitaciones, ya que las investigaciones de Abdou (2019) dan cuenta que los discursos del movimiento LGBTIQ+ son recibidos, cuestionados y utilizados tácticamente por las personas que podrían ser leídas como lesbianas, gays, bisexuales, trans^(*), intersex, *queer* o de otras formas en las poblaciones predominantemente musulmanas. Me parece entonces, que la problemática no se asienta en las diversas formas de amar

¹⁰⁹ En términos de Massad, el movimiento internacional gay es la multiplicidad de discursos y acciones orientalistas y asimilacionistas, que se encuentran entremezclados con la política de los derechos humanos. Con esta finalidad, “los partidarios de las actividades misioneras de la Gay Internacional produjeron dos tipos de literatura sobre el mundo musulmán con el fin de propagar su causa: una literatura académica producida principalmente por eruditos homosexuales blancos, europeos o estadounidenses, que ‘describen’ y ‘explican’ lo que ellos llaman ‘homosexualidad’ en la historia árabe y musulmana hasta el presente, y los relatos periodísticos de la vida de los llamados ‘gays’ y (en menor grado) ‘lesbianas’ en los mundos árabe y musulmán contemporáneos. El primero tiene la intención de desentrañar el misterio del islam a una audiencia occidental, mientras que el segundo tiene la nada envidiable tarea de informar a los turistas sexuales homosexuales blancos sobre la región para ayudar a ‘liberar’ a los ‘gays y lesbianas’ árabes y musulmanes de la opresión bajo la que supuestamente viven para transformarlos en practicantes de contacto entre personas del mismo sexo en sujetos a los que identifican como ‘homosexuales’ y como ‘gays’” (Massad, 2007:162). La cita original dice: “To do so, supporters of the Gay International’s missionary tasks produced two kinds of literature on the Muslim world in order to propagate their cause: an academic literature produced mostly by white male European or American gay scholars ‘describing’ and ‘explaining’ what they call ‘homosexuality’ in Arab and Muslim history to the present; and journalistic accounts of the lives of so-called ‘gays’ and (much less so) ‘lesbians’ in the contemporary Arab and Muslim worlds. The former is intended to unravel the mystery of Islam to a Western audience, while the latter has the unenviable task of informing white male gay sex tourists about the region and to help ‘liberate’ Arab and Muslim ‘gays and lesbians’ from the oppression under which they allegedly live by transforming them from practitioners of same-sex contact into subjects who identify as ‘homosexual’ and ‘gay.’” (Massad, 2007:162).

y de sexuar, ni en las formas de auto-definirse, sino en la forma en que el movimiento LGBTIQ+ produce la construcción de identidades estáticas y estables, dentro de un marco homo-normativo y homo-relacional que, finalmente, terminará legitimando la opresión de las personas que deciden no sumarse a este tipo de “lucha” eurocentrista, imperialista y liberal.

En ese sentido, puedo comprender la resistencia de Rami* hacia las personas trans(*) y del movimiento LGBTIQ+, ya que su migración a los Estados Unidos -después de haber vivido en Siria la mitad de su vida- le obligó a cuestionar y confrontar sus propios valores para decidir, finalmente, que este particular rasgo cultural estadounidense “iba a ser algo que no iba a adoptar para sí mismo”¹¹⁰. Ello se debe a que él es una persona cis(género) heterosexual, pues se identifica con el género masculino debido a su genitalidad, al grado de establecer relaciones erótico-afectivas dentro de un marco heteronormativo¹¹¹. No obstante, existen innumerables personas trans(género) -dentro y fuera del islam- con múltiples orientaciones sexuales¹¹², que se distancian del género que les fue asignado al nacer y que consideran que su clasificación sexual como “hombre” o como “mujer” constriñe la expresión de su ser en su continua configuración (Stryker, 2017).

Si bien existen algunas discusiones que proponen que el género es meramente cultural -un resultado de la socialización- (Stryker, 2017) y que se trata de algo construido y prostético -pese a vivirse enteramente en los cuerpos- (Preciado, 2002), pocas personas cuestionan qué es lo que las caracteriza, desde una perspectiva de género, como “hombres” o “mujeres”, aunque desafíen los roles sociales que parten de la diferencia sexual. Desde la época colonial y el auge del imperialismo, la perspectiva más naturalizada es la que alinea el género con el sexo; ésta tiene origen en la necesidad greco-romana de eliminar los casos de “monstruosidad” o ambigüedad que impedían la regulación e identificación total de los cuerpos (Stryker, 2006). Sin embargo, como la historia “universal” Eurocéntrica que conocemos tiende a obnubilar las prácticas sociales

¹¹⁰ El testimonio original dice: “Well, that goes back to what we were talking about gender roles, and my rejection of the abandonment, or the rejection of gender identity, one of the things that I chose not to pick up here”.

¹¹¹ Para recordar qué es la heteronormatividad véanse las páginas 73, 74 y 75.

¹¹² Para recordar qué es la orientación sexual véase la nota al pie número 8.

de los grupos considerados “salvajes”, “bárbaros” o “incivilizados”¹¹³, es necesario reconocer que la forma en que se determinan los géneros es muy variable, ya que ésta cambia con el tiempo -debido a su historia particular- y depende de múltiples factores y creencias; esto quiere decir que el género, tal como lo entendemos en el tiempo presente -desde una mirada blanca, colonial y moderna-, no puede sacarse de contexto en relación con la economía política, las evoluciones y dinámicas espirituales y culturales y, por ende, no significa lo mismo para todas las personas que viven en este mundo (Stryker, 2017).

De acuerdo a Stryker (2017), en el mundo existieron -y aún existen- diversas culturas en las que el género es determinado por el tipo de trabajo realizado, más que por la genitalidad de quienes realizan tales labores. Ella también explica que, en algunas sociedades, el género de una persona es determinado después de la recepción de ciertos tipos de sueños y/o visiones y que, incluso -en las tradiciones indígenas y sus roles y responsabilidades dinámicas- las personas pueden adquirir un género particular debido a su capacidad de realizar determinadas prácticas shamánicas (Stryker, 2017). En otras tradiciones sagradas, por otra parte, existe la percepción de que las vidas pasadas tienen una gran influencia en las personas que se distancian del género en el que fueron socializadas. No obstante, en el judaísmo, existen algunos textos antiguos que registran hasta la existencia de 7 géneros en los que recaían diversas obligaciones religiosas y sociales (Stryker, 2017)¹¹⁴.

Afortunadamente -como lo expresa Guerrero Mc Manus-, las filosofías que critican el colonialismo, y/o las que buscan su total desaparición, llevaron al reconocimiento de que “diversas culturas comprenden y fundamentan las categorías de hombre y mujer (o de otros arreglos de género) de formas muy variadas. Nuestra sociedad, influida como está por la hegemonía de las ciencias, tiene una comprensión biologicista y funcionalista tanto del sexo como del género” (Guerrero Mc Manus, 2019a: 9). Por ello, cuando se conoce la forma en que opera el supremacismo blanco, puede descubrirse que -a través del proceso de conquista y colonización- no sólo fueron impuestas e internalizadas las categorías raciales y genéricas-binarias por las personas negras, indígenas y de color,

¹¹³ Cfr. Dussel, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

¹¹⁴ Otras variaciones de género fueron descritas en la nota al pie número 46.

sino también una mentalidad colonial que sataniza las diferentes formas en que se vive el cuerpo, el género y la variabilidad de sus expresiones en relación con el deseo¹¹⁵, al grado de convertirse en la actual dicotomía cis(género)/cis y trans(género)/trans^(*). No obstante, en la perspectiva de Stryker (2017):

Usar la palabra cisgénero no está exento de contradicciones conceptuales o de debilidades propias, pues utilizar el término de manera demasiado rígida puede fomentar otro tipo de género binario: cis versus trans. Se considera que el carácter de lo cis se alinea con el binarismo y con la política cultural de normatividad, mientras que lo no binario y lo trans está asociado con nociones de transgresión o radicalidad cuando, en realidad, la política de normatividad y transgresión atraviesa ambas categorías, cis y trans. Por ello, en lugar de usar cis y trans para identificar dos tipos de personas completamente distintas, es más productivo preguntar cómo alguien es cis (es decir, cómo los diferentes aspectos de sus cuerpos y mentes se alinean con las divisiones de género en formas privilegiadas), cómo alguien es trans (es decir, cómo cruza los límites de su género asignado por nacimiento en formas que pueden tener consecuencias sociales negativas) y reconocer que todas las personas -sin importar que sean cis o trans- están sujetas a situaciones no consensuadas o a prácticas sociales de género que privilegian a unas personas y discriminan a otras (Stryker, 2017: 20 y 21)¹¹⁶.

¹¹⁵ Conforme en Stryker, “hay una etnografía inmensa, centenaria, igualmente madura para la investigación empírica, que documenta las perspectivas europeas sobre las culturas encontradas en todo el mundo a través de la exploración, el comercio, la conquista y la colonización. Esta literatura, junto con su explicación dentro de las disciplinas de las ciencias sociales, demuestra una fascinación europea perpetua -y mucho más que un pequeño malestar eurocéntrico-, por las muchas formas en que las relaciones entre sexo corporal, identidad de género subjetiva, roles sociales de género, comportamientos sexuales y el estado de parentesco se han configurado en diferentes momentos y lugares (Stryker, 2006: 14). La cita original dice: “Parallel to the clinical archive is an immense, centuries-old ethnography, equally ripe for empirical research, that documents European perspectives on cultures encountered around the world through exploration, trade, conquest, and colonization. This literature, along with its explication within the social science disciplines, demonstrates a perpetual European fascination—and more than a Little Eurocentric unease—with the many ways that relationships between bodily sex, subjective gender identity, social gender roles, sexual behaviors, and kinship status have been configured in different times and places” (Stryker, 2006: 14).

¹¹⁶ La cita original dice: “Cisgender is not without conceptual contradictions or weaknesses of its own. Using the term too rigidly can foster another kind of gender binary, cis versus trans-. It aligns binary and cis- with the cultural politics of normativity and nonbinary and trans- with notions of transgression or radicalness, when in fact the politics of normativity and transgression cut across both cis and trans categories. Rather than using cis and trans to identify two entirely distinct kinds of people, it’s more productive to ask how somebody is cis (that is, how different aspects of their bodies and minds line up on the side of gender divisions in privileged ways) and how they are trans (that is, how they cross the boundaries of their birth-assigned gender in ways that can have adverse social consequences) and to recognize that all people, however they are cis or trans, are subjected to nonconsensual social gendering practices that privilege some and discriminate against others” (Stryker, 2017: 20 y 21).

Dado que, en mi percepción, lo mencionado por Stryker (2017) se relaciona con la inclusión del asterisco en el prefijo trans¹¹⁷, considero necesario exponer la forma en que mis colaboradoras y colaboradores etnográficos perciben su género, con la finalidad de dar cuenta que ellas y ellos también lo cuestionan en formas distintas. Sin embargo, ellas y ellos jamás estuvieron sometidos a la mirada satanizadora/moralista/científica/patológica que permitió la creación de las palabras “transexual”, “travesti”, “transgénero y “trans(*)” dados sus privilegios como personas cis(género).

3.1.1. Ser una persona cis en clave latinomusulmana

La multiplicidad de perspectivas sobre lo que significa ser una persona racializada de género femenino puede entreverse en los testimonios de Orlando* (Grupos A y D), Lorenzo* (Grupos A y D) y Carlos* (Grupo A), quienes tienen entre 45 y 65 años, poseen diversos estados civiles y son originarios de México y Guatemala. Para ellos, la forma en que entienden al género opuesto -derivado del sistema colonial y moderno- está íntimamente relacionada con un cuerpo sexuado y racializado de manera particular, ya que

la mujer ha sido creada para una función: la de ser madre, las que tienen esa oportunidad. Esa es la función, y de esa función, pues nacen grandes hombres [...] Las mujeres tienen que ser femeninas, deben tener el cabello más largo que un hombre y ser *ladylike*; deben ser esa *motherly figure*, aunque se casen, no se casen, tengan o no tengan hijos, o sus estudios las detengan y las hayan hecho acostumbrarse a vivir solas [...] Son sensibles y tiernas, pero pueden ser más fuertes que los hombres, pueden pelear como un hombre, pueden mandar mejor o pueden llevar mejor control de las cosas y afrontar cualquier consecuencia; si no tienen marido, agarran el niño y se lo ponen en la espalda y a trabajar o a vender [...] Pueden ser esposas, madres y profesionales, pero el machismo también opaca todas las cualidades de una mujer [...] Hay unas mujeres que tienen ese carácter fuerte, que no se rajan y dicen: “no, hagamos esto”; hay

¹¹⁷ De este hecho hablaré en las páginas siguientes.

algunas que hasta fueron guerrilleras. Eso no indica que sean hombres, sino [que] tienen ese carácter [...] porque la valentía es algo espiritual. Eso no significa que haya un hombre metido ahí adentro, no, es algo espiritual.

La variabilidad de las formas en que Orlando*, Lorenzo* y Carlos* perciben el género también puede apreciarse en la narración que ellos hicieron de sus propias experiencias y vivencias, pues afirmaron que

a todos los hombres nos han dicho desde pequeños que un hombre tiene que ser más fuerte que una mujer, que siempre tiene que llevar el mando donde quiera, pero no es así. Los hombres a veces tienen miedo, aunque sean de 2 metros y tengan unos enormes músculos [...] Un hombre puede no ser fuerte, puede ser callado, puede llorar y eso no lo convierte en una mujer, así como también no lo convierte mujer usar una camisa rosa [...] Hay hombres que son bien pacíficos, más tranquilos, bien tímidos, hasta cierta manera cobardes, que se ponen un mandil y empiezan a cocinar. Eso no indica que ahí adentro hay una mujer. Se tiene la idea de que nada más es la mujer “la que ni se levanta”, la que es chillona y tímida, pero no se necesita ser un gigante para ser hombre, simplemente tiene que ser una persona humilde. El hombre también tiene que ayudar en la casa y quitar esos viejos patrones de que la mujer es la que tiene que lavar, planchar... pero va a costar todavía [...] No es injusto que el hombre tenga que proveer, no importa lo que haga. ¿Va a costar? Va a costar, eso sí, pero [uno] tiene que ser proveedor...

El cuestionamiento sobre el género es más notorio en el caso de Carlos* pues, en uno de nuestros encuentros, él me comentó que las circunstancias lo llevaron a hacerse cargo del cuidado de su hija e, incluso, de las labores del hogar. Este hecho permitió que me expresara que “el hombre todavía está estereotipado por el machismo”,

pero si se junta con otros iguales, eso va [a ir] creciendo... Yo ya lo hice, yo críe a mi hija, y cuando yo la agarré, empecé a comprar que estufa, que refrigerador, que lavadora y cama, *microwave*, licuadora y todo... Muchas cosas cambiaron, pues yo me afeminicé, no fui afeminado, sino [que me] afeminicé, porque yo

lavaba, yo cocinaba, yo la iba a dejar a la escuela, yo la iba a traer. Yo ocupé los dos roles de trabajador y de padre soltero. Renté una casa, [ella] tenía su cuarto aparte y yo tenía el mío. Lo único raro es que nada, nada nos faltó, pero tampoco nada nos sobró, ¿verdad?... Me gustó esa parte de mi vida, me encantó. Me di cuenta que sí podía... Si hay amor, cualquier cosa puede suceder...

La experiencia de Carlos*, en tanto hombre racializado, permite ver las formas en que sigue operando la división sexual del trabajo desde su creación en el siglo XVI, ya que su posición en la jerarquía que divide entre hombres blancos/no blancos, así como su experiencia de separación matrimonial, hicieron de él un hombre feminizado dadas sus responsabilidades dentro y fuera del hogar (Federici, 2004). No obstante, vale la pena recordar que las “labores del hogar” son un tipo de trabajo que fue demeritado dada la reclusión de las mujeres al espacio privado; hecho por el cual este tipo de actividades fueron excluidas de toda remuneración (Federici, 2004).

Por otra parte, cuando pregunté a mis colaboradoras etnográficas cómo entendían al género masculino, ellas también tuvieron que referirse al cuerpo sexuado para poderme describir a quienes ellas consideran su opuesto. No obstante, la perspectiva combinada de Celia* (Grupos A y D), Silvia* (Grupos A, B y D), Mónica* (Grupos A, C y D), Jazmín* (Grupo A), Emma* (Grupo A) y Fernanda* (Grupos A y B) muestra una gran variabilidad, ya que ellas tienen entre 30 y 65 años y poseen diferentes estados civiles y estatus migratorios, debido a su migración o nacimiento en las tierras ocupadas de *Turtle Island*/Isla Tortuga. Sus testimonios manifiestan que

los hombres, hasta cierto punto, se quedan en un nivel práctico y objetivo; ellos no lo ven, porque es su naturaleza, Dios no les dio eso. No es premeditado, es su naturaleza, más bien. Si el hombre es más objetivo y práctico eso es lo que le sale... Nosotras tenemos dones, tenemos lo práctico, lo objetivo y lo sensible y eso nos hace tener una visión más amplia [...] Somos más de casa; tenemos este sentido hogareño y de protección (aunque nos dijeron que los hombres nos tenían que proteger y ser cariñosos con nosotras [...]) [Nos] fue enseñado que tenemos que estudiar, ser como cualquiera, porque no hay desigualdad; ningún hombre nos puede decir qué es lo que vamos a hacer.

Dado que también son críticas respecto a la forma en que ocurre la generización, ellas me comentaron que

a algunas mujeres se les dice “sólo puedes hablar [así], o tienes que ser así como una mujer, o tienes que casarte y tienes que hacer todo en el hogar”, pero salir de eso requiere cierto nivel de comprensión y madurez [...] [Generalmente, las mujeres] actúan según lo que vieron en sus madres o en sus abuelas, pues [muchas mujeres] hacen lo que hacían sus antepasados. No es porque tenga que ser así, es porque así se les enseñó y se perdura, pues, se conserva, se continúa [...] [Por ello], ser mujer es tener una vida de servitud, es ocuparse de los quehaceres del hogar, pues hay muchas más *expectations* de la mujer que del hombre [...] Ellos son muy patriarcales en sus interacciones. Para ellos, si lavan los trastes es suficiente. Ni siquiera se cocinan a ellos mismos, más que una quesadilla o un sándwich...

Pese a las diferentes formas en que comprenden el género, los testimonios de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos dejan ver -de manera general- que les es imposible separarlo del sexo, ya que ellas y ellos conciben el espectro dinámico “masculino” y “femenino” en relación a sus supuestas categorías afines (y estáticas): “el hombre” y “la mujer”. No obstante, el sexo y el género son históricos, culturales y espirituales y responden a la dominación de una ideología a través de la cual resulta complicado pensar que el sexo -es decir; el origen del género- es algo creado e, incluso, irreal, dada su naturalización. Por ello, la creación del género como categoría moderna se basó en el sexo y en su tipología binaria “hombre-mujer” para desarrollar un ideal de ser humano, así como los diversos tipos de roles que cada uno, dentro del espectro y la continuidad del “masculino-femenino”, debe establecer para lograr su diferenciación (Guerrero Mc Manus, 2020).

Lo mencionado por Guerrero Mc Manus (2020) puede notarse en los testimonios de Orlando* (Grupos A y D) y de Francisco (Grupos C y D), quienes expresaron que

hay hombres que tienen rasgos femeninos y mujeres que tienen rasgos masculinos [pero] biológicamente tenemos los cromosomas que definen quiénes son los hombres y quiénes son las mujeres [...] Los hombres y las mujeres son

diferentes en diferentes aspectos [pero] creo que algunas personas ni siquiera saben lo que es ser un hombre o una mujer en nuestros días, es muy fluido. Y ese no es realmente el caso. Hay atributos y carácter, pero luego hay responsabilidad, tenemos diferentes responsabilidades; ya sabes, estamos hechos de manera diferente, tenemos cosas internas...¹¹⁸

Por otra parte, mis colaboradoras etnográficas afirmaron, de manera general, que “las mujeres podemos tener un ser dentro de nosotras, podemos tener hijos y cuidarlos”; no obstante, Rocío* (Grupo D) y Raquel* (Grupos C y D) añadieron que “las mujeres somos más hormonales, todas somos locas” y que “[la maternidad y el cuidado infantil] es algo así como nuestros instintos, para la mayoría de las mujeres...”¹¹⁹

En otra de nuestras reuniones, Silvia* (Grupos A, B y D) me explicó que, hace muchos años, había aprendido en algunas publicaciones feministas que las mujeres vivían cierto tipo de condicionamiento; no obstante, su crítica del feminismo blanco liberal y su creencia y práctica del islam la hicieron cambiar de opinión. Ella me dijo que le gustaba

cuando [Simone de Beauvoir] habla[ba] de cómo una niña... ¿cómo lo puedo decir? [Está] diseñada desde niña a ser mujer, en términos de -por ejemplo- te compran muñecas, te compran trastecitos, ¿*you know?* ¿Cómo se le puede llamar a eso, diseño de una mujer? Para Simone de Beauvoir ser madre es una enajenación. *Well, ok, I didn't have children at that time, so...* [ahora] de plano no estoy de acuerdo con eso [...] Sobre todo [por] cómo fue creado el hombre y la mujer; cada quien con ciertas propiedades físicas, reproductivas y demás. Fue[ron] creado[s] por un objetivo: para la preservación de la humanidad. ¿Cómo es que no vas a tener hijos?

¹¹⁸ El testimonio original dice: “*Allah* created us different, men and women different in different regards. I think sometimes people wanna mesh the two in our day and age. I think some people don't even know what it is to be a man or a woman in our day and age, it's very like fluid. And that's really not the case. There's attributes and character, but then there's responsibility, we have different responsibilities, you know, we're made differently, we have internal things”.

¹¹⁹ El testimonio original dice: “Women can bear children and take care of children, and that is kinda like our instincts, for most women”.

Dado que el sexo es considerado el origen del género, me parece necesario exponer, de acuerdo a la perspectiva transfeminista, que “sexo” -y, por tanto, “género”- no son categorías naturales, ya que responden a la implantación de un sistema tecnológico y sociopolítico colonial, europeo-cartesiano¹²⁰, blanco y heterosexual de carácter mundial (Preciado, 2002). Desde esta perspectiva se revela que los binarismos que consideramos “naturales”, como cuerpo/espíritu, naturaleza/tecnología, y muchos otros, forman parte de una mecánica a través de la cual se estigmatiza, se excluye y se oprime a las personas consideradas “anormales” (Preciado, 2002).

La construcción del “sexo” -por otra parte- no es arbitraria, ya que a través de este término se define qué es lo que debe significar el cuerpo, así como sus límites, sus maneras de interpretarlo y de vivirlo (Stryker, 2006). Por ello, aunque algunos estudios busquen dar salida a la problemática del sexo -como aquellos basados en los modelos esencialistas o constructivistas¹²¹- lo que menos llega a concluirse es que el sexo es una construcción, pues existe “la creencia según la cual el cuerpo entraña un grado cero o una verdad última, una materia biológica (el código genético, los órganos sexuales, las funciones reproductivas) ‘dada’” (Preciado, 2002: 126). Esta forma de comprender la realidad es desarrollada por Stryker, quien explica que:

Quando venimos al mundo, alguien más nos dice lo que creen que somos: Las parteras, los(as) técnicos de ultrasonido, los(as) obstetras, nuestros padres/madres, los miembros de nuestra familia y otras múltiples personas miran nuestros cuerpos y dicen lo que creen que nuestros cuerpos significan para ellos(as). Ellas y ellos determinan nuestro sexo y nos asignan un género. Así, entramos en la autoconciencia y crecemos en el contexto que nos fue creado a través de estos significados y estas decisiones, que son anteriores a nuestra

¹²⁰ La perspectiva cartesiana es el origen de la forma en que entendemos el mundo desde los inicios de la colonización anglo/europea. Por ello damos tanto peso a lo material -aquello que podemos ver y tocar- y valoramos negativamente otras formas de obtener conocimiento (Stryker, 2006). De acuerdo a Muñoz Contreras, “[el] binarismo cartesiano de la identidad de género genera una concepción descarnada y descorporeizada de la misma al considerarla una propiedad que se da en el interior de una mente o, en su defecto, como un atributo emanado de la cultura que reside en la mente” (2018: 206). Más información sobre el pensamiento cartesiano aparece en la página 72, cuando hablo de la transformación de la cristiandad.

¹²¹ De acuerdo a Preciado, “esas dos posiciones dependen de una idea cartesiana del cuerpo común, en la que la conciencia se piensa como inmaterial y la materia como puramente mecánica. [...] Lo que me interesa precisamente es esta relación promiscua entre la tecnología y los cuerpos. Se trataría entonces de estudiar de qué modos específicos la tecnología “incorpora” o, dicho de otra forma, se “hace cuerpo” (2002: 127).

existencia individual. Aunque las diferencias corporales son reales y nos colocan en diferentes trayectorias en la vida, la “asignación” está tratando de señalar que nuestros cuerpos y los caminos en los que nos colocan -que no fueron elegidos inicialmente-, no son una determinante del todo que forma parte de nosotros(as). Al tratarse de categorías asignadas, este hecho no impide que podamos tomar decisiones sobre nosotros(as) mismos(as), así como emprender las acciones significativas que cambien nuestro rumbo, incluida nuestra propia re-asignación (2017: 20)¹²².

De acuerdo a lo anterior, puede verse que las categorías sexuales forman parte de una tecnología; una mecánica que propuso un ideal regulativo de los cuerpos, que -sin embargo- permite la posibilidad escapar de ella (Guerrero Mc Manus, 2020). No obstante, como parece que la creación de los sexos es un incidente “natural”, llega a darse por sentado que sólo existen “hombres” o “mujeres”, que se dan a conocer a través de su género “masculino” o “femenino” (Guerrero Mc Manus, 2020). Tal como lo explica Bettcher (2012), esta forma de entender el mundo parece ser un compromiso social, ya que -a través de la dicotomía sexual- cuando se es “mujer” no se puede ser “hombre” y viceversa; ello produce que las personas que cambian de sexo o que se asumen de un género distinto al asignado a través de sus genitales sean vistas como “antinaturales”.

Aunque Orlando* (Grupos A y D), Francisco* (Grupos C y D), Rocío* (Grupo D) y Silvia* (Grupos A, B y D) me explicaron en sus testimonios que los “hombres” y las “mujeres” tenemos “cromosomas, cosas internas, hormonas y ciertas propiedades físicas, reproductivas y demás”, es necesario que explique -desde una perspectiva transfeminista- que la propia biología no ha podido llegar a un acuerdo respecto a lo que cada una de estas categorías implica o significa. Primeramente, en términos de Guerrero Mc Manus,

¹²² La cita original dice: “When we come into the world, somebody else tells us who they think we are. Midwives, ultrasound technicians, obstetricians, parents, family members, and innumerable others look at our bodies and say what they think our bodies mean to them. They determine our sex and assign us a gender. We come into self-awareness and grow up in the context created for us by these meanings and decisions, which predate our individual existence. Bodily differences are real, and they set us on different trajectories in life, but what people who use these ‘assigning’ terms are trying to point out is that our bodies and the paths they put us on, however unchosen they were initially, need not determine everything about us. Our assigned categories remain situations within which we can make decisions about ourselves and take meaningful actions to change our paths, including reassigning ourselves” (Stryker, 2017: 20).

las fronteras entre los sexos ni son autoevidentes ni están dadas por una biología libre de toda interpretación. Es decir, también hay una construcción social del sexo y sus fronteras. Esto es así porque, si bien hay sólo dos gametos — espermatozoides y ovocitos—, a nivel gonadal, genital, hormonal y organísmico los arreglos corporales rebasan lo binario. Ahora sabemos, por ejemplo, que el tipo de gameto producido no determina el tipo de morfología y que, aunque es poco frecuente, podemos encontrar personas con arreglos corporales no binarios a las que ahora se nombra intersexuales¹²³. El movimiento intersexual no se ha cansado de señalar este hecho y ha buscado dejar en claro que el pensamiento binario no es la constatación de un hecho sino una suerte de presupuesto ya falseado que desafortunadamente todavía organiza al mundo y conduce a cirugías binarizantes que vulneran la autonomía corporal de las personas intersex (2019a: 8 y 9).

Pese a que mis colaboradoras y colaboradores etnográficos mencionaron diversos tipos de “indicios” que pueden definir tanto el sexo como el género de las personas, lo aportado por Guerrero Mc Manus (2019a) da cuenta que la existencia de las personas intersexuales/intersex es un hecho poco conocido, ya que sólo Jazmín* (Grupo A) las mencionó durante uno de mis encuentros. Ella, sin embargo, las interpretó utilizando la categoría “homosexual” pues, en sus palabras, las personas “hermafroditas”¹²⁴:

¹²³ “Gónada” es el nombre para hacer referencia a órganos como los testículos y los ovarios. “Gameto” es el nombre científico para hacer referencia a células como los espermatozoides y los óvulos. La “morfología genital” es el término bajo el cual se hace referencia al pene, a la vagina y al clítoris.

¹²⁴ Según la traducción de Laura Inter -activista intersex y fundadora de Brújula Intersexual-, Anunnaki Ray describe que “a los organismos que tienen órganos reproductivos tanto masculinos como femeninos se les llama hermafroditas. En otras palabras, en el hermafroditismo, características tanto masculinas como femeninas están presentes en un solo individuo. El hermafroditismo es más común entre las plantas que en los animales, pero existen muchos invertebrados hermafroditas. Los caracoles son el ejemplo más conocido de animales hermafroditas. Es interesante como un mismo individuo puede ser un padre para uno, y una madre para otro. Hay dos tipos de hermafroditas, los secuenciales y los simultáneos, según los periodos en los que tiene lugar su actividad sexual. Uno de los dos sexos biológicos se activa en un momento particular, mientras los otros órganos reproductivos están inactivos. Los pájaros y los peces son animales hermafroditas secuenciales, y existen muchas especies de plantas que pertenecen a este tipo. Los hermafroditas simultáneos, tienen activos al mismo tiempo, tanto el sistema reproductivo masculino como el femenino, pero usualmente se evita la autofecundación. Del mundo animal, las lombrices de tierra son un buen ejemplo de hermafroditas simultáneos. También existen pseudohermafroditas como las hienas, en las cuales ambos sexos biológicos tienen un pene. Al hermafroditismo humano, se le conoce principalmente como intersexualidad, y este fenómeno es una variación natural en los seres humanos” Anunnaki Ray (2018).

Son personas que son homosexuales y nacen así. Estamos [en la escuela] hablando de ciencia, a través de la expresión celular, y mi instructor hizo un punto muy, muy válido. Uno de los puntos que señaló es que no estamos seguros. El macho se forma con un cromosoma masculino y uno femenino, los cables pueden cruzarse a veces y existe una gran posibilidad -no muy grande, porque no está en todos los hombres- ...existe la posibilidad de que un hombre sea verdaderamente gay. Y eso me hizo pensar, en mis adentros, ¿es verdad? Entonces, esta es otra forma. Él dijo: "Tu función y todo lo demás es masculina, pero tu cableado es como una mujer" e hizo una conferencia completa sobre eso. Con ese punto me di cuenta de que no había forma de que pudiera juzgar a alguien. Y esto es incluso antes de que yo encontrara el islam. [No hay] forma de que pueda juzgarse a alguien por eso, ni siquiera a las mujeres. Por ejemplo, había una mujer que estaba compitiendo en los Juegos Olímpicos en la década de 1980. Tenía SIDA, no tenía nada más, pero tenía mucha más testosterona que otras mujeres. Y luego le hicieron pruebas de testosterona, por tomar drogas, pero no tomaba drogas y de todos modos la descalificaron, sólo porque ella era como era. Ella estaba más en el lado masculino que en el lado femenino, pero así es como nació. Entonces, estoy pensando: Dios hizo personas así y estos casos existen, e incluso hay casos de personas [que] tienen AMBOS órganos, ¿cómo se puede discriminar a estas personas? Simplemente no sé qué hacer con ello...¹²⁵.

El testimonio de Jazmín* (Grupo A) muestra los peligros de la ciencia al querer explicar la variabilidad humana, así como su tratamiento, ya que -como puede apreciarse en el caso de las personas intersex- siempre se buscarán razones "científicas" y sociales para ceñir y constreñir los cuerpos y los deseos de las personas a aquellos considerados

¹²⁵ El testimonio original sin editar dice: "¿Sí sabes [de] los hermaphrodites? People who are gay, and they are born that way. We were [at school] taking about science, through cell expression, and my instructor made a very, very valid point. One of the points that he made is that we are not sure. The male is formed with a male and a female chromosome, wires can get crossed sometimes, and there is a great possibility - not great, because it's not in every male-... there is a possibility that a male is truly gay. And I'm thinking to myself, right? This is another way. He says: 'your function and everything else is male, but your wiring is like a female.' He did a whole lecture on it, and with that point he came across there's no way I could judge somebody. And this is before I even found Islam. [There's] no way I could judge somebody upon that, even women. For example, there was a woman who was competing in the Olympics in the 1980s. She had AIDS, she didn't have anything else, but she had way more testosterone than other women. And then they tested her for testosterone, for taking drugs, she did not take drugs, but they disqualified her anyways, just because she was the way she was. She was more on the masculine side than she was on the feminine side, but this is the way she was born. So, I'm thinking: God made people like this and these cases exist, and you even have cases of people [who] have BOTH organs, how can you discriminate against these people? I just don't know what to do with it...

“aceptables”. Este hecho se relaciona con la perspectiva de Rami*, quien me comentó en otro momento -mucho antes de que viniera a la Ciudad de México- que el ser “hermafrodita”; es decir intersexual o intersex,

es un estado biológico real, con las identidades de género habituales, no la idea de estas identidades que la gente ha creado, que eliges en función de, no sé, el tiempo o el día de la semana... Ser hermafrodita es algo serio, ya que es un tema biológico; es decir, es [tan] grave que debe dársele la suficiente atención a esa persona que nace en ese estado, [que] tiene derecho de dirección, o puede estar en la posición de ser asesorado/a o ser capaz de elegir. Eso es diferente, eso es algo para lo que tengo total apoyo. Pero, en términos de otras identidades, no estoy de acuerdo con eso [...] La transexualidad no es algo que reconozco como legítimo¹²⁶.

Dado que lo explicado por Rami* refleja una incompreensión hacia las personas intersex¹²⁷ y trans^(*) me parece necesario rescatar la perspectiva de Preciado, quien expone que la intersexualidad es un hecho que busca evitarse desde la realización de la ecografía hasta el alumbramiento, mientras que el ser trans^(*) puede ser una forma de negar la legítima existencia del binarismo sexo-genérico (Preciado, 2002). Por ello, para negar la supuesta ilegitimidad de las personas trans^(*) él refiere a las personas intersex con el fin de mostrar la falacia de la veracidad del sexo -y, por tanto, del género- (Preciado, 2002). Como dice Preciado, “el ideal científico consiste en evitar cualquier ambigüedad haciendo coincidir, si es posible, nacimiento [...] y asignación de sexo. Todos hemos pasado por esta primera mesa de operaciones performativa: ‘¡es una niña!’ o ‘¡es un niño!’” (2002: 105). Sin embargo, el proceso de asignación de sexo en las

¹²⁶ El testimonio original dice: “Is an actual biological state, with the usual gender identities, not the idea of these identities that people have come up with, that you choose based on, I do not know, the weather or what day of the week it is... Being a hermaphrodite is a serious thing, as in that it is a biological issue; I mean, it’s [so] serious that there has to be enough attention devoted to that person, who is born in that state, [who] has the right of direction, or can be in a good position to be counseled or able to choose. That’s different, that’s something I have complete support for. But, in terms of other identities, I don’t agree with that [...] Transsexuality is not something that I recognize as legitimate”.

¹²⁷ La intersexualidad no es tan minoritaria como suele pensarse, ya que Stryker (2017) menciona que -al menos- 1 de cada 2,000 personas es intersex; este hecho da cuenta que la reproducción de la humanidad no siempre ocurre bajo el mismo patrón (Stryker, 2017).

personas intersexuales recién nacidas, así como las cirugías de afirmación de género en las personas transexuales adultas, develan los modos en que funciona la normatividad pues, en su perspectiva:

[Los] procedimientos de asignación sexual aseguran la inclusión de todo cuerpo en uno de los dos sexos/géneros en un marco oposicional excluyente. La presencia de opuestos incompatibles en el cuerpo del recién nacido intersexual se interpreta como una anomalía [...] un caso de evolución patológica del feto. Pero en ningún caso [...] constituyen un tercer sexo, o mejor, un n+ 1 sexo [...] Los órganos intersexuales son descritos como “malos”, “sub-desarrollados”, “malformados”, “inacabados”, es decir, en ningún caso como verdaderos órganos, sino como excepciones patológicas que vienen para confirmar la normalidad. Como el genio maligno de Descartes, los órganos sexuales malformados engañan, ponen trampas a la percepción y generan un juicio erróneo sobre los géneros. Solo la tecnología médica (lingüística, quirúrgica u hormonal) puede reintegrar los órganos al orden de la percepción, haciéndolos corresponder (como masculinos o femeninos) con la verdad de la mirada, de manera que muestren (en lugar de ocultar con malignidad) la verdad del sexo. En realidad, la normalidad estética y funcional de los órganos sexuales es el resultado de la aplicación sistemática de estos criterios arbitrarios de selección [...] En el caso del cambio de sexo, las transformaciones impuestas a las personas transexuales se rigen por los mismos criterios estéticos [...] Solo recientemente, y ante la presión de las asociaciones transexuales, intersexuales y transgénero, estos criterios estéticos han sido cuestionados (Preciado, 2002: 110 y 111).

Lo que Preciado (2002) busca subrayar a través de su explicación es que las personas intersexuales -además de no elegir su sexo y su género- son una muestra del funcionamiento del binarismo sexo-genérico, ya que descubrir a personas intersex recién nacidas obliga a la elección de uno u otro sexo (y género). Por ello, él explica que las personas intersexuales, concebidas como un nacimiento gemelar, requieren la negación de un *otro* sospechoso que es asesinado a través de un conjunto de terapias, cirugías y un proceso de socialización que -supuestamente- determinarán la forma en que la persona se vivirá en tanto ser encuerpado. No obstante, la elección de este sexo y su

fabricación en las personas intersex está íntimamente relacionada con la forma de mantener relaciones sexuales pues, a través de la heteronormatividad, se concibe que el sexo es lo que hace a una persona; es decir que un pene está hecho únicamente para penetrar una vagina (Preciado, 2002).

Como la asignación de sexo -es decir, de genitales- en las personas intersexuales muestra todo el conjunto de factores científicos visibles e invisibles que determinan tanto a los “hombres” como a las “mujeres”, considero necesario explicar que “los cromosomas, la capacidad reproductiva, el tipo genital, la forma del cuerpo y las características sexuales secundarias no siempre van de la mano de un patrón biológicamente predeterminado [...] Los criterios utilizados para tomar esa decisión son tan históricos, culturales y contingentes como biológicos; después de todo, nadie habló de usar “sexo cromosómico” para determinar el género social antes del desarrollo de la genética” (Stryker, 2017: 22)¹²⁸. Si bien la biología determinó que lo que convierte a un “hombre” o a una “mujer” son los cromosomas y su cariotipo, la estructura gonadal, los niveles hormonales y la estructura o morfología genital, los propios estudios biológico-científicos también demostraron que los humanos pueden ser tan variables como el resto de los animales (Bettcher, 2009 y 2012; Guerrero Mc Manus, 2019a; Stryker, 2017). Sin embargo, sigue pensándose en términos binarios, que responden a las creencias de las personas respecto a quiénes tienen humanidad y quiénes no. Por ello, García Dauder, se pregunta:

En la especie humana, nos encontramos con que no sólo existe la opción natural XX o XY: ¿qué pasa con XXY, XX0, XYY, XXX? ¿Por qué en el argot médico se llama cariotipos “quimera” a cariotipos que genera la propia naturaleza? [...] Podríamos plantearnos que la naturalidad del dualismo sexual se asienta en las hormonas sexuales segregadas por las gónadas. De nuevo surgen las preguntas: ¿por qué se les llama hormonas sexuales a la testosterona, andrógenos y estrógenos/progesterona? ¿Son específicas y únicas de cada sexo? Sabemos

¹²⁸ La cita original dice: “Chromosomes, reproductive capacity, genital type, body shape, and secondary sex characteristics don’t always go together in a biologically predetermined pattern. Some of these characteristics are unchangeable, whereas some are transformable. This leaves us with the collective social task of deciding which aspects of physical embodiment count the most for determining social gender categorization. The criteria used to make that decision are as historical, cultural, and contingent as they are biological—after all, nobody talked about using ‘chromosomal sex’ to determine social gender before the development of genetics” (Stryker, 2017: 22).

que no, las mujeres tienen testosterona y los varones estrógenos [...] ¿por qué no llamarlas simplemente hormonas esteroides si su función no es meramente sexual? (sirven para otras funciones como el crecimiento, la diferenciación celular, etc.) [...] Si nos vamos al tejido gonadal (ovárico o testicular), ¿la configuración de los órganos reproductivos internos es siempre dualista y en todas las especies? Sabemos que no, y los caracoles no son los únicos. No sólo eso, mujeres con insensibilidad a los andrógenos pueden tener testículos y cromosomas XY y tener muy clara su identidad como mujeres. ¿Y qué pasa con el sexo anatómico? ¿Está claro que la morfología genital (clítoris, pene, vagina) y las características sexuales secundarias (pechos, vello, etc.) son las marcas naturales del dualismo sexual? ¿No provienen el clítoris y el pene de las mismas estructuras embrionarias? ¿Debería basarse la asignación sexual en la morfología genital? ¿Qué pasa cuando no está clara la asignación sexual a partir de la misma? [...] En definitiva, ¿qué pasa cuando no hay coherencia entre los diferentes componentes de este “uno múltiple” (Mol 2002) que es el sexo o no responden a un patrón dualista? La “naturaleza” es variable, no es dualista; pero la variabilidad natural se traduce médicamente en “ambigüedad patológica” por no ajustarse a las normas sociales dualistas (2016: 40 y 41).

Los cuestionamientos de García Dauder (2016) son relevantes porque a través de éstos puede verse la arbitrariedad de la categoría “sexo” y su binarismo. Tal como lo describí anteriormente, la existencia de las personas intersexuales muestra que “la biología del sexo es mucho más variable de lo que la mayoría de la gente cree. Esto se vuelve significativo cuando tienes creencias culturales acerca de que solo hay dos sexos y, por lo tanto, solo dos géneros” (Stryker, 2017: 33)¹²⁹. Por ello, Muñoz Contreras (2018) afirma que las personas que trans-pasan y transgreden la dicotomía de sexo y de género pueden apoyarse en la biología para demostrar, sin determinismos, que existe una posibilidad para sus seres, ya que la experiencia trans^(*) no siempre ocurre bajo un mismo patrón. Esto permite, desde la inclusión de la religiosidad y/o la espiritualidad, que existan perspectivas como la de Mollenkott, quien afirma que “la ética, la medicina y la teología deberían comenzar a respetar los hechos del Creador, concibiendo Su trabajo como

¹²⁹ La cita original dice: “The biology of sex is a lot more variable than most people realize. This becomes significant when you have cultural beliefs about there being only two sexes, and therefore only two genders” (Stryker, 2017: 33).

digno, en lugar de decirle a las personas que deben adaptarse a un conjunto de abstracciones construidas humanamente" (2001: 43)¹³⁰.

3.1.2. Ser una mujer musulmana trans^(*), en primera persona

Tres días antes de los atentados en Nueva Zelanda, me encontré con uno de mis colaboradores etnográficos en uno de sus espacios favoritos: La Biblioteca Central de Los Ángeles. Ésta era la tercera vez que nos reuníamos, ya que -cada vez que nos veíamos- el tiempo transcurría tan rápido que jamás terminábamos de platicar nuestros temas de interés, así como nuestras perspectivas y vivencias personales. Carlos* acude a las actividades del grupo A y, dada nuestra familiaridad, él fue unas de las pocas personas con las que hablé de temas inimaginados, cuando todavía pensaba que mi proyecto de investigación se dirigía hacia un camino poco intrincado. Sin embargo, el martes 12 de marzo de 2019 parece que lo que salió de sus palabras fue una premonición, ya que comenzó a hablarme de las personas “que se visten como mujer, pero tienen todos sus órganos masculinos”. En su opinión, estas personas no pueden ser mujeres, “pues dicen estos cuates: ‘No, yo siento que esto [haciendo referencia al pene] me estorba. Yo me siento mujer’, ‘Ay no, yo siento algo, me siento muy femenino’... Es cuestión de sentimientos, pero no es femenino. También las mujeres [cis, que están en proceso de transición] dicen: ‘Yo me siento diferente, [siento] que soy muy acá’. No, no, pérate, eres mujer. Mira como está tu constitución, mira lo que tienes. Eres mujer. Punto. Pero como es cuestión de sentimientos, por eso es que se sienten así...”

Cuando Carlos* estuvo hablándome sobre lo que pensaba de las personas trans^(*) yo no tenía idea que Damaris* (Grupos B y D) iba a tropezar conmigo el viernes siguiente en la mezquita del grupo D. Es más, la rapidez de ese momento hizo imposible que recordara lo que él me había dicho sobre la identidad y la presunta disforia de género¹³¹,

¹³⁰ La cita original dice: “Ethics, medicine, and theology should begin with the facts of the Creator’s work, respecting that work as worthy, instead of telling people that they must adapt themselves to a humanly constructed set of abstractions” (Mollenkott, 2001: 43).

¹³¹ De acuerdo a Stryker, la disforia de género es “literalmente, una sensación de infelicidad (lo opuesto a la euforia, una sensación de alegría o placer) sobre la incongruencia entre cómo una persona entiende subjetivamente su experiencia de género y cómo las demás personas perciben su género. La disforia de género era un término común entre los profesionales médicos y psicoterapéuticos que trabajaron con poblaciones transgénero desde la década de 1960 hasta la de 1980, pero fue reemplazado gradualmente por la categoría diagnóstica, ahora desacreditada, de

sin que tuviese conocimiento de estos conceptos. Aunque yo no concuerdo con su opinión, me parece pertinente incluir la perspectiva de Guerrero Mc Manus, una investigadora trans^(*) que explica que “ser hombre, ser mujer o ser no binario no es un sentimiento, pero sí [es algo que] se conoce a través de la introspección; la epistemología del género no es ontología, conocer a través de la introspección no nos reduce a un sentimiento como tampoco se reduce la hetero/homosexualidad a un mero sentimiento sólo porque así se auto-conoce cada quien” (2019a: 12). Estas palabras no sólo buscan dignificar la experiencia de las personas trans^(*), ya que también hacen alusión a quienes les parece incuestionable la equivalencia entre su genitalidad y su género; hecho que les impide recibir una clasificación como seres “patológicos”.

Como lo mencioné anteriormente, gran parte de los seres humanos reproducen un modelo sexo-genérico particular debido a la imposición de la tecnología cis-heteropatriarcal en nuestros cuerpos (Preciado, 2002). Por esta razón, algunas personas trans^(*) tendieron o tienden a expresar que su distanciamiento con el sexo y, por tanto, el género asignados al nacer se debe a la posesión de ciertas características físicas, a la forma en que fueron educadas, al ambiente emocional en el que crecieron e, incluso, a

Trastorno de Identidad de Género (GID, por sus iniciales en inglés), que fue adoptada por primera vez por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría en 1980, en la tercera edición de su Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (DSM-III), y conservado en la cuarta edición de 1994 (el DSM-IV). Como respuesta al activismo transgénero que impugnaba la patologización de las identidades trans, la disforia de género volvió a estar de moda en el siglo XXI como parte de un argumento sobre la cobertura, mediante el seguro médico, de las necesidades de atención médica de las personas transgénero. Esto sugiere que lo que no es saludable es la sensación de infelicidad; por tanto, ésta es susceptible de tratamiento terapéutico para que la persona transgénero deje de tener un trastorno inherente. De manera similar, el uso del término disforia de género sugiere que el sentimiento de infelicidad acerca del género podría ser algo transitorio, más que una característica definitoria de una especie de yo. La disforia de género reemplazó al GID en la quinta edición de 2013 del DSM-V. La décima edición de la Clasificación Internacional de Enfermedades de la Organización Mundial de la Salud (CIE-10) -que ha estado en vigor desde 1992- todavía utiliza el término de GID (Stryker, 2017: 23 y 24). La cita original dice: “Literally, a sense of unhappiness (the opposite of euphoria, a sense of joy or pleasure) over the incongruence between how one subjectively understands one’s experience of gender and how one’s gender is perceived by others. Gender dysphoria was a common term among medical and psychotherapeutic professionals who worked with transgender populations in the 1960s through the 1980s, but it was gradually supplanted by the now-discredited diagnostic category Gender Identity Disorder, which was first adopted by the American Psychiatric Association in 1980 in the third edition of its Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-III) and retained in the fourth edition of 1994 (DSM-IV). Partly in response to transgender activism that contested the pathologization of trans identities, gender dysphoria came back into fashion in the twenty-first century as part of an argument for why transgender health care needs should be covered by medical insurance. It suggests that it is the sense of unhappiness that is not healthful and that is susceptible to therapeutic treatment rather than that a transgender person is inherently disordered; similarly, it suggests that the feeling of unhappiness about gender could be transient rather than a defining characteristic of a kind of self. Gender Dysphoria replaced GID in the 2013 fifth edition of the Diagnostic and Statistical Manual (DSM-V). The tenth edition of the World Health Organization’s International Classification of Diseases (ICD-10), which has been in place since 1992, still uses the GID terminology” (Stryker, 2017: 23 y 24).

las creencias, a los deseos y a las formas en que aprecian la belleza (Stryker, 2017). Sin embargo, la comprensión de estos hechos fue intervenida por las ciencias médicas y psy- como la psicología y la psiquiatría-, derivando la creación de discursos sobre lo “sano” y lo “patológico” (García Dauder, 2016; Guerrero Mc Manus y Muñoz, 2018; Muñoz Contreras, 2018; Platero, 2017; Preciado, 2002; Stryker, 2017). Es desde esta perspectiva que surge la “identidad de género”; término que busca dar cuenta del sentido subjetivo asociado con el “ser hombre” o el “ser mujer” (García Dauder, 2016; Guerrero Mc Manus y Muñoz, 2018; Muñoz Contreras, 2018; Stryker, 2017).

De acuerdo a Muñoz Contreras (2018) -otra investigadora trans^(*)-, existen dos modelos a través de los cuales busca explicarse la identidad de género. El primero de ellos es el biologicista. Éste propone que el reconocimiento personal como “hombre” o como “mujer” está íntimamente relacionado con la influencia hormonal en el desarrollo del cerebro durante la etapa embrional. Esto quiere decir, en palabras de Muñoz Contreras que “el sexo funda el género por medio de una biología generizada que queda fija en un estadio temprano del desarrollo embrionario” (2018: 207); no obstante, Muñoz Contreras menciona que esta perspectiva limita totalmente la participación del medio social. Por otra parte, existe un segundo modelo llamado ambientalista. Éste fue desarrollado en la década de 1950 por el psicólogo estadounidense John Money, quien -en su trabajo con niñas y niños intersexuales- explicó que las personas devienen en “hombres” y “mujeres” a través del proceso de crianza que abarca los primeros dos años de vida. Según Money, este periodo es una determinante para la configuración psíquica de los seres humanos; sin embargo, como Muñoz Contreras (2018) lo discute, el énfasis en la reasignación genital de los bebés intersexuales obnubiló lo que Money había afirmado en un inicio: que la identidad de género no es un hecho biológico sino social.

Pese a lo explicado anteriormente, García Dauder (2016) -un académico trans^(*)- describe que la “identidad de género” tiene antecedentes mucho más antiguos, ya que ésta surgió a raíz de la creación de diversos tipos de “trastornos” que se desviaban de las “mujeres” y los “hombres” caracterizados como una fotografía permanente, trazable en el tiempo, y no como resultado de múltiples eventos que devienen en variables formas de existencia. Por ello, desde el siglo XIX, los taxónomos y otros tipos de “profesionales” europeos comenzaron a hacer recuentos sobre ciertos tipos de personas que referían

poseer ciertos “sentimientos sexuales contrarios”, así como algunos “impulsos transformativos de la sexualidad” (Stryker, 2006). Décadas más tarde, ya en el siglo XX, el sexólogo alemán Magnus Hirschfeld describió las características del “transexualismo espiritual”; hecho que fue interpretado como el conjunto de sentimientos, emociones o sensibilidades que llevaban a las personas a identificarse con su género opuesto (Stryker, 2017). Dada la influencia de los estudios de Hirschfeld, las características de este “trastorno” fueron denominadas posteriormente como “travestismo”; un término bajo el cual se describía a quienes vestían de manera atípica: las mujeres que usaban pantalones, las personas del medio teatral o carnavalesco, las que realizaban ciertos tipos de ceremonias religiosas y, finalmente, las que elegían alejarse del sexo y/o género que les había sido asignado al nacer (Stryker, 2017).

Posteriormente, en los años 30 del siglo XX, Lewis Terman y Catharine Miles crearon en los Estados Unidos un examen psicológico para definir los grados de masculinidad y feminidad que poseían las personas. Desde ese momento, tanto la psicología como la psiquiatría comenzaron a configurarse como las ciencias diagnósticas del género. La creación de este examen, sin embargo, partía de la noción de que las características “masculinas” no podían existir en las mujeres o viceversa; desde esta perspectiva, quien se alejase del género “predeterminado” poseía -sin lugar a dudas- una patología (García Dauder, 2016). Diecinueve años después, en 1949, el sexólogo David Cauldwell retomó la palabra transexual para hacer referencia a las “personas con ‘un deseo patológico-mórbido por ser un miembro pleno del sexo opuesto’ [...] Cauldwell retomó el término de Magnus Hirschfeld, quien desde 1910 empleaba el término ‘transexual psíquico’ pero sin distinguir entre travestismo, homosexualidad con afeminamiento y transexualidad” (Guerrero Mc Manus y Muñoz, 2018).

Aunque la palabra transexual comenzó a ser utilizada décadas atrás, la popularización de su uso se debe al Dr. Harry Benjamin, quien en 1952 realizó una cirugía de “cambio de sexo” a la estadounidense Christine Jorgensen. Desde ese momento comenzó a distinguirse entre quienes modificaban su cuerpo -quirúrgicamente- de las personas que sólo cambiaban sus ropas para representar un género distinto al asignado a través de su genitalidad (Stryker, 2017). No obstante, la intervención de la medicina también dio paso al uso del término “transgénero” (García Dauder, 2016;

Platero, 2017). Así, la década de los 50 llegó a convertirse en un parteaguas para los estudios sobre el género, ya que en 1955 el psico-pediatra neoyorquino John Money desarrolló una teoría sobre la asignación de sexo -con apoyo de la medicina y la endocrinología- para “auxiliar” a las familias con infantes intersexuales (Preciado, 2002). Según Preciado -un investigador trans^(*)-, Money no sólo es el fundador de la teoría de asignación de sexo, sino que también es precursor de la psicología transexual, pues “su autoridad en materia de asignación sexual [...] y de re-construcción sexual es tal, que podemos afirmar sin equivocarnos que, al menos en los países occidentales del norte ‘desarrollado’, ‘Money makes sex’. En este sentido, los cuerpos sexuales que tenemos son producto de un estilo y un diseño preciso que podría llamarse ‘Moneysmo’” (2002: 107).

De acuerdo a la perspectiva de Muñoz Contreras, Money no sólo originó una especialización médica-psicológica, sino que también

fundó la dicotomía sexo-género, ya que para él en la explicación de los hombres y las mujeres existía, por un lado, un orden de causas biológicas que daba cuenta del cuerpo y, por otro lado, un orden de causas sociales que daba cuenta de los comportamientos sexuales. Así pues, el concepto de género se construyó y difundió de forma binaria, teniendo por un lado su composición intrapsíquica y privada con la identidad de género, y por otro lado su composición expresiva y pública con el rol de género. Dicha dicotomía al interior de la categoría “género” se asentaba a su vez en otra dicotomía que era la de sexo-género, la cual estaba ya enmarcada en la dicotomía naturaleza-cultura en la que el sexo se entendía como naturaleza y el género como cultura. Así este binarismo cartesiano de la identidad de género genera una concepción descarnada y descorporeizada de la misma al considerarla una propiedad que se da en el interior de una mente o, en su defecto, como un atributo emanado de la cultura que reside en la mente” (2018: 206).

La historia sobre estas perspectivas médico-psicológicas no termina ahí, ya que -hasta 1964- los psicoanalistas Robert J. Stoller y Ralph Greenson acuñaron el término “identidad de género” para dar cuenta de la pertenencia genérica de cada sexo en particular (Muñoz Contreras, 2018). Luego, en 1966, Harry Benjamin se convirtió en el

promotor del uso de “transexual”, con la popularización de *The Transsexual Phenomenon* (Guerrero Mc Manus y Muñoz, 2018). No obstante, en 1970, se determinó la existencia de dos modelos desarrollistas del género: “un modelo agnóstico que considera que el género emerge de la interacción entre factores biológicos, psicológicos y sociales y, por otro, un modelo naturalista que considera que existe un ‘Yo’ verdadero que irá expresándose a lo largo del tiempo. Empero, ambos coinciden en juzgar al desarrollo como un sendero que parte de una mayor fluidez y variabilidad a un estadio adulto rigidizado y fijo” (Guerrero Mc Manus y Muñoz, 2018: 16).

Finalmente, dada la publicación en 1980 de la tercera edición del Manual de Diagnóstico Estadístico de las Enfermedades Mentales (DSM-III, por sus siglas en inglés), la Asociación Psiquiátrica Americana (APA) se convirtió en la organización hegemónica para asentar que los deseos de vivir como una persona del sexo opuesto al asignado es una patología llamada “transexualismo” (Guerrero Mc Manus y Muñoz, 2018). Según Pons Rabasa y Garosi (2016), la APA sustituyó el término transexualidad por el de “trastorno de la identidad de género” en el DSM-IV que fue publicado diez años después. Sin embargo, en la quinta y última versión del DSM del 2013, esta última “enfermedad” fue llamada “disforia de género”¹³². Esta entrada también incluye “nuevos criterios diagnósticos, diferenciados en función de la edad -niños, niñas y adolescentes, adultos/as- en los que también se pueden llegar a incluir a personas diagnosticadas con DSD (*disorder of sexual development*), nombradas en ocasiones como intersex” (Pons Rabasa y Garosi, 2016: 310).

Como todos los recuentos de las personas que se alejan de su sexo -y, por tanto- de su género asignados han sido reclamados por la medicina y las ciencias psy, las propias personas transexuales y transgénero se dieron a la tarea de cuestionar y de reformular estas patologías a través de la re-apropiación conceptual para hablar de sí mismas, en vez de dejar que otras personas hablen por ellas. Ese fue el caso de la activista californiana trans^(*) Virginia Prince, quien comenzó a utilizar la palabra transgénero en la década de 1980 para diferenciar a las personas travesti de las homosexuales (Platero, 2017; Pons Rabasa y Garosi, 2016; Stryker, 2006). Sin embargo, Sandy Stone -otra académica trans^(*)- escribió *A Posttranssexual Manifesto/Un*

¹³² El concepto “disforia de género” fue descrito en la nota al pie número 131.

Manifiesto Postransexual en 1991 y un año después Leslie Feinberg -unx autorx y activista trans^(*)- publicó *Transgender Liberation: a movement whose time has come/ La liberación transgénero: Un movimiento cuyo momento llegó*. Desde este momento la palabra transgénero, también referida con el uso único de este prefijo, incluyó a todas las personas disidentes sexuales y de género que trans-gredían el binarismo de género considerado “normal” (Platero, 2017; Pons Rabasa y Garosi, 2016; Stryker, 2006).

Con el fin de incluir la multiplicidad de vivencias dentro del prefijo “trans”, así como para distanciarse de la perspectivas medicalizantes y patologizantes, las personas dedicadas a este activismo decidieron añadirle un asterisco final (Platero, 2017; Pons Rabasa y Garosi, 2016; Stryker, 2006). No obstante, muchas personas trans^(*) se refieren a sí mismas -en una forma escrita- haciendo uso único de este prefijo, aunque existen otras que sí utilizan el asterisco. Como yo no puedo preguntarles a todas las personas trans^(*) cuál es la mejor manera para describirlas, estoy utilizando este asterisco entre paréntesis con base en la perspectiva de Stryker, pues ella expresa que “trans* en lugar de transgénero se convirtió en una forma abreviada para indicar la inclusión de muchas experiencias e identidades diferentes, para no obsesionarse con los conflictos a raíz del uso de etiquetas y para llevar al olvido todos los conflictos arraigados en las diferentes formas de ser que parten de las normas de género (2017: 19)¹³³. El uso del asterisco, conforme en Platero (2017), no sólo incluye a las personas transgénero, transexuales y travesti, sino también a las de género *queer*, a las de género fluido, a las personas no binarias, a las *genderf*ck*¹³⁴, a las que no tienen género -y se autodenominan en

¹³³ La cita original dice: “Trans* rather than transgender became a shorthand way of signaling that you were trying to be inclusive of many different experiences and identities rooted in acts of crossing, and not get hung up on fighting over labels or conflicts rooted in different ways of being different from gender norms” (Stryker, 2017: 19).

¹³⁴ El término *genderf*ck* “busca subvertir el binario de género tradicional mezclando o torciendo la expresión, la identidad y/o la presentación de género (por ejemplo, una mujer transgénero con vestido y barba puede considerarse *genderfuck*) [...] *Genderfuck* es la forma en que las personas *queer* tuercen o se rebelan contra (es decir, “joden”) el paradigma binario y restrictivo de género. Los comportamientos y las expresiones *genderfuck* son muy variadas y buscan ser subversivas, como el caso de un hombre usando un vestido hasta la combinación de elementos de los géneros considerados tradicionales (por ejemplo, tener barba y también senos)” (Dictionary.com, 2020: 1er y 4to párrafo). La cita original dice: “Genderfuck seeks to subvert traditional gender binary by mixing or bending one's gender expression, identity, or presentation (e.g., a transgender woman wearing a dress and having a beard may considered *genderfuck* or engaging in *genderfucking*) [...] *Genderfucking* is a way queer individuals mess with or rebel against (“fuck with”) the restrictive gender binary paradigm. *Genderfuck* behaviors and activities are various and meant to be subversive, ranging from a man wearing a dress to mixing displays of traditional genders (e.g., having a beard and breasts)” (Dictionary.com, 2020: 1st and 4th paragraphs).

múltiples formas-, a las tercer género, a las dos espíritus y a las que poseen dos géneros, así como a los hombres y a las mujeres trans.

Debido al activismo de las personas trans^(*), lo que esta revolución también trajo consigo fue el cambio de autoridad epistémica; esto quiere decir que nadie puede explicar o describir las experiencias de las personas trans^(*), más que las propias personas que vivieron o están viviendo estos procesos o momentos de su vida (Bettcher, 2009; Guerrero Mc Manus y Muñoz, 2018). Como la medicina y las ciencias psy se convirtieron en portavoces de las personas trans^(*), Guerrero Mc Manus y Muñoz (2018) exponen que, desde estas perspectivas, toda persona trans^(*) fue, es y será interpretada como un dato médico o psiquiátrico; por ello, para conocer o entender lo que ellas, ellos y ellxs viven desde su encuerpamiento, no existe nada más fehaciente que la autoridad epistémica o la autoridad en primera persona (Bettcher, 2009; Guerrero Mc Manus, 2019b).

Dado lo propuesto por la perspectiva transfeminista, no tengo más labor por realizar que plasmar la experiencia de vida de Damaris* (Grupos B y D) -la hermana que tropezó conmigo el día de los atentados de Nueva Zelanda-. Como su transición forma parte de un largo proceso que incluyó vivir en las calles, alistarse en el ejército, encontrarse con el islam y ser adoptada por una familia de origen hondureño, el siguiente testimonio forma parte de una edición que yo misma traduje y realicé, después de los encuentros que ella y yo tuvimos en la biblioteca y en la cafetería de su universidad en el verano de 2019.

En palabras de Damaris*:

Siempre he tenido un hogar en el islam. Hay algunos momentos interesantes aquí y allá, pero -al final del día- las y los musulmanes han sido mucho más amables conmigo que las personas cristianas. En mi experiencia, la mayoría de las y los musulmanes más conservadores se sienten más relajados con los temas transgénero que con los temas *queer*. Pero de cualquier manera, la mayoría de las personas que he encontrado dicen lo mismo, incluso algunos imames¹³⁵ con

¹³⁵ Plural castellanizado de *imam*, término arabo-musulmán que refiere a la persona que dirige la oración en una comunidad musulmana. Generalmente, es una persona que tiene conocimiento del Corán; hecho por el cual puede poseer el liderazgo comunitario.

los que he hablado. Una buena mayoría de musulmanes me dicen que este asunto es entre mí misma y *Allah*, ya sea que estemos de acuerdo o en desacuerdo -por cualquier razón-: "Esto es entre tu y *Allah* y lo que está en tu [corazón], solo *Allah* tiene derecho a juzgarlo, nadie en la tierra tiene derecho a juzgarlo. Al final del día, lo que hay en tu corazón es lo que cuenta". Hay quien dice sus puntos de vista y sus opiniones, pero en su mayoría me dejan ser y adorar a *Allah*, que es lo único que realmente me importa. En la primera mezquita a la que fui en Virginia tuve problemas después de un tiempo, pero en su mayoría las personas se comportaban bien conmigo. Yo oraba con las hermanas cada vez que iba y, lentamente, comencé a salir del clóset. Yo estaba obteniendo buenas respuestas de las hermanas. En ese momento, aún no había salido del clóset con la hermana principal, pero ella me dijo que el presidente de la mezquita quería hablar conmigo. Al principio pensé que era por mi conversión, porque recientemente me había convertido en abril de 2017. Pensé que era por mi conversión y que él quería hablar sobre eso. Pero, aparentemente, lo que sucedió fue que la mezquita más pequeña de Blacksburg, Virginia, había cerrado recientemente y me dieron los datos de la otra mezquita. Cuando estaba investigando el islam y aprendiendo más sobre el islam probablemente estaba en medio de mi transición, pero no estaba usando el *hijab* o velo en ese momento. Traté de hacer lo mejor que pude con mi ropa de la calle que me llegaba hasta las rodillas, porque crecí sin hogar, al margen. Cuando me convertí, muchas hermanas me dieron ropa musulmana y modesta y estoy muy agradecida por eso. Cuando fui a esta pequeña mezquita y estaba buscando respuestas respecto al islam, yo era la única mujer en ese momento y todas las niñas y los niños jugaban a la mitad de la mezquita. Entraban y salían de esa y otra habitación y, cada vez que estaban en la otra habitación - tengo buena oído- intentaban averiguarme. No supe qué fue lo que lo motivó; es como si las niñas y los niños lo hubieran sabido siempre. Ellas y ellos decían: "Oh, ¿es ella o él?", hasta que alguien dijo: "¡Es transgénero!", así que dijeron: "Sí, eso es lo que es, ¡oh, Dios mío!". Luego, lo siguiente que sucedió fue que el presidente de la mezquita entró y dijo: "¿Esto es cierto?" y yo dije: "Sí". Y él me había dicho lo mismo, él me dijo: "Cada vez que lo hagas, si te conviertes, simplemente elige qué género vas a representar". Yo le dije: "¡Yo ya me estoy presentando como una mujer!". Entonces, no sé quién les dijo, pero -de alguna manera- la mezquita principal más grande se enteró y el presidente me llamó a esta reunión. La

hermana principal estaba allí -y todavía no le había dicho-, así que me dijo: "¿Esto es cierto?". Estaba tratando de no mirar a la hermana principal, pero le dije: 'Sí, señora, es verdad'. Si ella no hubiera estado allí, me hubiera escapado y nunca hubiera regresado al islam [risas]. Había tenido tantas malas conversaciones como éstas en el cristianismo, que en ese momento me sentía muy incómoda. Él estaba tratando de cacharme en ese momento: 'Ok, todavía te vemos como una mujer, como una hermana'. Pero, en mi opinión, ellos eran hombres mayores y más conservadores porque, finalmente, a todas las hermanas con las que me juntaba y con las que rezaba no les importaba. De hecho, me recomendaron que continuara orando con ellas, pero -aun así- el presidente de la mezquita estaba tratando de hacerme rezar en un pequeño rincón de la biblioteca, en la esquina trasera izquierda del espacio de las niñas y los niños, pero -de alguna manera- tenía que pasar por el espacio de las niñas y los niños para llegar al lugar que me habían asignado. Así que yo estaba como: 'Prefiero rezar abajo, sola en el sótano', pero el sótano también comenzó a llenarse, porque era el lugar donde otras hermanas llevaban a sus hijos e hijas. Por ello, todavía había algunas personas que rezaban conmigo allá abajo. Entonces estaba tratando de aprender, pero era difícil, porque no podía estar con todas las demás personas en el otro lugar donde verdaderamente iba a poder escuchar y aprender. También trataron de hacerme lugar en el espacio arriba de las escaleras un par de veces, pero se metieron en problemas por eso... En la *Muslim Student Association* de Virginia Tech siempre fueron muy buenos al respecto. Todas las personas sabían todo y me decían: "Si eres una hermana vete a orar con las hermanas". Nunca les importó. Lo mismo con la *Muslim Student Union (MSU)* en la Universidad del Sur de California. Son bastante amables y respetuosos. Nunca tuve un problema con las *Muslim Student Association* [o] con las MSU hasta que vine a esta escuela... En Santa Mónica hay una MSA, un par de amigos que conocí me dijeron que aquí había una MSA. Yo no sabía, pero me agregaron al chat grupal. Antes de poder asistir a una reunión y de hablar con las personas del chat grupal -a los 5 minutos después de que yo entrara al chat grupal- las personas se enteraron que era transgénero y así comenzó toda una gran pelea; especialmente entre los miembros de la junta... Pero en la mezquita en la que te conocí saben que soy transgénero y esa es mi mezquita favorita entre todas las mezquitas a las que he ido hasta ahora. Siento que el *imam* allí, cuando platico con él, tiene los mismos

pensamientos que tengo yo, lo cual es muy interesante porque no esperaba eso. Él me dijo: “Bueno, si *Allah* te hizo de esa manera, así es como *Allah* te creó”. Fue como: “No puedo decir nada, esté o no de acuerdo contigo”. Después de esta reunión, yo le dije: “¿Entonces esto significa que todavía puedo rezar con las hermanas?” Él me dijo: “Sí, ¿por qué no podrías rezar con las hermanas?”... Hablando de eso, volviendo a la [*masjid*] en Blacksburg, sí me permitían juntarme con las hermanas e ir a cualquier grupo que quisiéramos comenzar por nuestra cuenta; también eso sucedió cuando nos separábamos -hombres y mujeres- durante los *iftars* [o rupturas de ayuno durante el mes de ramadán] y cosas así. Entonces eso fue lo que sucedió cuando viví allá...

De acuerdo a este primer fragmento testimonial, pareciera que la vivencia de Damaris* como persona trans^(*) fue aceptada en las mezquitas de Virginia; no obstante, de haber sido así, no se hubieran emitido los mensajes de alerta mezquita a mezquita para prevenir los posibles “inconvenientes” que podría acarrear su presencia. Aunque Damaris* reporta que en estas mezquitas le fue dicho que era incorrecto criticarla porque “sólo *Allah* podía juzgarla”, los cuestionamientos respecto a la certeza de su género dejan ver una mentalidad contraria a la propuesta por la cosmología islámica. Esto es porque sus hermanos y hermanas interpretaron que en ella existía “algo erróneo”, dada la discordancia entre lo que ellas y ellos entendían que era su esencia subjetiva (*bātin*), sus disposiciones internas (*shawakīl*) y su apariencia anatómica externa (*zāhir*) (Abdou, 2019). De haber sido lo opuesto, nadie habría cuestionado “cuál era el género que ella iba a representar”, cuando ella misma ya estaba viviéndose como mujer. Estas situaciones indican, por ende, que ambas comunidades transgredieron el Divino imprevisto (*al-ghayb*), así como las propias intenciones (*niyya*) de Damaris*, al asociar su transición de género con una posible falta de certeza emocional -e, incluso, espiritual.

Estos hechos pueden notarse porque Damaris* fue destinada a los espacios más recónditos en ambas mezquitas de Virginia con el fin de no alterar la segregación “natural”, así como la “naturalidad” heteropatriarcal, heteropaternalista y heteronormativa de las relaciones entre hombres y mujeres; por ello, ella tenía que estar fuera de la vista de las y los niños e, incluso, de otras mujeres. Por otra parte, aunque Damaris* comenzó a adoptar las prescripciones islámicas de su género de identificación con la ayuda de

algunas de sus hermanas de fe, la familiaridad que existió entre estas mujeres y Damaris* no logró que las primeras se dirigieran a la mesa directiva de la mezquita de Virginia para reclamar los derechos de Damaris* en tanto nueva hermana de fe pues, aunque el espacio para las mujeres existía, Damaris* fue confinada a diferentes áreas que le impidieron aprender el islam dentro de estas comunidades.

Como Damaris* lo cuenta, este tipo de hechos negativos también sucedieron en su universidad, después de mudarse a California, al grado de producir controversia en la *Muslim Student Association*. Sin embargo, las diferencias que Damaris* encuentra entre Virginia y Los Ángeles son radicales debido a que ya no sólo le fue dicho que “no podían juzgarla” sino que le fue afirmado que “nadie tenía el derecho de cuestionar la naturaleza que *Allah* le había otorgado”. Es por ello que Damaris* expresó con sorpresa que el *imam* había llegado a sus mismas conclusiones; hecho que confirmó su decisión de haber migrado a Los Ángeles:

Me mudé aquí el diez [de] junio del año pasado. Me mudé a California porque las personas actúan de mejor manera respecto a los temas LGBT que [en] Virginia, también la comunidad musulmana es mejor -según lo que he visto y experimentado hasta ahora-. Además -mientras siga teniendo carro- puedo tener un futuro que probablemente no podré tener en Virginia, sin importar cuánto trabaje. Por eso vine aquí, para un futuro real, *inshallah*... No sé mucho sobre mi familia biológica por varias razones; en parte porque he bloqueado gran parte de mi pasado y en parte porque nunca supe mucho sobre ellos, aunque de niña crecí con ellos. Antes de descubrirme transgénero, aparentemente, mostré signos de ello en mi primera infancia; lo cual fue interesante, porque no pensé que eso había sucedido sino hasta mis años de adolescencia, cuando la disforia¹³⁶ comenzó a empeorar... Cuando tenía 6 o 7 años, realmente comencé a odiar a *Allah*; le culpé, porque pensaba ¿por qué me estás haciendo pasar por esto? ¿Por qué no puedes, al menos, ayudarme? Cuando era adolescente, mi relación con *Allah* se convirtió en algo más como: "Ok, reconozco que existes, pero no te quiero cerca de mí". Cuando era senior, creo, o junior -no puedo recordar- mi espiritualidad surgió al mismo tiempo que lo queer, eso fue interesante... En mi adolescencia

¹³⁶ Véase nota al pie número 131.

temprana fue cuando comencé a quedarme en los sofás de las casas de otras personas y a vivir en las calles... Eventualmente ingresé al ejército, a los 17 años, creo. Comencé a trabajar en mi unidad antes de comenzar la capacitación básica. Así fui a un entrenamiento básico en Fort Benning, cuando aún era hombre -es horrible- y luego [fui a] Fort Gordon, Georgia, para mi entrenamiento individual avanzado. Ahí es donde me sentí demasiado confinada a esta caja -por así decirlo- que nunca fui y que, progresivamente -especialmente cuando estaba en Fort Benning estaba tratando de obligarme a ser esa persona que nunca fui. Eso me pasó factura. Eventualmente -eso fue una o dos veces en mi vida- intenté suicidarme, lo intenté intencionalmente. Podría haber sucedido -en mi opinión- si no hubiera llegado a aceptarme a mí misma. Cuando eso sucedió, pensé: - Bueno, quiero dejar el ejército, pero -debido a la forma en que es el ejército, esta cosa híper masculina-, pensé: - No quiero decir cómo me siento realmente, aunque no sé cómo describir lo que siento, porque no conocía los términos transgénero y disforia de género hasta después de que salí. Entonces, después de eso, estuve hospitalizada durante un mes en Fort Gordon. Fue entonces cuando estuvieron más dispuestos a ayudarme a obtener mi baja honorable del ejército. Dejé el ejército siendo todavía una adolescente. Tenía un carro en ese momento, así que estuve viviendo en él; fue entonces cuando mi familia adoptiva me acogió. Entonces, el trato conmigo comenzó a ser como transgénero...

Como puede verse en este segundo fragmento, las mejores posibilidades de vida que Damaris* experimentó en Los Ángeles la llevaron a relatarme los eventos que le permitieron descubrir su género de adopción en un contexto de precariedad, como el de la falta de vivienda por no contar con el apoyo familiar que necesitaba. Este hecho la llevó al ejército cuando tenía cerca de 17 años, tiempo después de que Barack Obama ampliara la *National Defense Authorization Act*/Ley de Autorización de Defensa Nacional de 2010, donde se incluyeron los delitos basados en la orientación sexual y la identidad de género (Mahomed y Esack, 2017). No obstante, la ampliación de esta ley proporcionó al ejército un presupuesto de \$680 mil millones de dólares para incrementar su presencia en Afganistán y en Irak (Mahomed y Esack, 2017).

La forma en que se conecta la protección de minorías al interior de los Estados Unidos y la realización de ataques militares al exterior no debe resultar poco extraña, ya

que la movilización por los derechos del colectivo LGBTIQ+ -así como la expansión de la *Gay International*- requieren del homonacionalismo: la defensa del matrimonio, de la ciudadanía y del servicio militar para -supuestamente- erradicar las violencias que sufren las personas leídas como gays, lesbianas, bisexuales, trans^(*), intersex, *queer* y de otras identidades en las poblaciones predominantemente musulmanas; hecho que traslada las problemáticas domésticas a un nivel internacional (Abdou, 2019; Puar, 2007; Massad, 2007).

De acuerdo a Lewis,

La oposición al homonacionalismo significa que los objetivos del matrimonio y el servicio militar en las naciones estadounidenses y europeas no pueden divorciarse del legado en curso del imperialismo. Cuando gays y lesbianas exigen el derecho a ser incluidos en el servicio militar, están exigiendo el derecho a participar en la destrucción de Irak, Afganistán y Yemen, el derecho a participar en una limpieza étnica y racista. Más que solo el matrimonio y el servicio militar, cuando el discurso de los derechos de los homosexuales se centra en el lenguaje de la ciudadanía, es automáticamente un llamamiento homonacionalista al estado para su aceptación y legitimación. La demanda de derechos de naturalización para las parejas de inmigrantes homosexuales y lesbianas también refuerza dichos llamamientos, al igual que la aceptación de llamamientos "legítimos" de inmigrantes que huyen de la violencia y la discriminación en Oriente Medio, que luego se utiliza fácilmente como propaganda intervencionista racista¹³⁷ (2016: 225).

En el caso de las sociedades predominantemente musulmanas el homonacionalismo no actúa solo, ya que se potencializa en interacción con el *pinkwashing*/lavado rosa, "el proceso mediante el cual el estado israelí busca pasar por alto el colonialismo de

¹³⁷ La cita original dice: "Opposition to homonationalism means that goals of marriage and military service in American and European nations cannot be divorced from the ongoing legacy of imperialism. When gays and lesbians demand the right to be included in military service, they are demanding the right to participate in the destruction of Iraq, Afghanistan, and Yemen, the right to partake in racist, ethnic-cleansing. More than just marriage and military service, when gay rights discourse centers on the language of citizenship, it is automatically a homonationalist appeal to the state for acceptance and legitimation. The demand for naturalization rights for gay and lesbian immigrant couples also reinforces such appeals, as does accepting 'legitimate' appeals from immigrants fleeing violence and discrimination in the Middle East, which is then easily used as racist interventionist propaganda." (Lewis, 2016: 225).

ocupación en curso de la Palestina histórica al redirigir la atención internacional hacia una comparación entre el historial supuestamente estelar de los derechos de los homosexuales en Israel y el estado de vida supuestamente deprimente para los palestinos LGBTQ en la Palestina ocupada”¹³⁸ (Puar y Mikdashi, 2012: 1er párrafo). Aunque múltiples colectivos LGBTIQ+ estadounidenses se han dado a la tarea de denunciar la manera en que opera el estado israelí en los territorios palestinos ocupados, el *pinkwashing*/la observación rosa también presenta sus inconvenientes, ya que -por un lado- se denuncia el proceso colonial israelí y -por otro lado- se obnubila la ocupación de las tierras de *Turtle Island*/Isla Tortuga (Puar y Mikdashi, 2012). Por ello, como lo afirman Puar y Mikdashi (2012), la supuesta construcción de solidaridad y de puentes emocionales entre las identidades LGBTIQ+ estadounidenses y las supuestas identidades LGBTIQ+ palestinas es un hecho que, indudablemente, refuerza el homonacionalismo y el imperialismo estadounidense.

Como puede notarse a través de este análisis, la participación de Damaris* contribuyó inadvertidamente a la maquinaria del terror que sigue llevando al asesinato a las sociedades predominantemente musulmanas. Este tipo de hechos eran desconocidos por Damaris* cuando se enlistó en el ejército, ya que ella únicamente sabía que éste iba a ser un espacio que podría brindarle un bienestar futuro. Como lo expresa Lewis, “la inscripción *queer* en el ejército estadounidense no es nada nuevo. El servicio militar siempre ha sido una forma de escapar de una vida en un hogar violento [...] Vale la pena subrayar que el ejército opera a través de un reclutamiento de pobreza. No solo emplea a los sectores patrioterros de la clase media; en gran medida absorbe el excedente de población. El ejército de reserva de desempleados en los Estados Unidos es literalmente un ejército”¹³⁹ (2016: 239).

Sin embargo, como Damaris* lo expresó, “su confinamiento en una caja” produjo que ella resintiera las violencias de la hipermasculinidad, al grado de tratar de cometer

¹³⁸ La cita original dice: “Pinkwashing [is] the process by which the Israeli state seeks to gloss over the ongoing settler colonialism of historic Palestine by redirecting international attention towards a comparison between the supposedly stellar record of gay rights in Israel and the supposedly dismal state of life for LGBTQ Palestinians in Occupied Palestine” (Puar y Mikdashi, 2012: 1st paragraph).

¹³⁹ La cita original dice: “Queer enrollment in the US military is nothing new. Military service has always been a way to run away from a violent home life [...] It is also worth underscoring the fact that the military operates through a poverty draft. It doesn’t just employ the jingoistic sections of the middle class; it largely hoovers up surplus populations. The reserve army of the unemployed in the US is a *literal army*.” (Lewis, 2016: 239).

suicidio. Dada su traumática experiencia en el ejército, ella entonces decidió contarme cómo comenzó a develar su identidad como mujer trans^(*). Ella prosiguió:

Mi evento favorito de la infancia, que disfruté muchísimo y que ni siquiera pensé - hasta que me lo señalaron una vez-, [era] que cada vez que jugaba a los videojuegos, cuando podías diseñar a los personajes, siempre elegía este personaje femenino realmente lindo, fuerte, rudo y punk. Cada vez que veo a ese personaje me gusta: Así es como me veo a mí misma. Eso siempre fue divertido. Pero, de nuevo, muchas de las cosas de mi infancia, ni siquiera las sabía hasta que la gente me comenzó a contar historias y a mostrarme fotos, porque había reprimido gran parte de mi infancia. No comencé a ver señales hasta que era una adolescente, antes de ingresar al ejército. Había vuelto a usar ropa femenina y me vestía como una mujer y esas cosas, pero era más privado, para mí, y era tan feliz en ese momento porque -secretamente- llegaba a ser yo. Tenía tanto miedo de que alguien me descubriera porque sentía que me metería en problemas. Supongo que -mirando hacia el pasado- cuando era pequeña, intentaban obligarme a reprimirlo, cada vez más, y yo no quería eso. No quería seguir escondiéndome. Todavía lo hice, a pesar de que lentamente empeoraba y empeoraba, carcomiéndome. Cuando fui a la universidad, por primera vez, finalmente aprendí los términos transgénero y disforia de género. Estaba como: ¡Dios mío! ¡Así es como siempre me he sentido! No estoy loca o esas cosas, en realidad hay términos sobre cómo me siento. Entonces -cuando eso sucedió- por la forma en que crecí, pensé: Dios me odiará, iré al infierno, soy una persona horrible. Finalmente, superé eso [...] Religiosamente hablando, cuando estaba en el ejército, iba y venía del Wicca al mormonismo, del Wicca al mormonismo. Cuando salí del ejército, nuevamente estuve de Wicca al mormonismo un par de veces más. Así que no me preguntes por qué, solo estaba pasando por ese viaje [risas]. Como tengo orígenes irlandeses, todavía tengo curiosidad por las cosas Wicca y Paganas, pero es más por mi herencia irlandesa que tengo esa curiosidad. Cuando fui a la Universidad de Radford, en la primavera de 2017, conocí a esta señora de Sacramento. Se llama Zohra Sarwari, es una oradora y autora famosa, y vino a nuestra universidad para hablar sobre uno de sus libros llamado "No soy terrorista". Fui allí porque, a pesar de que había una mezquita en la ciudad donde crecí -de la que no supe hasta más tarde en mi vida-, nunca había

conocido a una persona musulmana hasta que fui a la universidad; lo cual, nuevamente, es interesante porque esa mezquita había existido desde siempre. Pero nunca había visto a un musulmán o a una musulmana en la ciudad en la que crecí. Fue hasta que volví de visita, recientemente, que vi tantas mezquitas que me quedé: ¿Dónde han estado? ¿Todo había estado escondido todo este tiempo? Conocí a un par de musulmanes en el campus y estaba como “quiero aprender más”, porque mi familia biológica es muy parecida a Trump; en mi opinión, son muy racistas y no son buenas personas en general. Son muy blancas y elitistas. Entonces, sentí que había otro lado de la historia, quería aprender el otro lado de la historia. Durante la charla [de Zohra Sarwari], en todo lo poco que ella habló de religión recibí mucho amor, paz, amabilidad, más de la que recibí en cualquier otra religión. Para mí, la mejor manera de describir este sentimiento es que no sé si fue un regalo de *Allah* o si simplemente fue algo que recogí creciendo en las calles cuando era más joven; pero ese sentimiento es algo similar al mismo sentimiento cuando lees el Corán. Este sentimiento es de luz, amor, paz, y solo te dan ganas de llorar porque es muy hermoso; esa es la mejor manera en que puedo describirlo...

Como puede notarse en este tercer fragmento testimonial, Damaris* conoció el islam en el mismo periodo en que se descubrió a sí misma como una mujer trans^(*) en el contexto universitario. Fue ahí donde ella aprendió “el otro lado de la historia”, así como la existencia de la disforia de género y de las personas transgénero. Estos eventos entrelazados son el inicio de una nueva etapa, que contrasta con su búsqueda espiritual y con aquellos momentos difíciles durante su infancia y adolescencia. Sin embargo, el reencuentro con lo divino no sólo llevó a Damaris* a la reconciliación pues, desde ese momento, ella comenzó a reconocer los regalos divinos que le fueron brindados después de su salida del ejército. Es por ello que, en este último fragmento, ella me contó cómo conoció a su familia de adopción, de origen hondureño:

Volviendo a cuando yo salí del ejército y vivía en mi automóvil, recién comenzaba mi transición... Aquí es donde entra la historia de mi madre adoptiva. En ese momento, vivía en mi automóvil, en Roanoke, Virginia... Cada vez que cuento la historia, “le echo la culpa a *Allah*”. Es lo único que puedo hacer, porque para mí

no tiene ningún sentido. Fui a este restaurante chino y no tenía dinero, pero aún así entré. En este restaurante chino comencé a hablar con una señora. No sé por qué comencé a hablar con ella, ella parecía agradable. Aunque no sabía español en ese momento -y ella sabía aún menos inglés que ahora- platicamos a través del traductor de Google. Estuvimos hablando durante un par de días y, la primera vez que lo mencionó, no se tradujo correctamente. Yo le dije: "No entiendo lo que estás diciendo". Luego, un par de días después, ella lo dijo de nuevo, pero se tradujo mejor y entendí lo que ella me estaba diciendo. Me dijo: 'Entendí que has estado viviendo en tu carro y esas cosas... si quieres, puedes venir a mi casa para vivir conmigo y mi familia'. Yo dije, "ok", porque estaba cansada de vivir en mi carro en ese momento. Yo tenía 19 años, era una adolescente; todavía estaba tratando de averiguar qué demonios iba a hacer viviendo en mi carro. Además del ejército, ellas y ellos me dieron el primer sentimiento real de lo que significa una familia. No fue hasta que conocí a mi familia que sentí ese fuerte sentimiento de amor, compasión y esa conexión que siempre les gusta a todas las personas: "Ok, esto es la familia..." Me tomó tiempo llegar a ello, pero ella me vio como su hija después de un tiempo y mis hermanas y hermanos me vieron como su hermana mayor después de un tiempo [...] Yo también comencé a verles como mi familia y han estado allí conmigo desde el comienzo de mi transición, desde el comienzo de mi vida. Nadie me ha criado como ella, porque yo crecí en las calles. Mi madre es la que me enseñó todas estas cosas que tus padres deben enseñarte: Ser lo mejor de mi misma, ser este estereotipo de la mujer latina fuerte, amable y compasiva... Mi familia adoptiva es pentecostal, lo cual es interesante porque me convertí al islam más tarde; se supone que [los pentecostales] no son buenos en asuntos LGBT, pero ellas y ellos son realmente buenos en asuntos LGBT -esta iglesia en particular y mi familia-. Nunca les habría conocido, nunca habría vuelto a encontrar a Dios, yo no sería la misma persona [...] En mi familia adoptiva hay cinco personas menores de edad. Mi hermana, la que acaba de tener su fiesta de XV años, me convenció para quedarme en Navidad, porque por lo general no me quedo en Navidad. Mi mamita me regaló una Biblia inglés-español, porque cada vez que voy a verles siempre voy a la iglesia con ellos [...] Ella escribió en la página de dedicación: "Te amo, Dios te ama y Él te ayudará para que puedas hacer lo que sea"; esa es la mejor forma en que puedo traducirlo. La llevo conmigo a todas partes. También tengo una hermana y un hermano de 18 y 19 años. Está

mi prima, como de 12 [años], mi abuelita y mi mamita. Otra cosa sobre la Navidad, que es muy interesante, es que una vez que les expliqué todo el asunto transgénero, comenzaron a llamarme hermana y todo. Mi mamita, a pesar de que entendió, me apoyó y esas cosas, todavía me llamó "hijo", "mijo" durante algún tiempo. Pero esta Navidad, me estaba volviendo loca porque, cuando ella estaba trabajando, yo me encargué de los niños y de hacer todas esas cosas, además de ocuparme de mis propias cosas. Estaba estresada porque quería verme bonita para Navidad, especialmente para la foto familiar. Estaba tratando de maquillarme y mi mamá me dijo: "¿Por qué no te lo pusiste antes?". Yo no hablo rápido en español, pero hablo rápido en inglés, así que estaba pasando por tantas cosas... Estaba tan frustrada, así como ¡aaaarrggghhh! Y entró y yo traté de no llorar tanto. Así que me dijo: "Te tengo". Me maquilló como en un par de minutos y luego se detuvo. Entonces me dijo: "En este momento, eres mi hija". Cada vez que cuento esa historia lloro...

Aunque Damaris* no es de origen latino, el encuentro con su familia de adopción le brindó la posibilidad de aprender ciertas dinámicas que son familiares para las y los latinomusulmanes que conocí durante mi trabajo de campo. Ello incluyó el conocimiento de la fe pentecostal, la ruptura de ciertos prejuicios sobre ella, e incluso la adopción de ciertas formas de ser que definen, estereotípicamente, a las mujeres latinas. No obstante, el aprendizaje también se dio de forma inversa, ya que la familia de Damaris* no sólo aprendió sobre una espiritualidad considerada distinta, sino también sobre una de las tantas vivencias de las mujeres transgénero. Si bien la mamá de Damaris* tardó cierto tiempo en llamarle "hija" -hecho que estuvo relacionado con el seguimiento de prácticas de género normativas-, Damaris* no mencionó haberse sentido limitada para vivirse en tanto ella misma. Es por ello que su adopción en esta familia, le brindó a Damaris* la oportunidad de desarrollar su "identidad metafísica" y su "identidad existencial" (Bettcher, 2009). Ambas, en términos de Bettcher -una académica trans^(*) de la Universidad del Estado de California Los Ángeles- son la "autoconcepción que responde a la pregunta '¿qué soy yo?' [...] una visión global del mundo [...] en el que uno(a/e) se sitúa a sí mismo

[...] La auto-identidad existencial no es un concepto del ‘yo’ mismo [...] [es] el conjunto de hechos que determinan ‘quién es uno(a/x) realmente’¹⁴⁰ (2009: 110).

3.2. De las personas trans^(*) y la violación de la “tradicción” musulmana

En enero de 2016, *Universal Pictures* realizó el lanzamiento internacional de la película *The Danish Girl*/La chica danesa; una coproducción de Inglaterra, Estados Unidos, Alemania, Dinamarca, Bélgica y Japón que retrata la vida de Lili Elbe, una mujer danesa que realizó su proceso de transición y de reasignación de género en las primeras décadas del siglo XX (IMDb, 2016). De acuerdo a *The Internet Movie Database* (IMDb, 2016), esta película fue proyectada en los cines de diversos países americanos, europeos y asiáticos, incluyendo Israel y Turquía, donde apareció bajo los nombres *Ha'na'ara ha'Denit* y *Danimarkalı Kız*. Pese a que *The Internet Movie Database* (IMDb, 2016) no muestra información al respecto, Whitaker (2018) reporta que el estreno de esta película fue censurado por el Ministerio de Cultura de Qatar, así como por otras instituciones de los Emiratos Árabes Unidos, Omán, Bahreín, Jordania y Kuwait.

Según Whitaker (2018), la prohibición de *The Danish Girl*/La chica danesa se emparejó con el reconocimiento legal de un hombre trans^(*) en la corte de Líbano¹⁴¹; una pequeña victoria del colectivo LGBTIQ+ que -sin embargo- es confrontada por las detenciones de múltiples personas en Arabia Saudita, Kuwait, los Emiratos Árabes Unidos y otros países, por vivir ciertas “perversiones” fuera de las normas morales y los códigos de vestimenta arabo-musulmanes. Las penalidades por cada arresto -que requieren el pago de cierto número de dinares¹⁴² hasta el encarcelamiento- no sólo son aplicables a los “hombres que imitan al sexo opuesto”, sino también a las mujeres saudíes y dubaitíes que tienen un comportamiento poco femenino, y a toda persona emiratí que realice cualquier “crimen de vestimenta” (Whitaker, 2018).

¹⁴⁰ La cita original dice: “By metaphysical self-identity, I mean a self-conception that answers the question ‘What am I?’ It involves an overall picture of the world [...] in which one then locates oneself [...] Existential self-identity is not a conception of self [...] [it] goes into the set of facts that determines ‘who one is, really’.” (Bettcher, 2009: 110).

¹⁴¹ *Cf.* Safdar (2016, febrero 16). “Transgender ruling in Lebanon an ‘empowering’ moment”. Recuperado el 20 de septiembre de 2020, de *Al Jazeera*: <https://www.aljazeera.com/features/2016/02/06/transgender-ruling-in-lebanon-an-empowering-moment/>.

¹⁴² El dinar es un tipo de moneda existente en varios países del Medio Oriente y el norte de África.

De acuerdo a Whitaker (2018), el incremento y la modificación de los códigos legales en estos países responde a la diversidad de modas que, poco a poco, fueron experimentadas por la población joven debido a la introducción de la televisión, la realización de viajes internacionales y otros hechos -como la Internet-; es por ello que “la adherencia a los códigos [nacionales] se convierte en el equivalente patriótico del ondeo de banderas y cualquier persona que no se conforme con ellos es considerada traicionera. [Sin embargo,] las reglas promulgadas por los ‘tradicionalistas’ en la actualidad están muy lejos de lo que originalmente era un simple mandato para que los musulmanes asumieran una apariencia modesta” (Whitaker, 2018: 6)¹⁴³.

Dada la existencia de estas legislaciones en los países predominantemente árabes y musulmanes, la posibilidad de vivir en un género distinto al asignado -o de expresar una identidad de género en formas diversas a la hegemónica- sólo puede sujetarse a los procedimientos de reasignación/afirmación de sexo, en casos donde pueden verificarse condiciones médicas o biológicas preexistentes (Whitaker, 2018). Estas conclusiones forman parte de un conjunto de disputas -enmarcadas en el islam- que dieron paso a la legalización de estas cirugías en ciertos países predominantemente árabes y musulmanes desde 1996, pese a que en Egipto ya habían sido realizadas a inicios del siglo XX (Abdou, 2019; Alipour, 2017). El cambio de percepción sobre ellas no sólo tiene que ver con su actual carácter “pecaminoso”, sino con “la construcción de los binarios sexuales a través de un marco etno-religioso y patriótico, que separa los géneros/sexualidades de antinacionales, anti-ciudadanos e inmorales desde una perspectiva normativa-nacional y religiosa”¹⁴⁴ (Abdou, 2019: 131). Conforme en Alipour (2017), la problemática de las personas trans^(*) comenzó a ser ampliamente evaluada debido a la demanda de las cirugías de reasignación/afirmación de sexo; ello derivó en un conjunto de cuestionamientos que buscaron responder su permisibilidad, su obligatoriedad, así como sus resultados dentro del marco legal islámico en términos de

¹⁴³ La cita original dice: “Adherence to the codes becomes the sartorial equivalent of patriotic flag-waving, and anyone who doesn't conform is regarded as betraying the cause. The rules promulgated by ‘traditionalists’ today are a far cry from what was originally a simple injunction on Muslims to assume a modest appearance” (Whitaker, 2018: 6).

¹⁴⁴ La cita original dice: “The construction of sexual binaries through an ethnoreligious, patriotic, and religious framework that separates normative-national and religious genders/sexualities from anti-national, anti-citizen and immoral ones” (Abdou, 2019: 131).

la pureza, la oración, la peregrinación, el matrimonio, el parentesco, la herencia y las sentencias penales.

No obstante,

Los juristas musulmanes que se oponen a la cirugía de reasignación de sexo toman el camino fácil prohibiendo estos procedimientos. Este tipo de juristas cree que las personas transgénero musulmanas deben identificarse como hombres o como mujeres según sus órganos sexuales [...] Su argumento más importante, como lo declaró el Consejo Islámico de Jurisprudencia de la Liga Mundial Musulmana en 1989 (sesión 11, resolución 6), es que quien las realiza “interfiere erróneamente en la creación de Dios”. Explicado brevemente, esto significa que Dios hizo a la creación tal y como es, incluyendo los seres humanos, pues Dios no comete errores y la naturaleza de las personas también fue dada por Dios. Desde esta perspectiva, cuando se realizan las cirugías de reasignación/afirmación de sexo, se interfiere con la creación de Dios, una creación que nadie tiene derecho a alterar (Alipour, 2017: 168)¹⁴⁵.

Conforme a lo anterior, las personas musulmanas que aceptan las cirugías de reasignación/afirmación de sexo buscan ajustarse a las interpretaciones religiosas y a las perspectivas médico-psicológicas que mantienen que sólo existen dos sexos -y, por tanto, dos géneros-; hecho que actúa negativamente contra todas las personas que podrían englobarse dentro del prefijo trans^(*), pues la reasignación/afirmación de sexo no les excluye de la violencia familiar y social. Por ello, aunque hasta el hospital del Rey Abdul Aziz de Arabia Saudita haya realizado cirugías de reasignación/afirmación de sexo -como las recibidas por las hermanas saudíes en 2004- (Makkawy, 2004), es necesario que retroceda en el tiempo para hablar de las formas en que las interpretaciones islámicas fueron intervenidas por la medicina y las ciencias psy a través del caso de Sally

¹⁴⁵ La cita original dice: “Muslim jurists who oppose sex-reassignment surgery take the easy route by simply forbidding the SRS procedure. They believe that transgender Muslims must be identified as female or male based on their sex organs [...] Their most important argument, as the Islāmic Fiqh Council of the Muslim World League in 1989 (session 11, resolution 6) stated, is that of ‘wrongly interfering in God’s creation’. Briefly explained, this means God has created everything as it is, including human beings, and God does not make mistakes. Therefore, what a person is, in fact, is her or his God-given nature. If SRS is performed then God’s Own creation is interfered with, a creation no one in existence has any right to alter” (Alipour, 2017: 168).

Abd Allah Mursi: la primera mujer a la que le fue realizado este tipo de procedimiento en Egipto.

3.2.1 Del género y sus regulaciones médico-patologizantes a través de las *fatwas*

Sally Abd Allah Mursi fue una mujer trans^(*) que apareció en los medios egipcios debido a su expulsión de la Facultad de Medicina de la Universidad de *al-Azhar* -sección masculina- en enero de 1988; ello sucedió un mes después de que su proceso de transición la llevara a recibir una cirugía de reasignación/afirmación de sexo a manos de un médico cristiano (Abdou, 2019). Como éste se trató del primer caso público de una persona transgénero en Egipto, la noticia sobre la transformación de su cuerpo en abril de 1988 “se convirtió en un sitio en disputa y en una ‘zona de contacto’ que expuso y desafió la manipulación de las narrativas sexuales y de género con fines políticos [...] Su caso demuestra cómo la sociedad egipcia cosifica las dicotomías mente-cuerpo y combina los discursos sobre género/sexualidad en su comprensión de las personas intersexuales [...] y transgénero” (Abdou, 2019: 117)¹⁴⁶.

Conforme en Abdou (2019), las entrevistas realizadas a Sally Abd Allah Mursi refieren que ella nació en una familia sencilla y común, junto a dos hermanas y dos hermanos mayores, cuyas necesidades eran cubiertas por el trabajo ferroviario de su padre y las labores del hogar de su madre. Sin embargo, desde muy temprano, Sally mostró ciertas problemáticas relacionadas con su identidad de género; algo que sus padres asumieron como consecuencia de la educación francesa que había recibido en el Liceo. Por ello, bajo sugerencia de sus padres y dado su interés por “sanar”, ella ingresó en 1982 a la Universidad *al-Azhar* -una destacada institución islámica- con intenciones de obtener una educación médica dentro de un contexto religioso (Abdou, 2019; Kugle, 2010).

Como sus problemáticas no tenían resolución, Sally comenzó un proceso de terapia psicológica a sus 19 años con Salwa Girgis Labib, quien le dijo que su confusión

¹⁴⁶ La cita original dice: “Her body became a contested site and ‘contact zone’ that exposed and challenged the manipulation of gendered and sexual narratives for political purposes [...] Her case demonstrates how Egyptian society reifies mind-body dichotomies and conflates discourses on gender/sexuality in its understanding of intersex [...] and transgender persons” (Abdou, 2019: 117).

podría deberse a los “desbalances hormonales de su madre mientras estaba embarazada” (Abdou, 2019; Whitaker, 2018). Pese a esta especulación, ella decidió seguir con su terapia por 3 años sin que su terapeuta lograra restablecer su identidad de género masculina, ya que -en su perspectiva- su hombría no sólo tenía que ser física y anatómica, sino también psicológica y espiritual. Esto permitió que Sally concluyera que lo que requería era una cirugía de reasignación/afirmación de sexo, pues jamás se había sentido como Said -Sayyid-, el nombre que sus padres le asignaron al nacer (Skovgaard-Petersen 1997 en Abdou 2019).

Después de que Sally realizara una amplia investigación sobre ginecología, psiquiatría y cirugía plástica, Girgis Labib recomendó a Sally con Hani Najib, su nuevo terapeuta, quien le sugirió recibir una cirugía de reasignación/afirmación de sexo, así como iniciar su proceso de transición mediante la ingestión de hormonas durante dos años (Abdou, 2019; Whitaker, 2018). Najib también le recomendó que comenzara a acudir a la escuela con la ropa del género al que quería transicionar; esto produjo que sus compañeros comenzaran a acosarla sexualmente (Abdou, 2019). Como ella denunció a sus compañeros por sus inclinaciones sexuales desviadas -algo que posteriormente fue argumentado en su contra-, a Sally le fue cuestionado por qué estaba vistiendo ropa de mujer (Abdou, 2019). Ella respondió: “Le dije al personal de *al-Azhar* [que adoptar la vestimenta y los gestos de una mujer] eran parte de la terapia diseñada para adaptarme a la vida que pronto comenzaría como mujer; pero no me escucharon, no lo entendieron. Me suspendieron por dos meses y me dijeron que no podía regresar hasta que cambiara mi comportamiento desviado. Me dijeron: ‘Preferimos que seas un homosexual en la oscuridad que una mujer en la luz’” (Khattab 2004 en Abdou 2019: 122)¹⁴⁷.

De acuerdo con Abdou, la forma en que la Universidad de *al-Azhar* respondió al caso de Sally “demuestra una persistente fusión poscolonial y patriarcal en los discursos egipcios contemporáneos (ya sean religiosos, políticos, médicos, mediáticos o judiciales) y dentro de la sociedad dominante sobre la distinción occidental entre género, sexo y

¹⁴⁷ La cita original dice: “I told al-Azhar [that adopting the attire and mannerisms of a woman] was part of the therapy designed to help me adapt to the life I would soon start as a woman, but they wouldn’t listen, they didn’t get it. I was suspended for two months and told I couldn’t come back until I changed my deviant behavior. They said, ‘we’d rather you be a homosexual in the dark than a woman in the light’” (Khattab 2004 en Abdou 2019: 122).

sexualidad, entre identidad y expresión de género, así como entre sexo biológico y orientación sexual” (2019: 122)¹⁴⁸. Esto puede entrecerarse desde el momento en que el caso de Sally fue enviado al comité disciplinario, con el fin de que ella fuese inspeccionada por los doctores Abdul- Hadi Umar y Rifat Mazen, así como por el Consejo de Recomendaciones Islámicas y el *mufti*¹⁴⁹ del Consejo Superior de Asuntos Islámicos, para determinar si Sally se había relacionado sexualmente con otros hombres vía anal (Abdou, 2019). Las revisiones llevaron a la conclusión de que Sally “era hombre interna y externamente” pero que, sin embargo, había sido llevado a seguir sus “perversiones” para transformarse en cualquier cosa, menos en una mujer (Abdou, 2019; Whitaker, 2018).

Pese a los dictámenes promulgados, Sally decidió proseguir con su proceso de transición hasta la realización de su cirugía de reasignación/afirmación de sexo, *al-tahawwul aljinsī*, el 29 de enero de 1988; para Sally -quien había intentado suicidarse antes de la operación- este hecho fue el “alivio que le permitió quitarse el peso sobre sus hombros” (Abdou, 2019: 123). Ésta no fue la misma opinión de las autoridades de *al-Azhar*, ya que -al enterarse de la realización de este proceso- impidieron que Sally realizara sus exámenes finales de medicina y que fuese transferida a la misma facultad en su rama femenil (Abdou, 2019; Kugle, 2010; Whitaker, 2018). No obstante, la universidad *al-Azhar* volvió a citar a Sally para una segunda examinación; esta vez para constatar “que ella era una hermafrodita psicológicamente perturbada (*mukhanathā al-nafsīyan*), una ‘mujer artificial’, y un *khawal*, un ‘hombre afeminado dispuesto a desempeñar un papel pasivo, femenino, en las relaciones sexuales con otros hombres” (Abdou, 2019: 126)¹⁵⁰.

De acuerdo a Abdou (2019), Sally nunca abandonó su práctica religiosa ni dejó de identificarse como mujer; es más, desde su operación hasta su suicidio en el 2013

¹⁴⁸ La cita original dice: “It demonstrates a persisting postcolonial and patriarchal conflation in contemporary Egyptian discourses (whether religious, political, medical, media, or judicial) and within mainstream society on the Western distinction between gender, sex, and sexuality, between gender identity and expression, and biological sex and sexual orientation” (Abdou, 2019: 122).

¹⁴⁹ El término árabe *mufti* refiere a las personas que tienen la capacidad de realizar opiniones o recomendaciones islámicas legales que, en muchas veces, adquieren el carácter de sentencias religiosas.

¹⁵⁰ La cita original dice: “That she was a psychologically disturbed hermaphrodite (*mukhanathā al-nafsīyan*), an “artificial woman,” and a *khawal* – an ‘effeminate man willing to play a passive, female, role in sexual intercourse with other men’.” (Abdou, 2019: 126).

vistió el velo como gran parte de las mujeres musulmanas egipcias. Sin embargo, también trabajó como bailarina de *belly dance* o danza del vientre para demostrar que ella, como todas las demás mujeres, también podía producir deseo a través de su cuerpo. Esto generó que la policía apareciera en todos sus shows, además de demandarle que cumpliera con el servicio militar como todos los hombres egipcios (Abdou, 2019). Aunque el 11 de mayo de 1988 la Administración Estatal de Asuntos Civiles permitió que Sally modificara el nombre que sus padres le habían asignado, las autoridades de *al-Azhar* fueron presionadas por el sindicato médico -compuesto por musulmanes conservadores- para que se proclamase tres días después que ella era una hermafrodita innatural que sufría de *al-khunthā al-nafsīya* (hermafroditismo psicológico); es decir, disforia de género¹⁵¹ (Abdou, 2019; Whitaker, 2018). Como las autoridades de *Al-Azhar* se debatían entre la legalidad del procedimiento y del diagnóstico de disforia de género, las nuevas polémicas llevaron al levantamiento de cargos criminales para todas las personas implicadas en la cirugía bajo el Artículo 240 del Código Penal Islámico, ya que Sally había sido modificada para ser “un hombre castrado”, con el fin de mantener relaciones homosexuales (Abdou, 2019; Ali, 2006; Kugle, 2010; Whitaker, 2018).

Debido a la presión del sindicato médico, el gran *mufti* Mohamed Sayed Tantawi -la máxima autoridad religiosa de Egipto y de la Universidad *al-Azhar*-, emitió la siguiente *fatwā* u opinión legal islámica contra Sally Abd Allah (Abdou, 2019; Alipour, 2017). Éste fue el hecho que ocasionó su expulsión definitiva de la universidad, pues la sentencia religiosa rescató las categorías psiquiátricas existentes para legitimar el binarismo de género masculino-femenino en términos islámicos neoconservadores (Abdou, 2019). Según la *fatwā* del 8 de junio de 1988:

[...] las condenas hacia quienes de palabra y de hecho se parecen a las mujeres deben limitarse a quienes lo hacen deliberadamente (*tacahhada dhalika*), mientras que a quienes son así por disposiciones naturales debe ordenárseles que abandonen sus hábitos, aunque tengan que hacerlo poco a poco. Si estas personas no obedecen y persisten [en sus modales], las culpas sobrevendrán en ellas, sobre todo si muestran algún placer al hacerlo. Las personas que son

¹⁵¹ Véase nota al pie número 131.

hermafroditas por naturaleza (*[khunthā] mukhannath khalqi*) no deben ser culpadas. Esto se basa en [la consideración de que] si no son capaces de abandonar su feminidad [...] después de haber sido sometidos a un tratamiento para el abandono de estas costumbres, [les queda posibilidad de aceptar que] todavía es posible que las abandone, aunque sólo sea gradualmente. Pero si renuncian a la cura sin alguna buena excusa, entonces merecen ser inculpados. Al-Tabari nos dio el ejemplo de que el Profeta ... no prohibió al hermafrodita entrar en las habitaciones de las mujeres, hasta que lo escuchó describir detalladamente el cuerpo de una mujer. Luego lo prohibió. Esto prueba que el hermafrodita no tiene la culpa por haber sido creado de esa manera. Siendo así, las sentencias derivadas de estos y otros hadices nobles sobre el tratamiento [de los hermafroditas] validan el permiso para realizarles una operación que les cambie de hombre a mujer, o viceversa, siempre que un médico confiable concluya que existen causas innatas en el propio cuerpo que indiquen la posesión de una naturaleza femenina cubierta (*matmura*), o de una naturaleza masculina cubierta (*maghmura*); la operación revelará los órganos cubiertos con el fin de curar una enfermedad corporal que no puede ser removida, excepto por esta operación [...] El deber prescrito para el hermafrodita puede tomar la forma de un tratamiento. La operación es tal tratamiento, incluso es el mejor tratamiento. Esta operación no se puede conceder por el mero deseo de cambiar de sexo sin motivos corporales claros y convincentes [...] En resumen: Está permitido realizar la operación para revelar lo que estaba oculto de los órganos masculinos o femeninos. Es obligatorio hacerlo porque debe considerarse un tratamiento, cuando un médico de confianza lo aconseje. Sin embargo, no está permitido hacerlo por el mero deseo de cambiar de sexo de mujer a hombre, o viceversa... (Skovgaard-Petersen 1995 en Alipour 2017: 169, edición mía)¹⁵².

¹⁵² La cita original dice: “[...] As for the condemnation of those who by word and deed resemble women, it must be confined to one who does it deliberately (*tacahhada dhalika*), while one who is like this out of a natural disposition must be ordered to abandon it, even if this can only be achieved step by step. Should he then not comply, but persist [in his manners], the blame shall include him, as well – especially if he displays any pleasure in doing so. The person who is by nature a hermaphrodite (*[khunthā] mukhannath khalqi*) is not to be blamed. This is based on [the consideration that] if he is not capable of abandoning the female [...] after having been subjected to treatment against it, [he is at least willing to accept that] it is still possible for him to abandon it, if only gradually. But if he gives up the cure with no good excuse, then he deserves blame. Al-Tabari took it as an example that the Prophet ... did not forbid the hermaphrodite from entering the women’s quarters until he heard him giving a description of the woman in great detail. Then he prohibited it. This proves that no blame is on the hermaphrodite for simply being created that way. That being so, the rulings derived from these and other noble hadiths on treatment grant permission to perform an operation changing a man into a woman, or vice versa, as long as a reliable doctor concludes that there are innate

De acuerdo a la *fatwā* del *mufti* Tantawi, el caso de Sally fue interpretado como el de una persona intersex, *al-khunthā ġair mushkil*, en proceso de reasignación de género, dada la “develación” de sus órganos sexuales “verdaderos” (Skovgaard-Petersen 1997 en Abdou, 2019). No obstante, Sally no era una persona intersex, sino una mujer trans^(*) que buscaba completar su identidad de género a través de la cirugía de reasignación/afirmación de sexo (Abdou, 2019; Alipour, 2017; Kugle, 2010; Whitaker, 2018). Conforme en Skovgaard-Peterson, esta opinión islámica legal “evadió la aceptabilidad del diagnóstico de hermafroditismo psicológico [...] En consecuencia, quienes se oponían a la operación la interpretaron como un apoyo a su causa -porque condenaban las operaciones de cambio de sexo bajo deseo del paciente- mientras que los partidarios de Sally (y, eventualmente, el ministerio público) lo vieron como un apoyo a su posición porque la *fatwā* colocó la decisión final en el médico que la trató” (1997: 324 en Abdou, 2019: 128)¹⁵³.

Esta misma sentencia legal puede interpretarse como favorecedora para Sally, porque según Abdou (2010),

Tantawi habla de la cirugía como si fuera una cura que revela los órganos sexuales "enterrados o cubiertos". La opinión de Tantawi es que "Dios no envió una enfermedad sin enviar una cura para ella", haciendo "una distinción entre una apariencia externa (*zahir*), que puede ser engañosa, y una esencia interna (*batin*), que siempre es cierta" ([Skovgaard-Petersen], 332) [...] La aplicación de la lógica binaria a este conocimiento de superficie y profundidad, *zahir* y *batin*, es lo que permitió y permitió a Tantawi dividir la categoría de hermafrodita en 'Natural' versus 'Antinatural'. Teniendo en cuenta, es decir, que el cuerpo antinatural de

causes in the body itself, indicating a buried (*matmura*) female nature, or a covered (*maghmura*) male nature, because the operation will disclose these buried or covered organs, thereby curing a corporal disease which cannot be removed, except by this operation [...] The duty prescribed for the hermaphrodite can take the form of a treatment. The operation is such a treatment, perhaps even the best treatment. This operation cannot be granted at the mere wish to change sex with no clear and convincing corporal motives [...] To sum up: It is permissible to perform the operation in order to reveal what was hidden of male or female organs. Indeed, it is obligatory to do so on the grounds that it must be considered a treatment, when a trustworthy doctor advises it. It is, however, not permissible to do it at the mere wish to change sex from woman to man, or vice versa....” (Skovgaard-Petersen 1995 en Alipour 2017: 169, edición mía).

¹⁵³ La cita original dice: “[The] fatwa [...] evaded the question of whether the diagnosis of psychological hermaphroditism was acceptable [...] Consequently, opponents of the operation interpreted it as supporting their cause, because it condemned sex-change operations performed simply at the wish of the patient. On the other hand, Sally’s party (and, eventually, the Public Prosecutor) saw it as supportive of their position, because it placed the final decision with the medical doctor” (Skovgaard-Peterson, 1997: 324 en Abdou, 2019: 128).

Sally no se ajustaba a lo que Tantawi percibía que debería ser: un hermafrodita natural; La fatwa de Tantawi “puede marcar tan fácilmente una tolerancia como [para] indicar que un enemigo debe ser derribado a toda costa” (Deleuze y Guattari, 1980: 177). (Abdou, 2010: 229-230)¹⁵⁴.

Dada las diversas interpretaciones de la *fatwā*, los cargos hacia Sally Abd Allah y el equipo médico que realizó la operación fueron levantados cuatro días después de su emisión; sin embargo, la universidad *al-Azhar* recalcó que ella no podría ser readmitida a la universidad por su comportamiento inmoral, debido a su profesión como bailarina (Abdou, 2019; Whitaker, 2018). El ministerio público -por otra parte- encargó a Fakhri Salih, el médico forense, que realizara su veredicto: Él llegó a la conclusión de que Sally, efectivamente, tenía hermafroditismo psicológico, pues la forma en que ella se sentía no estaba de acuerdo con las características de su sexo; desde esta perspectiva, lo único que podía “curarla” era la operación, aunque ahora fuese una mujer sin útero, sin ovarios y sin la capacidad de menstruar (Skovgaard-Petersen 1997 en Abdou, 2019). El veredicto, al parecer, fue insuficiente, ya que el médico forense continuó examinando a Sally regularmente, vía anal, para verificar si ella mantenía relaciones homosexuales con otros hombres (Skovgaard-Petersen 1997 en Abdou, 2019; Whitaker, 2018).

Meses después, el 25 de septiembre de 1988, el gobierno egipcio le brindó a Sally una identificación previa como mujer; sin embargo, el sindicato médico continuó haciendo presión para que Sally fuese procesada después de descartar la evaluación del médico forense (Abdou, 2019). Como la presión del sindicato médico fue insuficiente, el ministerio público cerró el caso el 29 de diciembre de 1988 y contradujo la perspectiva de las autoridades de *al-Azhar* en su reporte final de octubre de 1989; ello llevó a que Sally recibiera su acta de nacimiento y su nueva identificación legal en noviembre de 1989 (Abdou, 2019). Debido a estas condiciones, el ministro de justicia permitió, asimismo,

¹⁵⁴ La cita original dice: “Tantawi speaks of the surgery as if a cure that discloses ‘buried or covered’ sexual organs. Tantawi’s view is that ‘God did not send a disease without sending a cure for it,’ making ‘a distinction between an outward appearance (*zahir*), which can be deceptive, and an inward essence (*batin*), which is always true’ ([Skovgaard-Petersen], 332) [...] The application of binary logic to this knowledge of surface and depth, *zahir* and *batin*, is what enabled and permitted Tantawi to split the category of hermaphrodite into ‘Natural’ versus ‘Un-Natural’. Considering, that is, that Sally’s un-natural body did not conform to what Tantawi perceived it should be -a Natural Hermaphrodite; Tantawi’s fatwa ‘may just as easily mark a tolerance as [to] indicate an enemy to be moved down at all costs’ (Deleuze and Guattari, 1980: 177)” (Abdou, 2010: 229-230).

que Sally terminara su licenciatura en cualquier universidad egipcia; sin embargo, *al-Azhar* jamás le dio la oportunidad de completar su último año de estudios en la sección femenil de la facultad de medicina (Abdou, 2019).

Un año después de su cirugía, y con la intención de continuar con su vida normal, Sally se casó con un ingeniero eléctrico para cumplir con la tradición islámica; sin embargo, la familia de su esposo comenzó a argumentarle que sus cuñadas iban a tener pocas posibilidades matrimoniales debido a su condición (Abdou, 2019). Posteriormente -a sus 32 años- Sally volvió a casarse con un joyero, pero su familia política hizo que su esposo le pidiera el divorcio, ya que las autoridades de *al-Azhar* y la *fatwā* de Tantawi sugerían que ella “no era un hombre ni una mujer” (Abdou, 2019). En resumen, las controversias alrededor de su caso impidieron que ella pudiese establecer relaciones afectivas duraderas debido a la presión social que recaía en sus parejas y en sus familias.

Profesionalmente hablando, Sally trabajó como profesora de ética en una escuela infantil después de haber terminado una licenciatura en derecho; no obstante, fue forzada a renunciar tiempo después. Ello llevó a que Sally comenzara a trabajar en el Centro Mundial de la Iniciativa Egipcia por los Derechos Personales, para apoyar casos como el suyo, y -finalmente- demandar a la Universidad *al-Azhar* frente al Tribunal de la Unión Africana en el 2010, para que pudiese terminar sus estudios de medicina (Abdou, 2019). Dado que no existe ningún reporte sobre este hecho, lo único que puede concluirse es que Sally estuvo en espera de un veredicto por tres años, antes de su suicidio a los 51 años, en las vísperas de la llamada “Primavera Árabe” en 2013 (Abdou, 2019).

Los prejuicios alrededor del caso de Sally muestran que el binarismo sexual y la forma en que se conciben el sexo y el género en Egipto, y otros países predominantemente árabes y musulmanes, forman parte de una normatividad étnica-religiosa y patriótica a través de la cual se distingue y clasifica a las personas en morales/inmorales, nacionalistas/anti-nacionalistas y ciudadanas/no ciudadanas. De acuerdo a Abdou,

La divergencia de opiniones de los profesionales médicos sobre el tratamiento de las personas transgénero refleja el temor de incomodar las costumbres religiosas rígidas, las costumbres culturales de género y las costumbres sexuales. Haber aceptado a Abd Allah como mujer hubiera requerido la determinación de sus

derechos sociales, así como sus responsabilidades comunales relacionadas con la herencia (*mīrāth*), la dote obligatoria (*mahr*), la adopción, el matrimonio (*nikāh*) y el divorcio (*ṭalāq*). Por lo tanto, aceptar a las personas transgénero hubiera significado la ruptura del orden nacionalista egipcio cisheteropatriarcal, así como el orden islámico masculino/femenino existente. Si se reconocieran las prácticas de inconformidad sexual/de género, podría abrirse una discusión pública sobre el sexismo y la *queerfobia* donde también pudieran abordarse los tipos de derechos ético-políticos y las responsabilidades de las personas que se conforman y que no se conforman con su género o con las prácticas sexuales normativas” (Abdou, 2019: 132)¹⁵⁵.

La perspectiva de Abdou (2019) da cuenta que las autoridades de *al-Azhar*, el *mufti* Tantawi y gran parte de las personas implicadas prefirieron mantener el orden cisheteropatriarcal egipcio, que explorar las múltiples formas en que se entiende el género en el islam. Como ellos consideraron que el caso de Sally no sugería ninguna problemática trans^(*), sino de sodomía, se centraron en indagar las prácticas sexuales de Sally, que asumir la existencia de personas que se identifican con un sexo y con un género distintos a los asignados al nacer (Abdou, 2019; Ali, 2006). Para Abdou (2019), el que se haya insistido en la supuesta perversión sexual de Sally muestra la inconsciencia de Tantawi, ya que el Corán en su *Sura Al-Hujraat* 49:12 manifiesta: “¡Oh, ustedes que creen! Eviten realizar muchas conjeturas, porque realizarlas es pecado. No se espíen entre ustedes, ni se difamen entre ustedes. ¿Es que alguna o alguno de ustedes desearía comer la carne muerta de su hermano/a?” (2019: 133).

La intervención de la medicina y la psicología en el caso de Sally muestra que las dicotomías cartesianas de naturaleza/cultura, mente/cuerpo, adecuado/inadecuado, apegado a lo normativo/degenerado, blanco/negro, verdad/retórica, habla/escritura, natural/antinatural, masculino/femenino y con nosotros/contra nosotros están totalmente

¹⁵⁵ La cita original dice: “The divergent medical views in the Egyptian medical profession on how to treat transgender people reflect the fear of unsettling rigid religious/cultural gender/sexual mores. In Egypt, accepting Abd Allah as a woman would necessitate the determination of her societal rights and communal responsibilities related to inheritance (*mīrāth*), mandatory dowry (*mahr*), adoption, marriage (*nikāh*), and divorce (*ṭalāq*). Thus, accepting transgender persons would mean the disruption of cisheteropatriarcal Egyptian nationalist and existing Islamic masculine/feminine orders. If non-conforming gender/sexual practices were acknowledged, it would open a public discussion about sexism and queerphobia, as well as the ethico-political rights and responsibilities of conforming and non-conforming gender and sexual practitioners relative to each other” (Abdou, 2019: 132).

arraigadas en el pensamiento del *mufti* Tantawi, así como de toda la sociedad egipcia, pese a su aparente musulmanidad (Abdou, 2019). Dado que estas categorías actúan de forma jerárquica con el fin de producir a un *otro*, la *fatwā* da cuenta del entrelazamiento de las ciencias con el islam, ya que Tantawi prefirió apoyarse en la lógica psiquiátrica occidental e imperialista, en vez de emplear “rigurosamente las metodologías islámicas (*manahej*) establecidas durante el período pre-moderno por juristas musulmanes (*fuqahā*), que incluso son seguidas por la mayoría de los eruditos modernos y neoconservadores” (Abdou, 2019: 119)¹⁵⁶.

Las discusiones surgidas a raíz de la transición de Sally visibilizan, por otra parte, la forma en que actúa la noción de vergüenza (*‘ār*) dentro del sistema cis-heteropatriarcal egipcio (Abdou, 2019) pues, en palabras de Abdou,

La vergüenza que despertó el cuerpo de Abd Allah proviene de la percepción de que el Egipto moderno es incapaz de proteger sus costumbres espirituales, culturales y de género contra las "penetrantes" incursiones hipersexuales europeas. Este rechazo proporcionó una falsa sensación de triunfo nacionalista, cultural y religioso, así como la certeza sobre la amoralidad del sistema europeo, que ha demonizado y dominado las culturas árabes y musulmanas durante generaciones. Esto no tiene origen en las interpretaciones conservadoras del islam, sino en la transformación occidental de la sexualidad en una política de identidad centrada en los discursos de obtención de derechos LGBTIQ -que están basados en una ética protestante individualista- y en una política de cruzada contra lo occidental. En este entorno colonial de franquicia, la vergüenza hace que las personas nativas se sientan inferiores y desnudas, y exige respuestas "psicoafectivas" violentas, fundamentalistas y reaccionarias, así como respuestas invertidas, asimilacionistas y orientalistas. La vergüenza instiga en las personas queer arabomusulmanas el anhelo por identidades y narrativas integracionistas LGBTIQ, neoliberales y eurocéntricas, mientras que en Egipto también provoca reacciones estatistas y neo-ortodoxas, represivas e híper-masculinas. Vistos a través del lente de la vergüenza, las y los musulmanes son, en esencia,

¹⁵⁶ La cita original dice: “Tantawi [...] did not rigorously engage Islamic methodologies (*manahej*), established during the pre-modern period by Muslim jurists (*fuqahā*), and agreed upon by even most modern neoconservative scholars” (Abdou, 2019: 119).

sexualmente conservadores, modestos y temerosos de la desnudez, pero desde una perspectiva orientalista, también son queer, bestiales, bárbaros e incapaces de controlar sus impulsos. Esta vergüenza impide que la sociedad egipcia logre un nivel más profundo de introspección social (*muhasabah*) y obstaculiza las prácticas políticas antiautoritarias. Aunque los medios de comunicación egipcios presentaron el caso de Abd Allah como un perfecto "síntoma de los males de la sociedad egipcia" y de *jāhiliyah* (ignorancia), este caso también representó el origen europeo de todas las enfermedades y complejos de inferioridad de las sociedades árabes, norafricanas y musulmanas modernas (Abdou, 2019: 138 y 139)¹⁵⁷.

El caso de Sally revela, asimismo, que las sociedades predominantemente árabes y musulmanas modernas conciben el binarismo sexo-genérico como algo natural debido a la existencia del Estado-nación, ya que a través de éste también se delimita quién es el "hombre" y quién es la "mujer"; no obstante, la reproducción del sistema colonial en estas tierras tiene efectos negativos al requerir que los hombres sean mucho más masculinos que los hombres blancos y que las mujeres sean mucho más femeninas que las mujeres blancas (Abdou, 2019). Como el Estado-nación controla y legitima la existencia de dos géneros, la labor de esta institución cis-heteropatriarcal se traduce -por tanto- en un mayor control de las mujeres, dada su concepción como seres inferiores que están a la expensa de las potenciales penetraciones de los hombres blancos (Abdou, 2019). No

¹⁵⁷ La cita original dice: "The shame aroused by Abd Allah's body comes from the perception that modern Egypt is unable to guard its spiritual/cultural gender mores against European hypersexual 'penetrating' incursions. This rejection of Abd Allah provided a false sense of cultural/religious nationalist triumph and security over the amoral European system that has demonized and dominated Arab and Muslim cultures for generations. This does not originate in conservative interpretations of Islam, but in the Western transformation of sexuality into an identity politic centered on LGBTIQ rights-based discourses premised on individualist Protestant ethics and Western crusading politics. In a franchise-colonial setting, shame leaves the native feeling inferior and naked, and solicits violent, "psycho-affective" and reactionary fundamentalist and inverted orientalist assimilationist responses. Shame instigates queer Muslim and Arab longing for neoliberal Eurocentric LGBTIQ integrationist identities and narratives, while also provoking repressive hyper-masculine Egyptian statist and neo-orthodox reactions. Viewed through the lens of shame, Muslims are both fundamentally sexually conservative, modest, and fearful of nudity, and yet orientally queer, animalistic, barbarian, and unable to control their urges. Shame prevents Egyptian society from achieving a deeper level of societal introspection (*muhasabah*) and blocks anti-authoritarian political practices. Although the Egyptian media presented Abd Allah's case as a perfect "symptom of the evils of Egyptian society" and *jāhiliyah* (ignorance), she equally came to represent the European origins of all the illnesses and inferiority complexes of modern Arab, North African, and Muslim societies" (Abdou, 2019: 138 y 139).

obstante, Sally puso en jaque este sistema desde el momento en que se inscribió a la escuela, comenzó su transición y recibió su cirugía, pues

No era el cuerpo de Abd Allah el problema de al-Azhar. Fueron su vuelo nómada y la resistencia de su corazón y su mente mientras luchaba por ser libre para convertirse en lo que deseaba ser. Abd Allah sacudió el trono de la orden moralmente superior de al-Azhar, que sentía que debía ser guardada a toda costa. Abd Allah marcó el comienzo de una rebelión contra la narrativa binaria de una tradición nativa versus la decadencia occidental que supuestamente empañó y difamó la reputación de la nación egipcia y oscureció la influencia de las fuerzas transnacionales neocoloniales/neoimperiales de dominación. Ella destacó la diferencia entre lo que el estado y las instituciones religiosas atribuyen al islam y las identidades musulmanas, y lo que el islam y sus propios marcos ontológicos y epistemológicos tienen que decir sobre el género y la ética sexual¹⁵⁸ (Abdou, 2019: 169-170).

Como puede apreciarse, el nacionalismo y el conservadurismo del Estado-nación egipcio se entrelazaron con el islam -la religión oficial mayoritaria- para producir un distorsionado ideal sexo-genérico en la población; ello sucedió cuando la palabra divina se utilizó para dominar tanto a los hombres como a las mujeres (Abdou, 2019). Según Amar (2011) esto “ocurrió en correlación directa con la ‘militarización y la modernización (atribuidas tanto al (neo) colonialismo occidental como al autoritarismo nacionalista)’ de las sociedades musulmanas y con la imposición del fundamentalismo (como una invención e instrumentalización pseudo-tradicionalista) en las esferas de la religión y el género” (en Abdou, 2019: 165)¹⁵⁹. Por estas razones, la concepción de lo femenino fue entendida

¹⁵⁸ La cita original dice: “It was not Abd Allah’s body that was the problem for al-Azhar. It was the nomadic flight and resistance of her heart and mind as she fought to be free to become what she desired to be. Abd Allah shook the throne of al-Azhar’s morally superior order, which they felt had to be guarded at all costs. Abd Allah ushered in a rebellion against the binary narrative of a native tradition versus Western decadence that supposedly tarnished and defamed the Egyptian nation’s reputation and obscured the influence neocolonial/neoimperial transnational forces of domination. She highlighted the difference between what state and religious institutions attribute to Islam and Muslim identities, and what Islam and its own ontological and epistemological frameworks have to say about gender and sexual ethics” (Abdou, 2019: 169-170).

¹⁵⁹ La cita original dice: “Amar argues that the mutation of Arab and Muslim masculine/feminine perceptions has occurred in direct correlation with the ‘militarization and modernization (attributed to both Western (neo)colonialism and nationalist authoritarianism)’ of Muslim societies as well as imposed ‘fundamentalism (as an invented and instrumentalized pseudo-traditionalism) in the spheres of religion and gender’” (Abdou, 2019: 165).

rígidamente, pese a que el ser mujer no depende de una condición biológica, de la misma manera en que menstruar, estar embarazada o en la menopausia tampoco tienen un significado esencial como tales; esto quiere decir que los procesos de la vida son interpretados a través de la mirada y las expectativas del sistema cis-heteropatriarcal (Abdou, 2019).

Lo anterior permite establecer que la misma forma en que se entienden los géneros en Egipto -y en otras sociedades predominantemente árabes y musulmanas- imposibilitó que la autoridad en primera persona de Sally fuese considerada como un hecho real, al grado de llevarla a contemplar el suicidio. No obstante, según Abdou (2019), existen innumerables ejemplos que muestran que algunos juristas islámicos medievales -como Abū Bakar Muhammad Zakaria Al-Razi (854–932), Al-Farabi (870–950) e Ibn Sina (980–1037), etcétera- buscaron responder a todo tipo de crisis individuales, con el fin de reestablecer la ética y la justicia social, desde una perspectiva empática integral que incluía la música, la aromaterapia, la meditación, el análisis del entorno bio-psicosocial y otras herramientas espirituales no estigmatizantes para que las personas pudiesen encuerparse en un género al que debían atribuírsele responsabilidades y derechos comunales (Abdou, 2019).

La exclusión de este conocimiento islámico, enraizado en la compasión, en la misericordia y en la intención divina y de cada ser humano, llevó a que Tantawi -en su rol de *mufti*- interpretara la transición de Sally racionalmente y no espiritualmente (Abdou, 2019). Es por esto que ella vivió la injusticia, la invalidación y la tortura médica -al requerirle constantes revisiones anales-, pese a que existe una tradición oral profética que declara: “Tengan cuidado con la súplica de las personas oprimidas, porque no existe ninguna barrera entre ellas y *Allah*” (Sahih Al-Bukhari Árabe-Inglés, 1997, Libro 1, Hadith número 4090 en Abdou, 2019: 154). La vivencia de Sally, sin embargo, sigue sin ser considerada, aunque se haya modificado la ley que limitaba las cirugías de reasignación/afirmación de sexo a las personas intersexuales en 2013 y se hayan otorgado permisos para realizar estos procedimientos a 21 personas entre 2013 y 2014. La batalla por esta forma de transición de género es, por tanto, constante, debido a los requerimientos prácticos, legales y burocráticos que existen en Egipto (Abdou, 2019; Whitaker, 2018).

3.2.2. De las trans^(*)gresiones y sus silencios: Los Ángeles y otras latitudes

El 11 de agosto de 2015, Gamal (2015) reportó en la BBC los casos de Mohamed y de Christine, un hombre trans^(*) y una mujer trans^(*) de origen caiota que están enfrentando múltiples problemáticas personales y profesionales debido a la falta de documentos que puedan identificarles según su género elegido, pese a que los reportes médicos y la ley islámica egipcia aprobaron su transición. Ello sucede porque, después del caso de Sally -donde se muestra la intervención de la medicina y de las ciencias psy occidentales en las vivencias de las personas trans^(*)¹⁶⁰-, la recepción de estos documentos está condicionada a la realización de la cirugía de reasignación/afirmación de sexo (Gamal, 2015). No obstante, estos lineamientos -salvo algunas excepciones- no sólo se suscriben a Egipto, ya que existen otros países islámicos o con población musulmana, como Arabia Saudita, Bahrein, Irán¹⁶¹, Líbano y Paquistán, donde las propias instituciones estatales

¹⁶⁰ Conforme en la BBC (Gamal, 2015), uno de los hospitales de la Universidad *al-Azhar* organiza sesiones grupales de tratamiento para que las personas puedan compartir sus experiencias de vida y recibir su diagnóstico de disforia de género o *gender identity disorder* (GID). Tal como puede apreciarse, la falta de reconocimiento de la autoridad en primera persona encasilla a todas las personas trans^(*) dentro de la narrativa del “cuerpo equivocado”, cuando muchas de ellas no tienen ningún conflicto con la forma en que su cuerpo fue normativamente sexuado. Para recordar qué es la disforia de género véase la nota al pie número 131.

¹⁶¹ Respecto a Irán, cabe resaltar el caso de Maryam Jatun (Khatoun, por su transliteración al inglés), una mujer trans^(*) que se entrevistó con el Ayatola Jomeini (Khomeini) en la década de 1980 para hablarle de la imposibilidad de vivirse como hombre. Contrario a la transición de Sally Abd Allah Mursi, Maryam Jatun tuvo una ventaja, ya que el propio Ayatola Jomeini había asentado una *fatwā* sobre el tema en su libro *Tahrīr al-Wasīla* de 1964, donde manifiesta que “la cirugía de reasignación de sexo de hombre a mujer no está prohibida y viceversa [...] la cirugía de reasignación de sexo se vuelve obligatoria si una mujer encuentra en sí misma deseos [sensuales] similares a los deseos del hombre o alguna evidencia de masculinidad en sí misma -o viceversa- [...] Si una persona [físicamente] pertenece a un [determinado] sexo, una cirugía de reasignación de sexo no es obligatoria, pero la persona aún es elegible para cambiar su sexo por el género opuesto” (Alipour, 2017: 170). Aunque para Alipour (2017) esta *fatwā* tiene sus propias problemáticas, Maryam realizó su cirugía de reasignación/afirmación de sexo fuera de Irán después de obtener el apoyo del Ayatola; no obstante, dada la presión social, también se suicidó años después de su transición. La sentencia legal y religiosa del ayatola Jomeini sigue vigente, pues -desde ese momento- el gobierno de Irán se encarga de patrocinar las cirugías de reasignación/afirmación de sexo, después del registro de las personas interesadas en un estudio médico y psiquiátrico para que pueda determinarse si son “verdaderas” personas trans^(*) (Najmabadi, 2014). La interpretación de la *fatwā* de Jomeini da pie, sin embargo, a un seguimiento forzado del mencionado protocolo cuando las personas evaluadas muestran orientaciones sexuales no normativas (ej. homosexual, bisexual, pansexual, etc.), sin referir disforia de género; ese es el caso de Akan -una joven persona asignada como mujer al nacer- que tuvo que escapar de Irán debido a las persecuciones que sufría por parte de la policía. De acuerdo a Kugle, este tipo de experiencias “refuerzan el apartheid de género y enmascaran un enfoque muy castigador para las personas transgénero (que en realidad no se someten a una cirugía para alterar su anatomía) y para las personas ambiguas de género que pueden parecer hombres afeminados o mujeres masculinas, cuyo comportamiento va contra las normas de sus sociedades locales” (2010: 243). Para conocer el caso de Akan, véase 6rangIran (2015, noviembre 20). *Akan's Testimony* - روایت آکان [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=2cRBP2YwJZg&list=PLqr-3k6yUDLP7Ls0EtiSTdasCsDowV_Y6&index=2.

son encargadas de regular las transiciones de género o de reconocer la existencia de un tercer género (Alipour, 2017; Haq Hussaini, 2012; Kugle, 2010; Lewis, 2016; Najmabadi, 2014; Whitaker, 2018).

Como muchos de estos casos forman parte de los archivos mediáticos de diversos países predominantemente árabes y musulmanes en general, podría parecer que la transición de Sally despertó una conciencia local -negativa y positiva- capaz de ser exportada para su discusión en los países de recepción de personas migrantes a raíz del colonialismo e imperialismo; sin embargo, considero que -debido a estos mismos procesos coloniales- todos los temas relacionados con los cuerpos, los géneros y las sexualidades siguen estando encubiertos, gracias al permanente anhelo de conformar una musulmanidad que siga ajustándose a aquello entendido como “tradición”. De acuerdo a lo que expresé en el capítulo anterior, lo que las y los musulmanes consideramos “tradicional” no es más que la reproducción del despojo que el sistema tecnológico colonial y moderno impuso en nuestros cuerpos; por ello, la crítica y la comprensión de nuestras vivencias como seres sexuados y generizados están recubiertas de numerosas capas que tienen a lo *haram* y lo *halal*, lo prohibido y lo permitido, como marca islámica registrada©.

Puesto que mis colaboradoras y colaboradores etnográficos mantienen relaciones cercanas con muchas personas de origen árabe, incluyendo el egipcio, parte de mi trabajo de campo consistió en registrar los silencios relacionados con las temáticas sexo-généricas, así como los tipos de voces que obstaculizan la posesión de un conocimiento sobre nuestros propios cuerpos. En este sentido, al indagar en las opiniones de las

Para consultar la amplitud de interpretaciones sobre la *fatwā* de Jomeini, véase Alipour (2017). Respecto a los casos de las personas trans^(*) en Irán antes y después de la Revolución Islámica véase Najmabadi, A. (2014). *Professing Selves. Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran*. Londres: Duke University Press. El fragmento de la *fatwā* del Ayatola mencionado anteriormente dice: “It seems that sex-reassignment surgery from male-to-female is not forbidden (*harām*) [in Islām] and vice versa [...] sex-reassignment surgery become obligatory if a woman finds in herself [sensual] desires similar to man’s desires or some evidence of masculinity in herself– or a man finds in himself [sensual] desires similar to the opposite sex or some evidence of femininity in himself [...] If a person really [physically] belongs to a [determined] sex, a sex-reassignment surgery is not obligatory (*wājib*), but the person is still eligible to change her/his sex into the opposite gender” (Alipour, 2017: 170). La cita original de Kugle es: “Such decisions are not necessarily progressive if they simply reinforce gender apartheid and mask a very punishing approach to transgender people (who do not actually undergo surgery to alter their anatomy) or gender-ambiguous people who may appear like effeminate men or masculine women whose behavior goes against the norms of their local societies” (2010: 243).

personas que tienen parejas origen árabe, Jazmín* (Grupo A) -quien discute de estos temas con su esposo egipcio- expresó que en las mezquitas de Los Ángeles estos temas

son considerados *haram*, como tabú. En cuestión de pensamiento, sé que el profesor Khaled Abou El Fadl llegó a referirse a esto, porque ¿cómo se dice que no hay vergüenza en el islam y que parece que no somos sexuales, sino sólo ser capaces de hablar sobre ciertos temas sin que hacerlo se vuelva sexual? [...] Incluso se han referido ciertas cosas en clase, [pero] algunas personas se ríen de nervios y otras se sienten incómodas. Creo que a veces hay que ser muy abierto y franco, y estas personas deberían tratar de serlo. Pero ese es todo el concepto de ser *haram*...¹⁶²

La opinión de Jazmín* es compartida por Beatriz* (Grupo A), quien también está casada con un hombre egipcio. De acuerdo a su experiencia dentro de las comunidades islámicas en Los Ángeles, ella manifestó que “sí [es importante hablar sobre estos temas], pero hasta cierto punto [como latinomusulmanes(as)] somos gobernados en todas las mezquitas”. Por ello, cuando se busca hablar sobre los cuerpos, los géneros y las sexualidades en este tipo de espacios angelinos surgen la vergüenza, la risa, la satanización y/o el silencio como marcadores de la legitimación y/o la transgresión de la musulmanidad. Este tipo de actitudes hacia la multiplicidad de experiencias encuerpadas son una problemática para la comunidad latinomusulmana, ya que tiende a pensarse que hablar del sistema sexo-genérico es una temática menor, que sólo podría ser considerada si se contase con la presencia de una persona transgresora de estas normativas, pese al revuelvo que podría causar en las y en los latinomusulmanes la presunta salida del clóset de un hermano o de una hermana.

Aunque la transgresión del sistema cis-heteropatriarcal dentro de las mezquitas angelinas puede ser entendida en diversas formas, mi cercanía con las y los líderes del grupo A me permitió descubrir que existe la pequeña posibilidad de incluir este tipo de

¹⁶² El testimonio original dice: “Most of them are considered *haram*, like taboo. In matter of thought, I know that professor Abou El Fadl kinda touched on this, too, because how do you say that there’s no shame in Islam and we’re not seeming to be sexual, but just be able to talk about certain topics without having it be sexual?... you know what I mean? Like genitalia... like... I don’t know. Even like they’ve touched on certain things in class, some people giggle, and some people are uncomfortable. I think sometimes you just have to be very open and frank with it, and they should. But that’s the whole concept of being *haram*...”

discusiones en colectivo, ya que la conformación de la latinomusulmanidad también es resultado de la confrontación entre aquello considerado extremista/antiguo y aquello considerado moderado/contemporáneo. Por ello, cuando hablé con una de las personas que dirigen este grupo me fue dicho que, para romper con los tabúes comunitarios sobre la diversidad sexo-genérica,

tendrían que venir ese tipo de personas, pero que también sean musulmanas [...] Ellos son los que tendrían que abrir eso[s temas] porque ellos son quienes pueden dar su opinión, su experiencia, pero uno que no está en esa circunstancia, o qué se yo, es adivinar, es especular, ¿*you know?* Tendrían que venir estas mismas personas a exponerlo. ¿A quién vamos a traer de invitado cuando nadie del grupo está en esa situación y se le quiere aclarar ese tema? ¿En qué *setting*, en qué situación, o en qué momento? Algunas de las clases vienen de la misma necesidad que uno ve: “Que necesitamos hablar de esto, esto y esto”, pero si no tenemos a esa comunidad o a ese grupo de personas que necesitan esa plática, pues, *you know*, es *like* estar fuera de lo que necesita la comunidad en ese momento [...] Y también depende de la persona [que venga a dar la clase], porque tampoco te vas a ir con un salafi¹⁶³, ¿*you know?*

Si bien el testimonio anterior explica que las clases ofrecidas a las y los latinomusulmanes surgen de los propios requerimientos del estudiantado, esta perspectiva obnubila -sin embargo- la diversidad de la humanidad en general, así como la inclusión de los demás planos del ser que conforman el cuerpo humano, según la

¹⁶³ Según Eber Casas, el salafismo es un “movimiento que propone entender y practicar el islam como lo hicieron las tres generaciones posteriores a la muerte del Profeta Muhammad. Al igual que el wahhabismo llama a los musulmanes a adherirse al verdadero monoteísmo, dejando a un lado las innovaciones, la idolatría e incredulidad y apegarse al Corán y la sunna. Es difícil encontrar las diferencias entre salafismo y wahhabismo porque en esencia buscan lo mismo, incluso se usan como sinónimos y algunos autores definen al wahabismo como el salafismo proveniente Arabia Saudita”. Cfr. Eber Casas, I. (agosto 2017). “Wahhabismo: elemento fundamental de la ideología yihadista y base doctrinal de los conversos al islam en Latinoamérica [versión electrónica]”. *Muuch' xímbal. Caminemos juntos. Revista de investigación y estudios internacionales*. Vol. 5, 247-258: 256 <https://repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/1554>. Otra de las discusiones sobre el salafismo también se encuentra en Hernández González, C. (diciembre 2018), “Más allá del Mundo Islámico: Reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México [versión electrónica]”. *INTERdisciplina*. Vol. 6(16), 105-136. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/65637>. Finalmente, para conocer cómo es que el salafismo se convirtió en la ideología del Estado-nación saudí véase Abou El Fadl, K. (2014). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. London: Oneworld Publications y Al-Rasheed, M. (2013). *A Most Masculine State: Gender, Politics and Religion in Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press.

perspectiva islámica. Esta temática, retomada someramente en algunas de las clases que pude presenciar fue, sin embargo, poco considerada dentro de mis encuentros con mis colaboradoras y colaboradores etnográficos salvo en algunas excepciones pues, en una de nuestras charlas, Carlos* (Grupo A) manifestó que

el cuerpo necesita sus propias funciones y hace sus propias funciones, aunque no quiera, ¿verdad? El alma es lo que se piensa, lo que se hace, lo que se dice, involuntariamente del cuerpo, y pues el espíritu es lo que nos da vida. Pienso que no es dualidad [entre lo masculino y lo femenino], es trinidad, pues. Y los tres funcionan en diferente forma, pero están bien pegados. Pero, le digo, hablar de eso en el islam es casi una blasfemia. Yo así lo concebía: Que hay cuerpo, alma y espíritu [...] No lo dudo [que tengamos cualidades femeninas y masculinas al mismo tiempo], porque también somos de la misma especie... Porque realmente que las mujeres son de Venus y los hombres son de Marte es un título nada más. Realmente somos de la misma especie, fuimos creados igual, bueno, casi igual. En materia pienso que es lo mismo: corazón, alma, riñones, cerebro, todo eso es igual...

Pese a las críticas que el propio Carlos* realiza hacia las personas trans^(*), la forma en que él entiende el cuerpo -en sus múltiples dimensiones- tiene correspondencia con la perspectiva de Yolanda* (Grupo A), quien me expresó -apoyándose en diversas tradiciones sagradas- que

todas las personas poseemos distintos tipos de energías. Yo aprendí esto cuando estudié cábala y cuando descubrí lo que pensaban los indígenas antes de la llegada de los españoles. Cuando las personas tienen la sensibilidad de reconocerlo, puede sentirse que está un aspecto masculino -que no tiene nada que ver con el sexo- y [que también] está un aspecto femenino. [Estos aspectos] están en cada uno de nuestros lados, derecho e izquierdo; eso es algo muy importante. Es lo mismo que el yin y el yang, exactamente lo mismo: Es un polo positivo y otro negativo. Por eso, dentro de las culturas prehispánicas de México, el origen de lo que llamamos Dios era unisex...

La forma en que Carlos* y Yolanda* perciben las dimensiones del ser transgrede el supremacismo de la mente sobre el cuerpo: La forma de pensamiento colonial, moderna e imperialista que nos separó de la conexión con nuestra alma y con el mundo del espíritu debido a la introducción de la blanquitud. Sin embargo, Carlos* y Yolanda* no son las únicas personas que buscan reintegrar estas dimensiones corporales en su vida cotidiana, ya que también existen muchos musulmanes y musulmanas trans^(*) que se reapropian del concepto islámico de *fitrah*, la naturaleza esencial o verdadera, para afirmar que *Allah* provee a los seres humanos con características particulares inviolables, pese a la *jihād* o esfuerzo que pueda implicar su reconocimiento dada su oposición a las normativas sexo-genéricas establecidas (Kugle, 2014).

Según algunas personas musulmanas trans^(*) entrevistadas por Kugle (2014), vivirse de manera encuerpada no sólo responde a la materialidad del ser, sino también a la forma en que se concibe al alma; ellas llegan a esta conclusión después de una serie de cuestionamientos que -entrelazados con el dolor, la intuición y la guía divinas- les permiten comprender cómo su materialidad se interrelaciona con los planos invisibles de su cuerpo. Como Kugle (2010) se basa en la cosmología islámica para reportar que el alma organiza y brinda coherencia al cuerpo, él explica que algunas de las personas trans^(*) que conoció durante su trabajo de campo reportan el reconocimiento de lo masculino y de lo femenino -más allá de su sexo y, por tanto, su género asignado- a través del concepto médico-psiquiátrico occidental de disforia de género (Kugle, 2014). Por ello, uno de los hombres trans^(*) que entrevistó -de origen argelino y marroquí- explicó que “su alma no encajaba con su cuerpo”, aunque existen otras personas musulmanas trans^(*) que manifiestan no tener alguna problemática con su genitalidad.

Ese es el caso de Nafisa, una mujer trans^(*) sudafricana también entrevistada por Kugle (2014), cuya experiencia da cuenta que el reconocimiento de la *fitrah* requiere del valor suficiente para vivir una ética islámica. Después de un tentativo matrimonio forzoso para desposeerla de su propio ser, ella llegó a la conclusión de que era preferible el suicidio -como acto ligado al descenso de la fe- que vivir la corrupción personal (*fasad*) y la discordia social (*fitna*) al evidenciar en su posible vida marital que su encuerpamiento respondía más a una esencia femenina que masculina (Kugle, 2014). Como en muchos de los casos, la *jihād al-akbar* de Nafisa implicó la marginación social en un principio,

después de que fracasaran los esfuerzos familiares para ella pudiera “restablecer” su masculinidad, pese a que sus propios padres la prefiriesen como un hombre homosexual que como una mujer trans^(*) (Kugle, 2014). No obstante, su reafirmación de sí misma como mujer derivó en su adopción por parte de un líder musulmán sudafricano, que le brindó un espacio seguro para transicionar y hablar de la vivencia de su sexualidad en un entorno familiar islámico (Kugle, 2014).

Aunque Kugle (2014) inscribe estas vivencias dentro del activismo LGBTIQ+, que obnubila el colonialismo de ocupación así como las consecuencias del reconocimiento de estas identidades, este pequeño acercamiento a las personas musulmanas trans^(*) permite ver cómo la recuperación del conocimiento islámico sobre el alma y el espíritu puede actuar para confrontar la estigmatización de los cuerpos que no se sujetan al sistema tecnológico cis-heteropatriarcal moderno y colonial. Este modo de sentir-pensar y actuar, referido por Kugle (2014), permite que las transiciones de género de las y los musulmanes trans^(*) dejen de ser algo extraño para transformarse en una re-apropiación de lo perdido, pese a la clasificación de las personas trans^(*) como seres que trascienden la modernidad, de acuerdo a la propia historia del movimiento LGBTIQ+ (Stryker, 2006). Sin embargo, conforme en los aportes de Guerrero Mc Manus (2019a), comprender a las personas musulmanas trans^(*) requiere que el islam sea analizado y criticado en su completud, pues construir una nueva sociedad a partir de una “tradicción” intocable -que naturaliza las jerarquías entre los géneros- limitaría todas las posibilidades de descolonización y de reindigenización islámicas.

CAPÍTULO 4. DE LA ORIENTACIÓN SEXUAL, LA IDENTIDAD/EXPRESIÓN DE GÉNERO Y OTRAS CONFUSIONES EN CLAVE LATINOMUSULMANA

Nuestra especie se separó de un “espíritu único” (min nafsīn wāhidah) y [...] “Dios crea lo que Dios quiere” (yakhluqu mā yashā) [...] Una pareja puede verse como una representación de un continuo de masculinidades/feminidades, en vez de polos opuestos [...] Cualquier suposición de lo contrario sugiere una restricción y limitación de la omnipotencia del Creador.
Mohamed Abdou¹⁶⁴

Una tarde de agosto de 2019, Celia* (Grupos A y D), Claudia* (Grupo A), Marcela* (Grupos A y D), Rodrigo (Grupo A)*, Orlando (Grupos A y D)* y yo decidimos ir a comer a un restaurante de comida árabe después de una de nuestras clases islámicas dominicales. Orlando* y yo nos fuimos con Marcela* porque ella no quería dejar su carro en el estacionamiento de la mezquita y porque queríamos seguir platicando sin interrupciones. Después de un pequeño recorrido, Marcela* nos pidió que bajáramos de su carro para estacionarse al lado de una elevada banqueta. Fue en ese momento, mientras estábamos esperando a Marcela*, que Orlando* me comentó:

- ¿Cómo ve, hermana? En el Chicago Tribune salió un artículo sobre una mezquita de Chicago donde su líder es una mujer que fue hombre... Que dirija una mujer “así” es algo poco común... Entonces, ¿cómo ve el artículo?, ¿lo leyó?... El Corán dice claramente que eso no es aceptado, pero solo Dios sabe... Uno no puede criticar...¹⁶⁵

Yo no tenía mucha claridad sobre el acto que *no era aceptado* en el islam, según Orlando*; sin embargo, cuando estaba a punto de indagarlo, Marcela* nos interrumpió para preguntarnos cuál era el tema del que estábamos hablando. Entonces, Orlando*

¹⁶⁴ Our species was split from a “single spirit” (*min nafsīn wāhidah*) and [...] “God creates what God wills” (*yakhluqu mā yashā*) [...] A pair can be seen as a representation of a continuum of masculinities/femininities, rather than as polar opposites [...] Any assumption otherwise suggests a restraint and limitation of the creator’s “omnipotence.” Mohamed Abdou.

¹⁶⁵ *Cfr.* Husain, N. (2019, agosto 3). With female and LGBTQ prayer leaders, Chicago mosque works to broaden norms in Muslim spaces. Recuperado en octubre de 2020, de *Chicago Tribune*: <https://www.chicagotribune.com/news/ct-south-loop-mosque-female-prayer-leader-20190803-56axwv37arfm3i3gajgc4umgb4-story.html>

dijo: “Hablamos de un hombre que se convirtió en mujer y que dirige una comunidad musulmana en Chicago... pero uno no puede criticar...” A lo que Marcela* respondió: “Pues en el Corán dice que Sodoma y Gomorra...” La conversación terminó rápidamente al llegar al restaurante porque tuvimos que organizar las mesas, así como el pedido de suficiente comida para seis personas. Ese pequeño momento me permitió ver que las expresiones, prácticas y vivencias no normativas son, generalmente, “prohibidas y tergiversadas como 'una enfermedad subalterna, insidiosa, desviante y peligrosa'. Esta es la premisa del discurso binario ‘natural versus antinatural’ sobre el género y la sexualidad, operacionalizada como el dominio absoluto de la heteronormatividad institucionalizada para mantener lo que se ha llamado la heteromoralidad”¹⁶⁶ (Hamzić, 2016: 30).

La forma en que actúa este dispositivo puede mostrarse de una manera muy sutil, como en el caso de Carlos* (Grupo A), quien me comentó que la homosexualidad

es mental y sentimental, pero no es biológica porque no es [esa] la función. En su perspectiva, el hombre nació con cierta forma y la mujer con otra forma; creados de esa manera por Dios. Entonces lo que viene así, de esas personas, tiene que ser sentimental, emocional y hasta [de] la mente. Porque, le digo, no fueron creados para esa función, ¿verdad? Es como que a un carro de lujo le quitaran toda la parte de atrás y le pusieran una caja grande para meter botes, reciclar botes y todo eso. Ese carro no fue creado para eso. Mejor hubieras comprado una troca específicamente para cargar chatarra. Así miro yo la función de esos compas y de las mujeres también, que -por cierto- son hermosas. Yo he visto unas mujeres así que, Allah, ¡qué desperdicio! Yo conocí a una tremenda mujerona, altota... hermosa la mujer. Y todos se le quedaban viendo. Y una vez, llegando al trabajo, [que] la miro de la mano con otra [mujer]. ¡Dios mío! Pensé: Qué lástima, porque no está haciendo la función para [la] que fue creada.

¹⁶⁶ La cita original dice: “All other forms of sexual and gender expression are proscribed and misrepresented as ‘subaltern, insidious disease, deviance and danger’. This is the premise of the binary ‘natural versus unnatural’ discourse on gender and sexuality, operationalised as the stranglehold of institutionalised heteronormativity to maintain what has been called heteromorality.” (Hamzić, 2016: 30).

La heteromoralidad mostrada por Carlos* da cuenta del aprendizaje, la legitimación y la transmisión de uno de los tantos códigos morales que proponen que la heterosexualidad es la única forma en que las personas pueden relacionarse afectiva y sexualmente, ya que a partir de este tipo de relaciones se asegura la reproducción de la especie. Sin embargo, es significativo que -pese a ser musulmán- Carlos* haya evitado hablar de *Adam/Adán* y *Hawwā/Eva*, los primeros seres creados que son percibidos por la mayoría de las y los musulmanes como los modelos ideales del ser humano a partir de los cuales se replican roles sociales diferenciados, según lo entendido como “masculino” y “femenino”, en términos de lo aportado por Guerrero Mc Manus¹⁶⁷ (2020).

Como *Adam/Adán* y *Hawwā/Eva* son entendidos como un hombre y como una mujer heterosexuales que poseen una genitalidad en particular, mis colaboradoras y colaboradores etnográficos recurrieron a su mención para expresar, explícita e implícitamente, que quienes llevan a cabo prácticas no heterosexuales están actuando en el terreno de lo haram o lo ilícito; una categoría que -según algunas interpretaciones- también puede incluir lo pecaminoso e incluso lo herético, ya que “Dios dejó [a] Adán y a Eva, no a Adán y a Esteban, para ir por el mundo y reproducirse”. Esa es la perspectiva de Mónica* (Grupos A, C y D), a quien “no le cabe en su mente que Dios haya creado a personas así”. Por eso, cada vez que se encuentra con su amigo gay, le dice: “No importa lo que tú hagas, Dios te perdona, Dios va a perdonar[te] una y todas”, pues piensa que “él lo hace por impulso y por deseo, pero no es porque Dios lo creó así”.

Mireya* (Grupo A), por otra parte, considera que la homosexualidad

no está bien, porque Dios hizo a la mujer y al hombre, no hizo mujer y mujer o hombre y hombre, eso está claro para mí. Pero, la verdad es que tenemos que dejar que la gente viva como quiera vivir. Yo no acepto eso, pero respeto la decisión de cada persona. Yo trabajo con mi patrón, que es gay, y pues uno respeta lo que hace la otra gente, ¿verdad? Cada quien como quiera que viva,

¹⁶⁷ A partir del análisis realizado por Sveinsdóttir sobre la teoría *queer*, Guerrero Mc Manus explica: “las categorías sexuales vendrían a figurar como ideales regulativos que organizarían la vida social, psíquica y material de tal suerte que el sexo sería fundamentalmente normativo y no fáctico. Curiosamente, estas normas operarían de forma implícita o encubierta ya que al aparecer como hechos naturales ocultarían su carácter de construcción y contingencia. El género vendría a comprenderse como un rol que se juega dentro de las normas impuestas por el sexo como ideal; implicaría un tratamiento diferenciado entre los sujetos y una conducta igualmente diferente de su parte” (Guerrero Mc Manus, 2020: 57-58).

porque la verdad es que, si Dios lo guía a uno hacia una religión y a hacer las cosas correctas, es misericordia de Dios para nosotros, que no estamos con la mente esa de “hacer lo que tú quieras”. Yo sólo le pido a Dios que la gente que no tenga ni una religión que, por lo menos, haga algún acto de caridad para que Dios tenga misericordia de ellos y los perdone y les dé el paraíso, ¿you know? Porque muchas de esas gentes también son buenas personas, ¿right?

Para Mónica* y para Mireya* la existencia de *Adam/Adán* y *Hawwā/Eva*, así como del binario “hombre-mujer”, es una evidencia suficiente para argumentar su posición contra la homosexualidad y su naturaleza, pues “Dios no pudo haber creado a personas así, que siguen sus impulsos, sus deseos y ‘hacen lo que quieren’”. Estas perspectivas dan cuenta de la heteromoralidad cuando, a través de los supuestos en torno a la fe y la moral, se construye un universo maniqueo donde existen lo “bueno” y lo “malo”, que actúan paralelamente a las concepciones “naturales” en torno al sexo y al género. Por ello, dado su “mal actuar”, ellas consideran que a las y a los homosexuales sólo les queda el perdón y la misericordia divinas, siempre y cuando traten de recompensar y detener sus faltas, sea que éstas resulten de un acto coercitivo -como en el caso de Mónica*- o una expectativa -de acuerdo a lo señalado por Mireya*-.

Puesto que la interpretación cis-heteronormativa sobre las figuras de *Adam/Adán* y *Hawwā/Eva* es la más popular entre mis colaboradoras y colaboradores etnográficos, vale la pena discutir la perspectiva de Del Río Pereda (2016), quien manifiesta que pensarles como “hombre” y como “mujer” presenta algunos inconvenientes. El primero de ellos es que, conforme a la autora, *adam* significa “ser de piel oscura”, pues ésta es una palabra que tiene origen en la raíz árabe a-d-m, que puede estar relacionada con la epidermis, con la superficie terrestre, e incluso con las características de la tierra. Es por esto que, dada su creación, el término/nombre *Adam/Adán* refiere a la humanidad en su completud, no a un hombre con pene, ni a un individuo con características particulares (Del Río Pereda, 2016).

Por otra parte, según la *Encyclopaedia of the Qur’ān*, *Hawwā* es un término/nombre no coránico -es decir, que no aparece en el Corán-, que puede relacionarse con la palabra *hayy*, cuyo significado es “el origen/la madre de todo lo viviente” (Schöck, 2001). En mi perspectiva, el uso de la palabra “madre” también puede

estar relacionada con las características de la entidad Creadora de ambos personajes proféticos: *al-Hayy* -Lo Viviente, Lo Eterno y Lo Inmortal- y *al-Rahman* -La Misericordia-: dos atributos divinos que pueden ser entendidos como “femeninos” y matriciales, dada la íntima relación de este segundo atributo divino con la palabra útero o matriz, pese a que *Allah* no es hombre ni mujer, ni es una entidad humana.

El segundo inconveniente que presenta Del Río Pereda (2016) respecto a la interpretación de *Adam/Adán* y *Hawwā/Eva* es que en el Corán “en ningún momento se dice ni se insinúa que *adam* es varón y su pareja mujer [pues] *adam* es la expresión del ser humano que recibe la revelación, el sexo es indiferente” (2016: 135, cursivas de la autora). Dada la tendencia a relacionar “humano” con “varón”, Del Río Pereda explica que la noción de paridad y complementariedad en la alegoría de estos personajes proféticos debe analizarse más profundamente, pues -comparando la revelación coránica con la religión mexica/azteca- “todavía hay dudas en cuanto a quién era el varón y quién la mujer, lo cual no deja de ser interesante y tal vez sintomático” (2016: 135). Esta perspectiva se relaciona, en cierto modo, con la de Nasr (2015), quien explica en la introducción general de *The study Quran* que *Adam/Adán* y *Hawwā/Eva* constituyen una unión andrógina que refiere al *insān*, la humanidad en su completud.

Finalmente, Del Río Pereda (2016) argumenta que -como el nombre de *Hawwā/Eva* jamás es mencionado en el Corán- las únicas referencias que se tienen de su existencia se relacionan con el uso de la palabra *zawj*/pareja, que en ningún momento debe interpretarse como “esposa”, ya que “nunca, en ninguno de los casos [el Corán] dice *adam* y su mujer o *adam* y su marido. Nada impide al honrado Alcorán ni a su revelador poner la palabra ‘mujer’ o poner la palabra ‘varón’ o ‘marido’” (2016: 135). Lo contrario también es demostrado por la autora cuando en el Corán aparece la palabra *imra’atuhu* en posesivo, que es utilizada cuando se habla de *Nuh/Noé* y su esposa en el *ayat*/versículo coránico 7:83, cuando se hace referencia a la esposa del profeta *Lut/Lot* en el *ayat*/versículo coránico 11:81 y cuando se mencionan a las esposas de otros personajes proféticos en los *ayat*/versículos coránicos 11:71, 12:21, 12:30, 12:51, 15:60, 19:5, 19:8, 27:57, 28:9, 29:32, 29:33, 51:29, 66:10, 66: 11 y 111:4 (Del Río Pereda, 2016:

137)¹⁶⁸. Por tanto, para Del Río Pereda (2016), las interpretaciones y traducciones coránicas que hacen referencia a “la esposa de *Adam/Adán*” deben de estar influenciadas por la Biblia, por el cristianismo, o por el binarismo sexo-genérico, a partir del cual se desprende la heteromoralidad.

Como la heteromoralidad no sólo apunta a las relaciones erótico-afectivas sino también a la forma en que los cuerpos deben expresarse, la creación de *Adam/Adán* y *Hawwā/Eva* también puede ser legitimada con el fin de controlar los cuerpos de las personas; algo que puede mostrarse en el siguiente testimonio compartido por Lorenzo* (Grupos A y D), quien mencionó que

la Biblia hizo a Adán y a Eva, no a Adán y a Adán o a Eva y a Eva. Yo no puedo juzgarlos, que hagan lo que ellos quieran. Simplemente, si tú eres un homosexual, es en tu casa [...] pero fuera de tu casa sigues siendo hombre. Porque eres homosexual, no dejas de ser un hombre. Si una mujer es homosexual, no deja de ser mujer. Entonces, ya cuando se empiezan a vestir hasta de hombre o de mujer, eso ya es, en mi opinión, fuera de la realidad. La mayor parte de los homosexuales que conozco de una manera u otra tratan de ser diferentes de lo que son... Hay hombres que cuando caminan, se mueven más que las mujeres. Las mujeres tratan de ser como un hombre. En mi opinión, si yo fuera mujer y me gustaran las mujeres, trataría de andar con una mujer que fuera como mujer, no como un hombre. Para mí no es lógico que una mujer diga que le gustan las mujeres, ande con una mujer, pero esa mujer se vista de hombre, casi como un hombre, tiene

¹⁶⁸ Según la perspectiva de Rami*, el término *zawj* significa pareja; no obstante, en el árabe moderno su traducción literal es “esposa”. Por ello, cuando le mencioné vía telefónica cuáles eran las fuentes interpretativas que estaba retomando para la escritura de este apartado, él me discutió que lo aportado por Del Río Pereda (2016) era poco razonable, ya que el Corán refiere a “las esposas” del profeta Mohamed como sus *azwaj*; un término derivado de la palabra *zawj*. Desde este entendido, él me explicó que la historia de *Adam/Adán* y *Hawwā/Eva* puede tener diversos grados de interpretación, según “la evolución humana”; no obstante, le parece que estas referencias coránicas no deben ser tomadas como una alegoría, puesto que la creación de *Adam/Adán* como “hombre” y la de *Hawwā/Eva* como “mujer” no contradice la existencia de los hombres y las mujeres. En su perspectiva, su argumento no niega las variaciones existentes de la “masculinidad” y de la “feminidad” en las personas musulmanas, ni la forma en que las personas musulmanas que se identificaban con otros géneros fueron impactadas y oprimidas por el colonialismo europeo. No obstante, Rami* considera que el peligro de la academia, así como de este tipo de interpretaciones “liberales”, es la posibilidad de convertir las historias de estas minorías en una narrativa “mayoritaria”, puesto que las personas musulmanas tienden a identificarse con el sistema binario. Esta conversación que tuve con Rami* en octubre de 2020 es relevante debido a que está relacionada con la “traducción con propósitos de asimilación y violación” (Spivak 1993 en Abdou 2019), tema que será discutido en el apartado siguiente respecto a la supuesta homosexualidad en el islam.

más músculos que un hombre o casi tiene barba. Entonces, ¿cuál es el chiste de que te gusten las mujeres?

La perspectiva de Lorenzo* ejemplifica cómo la tecnología binaria colonial y cis-heteronormativa divide entre los supuestos “hombres verdaderos” (que sólo deben sentir atracción/amor/deseo por las mujeres), las supuestas “mujeres verdaderas” (que sólo deben sentir atracción/amor/deseo por los hombres) y quienes transgreden la heteromoralidad; es decir, “los hombres demasiado femeninos” y “las mujeres demasiado masculinas” (Mollenkott, 2001). La producción de estos “personajes” no es casual pues, dada la intervención de la homofobia, la mayoría de las personas aprende que los roles “dominante/masculino” y “sumiso/femenino” también se establecen en las relaciones erótico-afectivas; hecho que las lleva a inferir que en las relaciones homosexuales sólo puede haber un elemento activo y un elemento pasivo al momento de amar o de sexuar (Mollenkott, 2001).

La confusión entre la expresión de género/las prácticas y la orientación sexual facilita, por tanto, que las personas que viven el amor y la sexualidad en formas no normativas sean interpretadas como “trans” al cruzar las fronteras del género por amar o por desear a las personas de su mismo sexo (Mollenkott, 2001). Sin embargo, la transgresión de la heteromoralidad no implica necesariamente la posesión de una identidad trans*, ya que las personas trans* y cis pueden sentir atracción emocional, afectiva, romántica y/o sexual hacia el género binario opuesto (heterosexual), el mismo género binario (homosexual), ambos géneros binarios (bisexual), o todos los géneros existentes (pansexual). Ello sin contar que pueden existir personas que tienen una falta de interés por el sexo (asexual), o que sólo experimentan atracción sexual como resultado del establecimiento de vínculos emocionales (demisexual).

Como estas discusiones son excluidas, desconocidas o poco profundizadas por mis colaboradoras y colaboradores etnográficos, la variabilidad de identidades/expresiones de género y de orientaciones sexuales termina limitándose al binario heterosexual/homosexual, así como a los diversos grados de “musulmanidad” que son aprendidos, interpretados y producidos dentro y fuera de las mezquitas y otros espacios islámicos de Los Ángeles. Esto permite, no obstante, que la homosexualidad

sea evaluada en distintas gradaciones dentro de lo *halal* y lo *haram* -lo permitido y lo prohibido- como lo muestra el testimonio de Blanca* (Grupos A, B y D), quien expresa que “hasta lo que sé, Dios ha creado todo, ¿no? Y, a veces, tal vez no podamos entender [la homosexualidad]. No la entiendo, pero sí la acepto porque son creación de Dios y por la historia se ha mostrado que siempre ha existido el hecho de la homosexualidad y entonces pienso que lo bueno es convivir como ser[es] humano[s], porque Dios es misericordioso y Él va a determinar si estamos equivocados o no”.

Damaris (Grupos B y D)* -quien se identifica a sí misma como demiromántica/demisexual- me comentó, por otra parte, que muchas de las perspectivas de las y los musulmanes sobre la homosexualidad forman parte “de los comportamientos aprendidos de diferentes generaciones, en los que se transmite el prejuicio. Eso es lo que me frustra mucho más y, en mi opinión, decir que la [homofobia] agrada a *Allah*¹⁶⁹”. Yolanda* (Grupo A) expresó, asimismo, que “siempre le ha causado curiosidad el tema de la homosexualidad” y que, discutiendo sobre el tema con un amigo musulmán, éste le comentó que “hay muchos musulmanes homosexuales, pero debajo de la mesa, igual que hay musulmanas y musulmanes que toman alcohol”. Sin embargo, Yolanda* considera actualmente que ser homosexual “es parte de su naturaleza”.

La relación que existe entre la homosexualidad y la noción de pecado es también discutida por Francisco* (Grupos C y D), quien me comentó que

tenemos que reconocer que el acto de la homosexualidad no es necesariamente el pensamiento o el deseo, porque lo que es pecado es el acto de cometerlo. La gente lucha con esos y muchos pensamientos. La gente lucha con el alcohol, con las relaciones heterosexuales inadmisibles... No podemos escoger y elegir, todos estos pecados que estoy mencionando son realmente grandes. Pero si hay alguien que es LGBTQ o lesbiana, o se identifica así, no les diría que pierdan su fe en *Allah*, no los avergonzaría. No es nuestro papel como musulmanes avergonzar a la gente por sus pecados, debemos mostrar buen carácter. Pero, en el sentido de reconocer[lo], no sé si eso signifique decir que está bien. No creo que nosotros, como musulmanes, debamos decir: "Oh, está bien ser LGBTQ",

¹⁶⁹ El testimonio original dice: “What frustrates me the most is the learned behaviors from just different generations of passing down a prejudice. That’s what frustrates me a lot more, in my opinion, and then saying that [homophobia] is pleasing to Allah”.

pero [debemos] mostrar compasión a todas las personas. Entonces, no sé si podría haber una discusión LGBTQ [dentro de las mezquitas], pero creo que los puntos que he mencionado deben abordarse. Puede reconocerse como: Sí, puede haber personas que estén cometiendo estos pecados, pero si te encuentras con alguien que los hace, no los [puedes] avergonzar. Si tienes una relación con ellos y puedes hablar[les de esto], habla con ellos sobre lo que enseña nuestra fe en estos aspectos de una manera amable, compasiva y amorosa. Además, también tenemos que mirar nuestras propias faltas para ablandar nuestros corazones. Creo que [este tema] es algo muy serio. Es algo que tenemos que aprender a navegar en este momento¹⁷⁰.

La forma en que Francisco* se expresó acerca de la homosexualidad es similar a la de Raquel* (Grupos C y D), quien comentó que dentro de las mezquitas es común

olvidarnos de ciertos datos demográficos de las personas. Por ejemplo, a veces nos olvidamos de los conversos latinos; nos olvidamos de las minorías y las personas de la comunidad musulmana, mencionaste la comunidad LGBT, así que pienso en ellos y cómo a veces no reconocemos que son personas que están pasando por mucha lucha con su islam y [con] quiénes son, cómo se sienten en este momento. Creo que, para mí, es solo tratar de entender cómo podemos realmente ser buenas personas entre nosotras y ser buenas personas para [las] personas que tienen diferentes situaciones y aprender a ser culturalmente sensibles, no ser insensibles con [las] personas que son diferentes [...] Me imagino que esas personas también sienten: "Me siento menos y no me siento como un verdadero musulmán". Creo que eso es algo sobre lo que tenemos poder

¹⁷⁰ El testimonio original dice: "We have to acknowledge that the act of homosexuality is not necessarily the thought or the desire, the act of committing it is a sin. People do struggle with those thoughts, with many thoughts. People struggle with alcohol, people struggle with heterosexual impermissible relationships.... These are all really big sins that I'm mentioning. But if there's somebody that is LGBTQ or lesbian, they identify as that, I wouldn't tell them to lose their faith in Allah, I wouldn't shame them. It's not our role as Muslims to shame people over their sins, we should show good character. But, in the sense of acknowledging, I don't know if that means like saying that it's ok. I don't think us as Muslims should say: 'Oh, it's ok to be LGBTQ', but we show compassion to all people. So, LGBTQ, I don't know if there could be a discussion, but I think the points that I have mentioned have to be addressed. Acknowledgment as, yes, there may be people out there that are committing these sins, but if you run into somebody that does that, you don't shame them. If you have a relationship where you could talk to them, you talk to them about what our faith teaches in these regards, but do it in a gentle, compassionate, loving manner. Also, we have to look at our own faults, too, to soften our hearts. I think that it's something that is very serious, it's a very serious thing. It's something that we have to learn to navigate through at this time".

tener conversaciones, sí. No toleramos la homosexualidad, pero estamos dispuestos a abrazar a las personas musulmanas que se identifican con esto, tratando de aceptarlos y tratando de ser más sensibles con ellos a cómo son nuestros enfoques. Y sé que en muchos países la gente ni siquiera reconoce que existe, o ni siquiera quiere hablar de [eso], como si fuera algo... repugnante. Sé que, en sí mismo, es algo con lo que no estamos de acuerdo, pero no creo que debamos deshumanizar a la gente y hacer que se sientan menos, porque creo que eso los alejará del islam, cuando sabemos que el islam es esencialmente lo que necesitamos para todos los seres humanos, eso es en lo que creemos como musulmanes [...] Creo que si partimos de nuestra creencia, que no creemos en la homosexualidad, eso es algo que muchos de nosotros necesitamos tener en cuenta, porque creo que muchos de nosotros estamos en diferentes puntos de comprensión [...] porque a veces la gente tiene su propia forma de islam¹⁷¹.

La evaluación de la musulmanidad, en relación con la homosexualidad, también fue abordada por Lorenzo* (Grupos A y D), quien en otra de nuestras conversaciones me comentó que “hay un grupo musulmán que son gay...” Él se refería a la agrupación *Muslim for Progressive Values*/Musulmanes por Valores Progresistas -también conocida como MPV-; una agrupación pro LGBTIQ+ musulmana homonacionalista de calidad virtual con base en Los Ángeles¹⁷², que es conocida por algunas de las personas que integran el liderazgo del grupo A. No obstante, las relaciones entre estas comunidades son inexistentes, debido a que una posible alianza o colaboración entre MPV y el grupo

¹⁷¹ El testimonio original dice: “Sometimes we forget certain demographics of people. For example, I’ll say this too, sometimes we forget about the Latino converts; we forget about minorities and people in the Muslim community, you mentioned the LGBT community, so I think about them and how sometimes we fail to acknowledge that they are people who are going through, I mean, through a lot of struggle, with their Islam and who they’re being, how they’re feeling at the moment. I think, for me, it’s just trying to understand how we can actually be good people to one another, and be good people to people that have different situations and learn to be culturally sensitive, not being insensitive to people that are different [...] I can imagine that those people also feel: ‘I feel less, and I don’t feel like a real Muslim.’ I think that’s a thing we have to be able to have conversations about, yes. We don’t condone homosexuality, but we’re willing to embrace people that are Muslim who identify with this, but trying to accept them and trying to be more sensitive to how our approaches are with them. And I know that in a lot of countries people don’t even acknowledge that it exists, or don’t even want to talk about [it], like it’s something... disgusting. I know that, in itself, it is something that we don’t agree with, but I don’t think that we need to dehumanize people and make them feel like less than, because I think that’s gonna push them away from Islam, when we know that Islam is essentially what we need for all human beings, that’s what we believe in as Muslims [...] I think that if we rear from our belief, that we do not believe in homosexuality, that’s something that a lot of us need to be aware of, because I think a lot of us are at different points in understanding [...] because sometimes people have their own form of Islam”.

¹⁷² Cfr. Página de internet de *Muslims for Progressive Values*: <https://www.mpvusa.org>

A implicaría consecuencias negativas para las y los latinomusulmanes, ya que algunas personas de la comunidad musulmana de Los Ángeles consideran que MPV “es una organización liberal pro-sionista que va en contra del pensamiento “tradicional/hegemónico” musulmán”.

Por ello Lorenzo* sólo mencionó que “alguien estaba contando de eso, la verdad no tengo *research*. Nomás un amigo me dijo que una vez lo invitaron al *iftar* -o ruptura de ayuno durante el mes de ramadán- en una casa de una pareja gay. Yo creo que ya perdió la esencia islámica esa persona porque, *I mean*, no hay ni siquiera una religión que acepte eso, que lo acepte abiertamente como ellos lo tienen, o como ellos lo quieren y lo están haciendo...” La creación de espacios musulmanes pro LGBTIQ+ es interpretada por Rami*, mi amigo sirio, como “un fenómeno interesante. Tienes, digamos, a los *Progressive Muslims*, la organización; son un grupo que ven [a la homosexualidad] como algo completamente aceptable. Creo que hay musulmanes que piensan que está bien, sí. Pero, en general -como comunidad- ese no es el caso. Si miras el promedio, si pusieras una línea para trazar un espectro sobre dónde se encuentra la comunidad musulmana, creo que el promedio no lo permite¹⁷³”.

4.1. De la transgresión de Sodoma y Gomorra: Una historia revisitada

De acuerdo a los testimonios anteriormente presentados, la homosexualidad es una vivencia que está relacionada con “las problemáticas sentimentales, emocionales y mentales y con los impulsos y los deseos ‘no naturales’”. Es un hecho “fuera de la realidad que se asocia con lo ilícito, con la falta de un ‘buen libre albedrío’, con el pecado, con los prejuicios” y, por consiguiente, “con la lucha por ajustarse a una identidad religiosa” cis-heteronormativa. Es un tema tabú que causa “incomprensión” y “curiosidad”, así como “repulsión” y la “deshumanización de las personas que la practican”. Esta multiplicidad de interpretaciones da cuenta de una noción normativa de

¹⁷³ El testimonio original dice: “So now what you have are gay Muslims creating their own spaces, you know, that’s a very interesting phenomenon. You have, let’s say, the Progressive Muslims, the organization; they are a group that are all willing to, not willing but they see it [homosexuality] as something completely acceptable. I think that there are Muslims who think that it’s ok, yeah. But in general, as a community, that’s not the case. If you’re looking at the average, if you were to put a line to draw a spectrum of where the Muslim community lies, I think the average in the middle does not allow for that”.

la musulmanidad, que clasifica a las y a los homosexuales como seres “que perdieron su esencia islámica”, que “fueron/son cooptados por el liberalismo” y/o que viven “fuera de la tradición”.

Las perspectivas asentadas en estos datos etnográficos muestran, por otra parte, que la homosexualidad es concebida como una vivencia lejana, que jamás podría ser experimentada de manera personal o a través de seres cercanos, pese a que Carlos* (Grupo A), Mónica* (Grupos A, C y D) y Mireya* (Grupo A) expresaron que conocieron a personas que pueden interpretarse como homosexuales o tienen conocidos que se identifican como tales. Sin embargo, durante mi trabajo de campo también encontré que la ruptura de la cis-heteronormatividad y el cuestionamiento de la heteromoralidad es considerada como una posibilidad a nivel comunitario islámico, ya que una de las personas que lideran el grupo A me explicó que:

Siempre ha habido, que yo sepa, este tipo de situación dentro de la humanidad. No pienso que es nuevo, ahorita es más abierto que la persona se declare, pero yo pienso que siempre ha existido [...] Yo soy abierta en el sentido de que no se le puede condenar a nadie por su inclinación sexual, porque *Allah* es el único que va a juzgarlo [...] No pienso que nadie le diría a una persona que tiene que dejar de ser gay para ser musulmana. No entre nosotros, tal vez de otros, de los inmigrantes. Pero sería una cosa hipócrita [...] Yo no podría decir: ‘Ah no, el Corán dice que [la homosexualidad] es bla, bla, bla.’ ¿El Corán lo especifica realmente? No, no lo condena, ni lo especifica; claro que dice que casarte, qué se yo, entre hombre y mujer, [es] para [la] reproducción, etcétera. [Pero] si alguien llega y quiere tomar *shahada* y como la relación es entre tú y *Allah* [...] eso es todo [...] Si alguien llegara al grupo, bienvenido, son muy buenas personas, sí. Lo que haces de tu vida privada, es tu vida privada y ya, es todo. Que alguien hable aquí y allá, pues tal vez. Pero que alguien viniera de fuera y nos dijera: ‘¿Sabes que fulanito es esto y esto y lo otro?’. No sé si sucedería, y también no sé si tendríamos que contestarle igual, ¿verdad? [...] Su testimonio de fe es su testimonio de fe y es todo.

Pese a la apertura de este posicionamiento, considero que externalizarlo con el resto de las y los hermanos de la comunidad acarrearía reacciones contradictorias u opuestas, ya

que gran parte de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos de este grupo interpretan que la cis-heteronormatividad y la heteromoralidad son el camino que puede llevar a la salvación individual y comunitaria en términos islámicos. Es por ello que - aunque exista disenso sobre “la postura islámica” en torno a la homosexualidad- es preferible mantener el silencio y los prejuicios al respecto, que perder el “prestigio” alcanzado como comunidad latinomusulmana “genuina”. Esto hace que la homosexualidad sea un tema inexistente en las clases dominicales del grupo A, aunque mi trabajo de campo me permitió encontrarme con dos sorpresas; particularmente cuando dos de mis colaboradoras etnográficas del grupo D me confiaron en una tarde de verano que sus hijos las llevaron a pensar qué es lo que sucedería si ellos fueran homosexuales y la forma en que esto podría afectar su ser como musulmanes “de segunda generación”.

Después de varias horas de plática, la primera de ellas me confesó que uno de sus hijos le preguntó:

¿Qué harías si uno de nosotros fuera gay? Yo no supe que contestarle... Pero me lo dijo de broma... También un día estábamos en un restaurante allá en México y el señor que estaba haciendo el show dijo: -Ahora es el momento de las confesiones... Entonces la gente alzaba la mano y decía su confesión. Había mucho relajó... Entonces mi hijo alzó la mano y dijo: - Mi secreto es que soy gay. Entonces se hizo el silencio en el restaurante... Luego mi hijo dijo que esa había sido una broma...

En ese momento, la segunda de ellas intervino para expresar que “si alguno de mis hijos me dijera que es gay yo lo apoyaría. Se que eso me costaría mi matrimonio porque mi esposo odia a los homosexuales”. Mi primera interlocutora expresó entonces: “Pero, ¿qué quieres decir con que ‘lo apoyarías’?” La respuesta solicitada fue la siguiente: “Lo apoyaría porque a los gays les va muy mal. Los papás los corren de sus casas, no les hablan, les hacen sentir lo peor... En el Corán dice que no es correcto, porque Sodoma y Gomorra, pero...”

La mención de lo sucedido en Sodoma y Gomorra hizo que interviniera en la conversación para preguntar cuáles eran las particularidades de este evento; sin

embargo, ninguna de mis colaboradoras etnográficas pudo ofrecerme un panorama general de la problemática. Esto mismo sucedió con Marcela*, con Lorenzo* (Grupos A y D) y con Beatriz* (Grupo A), quienes también mencionaron este hecho para expresar implícita y explícitamente que la homosexualidad es un hecho prohibido en el Corán y en la práctica del islam. Como las reacciones hacia la homosexualidad eran tajantes en un sentido negativo, mencioné en estos encuentros etnográficos que quizá hacía falta profundizar en esa temática puesto que, al parecer, las penalizaciones mencionadas en la revelación coránica estaban más relacionadas con la violencia sexual que con la sodomía. Sin embargo, la reacción de Lorenzo* y Beatriz* fue rotunda pues, en sus perspectivas, no existe ninguna posibilidad de discusión debido a que “la Biblia también lo dice, está en el islam”, e incluso me fue afirmado que “Dios es perfecto... y no nos estamos poniendo como superior a Él porque está en el Corán”.

Continuando con mis indagaciones sobre la homosexualidad en el islam, pregunté a otro de mis colaboradores etnográficos qué es lo que había sucedido en Sodoma y Gomorra. Lo que escuché de Francisco* (Grupos C y D) fue una descripción más detallada de las supuestas transgresiones realizadas pues, en su opinión, “mucha gente se olvida de la historia de *Lut/Lot*. Esa era una ciudad donde la homosexualidad era evidente y abierta, y [había] mucha promiscuidad entre eso. Creo que hay ejemplos claros que demuestran que [la homosexualidad] no está permitida, pero también tenemos varios ejemplos [sobre] cómo alguien trata a un pecador. Los trata con compasión y misericordia, no odia a la gente, trata de ser compasivo, misericordioso y servicial con ellos¹⁷⁴”. Dada la falta de claridad en algunos de los datos ofrecidos por Francisco*, así como el énfasis en el pecado, decidí indagar la postura de Damaris (Grupos B y D)* pues, en alguna de nuestras conversaciones, me comentó que le parecía que el islam era mucho más “amistoso” con la homosexualidad que otras tradiciones sagradas.

Es por ello que cuando le pregunté sobre Sodoma y Gomorra, Damaris* expresó que, alguna vez, tuvo la oportunidad de escuchar una explicación sobre estos eventos, ya que uno de sus conocidos analizó las traducciones de unas versiones antiguas de la

¹⁷⁴ El testimonio original dice: “So many people forget about the story of Lut. That was a city where homosexuality was apparent and out in the open, and a lot of promiscuity amongst that. I think there are clear examples that show that it’s not permissible, but we have also a number of examples [on] how does somebody treat a sinner. You treat them with compassion and mercy, you don’t hate people, you try to be compassionate, merciful, and helpful to them.”

Biblia, con ayuda de un amigo germano-hablante. Fue en esas viejas traducciones alemanas de la Biblia donde ellos encontraron un cambio de interpretación al respecto:

No recuerdo exactamente cómo estaba escrito, pero básicamente hablaba de cómo los hombres mayores no deberían tener sexo con niños pequeños. Para mí, de eso se trataron siempre Sodoma y Gomorra, de todas las otras cosas horribles que seguían transmitiéndose, transmitiéndose, transmitiéndose, como la pedofilia y las relaciones [sexuales] no consensuales. En mi investigación, es como si la cultura hubiera sido muy amigable con lo LGBT hasta la colonización, pero también -parcialmente- por las personas que se convierten [al islam] del cristianismo que pudieron haber tenido esas creencias más extremas, que pudieron o no haber ido de acuerdo con la palabra original de *Allah* y luego, simplemente, las traen a nuestra religión [...] [Lo sucedido en Sodoma y Gomorra] fue un ciclo muy violento, oscuro y corrupto en general, en muchos otros [aspectos]. De cualquier manera, estoy de acuerdo de que no se trata de las relaciones sexuales consensuales y ese es el punto que conviene señalar. Sean *queer* o no, esas relaciones [sexuales] no fueron consensuales. Pero, luego, la gente usó ese término para los castigos de muchas de las historias, haciendo referencia a “los actos de la tribu de Lot”, pero eso nada dice exactamente sobre las relaciones *queer*¹⁷⁵.

Damaris* consideró importante mencionar el análisis que realizó su amigo sobre la Biblia, debido a que,

¹⁷⁵ El testimonio original dice: “He and his German speaking friend collected different translations, dating back to this one date -I wanna say written in the past one or two hundred years- and they noticed the change, how they were saying it originally and how the scholars translated it before this one specific date. It was basically like saying -I can’t remember exactly how it was written- but it was basically talking how older men should not lay with little boys. To me, that was what Sodom and Gomora was always about; all the other horrible, horrible things that just kept getting passed down, passed down, passed down, like the pedophilia and the non-consensual [sexual] relationships. In my research, it’s like the culture was very LGBT-friendly up until the colonization aspect, but also, partially, because of people converting [to Islam] from Christianity and Judaism, that may have had those more extreme beliefs that may or may not have gone with Allah’s original word, and then they just bring it into our religion [...] [What happened in Sodom and Gomorra] was a very violent, dark, corrupt cycle in general in a lot of other [aspects]. Either way, I agree with the point that it’s not about [sexual] consensual relationships, and that is the point that should be pointed out. Whether it’s queer or not, those relationships were not consensual. But then, when people were applying the term to punishments in a lot of the stories, they used ‘the act of the tribe of Lot’, but that doesn’t say exactly queer stuff or not”.

En el corazón de la visión islámica de la homosexualidad se encuentra la historia bíblica de Sodoma y Gomorra, que también se narra en el Corán. Según las Escrituras, el profeta Lot había advertido a su pueblo de la "inmoralidad", porque "se acercaban a los hombres con deseo, en lugar de a las mujeres". A cambio, el pueblo advertido por Lot trató de expulsar a su profeta de la ciudad, e incluso trató de abusar sexualmente de los ángeles que descendieron a Lot disfrazados de hombres. En consecuencia, Dios destruyó al pueblo de Lot con un desastre natural colosal, solo para salvar al profeta y a unos pocos creyentes. El musulmán conservador promedio toma esta historia como una justificación para estigmatizar a los homosexuales, pero hay una pregunta importante que merece consideración: ¿Recibió la gente de Lot un castigo divino por ser homosexual o por atacar a Lot y sus invitados celestiales? El matiz aún más significativo es que, si bien el Corán narra este castigo divino para Sodoma y Gomorra, no decreta ningún castigo terrenal para la homosexualidad, a diferencia del Antiguo Testamento, que claramente decreta que los homosexuales "deben ser ejecutados"¹⁷⁶ (Akyol, 2015: párrafos 6, 7 y 8).

Prado (2007) profundiza en la explicación ofrecida por Damaris* y por Akyol (2015) debido a que discute que es imposible comprobar la prohibición de la homosexualidad en el islam con los *ayats*/versículos coránicos 26:165-166, 7:81 y 27:55, ya que -en su perspectiva- es necesario contemplar la traducción de ciertos términos coránicos, así como el contexto social de la época. En ese sentido, Prado argumenta que los hombres y las mujeres de Sodoma¹⁷⁷ vivían una "ausencia de tabúes sexuales y violación de las leyes de la hospitalidad" (2007: 129). Éstas se mostraban en la práctica del bestialismo, la zoofilia, la "sodomía" e, incluso, en la posibilidad de que los seres humanos pudiesen

¹⁷⁶ La cita original dice: "At the heart of the Islamic view on homosexuality lies the biblical story of Sodom and Gomorrah, which is narrated in the Quran, too. According to scripture, the Prophet Lot had warned his people of 'immorality,' for they did 'approach men with desire, instead of women.' In return, the people warned by Lot tried to expel their prophet from the city, and even tried to sexually abuse the angels who came down to Lot in the guise of men. Consequently, God destroyed the people of Lot with a colossal natural disaster, only to save the prophet and a few fellow believers. The average conservative Muslim takes this story as a justification to stigmatize gays, but there is an important question that deserves consideration: Did the people of Lot receive divine punishment for being homosexual, or for attacking Lot and his heavenly guests? The even more significant nuance is that while the Quran narrates this divine punishment for Sodom and Gomorrah, it decrees no earthly punishment for homosexuality -unlike the Old Testament, which clearly decrees that homosexuals 'are to be put to death.'" (Akyol, 2015: párrafos 6, 7 y 8).

¹⁷⁷ Remarco "los hombres y las mujeres" debido a que Prado (2007) señala que sería ilógico pensar que Sodoma era una ciudad únicamente habitada por hombres.

establecer relaciones sexuales con los seres invisibles o *djiins*/genios (Prado, 2007). Es por ello que, debido a este contexto histórico, el *ayat*/versículo 26: 165-166: “¿Vais hacia los machos (*dzukrâna*) de los mundos abandonando a vuestros pares (*min açwâjikum*)?”¹⁷⁸ fue dirigido tanto a los hombres como a las mujeres de Sodoma con el fin de buscar la restitución del balance de las fuerzas complementarias de la naturaleza, ya que la insatisfacción sexual y la falta de límites al respecto hacía que las personas se olvidasen de su *zawj*/su par; término raíz de *min açwâjikum/azwâjikum*, que tiende a traducirse como “esposa” o “mujer” (Prado: 2007).

Como también se piensa que los hombres son el único objeto de deseo del pueblo de Lot en los *ayats*/versículos 7:81 y 27:55¹⁷⁹, Prado (2007) argumenta que la palabra *ar-riyâla* debe entenderse en su sentido plural como “humanidad” no como “hombres”, puesto que en las 53 menciones coránicas de este término sólo 21 de ellas refieren a los varones, mientras que las 32 veces restantes refiere a todos los seres humanos. Otras de las reflexiones que le permiten a Prado llegar a esta conclusión son la mención que la mística Rabeea al ‘Adawiya realiza sobre sí misma utilizando la palabra *rayûl*/hombre -pese a que ella era una mujer-, así como el uso de *rayûl*(sing.)/*riyâl*(pl.) por el místico ibn al-‘Arabi cuando menciona que “*rayûl* hace referencia al principio activo, lo cual indica que no se refiere al varón, sino al principio activo masculino del ser humano, varón o mujer, representado por el Cálamo. Dice Ibn ‘Arabî: ‘Y respecto a todo lo que hemos mencionado de tales hombres, llamándoles *riyâl*, entiéndase que tal denominación incluye a las mujeres” (Prado, 2007: 132).

Por otra parte, respecto al final de la frase de los *ayats*/versículos 7:81 y 27:55, Prado apunta:

Con la expresión *doon an-nisâ’î* creemos que Dios se refiere a “las propias mujeres”. Aunque lingüísticamente no está especificado si se trata de “las mujeres

¹⁷⁸ Con el fin de hacer más evidentes los errores de traducción, Prado incluye la siguiente transliteración de este *ayat*/versículo: “Ata’tûna adz-*dzukrâna* min al-âlamîn, wa tadarûna ma jalaqa lakum Rabbukum *min açwâjikum*...”, misma que es traducida por el autor como “¿Vais hacia todos los machos del mundo y abandonáis a las parejas que vuestro Sustentador creó para vosotros?” (Prado, 2007: 129, cursivas mías).

¹⁷⁹ Con el fin de hacer más evidentes los errores de traducción, Prado incluye la siguiente transliteración de estos *ayats*/versículos: “Innakum la ta’tûna ar-*ryjâla* shahwatan min *doon an-nisâ’î*...”, mismos que pueden traducirse como “Van hacia toda la humanidad con deseo en vez de ir hacia sus mujeres”, según los datos aportados por el autor (Prado, 2007: 132, cursivas mías).

en general” o de “la propia mujer”, pensamos que tanto lo expuesto anteriormente como la concepción coránica de “la pareja” [...] justifican esta lectura. En otro caso, y decimos esto para rebatir cierto literalismo, ¿estaría el Corán fomentando la promiscuidad heterosexual? Es decir: no puede ser que el Corán recomiende “ir hacia las mujeres en general”, sino “hacia las propias mujeres”. En este caso, la primera parte de la aleya está condenando la promiscuidad desenfrenada y el adulterio, y no propiamente la homosexualidad (Prado, 2007: 132).

Prado finaliza su análisis sobre las transgresiones sexuales de la gente de Sodoma al argumentar -a través de los *ayats*/versículos 7:81 (“Sois, realmente una gente desaforada”), 26:166 (“Sí, sois una gente que transgrede todos los límites de lo correcto”), 27:55 (“Desde luego, sois gente sin discernimiento”) y 15:72 (“¡En su delirio sólo vagan ciegos de un lado para otro!”)- que el profeta Lot no hace más que referirse a la “insensatez” de los hombres y las mujeres de este pueblo debido a que “prefieren acostarse con quien sea (hombres, mujeres, animales, genios, ¡qué más da!) a hacerlo con sus pares o parejas, los complementarios que su Sustentador ha creado para ellos” (2007: 133).

Sin embargo, tal como Prado (2007) lo señala, la falta de ética sexual de la gente de Sodoma no es el único hecho sancionado divinamente, ya que en esta ciudad también se transgredían las leyes de asilo y de hospitalidad. Para Prado (2007), este es el evento que produjo la destrucción del pueblo de Lot, ya que en los versículos 15:67-71¹⁸⁰ y 54:36-37¹⁸¹ se explica que la gente de Sodoma acudió a la casa de este profeta para prohibirle que le diera asilo a los ángeles que lo habían visitado, así como para pedirle que fuesen entregados. A partir de este análisis, Prado argumenta que:

En ningún momento el Corán menciona la homosexualidad como el motivo de la destrucción de la ciudad de Lot. Por el contrario, especifica que la destrucción fue

¹⁸⁰ La traducción que Prado utiliza de estos versículos es la siguiente: “Y la gente de la ciudad acudió, regocijada por la noticia. [Lot] exclamó: ‘¡En verdad, estos son huéspedes míos: No me avergoncéis, ¡sino sed conscientes de Al-lâh y no me deshonréis!’ Respondieron: ‘No te hemos prohibido [ofrecer protección a] todo tipo de gente?’” (Corán 15: 67-71) (Prado, 2007: 134).

¹⁸¹ La traducción que Prado utiliza de estos versículos es la siguiente: “Pues les había advertido seriamente de Nuestro rigor; pero pusieron en duda tercamente esas advertencias y le exigieron que entregara a sus huéspedes: por lo que les privamos de la vista [como diciéndoles]: ‘¡Saboread el castigo que inflijo cuando son desoídas Mis advertencias!’” (Corán 54: 36-37) (Prado, 2007: 134).

motivada por su rechazo a las leyes de la hospitalidad, o si se quiere: el derecho de asilo debido a los extranjeros, ampliamente recogido en la jurisprudencia islámica. Aun en el caso de que tratasen de sodomizar a los huéspedes, en ningún caso se trataría de relaciones afectivas entre personas del mismo sexo, sino de una violación. Lo que se condena es la violencia sexual y el desenfreno, no el amor entre homosexuales. Además, es absurdo pretender que todos los *qawm luti* [el pueblo de Lot] fuesen hombres. Entonces: ¿por qué Dios castigó también a las mujeres? Lo miremos por donde lo miremos, la pretensión de que estas aleyas condenan la homosexualidad no se sostiene en lo más mínimo (2007: 135, cursivas mías).

Como la exégesis coránica de Prado (2007) es poco conocida -debido a que fue dirigida a un público hispanohablante- considero necesario rescatar la perspectiva de Orbala¹⁸², quien también concuerda con lo aportado por Damaris* y por Akyol (2015) al manifestar que las interpretaciones coránicas sobre los hechos del pueblo de Lot fueron influenciadas por las historias bíblicas, pues:

La suposición popular e histórica es que el Profeta *Lut* (Lot) fue enviado para advertir y poner fin al sexo anal entre hombres, y el término para el sexo homosexual masculino -específicamente, sexo anal entre hombres o "sodomía"- es *liwat*. Este término no aparece en el Corán y es una extensión de la suposición del propósito de Lot. Entonces, la historia de Lot se nos presenta universalmente como "la evidencia" contra la homosexualidad, sin ninguna pregunta sobre cómo sabemos lo que sucedió, lo que sucedió, y si la homosexualidad es incluso de lo que está hablando esa historia, porque el Corán nos dice que la gente de Lot fue aniquilada por hacer algo que ningún pueblo en la historia había hecho hasta ese momento. La intimidad entre personas del mismo sexo es demasiado antigua para que haya sido inventada por la gente de Lot. Debido a que el Corán no usa ningún término para la homosexualidad, que muchos musulmanes están condenando hoy o han condenado antes (lo que debería hacer pensar a los musulmanes que condenan la "homosexualidad"), lo mejor que pudieron hacer los eruditos fue 1)

¹⁸² Orbala es doctora en Estudios Islámicos por la Universidad de Texas en Austin.

inventar la palabra *liwat*, y 2) leer los versículos para encontrar justificaciones para su suposición (2016: párrafos 31-33, cursivas mías)¹⁸³.

Estas conclusiones son profundizadas por Kugle, cuya investigación sobre la homosexualidad en el islam arrojó que,

El Corán no se dirige de manera clara y sin ambigüedades a los homosexuales en la comunidad musulmana, ya que no hay un término en el Corán que corresponda a "homosexual" u "homosexualidad". Esto es cierto a pesar de que muchos juristas musulmanes clásicos identifican la narrativa coránica de la lucha de Lot contra su Tribu (*qawm lut*) como una forma de abordar el sexo homosexual o, más específicamente, la penetración anal de hombre a hombre. La tribu del profeta Lot significa el pueblo de Sodoma y Gomorra, como se describe en la Torá. Todos los intérpretes musulmanes condenan cómo los hombres de la tribu de Lot rechazaron la autoridad de Lot sobre ellos al intentar privarlo del derecho a brindar hospitalidad y protección a los extraños, hasta el punto de exigir el uso de extraños varones en actos coercitivos del mismo sexo. Sin embargo, algunos intérpretes clásicos que eran juristas leyeron en el texto bíblico la conclusión de que Lot fue enviado principalmente para prohibir el sexo anal entre hombres, que era el acto principal de la tribu de Lot que constituía su infidelidad. Estos intérpretes juristas crearon un término legal, *liwat*, como una abreviatura de "el acto del pueblo de Lot", que significa coito anal y corresponde al término "sodomía". Al crear un nuevo término, *liwat*, los intérpretes juristas del período clásico cimentaron una estrecha asociación de la tribu de Lot con el coito anal masculino. Un término

¹⁸³ La cita original dice: "When you ask a Muslim to give you Qur'anic evidence for condemning "homosexuality," they can invoke only the story of Lot – the Biblical Lot. Without realizing that the exegetical scholarship actually takes its ideas of what exactly happened to the People of Lot and how and why are all taken from Biblical stories. The popular and historical assumption is that Prophet Lut (Lot) was sent to warn against and to end anal sex between men, and the term for male homosexual sex — specifically, anal sex between men, or "sodomy," then is *liwat*. This term does not appear in the Qur'an and is an extension of the assumption of what Lot's purpose was. So the story of Lot is presented universally to us as "the evidence" against homosexuality, without any questions about exactly how we know what happened, what even happened, and if homosexuality is even what that story is even talking about because the Qur'an tells us that the people of Lot were annihilated for doing something that no people in history had done until that point. Same-sex intimacy is far too ancient for it to have been invented by the people of Lot. Because the Qur'an doesn't use any term for the homosexuality that many Muslims are condemning today or have ever condemned before (which should make Muslim condemners of "homosexuality" think, you'd think), the best the scholars could do was 1) invent the word *liwat*, and 2) read into the verses to find justifications for their assumption, and that meant relying on the term *shahwa* (desire, lust – used in the Qur'an for both positive desires and negative desires) significantly" (Orbala, 2016: párrafos 31-33).

correspondiente, *luti*, fue creado para significar un sodomita o alguien que comete tal acto. Sin embargo, ninguno de los términos se encuentra en el Corán mismo, lo que lleva a los intérpretes sensibles a la sexualidad a cuestionar cómo los juristas han interpretado los términos del texto bíblico y los conceptos que no están literalmente en el Corán¹⁸⁴ (2010: 67, cursivas mías).

Dada la creación del término *liwat* -y su relación con la homosexualidad en la jurisprudencia islámica- es necesario considerar, primeramente, que este término significa etimológicamente “apegarse a” (El Menyawi 2006, en Abdou 2019). Por ello, esta palabra también puede referir a la penetración anal de una mujer por un hombre; algo que es considerado por los juristas islámicos como *al-liwat as-sughra* o *liwat* menor (El Menyawi 2006, en Abdou 2019). Como la palabra *liwat* puede sugerir la inclusión de todo tipo de prácticas sexuales entre hombres, El Menyawi apunta asimismo que “tocar, acariciar y besar fueron relegados a la categoría de *muqaddimat* (preliminares), que no fueron calificados como pecados mayores (*kaba'ir*). Además, las relaciones sexuales entre mujeres (*sihaq*) eran consideradas una transgresión independiente, que no era análoga a las relaciones sexuales entre hombres”¹⁸⁵ (2006: 399, en Abdou 2019: 129, cursivas mías).

La combinación de los aportes realizados por Akyol (2015), Prado (2007), Orbala (2016), Kugle (2010) y El Menyawi (2006 en Abdou, 2019) dan cuenta de la imposibilidad

¹⁸⁴ La cita original dice: “The Qur’an does not clearly and unambiguously address homosexuals in the Muslim community, as there is no term in the Qur’an corresponding to ‘homosexual’ or ‘homosexuality.’ This is true despite the fact that many classical Muslim jurists identify the Qur’anic narrative of Lot’s struggle with his Tribe (*qawm lot*) as addressing homosexual sex or, more specifically, male-to-male anal penetration. The Prophet Lot’s Tribe means the people of Sodom and Gomorrah, as described in the Torah. All Muslim interpreters condemn how the men of Lot’s Tribe rejected Lot’s authority over them by trying to deprive him of the right to extend hospitality and protection to strangers, to the extent of demanding to use the male strangers in coercive same-sex acts. However, some classical interpreters who were jurists read into the scriptural text the conclusion that Lot was sent primarily to forbid anal sex between men, which was the principle act of Lot’s Tribe which constituted their infidelity. These jurist interpreters created a legal term, *liwat*, as a shorthand for ‘the act of the people of Lot,’ meaning anal intercourse, and it corresponds to the English term ‘sodomy.’ By creating a new term – *liwat* – jurist interpreters of the classical period cemented the close association of Lot’s Tribe with male anal intercourse. A corresponding term, *luti*, was created to mean a sodomite or one who commits such an act. However, neither term is found in the Qur’an itself, leading sexuality-sensitive interpreters to question how jurists have read into the scriptural text terms and concepts that are not literally there.” (Kugle, 2010: 67).

¹⁸⁵ La cita original dice: “While touching, petting, and kissing were considered possible forerunners to sodomy, they were relegated to the category of *muqaddimat* (preliminaries)...[which] were not qualified as major sins (*kaba'ir*). Also, sexual intercourse between women (*sihaq*) was considered to be an independent transgression and was not legally regarded as analogous to intercourse between men” (El Menyawi, 2006: 399, en Abdou 2019: 129, cursivas mías).

religiosa de hablar de la prohibición de “la homosexualidad en el islam”, debido a que los análisis jurídicos musulmanes sobre el tema se apoyan en las interpretaciones de la Biblia. Esta influencia exegética niega la multiplicidad de sentidos de los términos coránicos, enfatiza sólo una de las tantas transgresiones realizadas por el pueblo de Lot y oculta, finalmente, que no existen evidencias coránicas trascendentales para afirmar que la destrucción del pueblo de Lot se debió a la realización de prácticas homosexuales entre hombres. No obstante, dada la legitimación de este tipo de exégesis, los juristas musulmanes crearon una tipología para penalizar este pecado sexual entre hombres, pese a que *liwat* no sólo refiere a la penetración anal de un hombre por otro hombre¹⁸⁶ sino también a los actos sexuales anales entre hombres y mujeres.

Los análisis realizados por Akyol (2015), Prado (2007), Orbala (2016), Kugle (2010) y El Menyawi (2006 en Abdou, 2019) me permiten develar, por otra parte, que las interpretaciones bíblicas sobre los eventos de Sodoma y Gomorra tienen gran arraigo en mis colaboradoras y colaboradores etnográficos musulmanes, quienes -en su mayoría- proceden de una tradición familiar católica o cristiana. Este es un hecho muy claro para Rami*, quien -contrario a lo aportado por mis demás colaboradoras y colaboradores etnográficos- me indicó que

las actitudes musulmanas hacia la homosexualidad [...] se basan en una comprensión europea del cristianismo y, por lo tanto, en una visión muy rígida y rechazadora cuando -de hecho- en la historia musulmana, en varias culturas musulmanas, la homosexualidad no fue vista como una etiqueta: - Oh, eres gay *versus* heterosexual. Eso no existía, ¿verdad? Y creo que [la homosexualidad] fue mucho más tolerada de lo que la gente piensa. Creo que es algo de lo que la gente se dio cuenta que existía; es algo que no alentó, pero tampoco trató activamente de erradicar o eliminar¹⁸⁷.

¹⁸⁶ De acuerdo a lo aportado por Prado (2007), considero inadecuado llamarle “sodomía” a las prácticas sexuales penetrativas entre hombres, debido a que los hombres y las mujeres de Sodoma no sólo estaban faltos de una ética sexual.

¹⁸⁷ El testimonio original dice: “Muslim attitudes towards homosexuality [...] [are] based on a European understanding of Christianity, and so therefore it’s a very rigid, rejectionist view where -in fact- in Muslim history, in various Muslim cultures, homosexuality wasn’t seen as something like a label: -Oh, you’re gay versus straight. That didn’t exist, right? And I think that it was a lot more tolerated than people think. I think that it’s something that people realized existed, didn’t encourage, but also didn’t actively go around trying to root out or eliminate”.

La perspectiva de Rami* deja entrever que adentrarse en “la homosexualidad en el islam” plantea una problemática mayor, ya que explicar una realidad social haciendo uso de un aparato conceptual ajeno a los hechos que la produjeron es un acto de “traducción con propósitos de asimilación y violación”, en términos de Spivak (1993 en Abdou 2019). Este hecho, aparentemente ingenuo, no sólo es cometido por personas “de a pie” como mis colaboradoras y colaboradores etnográficos, sino también por quienes se dedican a investigar “la homosexualidad en el islam” con el fin de ofrecer a su público lector una supuesta “equivalencia” entre las cosmovisiones y vivencias del mundo europeo y no europeo a través del uso de una lengua hegemónica basada en sustantivos -el inglés- (Abdou, 2019).

La naturalización de este tipo de traducción colonial es mostrada por Akyol en *What Does Islam Say About Being Gay?* (2015), por Prado en su *Estudio sobre la homosexualidad en el islam* (2007), por Orbala en *Islam, Homosexuality (and Pederasty!): What does Islam REALLY say about homosexuality?* (2016) y por Kugle en *Homosexuality in Islam* (2010), pese a explicar -contradictoriamente- que la propia revelación coránica no incluye el término “homosexualidad” u “homosexual”. En ese sentido, vale la pena diferenciar que las prácticas erótico-afectivas entre personas del mismo sexo son entendidas por las cosmovisiones *otras* como hechos que vas más allá del individualismo, de las políticas por el reconocimiento de la identidad, y de la supuesta estabilidad identitaria de las personas identificadas como L(esbianas) G(ay) B(isexuales) T(rans) I(ntersex) Q(ueer) + (y de otras identidades de la diversidad de género y sexual) (Abdou, 2019). Por otra parte, asumir la “homosexualidad” y, principalmente, la identidad “gay” responde a una epistemología distinta, ya que el reconocimiento de esta y las demás identidades LGBTIQ+, así como la búsqueda de derechos, dan cuenta de la domesticación y neutralización de este movimiento por la autoridad estatal-colonial blanca, el homonacionalismo y el *pinkwashing/pinkwatching* (Abdou, 2019; Puar y Mikdashi, 2012).

4.1.1. La “homosexualidad” como violencia epistémica

Pese a la validez de los argumentos de las investigaciones anteriormente mencionadas considero necesario subrayar que, cuando se habla de “la homosexualidad en el islam”, deben tenerse en cuenta los tipos de perspectivas que dan soporte a estas discusiones. Conforme a Abdou (2019), existe una corriente de análisis que busca conciliar teológicamente entre las identidades *queer* y las musulmanas desde una perspectiva liberal y progresista, con el fin de cuestionar la noción de que lo LGBTIQ+ es una importación occidental dentro de las tierras musulmanas. Las investigaciones realizadas desde esta postura -como las de Akyol (2015), Prado (2007), Orbala (2016) y Kugle (2010)- buscan mostrar que el islam no es un monolito, dada la diversidad de interpretaciones teológicas y de vivencias corporales que relacionan a los seres humanos con lo divino; por ello, desde esta corriente se explican algunos problemas interpretativos -como el de los eventos de Sodoma y el profeta Lot-, así como los diversos tipos de masculinidades musulmanas existentes para que las y los musulmanes identificados como heterosexuales logren aceptar a las personas y a las comunidades LGBTIQ+.

Pese a los aportes realizados en ese sentido, la problemática de esta corriente es que sus autores y autoras tienden -inadvertida o intencionadamente- al asimilacionismo y al secularismo, así como a la negación y/o exclusión del impacto de la colonización y de las diversas luchas indígenas alrededor del mundo, debido a la naturalización del Estado-nación como institución proveedora y reguladora de derechos -como el caso de “el matrimonio gay”- (Abdou, 2019). Con la intención de promover el pluralismo identitario e introducir una lectura de los derechos humanos, este tipo de estudios invisibiliza asimismo que las políticas LGBTIQ+ forman parte de la maquinaria colonial/imperialista que asesina a las personas musulmanas a través de un discurso islamofóbico que “busca liberar a las mujeres de su sumisión”, así como “liberar a las personas homosexuales de la tiranía de los hombres musulmanes heterosexuales” (Abdou, 2019; Massad, 2007; Puar, 2007; Puar y Mikdashi, 2012).

Los señalamientos que realiza Abdou (2019) respecto a esta primera corriente de estudios de “la homosexualidad en el islam” parten de los análisis que Massad (2007 y 2015) realizó sobre “los estudios de la sexualidad en el islam”, así como de sus críticas

de la “*Gay International*” sobre la campaña internacional del movimiento LGBTIQ+ en distintos países arabo-musulmanes. No obstante, de acuerdo con Abdou (2019), la perspectiva de Massad respecto a esta segunda temática presenta sus limitaciones, ya que no sólo es preciso señalar las consecuencias de la colonialidad y del imperialismo en las latitudes no occidentales, sino también presentar una vía hacia la descolonización y la re-indigenización. Por ello, en términos de Abdou (2019), es necesario enriquecer este tipo de perspectivas con la inclusión de las críticas feministas antirracistas y las propuestas transnacionales de las personas *queer* indígenas y de color, como las de Driskill (2011); Finley (2011); Gilley, (2011); Morgensen (2011); Tuck y Yang (2012) y otras personas más.

La propuesta crítica musulmana *queer*, o *Queer Muslim Critique*, que plantea Abdou (2019) no niega -sin embargo- las aseveraciones de Massad, quien señala que Kugle, en su calidad de musulmán gay converso, busca:

“proporcionar un puente entre el islam concebido como tradición y los musulmanes como personas vivas” [...] Kugle se aferra sin disculpas a las nociones esencialistas de la homosexualidad y la heterosexualidad, porque “los enfoques 'esencialistas' son más útiles para montar una campaña política y cambiar las relaciones sociales en lugar de comentarlas”. Él usa los dos términos trans-históricamente para afirmar que el Corán se refiere a estos grupos, de la misma manera en que lo hace la tradición legal islámica. Al hacerlo, evita todo el enigma de la traducción al llevar sus extrañas imputaciones a-históricas, basadas en nociones modernas, a un texto [árabe] del siglo VII¹⁸⁸ (Massad, 2015: 239).

La perspectiva de Massad (2015) es discutida por Mahomed y Esack, quienes discuten -como simpatizantes de esta primera corriente de estudios sobre “la homosexualidad en el islam”-, que:

¹⁸⁸ La cita original dice: “Kugle, a white American convert to Islam, ‘hopes to provide a bridge between Islam as a tradition and Muslims as a living people’ [...] Kugle holds fast and unapologetically to essentialist notions of homosexuality and heterosexuality, because “‘essentialist’ approaches are more useful to mount a political campaign to actually change social relations rather than just comment on them.” He uses the two terms transhistorically to claim that the Qur’an refers to these groups, as does the Islamic legal tradition. In doing so, he avoids the whole conundrum of translation altogether by bringing his strange ahistoric imputations of modern notions to bear on a seventh-century text” (Massad, 2015: 239).

Al concentrarse únicamente en los efectos amenazantes del discurso de la civilización occidental sobre la diversidad sexual, Massad también presenta un discurso monolítico de las civilizaciones musulmanas y árabes que se opone a cualquier forma de expresión sexual que no encaje en la comprensión actual de la política sexual de las sociedades musulmanas (que es, en sí misma, el resultado de las actitudes coloniales hacia la sexualidad entre personas del mismo sexo, los prejuicios religiosos y los tabúes culturales). A lo largo de la discusión de Massad hay una evidente ausencia de reconocimiento de los duros efectos negativos de las estructuras sociales heteronormativas en las sociedades musulmanas o árabes¹⁸⁹ (2017: 15).

Con todo y lo que le es adjudicado desde la aparición de *Desiring Arabs* (2007) e *Islam in Liberalism* (2015), Massad es claro al argumentar que:

Las categorías gay y lesbiana no son universales en absoluto y solo pueden ser universalizadas por la violencia epistémica, ética y política desatada en el resto del mundo por los mismos defensores internacionales de los derechos humanos, cuyo objetivo es defender a las mismas personas que están creando a raíz de su intervención. Al hacerlo, los defensores de los derechos humanos no están logrando la inclusión de la homosexualidad en una subjetividad humana nueva y redefinida, sino que, de hecho, están provocando su exclusión a partir de la completa redefinición de esta subjetividad, mientras que -simultáneamente- están destruyendo las subjetividades existentes, organizadas alrededor de otros conjuntos de binarios, incluidos los sexuales. Si bien las subjetividades en muchos contextos no occidentales no incluyen la heterosexualidad y excluyen la homosexualidad -porque ese mismo binarismo no es parte de su estructura ontológica- lo que logra la incitación e intervención del activismo internacional de derechos humanos es la réplica de la subjetividad humana euroamericana que es desafiada por sus defensores en casa. La nueva y redefinida subjetividad humana

¹⁸⁹ La cita original dice: “By concentrating only on the menacing effects of Western civilizational discourse on sexual diversity, Massad also presents a monolithic Muslim and Arab civilizational discourse that is opposed to any form of sexual expression that does not fit into the current understanding of sexual politics in Muslim societies (which is, itself, the result of colonial attitudes to same-sex sexuality, religious prejudice, and cultural taboos). Throughout Massad’s discussion there is an evident absence of any recognition whatsoever of the harsh negative effects of heteronormative societal structures on Muslim or Arab societies” (Mahomed y Esack, 2017: 15).

universal que está siendo proselitizada al resto del mundo no es la de incluir al homosexual, sino la de instituir un binario mismo (una maniobra asimilacionista que facilita la tabulación de “datos” en las bases de datos de la industria de los derechos humanos) que excluirá al homosexual -que fue creado por estas mismas intervenciones, en primer lugar- y todo lo que se lleva a cabo en nombre de la “liberación” de las culturas y de las leyes opresivas¹⁹⁰ (Massad, 2007: 41).

La destrucción de subjetividades y comunidades locales planteada por Massad (2007) sirve como puente para referirme a la segunda corriente de análisis de “la homosexualidad en el islam”. Según Abdou (2019), ésta es la de las personas que buscan aproximarse a las prácticas erótico-afectivas musulmanas pre-modernas entre personas del mismo sexo desde una perspectiva identitaria cultural, progresista y liberal, excluyendo cualquier tipo de análisis teológico. Las producciones sociopolíticas, históricas y culturales derivadas de esta corriente aportan que, en efecto, pueden rastrearse diversos tipos de prácticas sexuales entre personas del mismo sexo durante la época medieval islámica, como lo muestran las investigaciones de Roscoe (1997), Rowson (1991, 2003); El-Rouayheb (2005), Geissinger (s.f.), Shah (2018), Amer (2009), Myrne (2020) y Habib (2007), etcétera. Pese al criticismo conceptual de sus autoras y autores, este tipo de estudios tienden a apoyarse en categorías del siglo XIX y XX, como “homosexual”, “homosexualidad”, “gay” y “lesbiana” -cuya raíz epistemológica es de origen anglo/europeo y equivalente, en cierto sentido, con la creación de las identidades LGBTIQ+- (Abdou, 2019).

La falta de historicidad en estos tipos de recuentos les lleva a concluir, por tanto, que la homosexualidad es un hecho global con expresiones locales, pese al

¹⁹⁰ La cita original dice: “The categories gay and lesbian are not universal at all and can only be universalized by the epistemic, ethical, and political violence unleashed on the rest of the world by the very international human rights advocates whose aim is to defend the very people their intervention is creating. In doing so, the human rights advocates are not bringing about the inclusion of the homosexual in a new and redefined human subjectivity, but in fact are bringing about her and his exclusion from this redefined subjectivity altogether while simultaneously destroying existing subjectivities organized around other sets of binaries, including sexual ones. While subjectivities in many non-Western contexts do not include heterosexuality and exclude homosexuality, as that very binarism is not part of their ontological structure, what the incitement and intervention of international human rights activism achieves is the replication of the very Euro-American human subjectivity its advocates challenge at home. The new and redefined universal human subjectivity that they are proselytizing to the rest of the world is not that of including the homosexual but that of instituting the very binary (an assimilationist move that facilitates the tabulation of “data” in the databases of the human rights industry) which will exclude the homosexual that it created in the first place, and all that is carried out in the name of “liberation” from oppressive cultures and laws” (Massad, 2007: 41).

reconocimiento ocasional de que estos resultados pueden estar envueltos en una “traducción con propósitos de asimilación y violación” (Spivak 1993 en Abdou 2019). Debido a la misma problemática, estos estudios tienden a proponer que el deseo también es universal, pese a que las nociones de lo “deseable” y lo “indeseable” están intervenidas por la colonialidad, el imperialismo y las regulaciones del Estado-nación (Abdou, 2019). La particularidad de esta corriente, por tanto, se encuentra alejada de los estudios islámicos de la sexualidad -o del islam en la sexualidad, como lo preferiría Massad (2015)-, de la ética sexual en el islam, de las críticas *queer* transnacionales, indígenas y de color y de los aportes feministas antirracistas, a la vez que se encuentran sujetas a los ideales protestantes de la libertad (Abdou, 2019).

4.1.2. Las prácticas erótico-afectivas pre-modernas entre personas del mismo “sexo”

Pese a las contradicciones epistémicas de esta segunda corriente, los estudios realizados sobre “la homosexualidad en el islam” permiten saber que las penalizaciones por *liwat* comenzaron a ser establecidas desde el surgimiento de las distintas escuelas islámicas de jurisprudencia en el siglo VIII, aunque cada una de ellas lo percibió de manera diferente (Shah, 2018). Asimismo, los estudios de Habib (2007) muestran que las penalizaciones de los actos erótico-afectivos entre hombres fueron creciendo conforme se establecían e institucionalizaban los aparatos islámicos de poder. Por ello existían ciertas distinciones legales, ya que -según Kugle (2010), Alipour (2017) y Amer (2009)- la escuela *hanafi*¹⁹¹ consideró que el sexo anal entre hombres era distinto al *zina*/las relaciones sexuales heterosexuales en ausencia/fuera del matrimonio. Desde esta perspectiva, las personas involucradas en este delito sólo estaban destinadas a recibir cierto número de latigazos, mientras que para los juristas de las escuelas *shafi'i*, *hanbali* y *maliki*¹⁹² la penalización para las personas que cometían tanto *liwat* como *zina* era la pena de muerte.

¹⁹¹ La escuela *hanafi* es seguida en Irak, así como en las regiones de habla turca (Amer, 2009). De acuerdo a El-Rouayheb (2005), esta fue la escuela de jurisprudencia del sultanato otomano.

¹⁹² La escuela *shafi'i* es particularmente seguida en Egipto y Siria (Amer, 2009). La escuela *hanbali* es seguida en el actual reino de Arabia Saudita, aunque muchas personas están adheridas a este particular tipo de escuela debido a la influencia del wahabismo o salafismo (Hernández González, 2009). Mayor información sobre este tema puede

Como puede observarse, la forma en que se trataba la legalidad o ilegalidad de las prácticas sexo-afectivas entre hombres fue distinta a través del tiempo; sin embargo, en el periodo islámico temprano, las prácticas erótico-afectivas entre hombres no fueron consideradas tabú ni como un acto prohibido o *haram* (Habib, 2007). Geissinger (s.f.) aporta, igualmente, que el deseo y los actos sexuales entre hombres pueden rastrearse en múltiples fuentes de esta misma temporalidad. Ejemplo de ello son los poemas y las anécdotas de Muhammad ibn Dawud (quien supuestamente dedicó *El libro de la flor* a su amante varón), así como la poesía de Abu Nuwas (m. 815) -el poeta personal del califa o líder musulmán Harun al Rashid, cuyas obras describieron tanto las características físicas de los varones sexuales como sus prácticas eróticas- (Geissinger, s.f.; Habib, 2007). Con el paso del tiempo, las relaciones sexo-afectivas entre hombres llegaron a ser conocidas por las personas del Bagdad del siglo IX, cuyos juristas no las consideraban como una transgresión (Habib, 2007). Un ejemplo de ello es el califa abasí al-Wathiq, quien dedicó su vida y su poesía a Muhaj, su amante varón (Habib, 2007).

Posteriormente, a inicios del siglo XI, las prácticas erótico-afectivas entre hombres comenzaron a ser estudiadas en obras como *al-Muntakhab Min Kinayat al-Udaba wa Isharat al-Bulagha*, escrita por el jurista islámico Ahmad Jurjani, quien comentó que este tipo de relaciones eran sostenidas por personas de alto rango y prominencia. Ese fue el caso de Yahya Bin Aktham, Gran Juez Musulmán de Bagdad durante el siglo IX, quien consideró permisibles las relaciones sexo-afectivas no amenazantes de la legítima descendencia, pese a penalizar fuertemente las relaciones sexuales ilegítimas entre hombres y mujeres (Habib, 2007).

En ese sentido, retomando a Shah (2018), puede decirse que existen evidencias tempranas que apuntan que las distintas prácticas erótico-afectivas entre hombres eran toleradas, debido a que las expresiones afectivas no sexuales entre hombres eran comunes tanto en el terreno público como en el privado (El-Rouayheb 2009 en Shah 2018). Como las prácticas erótico-afectivas entre varones eran de diversos tipos, los juristas se vieron en la necesidad de distinguir legalmente entre los actos penetrativos

encontrarse en la nota al pie número 163. La escuela de jurisprudencia *maliki* fue seguida en todo el norte de África durante la época islámica medieval (Amer, 2009).

de los no penetrativos, ya que besar, acariciar o sexual sin ningún tipo de penetración eran consideradas transgresiones menores (El-Rouayheb, 2005). Esto hizo que los juristas se limitaran a penalizar el *liwat* -concepto entendido como la penetración de un hombre por otro hombre- bajo el juramento de testigos presenciales (Geissinger, s.f.).

Aunque técnicamente existen distinciones entre el penetrador y el penetrado, cabe mencionar que -dentro de la ley islámica- el *liwat* comprendía cualquier tipo de relación sexual anal entre varones (El-Rouayheb, 2005). De acuerdo a Geissinger (s.f.) y El-Rouayheb (2005) el *liwat* era únicamente concebido y penalizado en tanto práctica, como si se tratase de un vicio similar a robar, tomar alcohol o al adulterio, y no como un acto “antinatural” o “perverso”, que definía un tipo de persona o una “orientación sexual”; es más, puede decirse que existieron múltiples interpretaciones en torno a los actos cometidos por “la gente de Lot” (El-Rouayheb, 2005). La perspectiva de El-Rouayheb (2005) es que la definición de *liwat* era mucho más estrecha y cualitativamente diferente a las actuales definiciones de homosexualidad, ya que -en el lenguaje común- *liwat* era el acto asociado al *luti*¹⁹³ o penetrador, mientras que *mukhannath*¹⁹⁴, *ma'būn* o *'ilq* -una palabra mucho más coloquial que las primeras dos- eran los términos asociados al receptor. No obstante, Habib (2007) explica que el deseo de ser penetrado por otros hombres era algo que también vivían los *lutiyeen* (pl. de *luti*) o los “hombres no afeminados”.

Debido a que el deseo de ser penetrado por un hombre adulto se concibió como una problemática que debía resolverse a través de las ciencias médicas, algunos de los análisis islámicos sobre las relaciones erótico-afectivas entre hombres también llegaron

¹⁹³ El-Rouayheb (2005) apunta que otras referencias del término *luti* aparecen en diversos tipos de anécdotas obscenas y satíricas; es en este tipo de obras que su posible equivalente occidental es el término “pederasta”.

¹⁹⁴ El término *mukhannath* es rescatado en diversos estudios sobre “la homosexualidad en el islam”. En algunos de ellos, esta clasificación es descrita como la de los “hombres afeminados” (Alipour, 2017; Habib, 2007; Kugle, 2010 y 2014; Mollenkott, 2001; Prado, 2007; Rowson, 1991), mientras que en otras publicaciones se plantea que más bien refiere a los “hombres vestidos de mujer” (Alipour, 2017; Geissinger, s.f.; Roscoe, 1997; Roughgarden, 2004; Rowson, 1991 y 2003). La diversidad de interpretaciones en torno al concepto muestra una problemática de análisis pues, en mi perspectiva, los esfuerzos contemporáneos por distinguir -o confundir- entre la identidad/expresión de género y la orientación sexual pueden llevar a la realización de una “traducción con propósitos de asimilación y violación” (Spivak 1993 en Abdou 2019). Como las prácticas erótico-afectivas entre hombres eran penalizadas en tanto prácticas y no como actos cometidos por personas con una identidad particular -como la homosexual- (El-Rouayheb, 2005), considero que la “afeminación” y la vestimenta de las personas clasificadas como *mukhannath* no pueden considerarse pruebas fehacientes de los actos erótico-afectivos realizadas por estas personas en el terreno de lo privado. Esta temática la profundizaré en el apartado siguiente, donde hablaré de los diversos tipos de clasificaciones “genéricas” en las sociedades musulmanas.

a tener algunos tintes médico-clínicos (Geissinger, s.f.). Ese es el caso del *Kitāb fī llal Ikhtilāf al-Nās fī Akhlāqihim wa-Siyarihim wa-Shahwātihim wa-Ikhtiyārihim*, escrito por Qustā ibn Lūqā -un cristiano melquita del siglo X, discípulo del filósofo musulmán al-Kindi- quien propuso una tipología

de las variaciones de personalidad en los hombres y sus orígenes en las constituciones fisiológicas de cuatro órganos vitales, el cerebro, el corazón, el hígado y los testículos. Según él, el deseo del mismo sexo es una característica natural que tiene que ver con las variaciones en el temperamento humano (*mizāj*). Según Qustā ibn Lūqā, hay seis tipos de apetitos: apetitos por la comida, la bebida, el sonido, el sexo, la propiedad y la reputación, y la distribución de estos apetitos difiere de acuerdo con las constituciones de los hombres¹⁹⁵ (Myrne, 2020: 159).

Otro de los tratados que abordaron las relaciones erótico-afectivas entre hombres fue el *Nuzhat al-Albab Fima La Yujad Fi Kitab*, un tratado del jurista islámico Ahmad Ibn Yusuf al-Tifashi, quien describió en el siglo XIII que la “homosexualidad” no podía asumirse de manera esencialista, puesto que los hombres de diversas edades podían establecer múltiples tipos de relaciones erótico-afectivas (El-Rouayheb, 2005). Tifashi escribió, asimismo, que el *liwat* no podía considerarse una enfermedad, ya que -más bien- era un acto que indicaba la ignorancia de estipulaciones religiosas; en cambio, el *luti* fue descrito por Tifashi como una persona contraria a la moral e, incluso, libertina (El-Rouayheb, 2005).

Por otra parte, los tratados de tipo médico que surgieron desde el siglo X hasta el inicio del sultanato otomano consideraron que el *ma’bun* y el *mukhannath* eran personas afligidas por una enfermedad conocida como *ubnah*; ello no favoreció, sin embargo, a que dejara de ser censurable en un sentido moral y religioso (El-Rouayheb, 2005). Los eruditos del siglo XVI y XVII que estudiaron el *ubnah* fueron ‘Abd al-Wahhāb al-Sha’rāni,

¹⁹⁵ La cita original dice: “The theory is based on a typology of personality variations in men and their origins in the physiological constitutions of four vital organs, the brain, heart, liver and testicles. According to him, same-sex desire is a natural characteristic that has to do with variations in human temperament (*mizāj*). There are six types of appetites, according to Qustā ibn Lūqā – appetites for food, drink, sound, sex, property and reputation – and the distribution of these appetites differ in accordance with men’s constitutions” (Myrne, 2020: 159).

Dāwūd al-Antākī y Ahmad al-Qalyūbī; no obstante, Antākī fue el único que describió que la patología era

Causada por la presencia de una sustancia bórica (*maddah buraqiyyah*) en las venas del recto, que quema y hace cosquillas en el ano hasta que termina convirtiéndose en una herida con comezón, induciendo a la persona con la enfermedad a buscar que le penetren el ano. Aunque generalmente se hereda (*mawruth*), la enfermedad también puede ser causada por ser sometido a la penetración, ya que la comezón anal puede ser efecto de un semen especialmente picante. La persona con *ubnah* suele ser afeminada y, por lo general, padece flacidez, tos, mirada lánguida y apagada, labios secos, rostro carnoso y trasero grande¹⁹⁶ (El-Rouayheb, 2005: 19 y 20).

Asimismo, El-Rouayheb menciona que este estado patológico era referido por algunas personas de la forma siguiente:

Escuché de una persona de estatus honorable que estaba afligida con la enfermedad de *ubnah*, así que temía que esto fuera divulgado... él mandó a hacer una pieza de madera con forma de pene y, cuando la enfermedad se despertaba, se recluía... y cerraba las puertas por miedo a ser descubierto por darse un capricho con la madera... [después] suplicaba a Dios. . . por el fin de esta enfermedad¹⁹⁷ (2005: 20).

La descripción de El-Rouayheb (2005) es necesaria debido a que el *liwat* era considerado en el periodo otomano temprano como una tentación que no tenía impacto en la masculinidad, mientras que sufrir de *ubnah* y ser receptor de la penetración era un hecho

¹⁹⁶ La cita original dice: “He considered it to be caused by the presence of a boric substance (*maddah buraqiyyah*) in the veins of the rectum, which burns and tickles the anus until it becomes like an itching wound, inducing the person with the disease to seek to have his anus penetrated. Though usually inherited (*mawruth*), the disease could also be caused by being subjected to penetration, since the anal itch could be the effect of especially pungent semen. The person with *ubnah* was most often effeminate, and typically suffered from flabbiness, cough, a dull, languid look, dried lips, a fleshy face, and a large posterior” (El-Rouayheb, 2005: 19 y 20).

¹⁹⁷ La cita original dice: “I heard of a person of honorable status who was afflicted with the disease of *ubnah*, so, fearing that this would be divulged . . . he had a piece of wood in the shape of a penis made, and when the disease would be roused he would seclude himself . . . and lock the doors from fear of being discovered and treat himself with the wood . . . [afterwards] he would implore of God . . . that this disease would cease” (El-Rouayheb, 2005: 20).

relacionado con la feminidad, pese a que muchas personas lo ocultaban; no obstante, ser un “hombre afeminado” no equivalía necesariamente al deseo de ser penetrado por otros hombres. Desde este entendido, se desprende que señalar a una persona como *mukhannath* era un acto riesgoso, ya que esta acusación requería su fundamentación o enfrentar un castigo por difamación (El-Rouayheb, 2005).

Finalmente, durante el periodo otomano, el *liwat* fue castigado tanto por los tribunales de la *sharia* como por los códigos legales (*qanun*); no obstante, las personas juzgadas terminaban siendo receptoras de un castigo discrecional muchos menos severo que el adjudicado al *zina* o las relaciones sexuales hombre-mujer en ausencia/fuera del matrimonio (El-Rouayheb, 2005). Esta penalización podía equivaler a una multa, a la recepción de cierto número de latigazos o al encarcelamiento, según el estado civil de las personas implicadas (Ze’evi 2006 en Shah 2018; Geissinger, s.f.; Habib, 2007; El-Rouayheb, 2005). No obstante, Beckers señala que “la protección de la esfera privada en el islam, así como la presunción incondicional de inocencia en la ley islámica contribuyeron a una situación socio-legal en la que la homosexualidad fue condenada religiosamente pero históricamente casi nunca fue sancionada legalmente”¹⁹⁸ (2010: 61).

Por otro lado, respecto a las relaciones sexo-afectivas entre mujeres, Habib (2007) explica que múltiples obras del siglo IX al XIII contienen varias referencias sobre el tema. Este tipo de prácticas pueden localizarse, asimismo, en diversos tipos de fuentes como la poesía (Geissinger, s.f.). De acuerdo a Geissinger (s.f.) y Habib (2007), las evidencias de una posible “homosexualidad femenina” pueden encontrarse en algunos de los poemas que hablan de las estrechas y escandalosas relaciones entre mujeres. Otras referencias posibles al respecto -según Geissinger (s.f.)- son las del Irán safávida, donde se describieron ciertas “hermandades declaradas” entre mujeres, que eran “mucho más significativas que las relaciones conyugales hombre-mujer”. Sin embargo, para Habib (2007) y Amer (2009) las relaciones entre la hija de Hassan Yamani y Hind, así como la de Rughum y Najda, son una prueba fehaciente de los “primeros casos de amor homosexual” en los relatos poéticos recopilados por Ahmad Bin Mohamad Bin Âli al-Yemeni en el siglo IX.

¹⁹⁸ La cita original dice: “The protection of the private sphere in Islam and the unconditional presumption of innocence in Islamic Law have contributed to a sociolegal situation where homosexuality was religiously condemned but historically hardly ever legally sanctioned” (Beckers, 2010: 61).

Conforme en Habib (2007), los estudios de al-Yemeni (m. 845) refieren a la existencia de dos tipos de mujeres a las que les gustaba frotar su cuerpo con los cuerpos de otras mujeres; las primeras lo hacían de forma no exclusiva -debido a su gusto por el pene- mientras que las segundas lo preferían dada su “apariencia masculina”. Estas mujeres, llamadas *mutathakeera*, eran concebidas por al-Yemeni como “aquellas que competían con los hombres, pese a igualarlos en su celo y proteccionismo hacia sus parejas” (Habib, 2007). No obstante, al-Yemeni también señala que muchas de estas mujeres solían frotar sus cuerpos con los de hombres jóvenes o adolescentes que aún no habían desarrollado sus caracteres sexuales secundarios (Habib, 2007). Esta noción es ampliada por Myrne (2020), quien explica que el *Jawāmi‘ al-Ladhdha* -una de las más antiguas obras sobre sexualidad, posiblemente del periodo abasí- refiere la existencia de prácticas de frotamiento de cuerpos entre mujeres con eunucos¹⁹⁹.

Habib (2007) menciona, igualmente, que Al-Yemeni estudió las relaciones erótico-afectivas entre mujeres debido a su prevalencia en el siglo IX. Él concluyó que estas prácticas podían tener un carácter permanente -no sólo esporádico- y que podrían tener diversos orígenes, como el deseo de la belleza o las formas femeninas, así como la segregación con otras mujeres por motivos de seguridad, o el temor al embarazo. Asimismo, el desconocido autor del *Jawāmi‘ al-Ladhdha* menciona que este tipo de prácticas fueron realizadas con el fin de evitar la pérdida de la virginidad o para prevenir *zina* -las relaciones sexuales hombre-mujer en ausencia/fuera del matrimonio (Myrne, 2020). Por otra parte, de acuerdo a Amer (2009), existen recuentos como el de al-Nadim, quien relató en *al-Fihrist* la existencia de 12 parejas “lésbicas” del siglo X. Otros tipos de narraciones describen a algunas mujeres de personalidad guerrera, así como otras que jamás estuvieron casadas; hecho que permite “inferir” a las autoras que tanto sus muestras de valentía como su ausencia de matrimonio fueron causadas por una posible “homosexualidad” más que por una falta de deseo erótico-afectivo (Habib, 2007; Amer, 2009).

Aunque las relaciones erótico-afectivas entre mujeres fueron referidas con el término *sahq-sihaq*/tribadismo, éstas fueron poco estudiadas por la jurisprudencia islámica y sus resultados fueron poco concluyentes (Geissinger, s.f.; Kugle, 2010; Amer,

¹⁹⁹ Los eunucos son hombres castrados. De ellos hablaré en el apartado siguiente.

2009; Myrne, 2020). Esto se debe a que los juristas pensaban que la vida sexual de las mujeres era regulada por los padres, por los hombres poseedores de mujeres esclavizadas o por los esposos (Geissinger, s.f.), así como a la percepción de que las prácticas realizadas por las *sahhāqa* -sustantivo femenino de *sihaq*- no ponían en peligro el orden social, dado su carácter no penetrativo, como sí lo amenazaban las relaciones hombre-mujer establecidas en ausencia/fuera del matrimonio (Geissinger, s.f.; Kugle, 2010; Amer, 2009; Myrne, 2020).

Otras referencias a las prácticas erótico-afectivas entre mujeres pueden encontrarse en el *Muhadarat al-Udaba* -una obra escrita a inicios del siglo XII- por al-Raghib al-Asfahani, quien explicó que el profeta Mohamed nunca declaró que las prácticas erótico-afectivas entre mujeres estuviesen prohibidas (Habib, 2007). Según Habib (2007), el estudio de Asfahani permite cuestionar algunos *ahadith* o tradiciones orales proféticas que amonestaban este tipo de relaciones, ya que -al no ser mencionadas en este estudio legal- posiblemente fueron establecidas después de la muerte de este erudito musulmán (Habib, 2007).

El deseo sexual de las mujeres por otras mujeres también buscó ser explicado por tratados como el *Nuzhat al-Albab Fima La Yujad Fi Kitab*, del jurista islámico Ahmad Ibn Yusuf al-Tifashi, quien describió en la Arabia del siglo XIII las prácticas erótico-afectivas entre mujeres (Habib, 2007). Tifashi expresa en su tratado, primeramente, que *tharifa* (sustantivo femenino de *tharaf*, cuyo posible equivalente en español es la palabra “ingenio” y denota una naturaleza no sexual) es uno de los términos por los que fueron conocidas las mujeres que frotaban sus cuerpos con los de otras mujeres (Habib, 2007). Al respecto, Habib comenta que “una mujer ingeniosa es una contraseña para *lesbiana* entre las mujeres que se inclinan por ese deseo; es una mujer sexualmente transgresora contra lo lícito, así como una mujer que es subversiva del idealismo ortodoxo de la mujer, ya que las mujeres ingeniosas derrocan la jerarquía del discurso popular en más de una encrucijada; por ejemplo, sexualmente, culturalmente, socialmente e idealmente”²⁰⁰ (2007: 70, cursivas mías).

²⁰⁰ La cita original dice: “A witty woman, the code word for lesbian amongst women inclined to that desire, is a woman who is sexually transgressive against the licit, as well as a woman who is subversive of the Orthodox idealism of Woman, since the witty women overturn the hierarchy of popular discourse at more than one junction — i.e. sexually, culturally, socially and ideally” (Habib, 2007: 70, cursivas mías).

Posteriormente, Tifashi describe la forma en que las mujeres frotan sus cuerpos con los de otras mujeres -acto conocido en árabe como *tharaf-* en comparación con las prácticas sexuales de las lagartijas: “Una de las mujeres yace sobre su espalda y extiende un muslo y una pierna y con ellas abraza a la otra persona revelando su vulva, inclinándose hacia un lado. Luego, la mujer de arriba abraza el muslo elevado y coloca uno de sus labios vulvares sobre los labios de la persona que está debajo y frota de un lado a otro a lo largo del cuerpo”²⁰¹ (*Nuzhat* 237 en Habib, 2007: 37). Sobre Tifashi, Habib explica que “es muy significativo que en especies tan divergentes como los humanos, lagartos, pingüinos, pájaros, insectos, monos, leones, antílopes, etc., el comportamiento *homosexual* pueda existir y evidentemente de forma voluntaria, por elección, y no simplemente como una entidad oportunista, y no siempre de forma no recíproca”²⁰² (2007: 37, cursivas mías).

La forma en que Tifashi compara las prácticas sexuales de las mujeres con las de los demás integrantes del reino animal no es poco común para los eruditos musulmanes de la época, ya que en los intentos por descifrar las relaciones erótico-afectivas entre mujeres también pueden encontrarse recuentos como los de al-Jaheth, otro estudioso medieval que describe: “He visto una paloma hembra que monta machos y otra que monta otras hembras. He visto palomas que no montan nada más que otras palomas hembras y he visto una que monta hembras pero que no permite que la monten. He visto a un macho que monta a otro macho, que luego es montado por el macho que lo montó. He visto a una paloma hembra fingir masculinidad, que no permite que otra de ellas la monte”²⁰³ (Saâeedi 2000 en Habib 2007: 47).

Estos tipos de análisis islámicos también pueden tener tintes médico-clínicos, como los aportados por el propio Tifashi, quien expresa que el gusto de las mujeres por frotar su cuerpo con el de otras mujeres “es un apetito natural que se produce entre los

²⁰¹ La cita original dice: “The lower [grinder] lies on her back and extends one thigh and leg and embraces the other revealing her vulva, leaning to one side. And then comes the top one and hugs the elevated thigh and places one of her lips on the lips of the lower one and rubs to and fro at the length of the body” (*Nuzhat* 237 en Habib, 2007: 37).

²⁰² La cita original dice: “it is highly significant that in species as widely divergent as humans, lizards, penguins, birds, insects, monkeys, lions, antelopes etc. that *homosexual* behavior can exist and evidently voluntarily, by choice and not simply as an opportunistic entity, and not always nonreciprocally” (Habib, 2007: 37, cursivas mías).

²⁰³ La cita original dice: “I have seen pigeons who mount nothing besides other female pigeons and I have seen one who mounts female ones but does not allow them to mount her. I have seen a male who mounts one who then mounts him in return. I have seen a female feign maleness and who does not allow another to mount her” (Saâeedi 2000 en Habib 2007: 47).

labios, que son cóncavos como un hervor invertido del que se generan vapores. Estos aumentan y, en consecuencia, se genera calor y comezón en los folículos pilosos de los labios vaginales”²⁰⁴ (Nuzhat 236 en Habib 2007: 71). Por tanto, el alivio de este tipo de “comezón” puede ser resuelto con “la ayuda de otra mujer” que también puede establecer el “tipo correcto de conversación” (Habib, 2007). Pese a la apertura de Tifashi, Habib (2007) explica que estas conclusiones no están exentas del falocentrismo de la época, ni tampoco del desconocimiento de la anatomía de las mujeres, ya que la tendencia a explicar las prácticas eróticas entre mujeres siempre es comparada con las formas en que se establecen las relaciones sexuales “heterosexuales”.

De acuerdo a lo aportado por Amer (2009) y por Myrne (2020), la conclusión de Tifashi parece haber sido una adaptación de las conclusiones de al-Kindi, un filósofo musulmán del siglo IX, quien estableció que

El *lesbianismo* se debe a un vapor que, condensado, genera calor en los labios y un picor que sólo se disuelve y se enfría a través de la fricción y el orgasmo. Cuando tienen lugar la fricción y el orgasmo, el calor se convierte en frialdad porque el líquido que eyacula una mujer en el coito *lésbico* es frío mientras que el mismo líquido que resulta de la unión sexual con hombres está caliente. El calor, sin embargo, no puede extinguirse con calor; más bien, aumentará ya que necesita ser tratado por su opuesto. Así como la frialdad es repelida por el calor, el calor también es repelido por la frialdad²⁰⁵ (Amer, 2009: 216 y 217, cursivas mías).

Otro de los análisis de tipo médico existentes es el del médico-matemático Abu Nasr al-Samaw’uli/al-Samaw’al al-Maghribī, quien relata en su obra del siglo XII, el *al-Ashab fi Mu’asharat al-Ahbab*, que las posibles causas de la “homosexualidad femenina” pueden

²⁰⁴ La cita original dice: “Grinding is a natural appetite that occurs between the labia, that are concaved like an inverted boil out of which vapors are generated. These increase and consequently heat is generated as well as itchiness in the hair floccules of the labia.” (Nuzhat 236 en Habib 2007: 71).

²⁰⁵ La cita original dice: “According to the famous ninth-century Muslim philosopher al-Kindi: *Lesbianism* is due to a vapor which, condensed, generates in the labia heat and an itch which only dissolve and become cold through friction and orgasm. When friction and orgasm take place, the heat turns into coldness because the liquid that a woman ejaculates in *lesbian* intercourse is cold whereas the same liquid that results from sexual union with men is hot. Heat, however, cannot be extinguished by heat; rather, it will increase since it needs to be treated by its opposite. As coldness is repelled by heat, so heat is also repelled by coldness” (Amer, 2009: 216 y 217, cursivas mías).

ser la falta de preliminares en las relaciones sexuales establecidas entre hombres y mujeres, la incompatibilidad anatómica entre hombre y mujer, la falta o exceso de deseo sexual en ellas mismas o en sus parejas varones e, incluso, el aislamiento o segregación por género (Habib, 2007; Myrne, 2020). Samaw'uli infiere, asimismo, que muchas mujeres establecen prácticas eróticas con otras mujeres debido a que les resulta desagradable besar las barbas de sus parejas, e incluso sugiere que las relaciones penetrativas con hombres pueden ser desagradables debido a la frialdad uterina, al grado de producir dolor (Habib, 2007; Myrne, 2020). Pese a mencionar que las relaciones entre hombre y mujer son la norma, “el capítulo de al-Samaw'uli no parece estar invertido en el moralismo o la condena religiosa, sino que parece ser descriptivo de una realidad prevaleciente. Sus categorías no siempre involucran orientaciones sexuales, sino preferencias eróticas específicas”²⁰⁶ (Habib, 2007: 54).

Los estudios sobre las prácticas eróticas-afectivas entre mujeres muestran, sin embargo, un cambio sustancial a partir del siglo XIII, cuando la supuesta “homosexualidad femenina” deja de ser analizada para ser evaluada como un hecho prohibido, inferior y abominable (Habib, 2007). Conforme en Habib,

En algún lugar de la Arabia de finales del siglo XIII, el sujeto homosexual pierde el privilegio de hablar a través de la cita y se aventura hacia un profundo armario sepulcral, mientras que el erudito musulmán medieval pierde su búsqueda de una representación equilibrada. Esta pérdida de interés sin duda resulta en las condenas y en los argumentos formulaicos contra la homosexualidad que llegamos a ver en los ‘estudios’ contemporáneos sobre el tema (2007: 57)²⁰⁷.

Desde ese momento, según Habib (2007), los tratados sobre la temática son de carácter persuasivo -como el realizado en el siglo XIV por Ibn Abi Hajala-, asumen que el establecimiento de estas relaciones entre mujeres es consecuencia de los malos tratos

²⁰⁶ La cita original dice: “al-Samaw'uli's chapter does not seem to be invested in moralism or religious condemnation, instead it seems to be descriptive of a prevalent reality. His categories do not always involve sexual orientations, but rather specific erotic preferences” (Habib, 2007: 54).

²⁰⁷ La cita original dice: “Somewhere in late thirteenth-century Arabia, the homosexual subject loses the privilege of speaking through citation and ventures towards a deep sepulchral closet, while the Medieval Muslim scholar loses his quest for a balanced representation. This loss of interest no doubt results in the formulaic condemnations and arguments against homosexuality that we come to see in contemporary ‘studies’ on the subject” (Habib, 2007: 57).

masculinos, o refieren a la supuesta homosexualidad femenina con tintes demónicos y escatológicos -como lo sucedido con las investigaciones del especialista coránico al-Hindi en el siglo XVI-. De acuerdo a Habib (2007), la realización de este tipo de estudios puede deberse a los cambios políticos y religiosos sucedidos en la época, aunque la supuesta prohibición de las relaciones erótico-afectivas entre mujeres puede rastrearse del siglo XIV en adelante a partir del uso de ciertos *ahadith* o tradiciones orales proféticas que establecen que las relaciones sexuales entre mujeres tienen el mismo carácter que la fornicación.

Ello sucedió pese a que Ibn Hazm -un jurista islámico del siglo XI- discutió previamente que “no hay tales cosas como grados de pecado en el Islam, no hay mención en el Corán o el hadiz de que hay grados de fornicación; la fornicación es fornicación [...] En segundo lugar, ni la sodomía ni el frotamiento de cuerpos entre mujeres pueden considerarse fornicación porque el profeta Mohamed dice en un hadiz altamente confiable que la definición de fornicación es literalmente la presencia de un pene dentro de una vagina cuando no hay matrimonio de por medio”²⁰⁸ (Habib, 2007: 59). No obstante -dada la influencia de las interpretaciones normativas- los juristas islámicos consideraron que la flagelación debía ser la penalización para las relaciones erótico-afectivas entre mujeres, aunque la realidad muestra que esta amonestación no fue impuesta, ya que -según Geissinger (s.f.)-, el sultanato otomano no castigó los actos sexuales entre mujeres de manera oficial durante el siglo XVI.

4.2. De las variaciones de “género” en la premodernidad islámica

Las investigaciones mencionadas en el apartado anterior develan que las prácticas erótico-afectivas entre personas del mismo sexo tenían relevancia en un sentido legal y heteromoral, siempre y cuando pudiera contarse con el apoyo testimonial requerido. Sin embargo, las consecuencias de estas relaciones de ninguna manera pueden compararse a las que generan los movimientos identitarios de los periodos moderno y posmoderno,

²⁰⁸ La cita original dice: “The first point being that there are no such things as degrees of sin in Islam, there is no mention in the Quran or the hadith that there are degrees of fornication, fornication is fornication, plain and simple. Secondly, neither sodomy nor grinding can be seen as fornication because the prophet Mohamad, in *hadith al-Islamy*, which is a highly reliable hadith, says that the definition of fornication is quite literally the presence of a penis inside a vagina between a man and a woman who are not married to each other” (Habib, 2007: 59, cursivas mías).

desde el establecimiento de la homosexualidad como diagnóstico clínico hasta la creación de las identidades gay, lésbica y sus políticas, en tiempos del *pinkwashing*, el *pinkwatching* y el homonacionalismo²⁰⁹. Es por ello que me llama la atención que en algunos de los estudios sobre “la homosexualidad en el islam” se haga referencia a la “feminidad” o a la “masculinidad” de las personas descritas como homosexuales, como si estas construcciones cambiantes en el tiempo relacionadas con el género fueran una evidencia fehaciente de una orientación sexual particular (Lewis, 2016).

Como el género, la sexualidad, el deseo, el matrimonio, la familia e -incluso- la sociedad se entendían de forma diferente en las tierras islámicas antes de la llegada de los europeos en el siglo XIX, considero necesario recordar que el sistema moral victoriano introducido por los colonizadores formó parte de la cultura humanista blanca y liberal que primeramente fue aprendida por las personas de la élite, las intelectuales y las que vivían en las ciudades, con el fin de “corregir” sus supuestas “desviaciones” y “comportamientos inapropiados” en torno a aquello llamado “sexo” y “sexualidad” (Geissinger, s.f.; Massad, 2007). Ello no quiere decir que el resto de la población estuvo fuera de este proceso de internalización/asimilación de carácter violento, ya que las fuerzas coloniales europeas y sus instituciones terminaron borrando -poco a poco- la diversidad de prácticas y vivencias que ahora denominamos “sexuales” y de “género”, así como la variabilidad de cuerpos, de categorías de “género” no binarias y de nociones sobre lo considerado “femenino” y “masculino” que estaban relacionadas íntimamente con el trabajo de la tierra (Lewis, 2016).

Aunque no podemos conocer todas las descripciones de “género” que existieron antes de la modernidad, existen fuentes legales que confirman que en la premodernidad islámica existía un tipo de ambigüedad social de “género” que se incluía dentro del continuo hombre-mujer (Ali, 2006). Es, entonces, desde la jurisprudencia islámica, que pueden encontrarse las opiniones de los interpretes masculinos respecto a la determinación del “género” de algunas personas, ya que -en muchas ocasiones- esto no se realizaba de forma automática; es decir que la genitalidad no siempre estaba alineada con aquello que llamamos “masculino” o “femenino” (Ali, 2006).

²⁰⁹ Los términos *pinkwashing*, *pinkwatching* y homonacionalismo fueron descritos en los capítulos 2 y 3.

Este y otros hechos permiten aseverar que la ambigüedad de “género”, la fluidez de “género”, o -como dice Alipour (2017)- “la problemática del tercer género” ha estado presente en la erudición islámica desde la premodernidad. Por ello considero relevante subrayar que los géneros son categorías sociales cambiantes que pueden incluir distintos tipos de cuerpos; hecho que impide que las perspectivas y clasificaciones premodernas y modernas/posmodernas se consideren equivalentes, puesto que a cada cuerpo sexuado y/o generizado le corresponden diferentes tipos de normas y roles según los modos de organización de la sociedad en la que se vive y la relación que se tiene con la tierra (Lewis, 2016).

Género, por tanto, es una categoría analítica que utilizo entrecomillada para señalar su carácter ajeno a la premodernidad islámica, ya que mi intención a través de su uso es dar a conocer las formas en que se relacionaban las personas, más allá de la manera en que pudieron haber sido interpretadas según su biología (Scott, 2008). Esto lo haré describiendo las relaciones de poder existentes, sin pretender brindar una lectura en torno a la sexualidad. Reafirmo esto porque mi interés no es interpretar la “feminidad masculina” ni la “masculinidad femenina”, sino evidenciar que en las sociedades musulmanas premodernas existieron otros sistemas descriptores de género que -sin embargo- se desarrollaron en un contexto histórico opresivo para la mirada contemporánea. Señalo esto porque, de acuerdo a Geissinger:

En los periodos formativo y medieval islámico, el género no se entendía como un binario masculino-femenino ni como una identidad emocional inherente al cuerpo sexuado. Los factores culturales, sociales, económicos y políticos en las sociedades musulmanas del Medio Oriente temprano y medieval permitieron, si no fomentaron, una comprensión del género como un espectro [...] Los seres humanos fueron colocados en un espectro jerárquico de género determinado por las características físicas del sexo, el estado de uno como persona libre o esclavizada y otros factores como la tribu o la posición social. La posición de una persona en este espectro determinaba los derechos y obligaciones de esa persona en la sociedad y hacia los demás. Los hombres libres estaban en la cima de esta jerarquía con amplios derechos y obligaciones sobre las mujeres libres, los hombres esclavizados y las mujeres esclavizadas. Los primeros musulmanes

compartieron y aceptaron tan fácilmente las teorías médicas griegas antiguas sobre el género, en las que el género se entiende como una categoría social y legal más que como un estado inherente del ser. Los hombres libres, sanos y sin discapacidades eran considerados los ejemplos más perfectos y completos de humanidad en este espectro y las mujeres solo se diferenciaban de ellos en grado más que en tipo [...] Si bien los cuerpos físicamente masculinos se consideraban la forma humana completamente desarrollada, ser físicamente masculino no era suficiente para ser masculino. Los “hombres” tienen derechos y obligaciones específicos en cuanto hombres; pero estos derechos y obligaciones no se extienden a los hombres esclavizados²¹⁰ (s.f.: 29, comillas del autor).

A partir de lo anterior, se desprende que la jerarquía social en las tierras musulmanas no sólo estaba basada en el “género” sino también en un estatus que procedía de un modo de organización económica, política y social muy arraigado en la antigüedad tardía, que permitía que el 25% de la población de cualquier sociedad fuese propiedad de alguien (Ali, 2010 y 2016). Debido a este contexto, las personas eran compradas y vendidas, así como destinadas a las labores del hogar -dentro de las cuales muchas veces se incluía el mantenimiento de relaciones sexuales con sus esclavizadores- (Ali, 2010). Como la esclavitud era un hecho común en este contexto histórico-temporal, no es extraño que el Corán hable de este modo de organización en cerca de 29 versos revelados en el periodo medinense (Ali, 2016; Brockopp, 2001).

Uno de los ejemplos principales es la frase *mā malakat aymānukum/aymānuhum/aymānuhunna yamīnuka* o “lo que posea tu/su mano derecha”; un enunciado que refiere a las esclavas concubinas, aunque también puede incluir a las

²¹⁰ La cita original dice: “In the Formative and Medieval Periods, gender was not understood as a male-female binary nor an emotional identity inherent to the sexed body. The cultural, social, economic, and political factors in early and medieval Muslim Middle Eastern societies allowed for, if not fostered, an understanding of gender as a spectrum [...] Human beings were placed on a gendered hierarchal spectrum determined by one’s physical sex characteristics, one’s status as a free or enslaved person, and other factors such as tribe or social standing. A person’s position on this spectrum determined that person’s rights and obligations in society and towards others. Free males were on top in this hierarchy with comprehensive rights and obligations over free women, enslaved men, and enslaved women. Early Muslims shared and so readily accepted Ancient Greek medical theories of gender in which gender is understood as a social and legal category rather than as an inherent state of being. Free, able-bodied males were regarded as the most perfect and complete examples of humanity on this spectrum, and women only differed from them in degree rather than in kind [...] While physically male bodies were considered the fully developed human form, simply being physically male was not sufficient to be gendered male. ‘Men’ have specific rights and obligations qua men; but these rights and obligations are not extended to enslaved men.” (Geissinger, s.f.: 29, comillas del autor).

personas esclavizadas en general (Brockopp, 2001). Otras evidencias de la esclavitud también pueden localizarse mediante el uso de términos precisos, como *'abd/esclavo* o *ama/esclava*; en palabras un poco más neutras, como *fatayāt/mujeres jóvenes*²¹¹, *rajull/hombre*²¹² y *ad'iyā/hijos adoptivos*²¹³, o a través de la asociación de ciertas partes del cuerpo con el hecho de la esclavitud como *raqaba/nuca* (Ali, 2010; Brockopp, 2001).

Lo interesante, sin embargo, es que el Corán jamás menciona los términos *'ubūdiyya* o *riqq*, que pueden traducirse como “esclavitud”, pese a que varios de sus versículos están buscando establecer su regulación como institución (Brockopp, 2001). Ese es el caso de los versículos 4:25, 4:92, 16:71, 23:6, 24:31, 24:33, 24:58, 33:50, 39:29 y 70:30, entre otros, donde se limitan los momentos en que las personas esclavizadas pueden ingresar a los espacios íntimos de sus familias, donde se prohíbe su uso en el comercio sexual, donde se estipula la dote que ellas deben recibir en caso de matrimonio, así como la licitud de las relaciones sexuales con sus propietarios y los tipos de penalizaciones que recibirán en caso de adulterio. Estos versículos también explican cuáles son las formas en que ellas y ellos podrán ser liberados y recibir su manutención, así como el beneficio espiritual que sus dueñas y sus dueños tendrán al brindarles regalos económicos (Asad y Pérez, 2001; Brockopp, 2001; Nasr, 2015).

El tipo de esclavitud premoderna ocurrida en las tierras musulmanas contrasta con la practicada por los europeos en *Turtle Island/Isla Tortuga* y demás territorios indígenas del continente americano, ya que el beneficio económico que recibían las personas que participaban del mercado de personas esclavizadas estaba íntimamente relacionado con la noción de raza, misma que no existía antes de la modernidad (Abdou, 2019; Brockopp, 2001). De acuerdo a Lewis,

la esclavitud basada en la raza fue una invención específica utilizada para preservar los derechos de propiedad en medio de nuevas ideas en la política británica junto con la disminución en el número de sirvientes contratados que venían de Inglaterra. La pregunta era: ¿cuál es la mejor manera de mantener un suministro interminable de mano de obra barata que se puede trabajar hasta la

²¹¹ *Qur'an* 4:25 y 24:33, según Brockopp (2001).

²¹² *Qur'an* 16:76 y 39:29, según Brockopp (2001).

²¹³ *Qur'an* 33: 4-5, 37, según Brockopp (2001).

muerte para generar algodón y tabaco en una nación que se estaba fundando a sí misma en ideales republicanos como el derecho natural, la libertad y la igualdad? La respuesta fue establecer una categoría social de subhumanos a quienes no se les aplicaba el derecho natural, la libertad y la igualdad: los esclavos negros. La ideología se desarrolló a partir de la repetición del sometimiento cotidiano de los africanos en los recién acuñados Estados Unidos. Y esa repetición continuó debido a las ganancias derivadas de una economía agrícola esclavista²¹⁴ (Lewis, 2016: 197 y 198).

Esto no quiere decir que las sociedades musulmanas premodernas no poseían una jerarquía que derivó en la clasificación entre personas libres y esclavizadas; sin embargo, me parece necesario recalcar que las personas esclavizadas en las tierras predominantemente musulmanas podían ascender de estatus en la sociedad, ya que se poseía un contrato entre las dos partes; esto hacía que las personas esclavizadas no fueran vistas como propiedad, contrario a lo que sucedía con las personas esclavizadas procedentes del transatlántico (Abdou, 2019). Además, las personas esclavizadas eran consideradas humanas en las tierras predominantemente musulmanas, a diferencia de las personas sometidas a la esclavitud occidental donde las personas negras, indígenas y de color fueron consideradas no humanas o subhumanas, en el mejor de los casos (Abdou, 2019). Por ello,

esta es una forma de esclavitud significativamente diferente a una basada en identificaciones raciales inferiores/superiores. De hecho, el islam buscaba reconocer, pero también trascender, las lealtades tribales basadas en afiliaciones raciales/étnicas cuando el Santo Profeta, con motivo de su última peregrinación, declaró: Todos los seres son hermanos y hermanas: una persona negra no tiene superioridad sobre una persona roja, ni una persona árabe tiene derecho

²¹⁴ La cita original dice: “Race-based slavery was a specific invention used to preserve property rights in the midst of new ideas in British politics along with the decline in the numbers of indentured servants coming from England. The question was: what is the best way to maintain an endless supply of cheap labor that can be worked to death to generate cotton and tobacco in a nation founding itself on republican ideals like natural right, liberty, and equality? The answer was to establish a social category of subhumans to whom natural right, liberty, and equality did not apply: Black slaves. Ideology developed from the repetition of the day-to-day subjugation of Africans in the newly minted United States. And that repetition continued because of the profits derived from a slave-based agricultural economy” (Lewis, 2016: 197 y 198).

preferencial sobre una persona no árabe. Esto no es para negar o condonar el hecho de que las y los musulmanes no negros continúan ocultándose detrás del Corán, perpetrando y perpetuando la anti-negritud y la afrofobia [...] Sin embargo, deshistorizar y combinar las referencias modernas y premodernas a la esclavitud, sus formas contemporáneas y el Islam sirve para reificar y promover fragmentos estereotipados de un islam amorfo, al mismo tiempo que potencia tanto las narrativas orientalistas/fundamentalistas occidentales como aquellas no occidentales²¹⁵ (Abdou, 2019: 325 y 326).

La esclavitud en las tierras musulmanas formó parte de un continuo que tiene sus antecedentes en otras sociedades, ya que -en el siglo VII- cuando vivían el profeta Mohamed, su familia, sus compañeras y compañeros aún no existía el islam (Ali, 2010 y 2016). Por ello el Corán tomó como ejemplo a las personas esclavizadas para mostrar cómo esta institución podía ser regulada e -incluso- abolida (Ali, 2010; Brockopp, 2001). De todos los recuentos existentes, se sabe que Bilāl fue uno de los primeros creyentes musulmanes en ser liberados por uno de los compañeros del Profeta, después de haber recibido castigos brutales por parte de su dueño, quien no era musulmán (Brockopp, 2001). También es conocida la historia de Sumayya bint Kubbā, la primera mártir musulmana esclavizada, quien fue asesinada por su esclavizador con ayuda de una lanza debido a su creencia en el mensaje revelado por el profeta Mohamed (Brockopp, 2001).

Por otra parte, en la casa del profeta Mohamed se encontraba el joven Zayd bin Hāritha, otro de los primeros musulmanes que, tiempo atrás, había sido comprado por Jadiya -la primera esposa del Profeta- (Brockopp, 2001). Respecto a Zayd, es por muchas y muchos musulmanes conocido que Mohamed mismo lo adoptó y trató como su hijo, hasta que la propia revelación coránica indicó que a Zayd tenían que serle restituidos los nombres de su genealogía sanguínea, con el fin de impedir problemáticas

²¹⁵ La cita original dice: “This is a significantly different form of slavery than one based on inferior/superior racial identifications. In fact, Islam sought to acknowledge but also transcend tribal loyalties based on racial/ethnic affiliations when the Holy Prophet on the occasion of his last pilgrimage declared: All beings are like brothers and sisters: a Black has no superiority over the Red, nor has an Arab any preferential claim on a non-Arab. This is not to deny or condone the fact that non-black Muslims continue to hide behind the Qu’ran, perpetrating and perpetuating anti-blackness and Afrophobia [...] However, de-historicizing and conflating modern and pre-modern references to slavery, its contemporary forms, and Islam serves to reify and promote clichéd sound-bites of an amorphous Islam, while empowering both Western orientalist/fundamentalist and non-Western narratives” (Abdou, 2019: 325 y 326).

futuras en caso de alianza matrimonial, tal como lo estableció el Corán en su versículo 33:5 (Brockopp, 2001). Asimismo, en la casa del Profeta también se encontraba Māriya, una esclava copta con quien Mohamed tuvo descendencia (Ali, 2016; Brockopp, 2001).

La liberación de estas y otras personas no puede compararse a las que les siguieron históricamente, ya que después de la muerte del Profeta la esclavitud tuvo una gran transformación dada la expansión del islam y el surgimiento de la jurisprudencia islámica (Ali, 2010; Brockopp, 2001). De acuerdo a Abdou, “los juristas musulmanes medievales se estancaron de manera problemática en sus formulaciones de la ley islámica de los siglos VIII al X, al tomar ‘la esclavitud como un hecho’, aunque puede argumentarse fácilmente que existe una tradición musulmana de ‘ética emancipadora’ y ‘una preferencia constante por liberar esclavos y la renuencia a esclavizar’”²¹⁶ (Abdou, 2019: 329).

Aunque algunas de las prescripciones coránicas sobre la esclavitud no eran seguidas en la práctica, considero necesario señalar que las regulaciones legales más importantes sobre el tema estaban relacionadas con la liberación y la manumisión, así como con el establecimiento de relaciones sexuales (Ali, 2010; Brockopp, 2001). Respecto a la primera, el Corán anima a la liberación mediante los versículos 90:12-17: “¿Y qué puede hacerte concebir lo que es esa empinada cuesta? [Es] liberar a un ser humano de la esclavitud o alimentar, en tiempos de escasez [propia], a un pariente huérfano o a un pobre [desconocido] tirado en el suelo y ser, además, de los que han llegado a creer y se exhortan mutuamente a la paciencia, y se exhortan mutuamente a la compasión” (Asad y Pérez, 2001: 940)²¹⁷. Asimismo, otros versículos -como 4:36, 5:89, 9:60, 24:33, 58:3- invitan a ejercer la amabilidad hacia las personas esclavizadas, a la manutención como parte de la expiación de las transgresiones personales y a posibilidad de comprar la libertad personal o de una persona esclavizada.

²¹⁶ La cita original dice: “Medieval Muslim jurists problematically stagnated in their formulations of Islamic law in the 8th to 10th centuries, particularly in taking “slavery as a given,” although it could easily be argued there is a Muslim tradition of “emancipatory ethic” and “a consistent preference for freeing slaves and a reluctance to enslave.” (Abdou, 2019: 329).

²¹⁷ La traducción de estos versículos en inglés es: “And what will apprise thee of the steep pass? Í [It is] the freeing of a slave, or giving food at a time of famine “to an orphan near of kin, or an indigent, clinging to the dust, while being one of those who believe and exhort one another to patience, and exhort one another to compassion” (Nasr, 2015: 2870-2781).

Sin embargo, para describir las normativas sobre las relaciones sexuales entre persona libre y persona esclavizada, considero necesario explicar que las personas esclavizadas eran percibidas como personas que podían convertirse en sujetos legales, en caso de establecer un contrato matrimonial antes de su liberación (Ali, 2010). Este hecho no sólo requirió la inclusión de detalles legales sobre estas alianzas, ya que regular un matrimonio entre una persona libre y una persona esclavizada modificó definitivamente la comprensión del propio matrimonio como institución legal, así como del “género”.

Como la esclavitud era parte de una estructura patriarcal local, la licitud de las relaciones sexuales y la legítima paternidad hacían necesario pensar en el matrimonio pues, aunque las relaciones de concubinato eran lícitas, el Corán muestra algunos versículos coránicos paradójicos sobre el tema (Ali, 2010; Abdou, 2019). Es por ello que la comparación entre matrimonio y concubinato también sirvió para desarrollar la jurisprudencia; no obstante, para el contexto social era impensable que una persona reconocida socialmente como mujer pudiese sexual con su esclavo porque existía la posibilidad de que el esclavo pudiese convertirse “en el amo de su propia dueña” (Ali, 2010).

En ese sentido, a partir del contexto histórico-temporal, debe entenderse que en la premodernidad islámica

los esclavos y las mujeres eran categorías superpuestas de personas jurídicamente inferiores construidas unas contra otras y en relación entre sí, a veces identificadas, a veces distinguidas. La esclavitud se comparó con frecuencia con el matrimonio: ambas eran formas de control o dominio ejercido por una persona sobre otra. La contratación del matrimonio fue paralela a la compra de un esclavo, y el divorcio fue paralelo a la liberación de un esclavo. El matrimonio y la esclavitud se cruzaban en la institución del concubinato (*milk al-yamina*), que legitimaba el sexo entre un hombre y su propia esclava y hacía libre y legítima a cualquier progenie resultante [...] [No] hacer referencia a la esclavitud

distorsionaría fundamentalmente la forma de pensar de los juristas²¹⁸ (Ali, 2010: 8).

El que la esclavitud fuera existente en el periodo musulmán temprano y medieval no fue algo poco común, ya que en toda la región que va del Mediterráneo al Medio Oriente se concebía que las mujeres eran subordinadas de sus padres y, posteriormente, de sus esposos, de igual modo que una persona esclavizada estaba supeditada a una persona libre (Ali, 2010 y 2016). Esto quiere decir que la esclavitud en la premodernidad islámica no era una institución religiosa ni mucho menos -así como tampoco lo fue ni lo es el matrimonio-, sino que las prácticas árabes existentes antes de la revelación coránica influyeron enormemente en la forma de administrar la justicia en torno a la esclavitud, de la misma manera en que posiblemente también intervinieron las prácticas judías y romanas, pues -como lo afirma Ali- “el islam no existió en el vacío, como tampoco lo hizo su sistema legal” (2010: 9).

Por ello, es necesario considerar que

la historia musulmana refleja una amplia variedad de patrones históricamente específicos de esclavitud, manumisión y abolición. Los musulmanes de numerosos países repartidos por diferentes continentes vivieron como esclavistas y esclavos durante más de un milenio. Generaciones de juristas formularon reglas que pusieron la práctica social en conversación con los textos revelados, así como con el derecho consuetudinario, pero los textos canónicos no siempre determinaron el comportamiento. En todas las sociedades e incluso dentro de ellas, la esclavitud abarcaba una amplia gama de prácticas. La "esclavitud islámica" incluía tropas de jenízaros reclutas convertidos, cocineros, niñeras, gobernantes militares mamelucos, mineros de sal, pescadores de perlas, artesanos autorizados a quedarse con parte de su salario, madres de sultanes

²¹⁸ La cita original dice: “There was a vital relationship between enslavement and femaleness as legal disabilities, and between slave ownership and marriage as legal institutions. Slaves and women were overlapping categories of legally inferior persons constructed against one another and in relation to one another— sometimes identified, sometimes distinguished. Slavery was frequently analogized to marriage: both were forms of control or dominion exercised by one person over another. The contracting of marriage was parallel to the purchase of a slave, and divorce parallel to freeing a slave. Marriage and slavery intersected at the institution of concubinage (*milk al- yamin*), which legitimized sex between a man and his own female slave and made any resultant progeny free and legitimate [...] [No] reference to slavery would fundamentally distort the jurists’ ways of thinking” (Ali, 2010: 8).

otomanos y esclavos que limpiaban las dependencias del harén real. La esclavitud era jerárquica y, en algunos momentos y lugares, se asignaba a los esclavos un trabajo específico basado en los orígenes étnicos. Sin embargo, la esclavitud no estaba completamente racializada y los esclavos fueron capturados o comprados en Europa, Asia y el Cáucaso, así como en África²¹⁹ (Ali, 2016: párrafo 9).

Como la esclavitud en las tierras musulmanas no puede esencializarse, considero entonces que el binario persona libre-persona esclavizada tampoco puede pensarse de forma monolítica, ya que -si que la esclavitud se concibió por los juristas como algo semejante al matrimonio- todas las personas esclavizadas hubieran tenido poco margen de acción y de poder dado su carácter subordinado y feminizado. Desde esta perspectiva, es necesario romper con la noción contemporánea de que el poder y la libertad pertenecen a lo “masculino”, mientras que la falta de libertad y la subordinación son parte de lo “femenino”, ya que las sociedades islámicas premodernas demuestran que entre los “géneros” existía mayor fluidez que en las sociedades modernas. Esto se debe a que las intersecciones entre persona libre/persona esclavizada, poder/subordinación y lo masculino/lo femenino permitieron la existencia de otros “géneros” que contrastan con el binarismo sexo-genérico blanco y colonial, pese a que los cuerpos sexuados en las sociedades musulmanas premodernas también estaban sujetos a ciertas normas y roles.

De acuerdo a mi revisión bibliográfica, en la premodernidad islámica existieron diversas variaciones de “género”, como *mujanat/mukhannath*, *junthā/khunthā*, *jāsī/khāsī*,

²¹⁹ La cita original dice: “Muslim history reflects a wide variety of historically specific patterns of enslavement, slaveholding, manumission and abolition. Muslims in numerous countries spread across different continents lived as slaveholders and slaves for more than a millennium. Generations of jurists formulated rules that put social practice into conversation with revealed texts as well as customary law, but canonical texts did not always determine behavior. Across and even within societies, slavery encompassed a wide range of practices. ‘Islamic slavery’ included conscript-convert Janissary troops, cooks, nannies, Mamluk military rulers, salt miners, pearl divers, craftsmen allowed to keep part of their wages, mothers of Ottoman sultans and the drudges who cleaned the royal harem quarters. Slavery was hierarchical and slaves were, in some times and places, assigned specific work based on ethnic origins. Slavery was not entirely racialized, however, and slaves were captured or bought from Europe, Asia and the Caucasus as well as Africa.” (Ali, 2016: 9th paragraph).

jijrahijra, *mutarajjula*²²⁰, *mamsūh*, *bissu*²²¹ y *ghulāmīya*²²² -entre otras- que son interpretadas de forma variable en la época contemporánea, ya que existen algunos académicos que las asocian con la homosexualidad (Prado, 2007), mientras que otras y otros las definen como transexualidad (Kugle, 2010 y 2014; Roughgarden, 2004) o travestismo (Rowson, 2003). Este tipo de mala traducción responde, en mi perspectiva, a los propios fines de la investigación dentro del campo de estudios llamado “homosexualidad en el islam”, pese a que su único fin no sólo haya sido asimilar el

²²⁰ De acuerdo a Alipour (2017), Bouhdiba (2008) y Kugle (2010 y 2014), las personas clasificadas como *mutarajjulas* son “mujeres que intentan parecerse a los hombres, tanto en su habla, como en su comportamiento y su forma de vestir y caminar”, sin ser “homosexuales” o participar en actos erótico-afectivos con personas de “su mismo sexo”. En comparación con las demás clasificaciones de “género”, sobre las personas llamadas *mutarajjulas* no existe mayor información.

²²¹ Según Shah, “los *bissu*—especialistas masculinos en rituales feminizados entre los Bugis de Sulawesi, Indonesia—podrían en realidad casarse y vivir con hombres masculinos. Se ‘identificaron con una variante altamente sincrética del Islam influenciada tanto por las creencias y prácticas hindúes-budistas como por los cultos rituales austronesios que antecedieron a las influencias indias e islámicas en la región’ (Peletz 2011, p. 664). A partir del siglo XVII, sin embargo, fueron desacreditados, expulsados e incluso ejecutados por los movimientos islámicos en ascenso impulsados por interpretaciones agresivamente antifeudales y legalistas de la sharia. Como especialistas de la corte, los *bissu* también sufrieron bajo los colonistas holandeses que intentaron subyugar los reinos soberanos de Sulawesi a principios del siglo XX (Peletz 2011, p. 669). Y así, como el *amrad* en Irán, el *bissu* pasó de disfrutar de una relativa aceptación a convertirse en blanco de castigo y humillación, pero esto no se debió únicamente a la influencia europea. (Shah, 2018: 68). According to Shah, “the *bissu*—feminised male ritual specialists among the Bugis of Sulawesi, Indonesia—could actually marry and live with masculine men. They ‘identified with a highly syncretic variant of Islam influenced both by Hindu-Buddhist beliefs and practices, and by the Austronesian ritual cults that predated Indic and Islamic influences in the region’ (Peletz 2011, p. 664). From the seventeenth century, however, they were discredited, expelled and even executed by rising Islamic movements driven by aggressively anti-feudal and legalistic interpretations of shari’ah. As court specialists, the *bissu* also suffered under Dutch colonialists who sought to subjugate the sovereign kingdoms of Sulawesi in the early twentieth century (Peletz 2011, p. 669). And so, like the *amrad* in Iran, the *bissu* went from enjoying relative acceptance to becoming targets of punishment and humiliation—but this was not solely due to European influence” (Shah, 2018: 68).

²²² Rowson (2003) explica que el término *ghulāmīya* “similar a niño” refiere a las mujeres esclavizadas del califato abasí (s. XIX) que vestían como hombre. De acuerdo a Rowson (2003), Zubayda ordenó la existencia de *ghulāmīyāt* (pl.) cuando vio que su hijo, el califa al-Amīn, estaba fascinado por los eunucos. Así que “tomó a algunas de las esclavas que eran bien formadas y tenían caras hermosas, y les puso turbantes en la cabeza, les arregló el cabello en flequillo y rizados cortados en la espalda, y las vistió con *qaba* [una túnica ajustada], *qurtaqs* [una túnica ajustada] y *mintaqas* [una faja]; este atuendo les daba un porte esbelto y enfatizaba sus nalgas. Luego, Zubayda las envió a al-Amīn, y ellas se turnaron para servirlo. Él estaba complacido con ellas y atraído por ellas, de manera que las puso a la vista del público, tanto de la élite como las personas comunes. Luego, la élite y las personas comunes comenzaron a tener esclavas con el pelo corto, a las que vestían con *qaba* y *mintaqas*; y las llamaron *ghulāmīyāt* (Rowson, 2003: 47). La cita original dice: “she took some of the slave girls who were well-built and had beautiful faces, and put turbans on their heads, arranged their hair in bangs and sidecurls, and cut short at the back, and dressed them in *qabā’s* [a close-fitting robe], *qurtaqs* [a close-fitting tunic], and *mintaqas* [a sash]; this attire gave them a svelte carriage, and emphasized their buttocks. Zubayda then sent them to al-Amīn, and they took turns serving him. He was pleased with them, and attracted by them, and brought them into public view, before both the elite and the commons. Then both elite and commons began to have slave girls with bobbed hair, whom they dressed in *qabā’s* and *mintaqas*; and they called them *ghulāmīyāt*” (Rowson, 2003: 47). Rowson (2003) describe, asimismo, que las personas llamadas *ghulāmīyāt* nunca tuvieron la intención de “pasar” como hombres, ya que su travestismo era evidente; sin embargo, la institucionalización de este tipo de práctica buscó redirigir el deseo de los hombres que mostraban una tendencia “homosexual”.

movimiento lésbico-gay sino el de las demás identidades del colectivo LGBTIQ+. Sin embargo -como también sucedió con los juristas islámicos premodernos- ninguna de las personas que refirieron a algunas de estas clasificaciones cuestionó el papel de la esclavitud, ni buscó indagar la forma en que ésta producía la “feminización” o la “masculinización” de las y los sujetos. Por otra parte, tampoco se preocuparon en cuestionar cómo la intersección entre “género”, “raza” y esclavitud transgredía los límites entre poder/subordinación y las nociones y roles asociados con las personas y su genitalidad. Es por ello que -con el fin de responder a estas cuestiones- me centraré en el binario persona libre-persona esclava, para no naturalizar la distinción entre “hombre-mujer” o la asociación entre “hombre/masculino-mujer/femenino”.

4.2.1. De las personas libres y el poder relacionado con aquello entendido como “masculino”

Existen reportes que indican que el profeta Mohamed convivió con un tipo de persona llamada *mujanat* (*mukhannath*; pl. *mujannathūn/mukhannathūn*), misma que ya existía desde antes de la llegada de la revelación coránica (Rowson, 1991). *Mujanat* es un término árabe relacionado con la languidez, aunque algunos especialistas afirman que también está relacionado con *junthā/khunthā*, una palabra que refiere a la ambigüedad de “género” (Rowson, 1991). De acuerdo a algunos lexicógrafos, *mujanat* es un hombre que se parece a una mujer por su flaqueza, por su suavidad, o por la delicadeza de su voz; hecho que de ninguna manera se relaciona con el uso de una vestimenta particular o con el travestismo (Rowson, 1991). Es por estos hechos que al *mujanat* se le conoce como una persona afeminada, sea que esa haya sido su naturaleza o que la haya aprendido con el paso del tiempo (Prado, 2007; Rowson, 1991).

Como existen pocos datos sobre los *mujannathūn* antes del islam, la información que existe de estas personas está relacionada con dos anécdotas en las que participaron el Profeta Mohamed, su familia y dos *mujannathūn*. La primera de ellas está relatada en el Libro del saludo, apartado XII, traducido como: “Está prohibida la entrada de afeminados con las mujeres”, del *Sahih Bujari/Bukhari* -uno de los compendios de tradiciones orales proféticas -*ahadith*- más reconocidos. Según los *ahadith* 5415 y 5416,

(5415) Umm Salamah relató que tenía un afeminado (como siervo) en su casa. Y cierta vez que el Mensajero de Allah (B y P) estaba allí él (afeminado) le dijo al hermano de Umm Salamah: “¡Oh ‘Abdullah ibn Abû Umayyah! Si mañana Allah os otorga la victoria en Tâ’if te mostraré a la hija de Gaylân que tiene cuatro pliegues adelante en su estómago y ocho por atrás. Y el Mensajero de Allah (B y P) al escucharlo dijo: «Que estas personas no entren con vosotras».

(5416) ‘Â’ishah relató: “Había un afeminado que solía ir con las esposas del Profeta (B y P), y ellas no lo objetaban, ya que consideraban que no tenía deseos sexuales. Un día el Profeta (B y P) entró y él estaba sentado con algunas de sus esposas describiendo a una mujer y decía: ‘De frente ella tiene cuatro pliegues y si se da vuelta tiene ocho pliegues por atrás’. Entonces el Profeta (B y P) dijo: «Veo que él conoce esas cosas. No permitáis que entre con vosotras». Entonces ellas comenzaron a usar el velo frente a él” (Colombo Al-ÿerrâhî, 1998: 639).

Estos *ahadith* (sing. *hadith*) muestran, primeramente, que las personas clasificadas como *mujannathûn* eran aceptadas en la casa del Profeta sin ninguna reserva, hasta que una de ellas enunció la particularidad de las formas corporales de una mujer. Es por ello que -según el primer *hadith*- el Profeta impidió que las personas *mujannathûn* volvieran a estar en los espacios pertenecientes a las mujeres. Sin embargo, el segundo *hadith* sólo hace referencia a Hit (el nombre del *mujanat*), cuya visita iba a requerir -desde ese momento- que las mujeres usaran el velo.

El que el Profeta haya limitado el ingreso de esta persona es interpretado de formas distintas. Prado (2007) argumenta que Hit no fue rechazado por su condición de afeminado sino por mostrar interés en el cuerpo de la hija de Gaylân. Es por esto que el segundo *hadith* explica que las mujeres debían usar el velo, ya que Hit seguramente iba a regresar. Prado (2007) explica, por tanto, que Hit era un *mujanat* falso, ya que -en su perspectiva- los *mujannathûn* son mencionados en el versículo coránico 24:31 cuando se habla del desinterés sexual de los sirvientes varones hacia las mujeres (aunque estos mismos versículos también pueden referir a las personas clasificadas como *jāsī/ khāsī*), así como en los versículos 42: 49-50 donde aparece la palabra *aqîm*, que es traducida

por Prado como “impotente”²²³. Prado (2007) también describe que, además de ser afeminados y carentes de deseos sexuales hacia las mujeres (*akânû ya’dzûnahu min ghair ulâ il-irbah*), los *mujannathûn* son “hermafroditas” -en el sentido de ser ambiguos de género-; esto permite que Prado (2007) manifieste que las personas *mujannathûn* son “la prueba” de la existencia de la “homosexualidad” en tiempos del profeta Mohamed. Por ello, en su perspectiva, un hombre afeminado y carente de deseo sexual hacia las mujeres no puede estar tan interesado en el cuerpo de una mujer o en sus características, tal como lo hizo Hit.

La asociación que realiza Prado (2007) entre “hermafroditismo”, feminización, impotencia sexual y homosexualidad me parece sorprendente, por decir lo menos, ya que agrupar estas características como evidencia de una posible orientación sexual es muestra de la naturalización de los supuestos sexo-genéricos blanco-coloniales, que derivan en los prejuicios que el propio Prado busca romper. No obstante, Prado (2007) no es la única persona en cometer un “error” de traducción, ya que Kugle (2010 y 2014), y Roughgarden (2004) expresan que las personas clasificadas como *mujannathûn* forman parte de una cultura “transgénero” en la premodernidad islámica. Kugle describe, asimismo, que “el hombre afeminado (*mukhannath*) es una persona nacida con órganos sexuales masculinos y criado como un niño que muestra un comportamiento afeminado en el habla, los gestos, la marcha o posiblemente la vestimenta²²⁴” (2014: 17 y 18, cursivas del autor). Igualmente, Kugle explica que

las primeras autoridades musulmanas no definieron el *mukhannath* de acuerdo con los actos sexuales o la orientación sexual, sino que solo los definieron de acuerdo con la identidad de género que se realiza en el comportamiento (discurso, gesto, marcha y vestimenta). Según Ibn Habib (fallecido en 852), un *mukhannath* es “un hombre afeminado, incluso si no se sabe que es culpable de actos inmorales, la derivación se basa en la idea de la languidez de la marcha y de otras maneras [se asemeja al comportamiento de las mujeres]”. Otros comentaristas

²²³ La traducción del Corán que Prado utiliza para mostrar su argumento es la siguiente: “[Al-lâh] crea cuanto quiere: da descendencia a quien quiere de entre las mujeres y da descendencia a quien quiere de entre los varones y empareja a varones y mujeres y a quien quiere lo hace ‘aqîm. Ciertamente, Él es Sabio y Poderoso (Corán 42: 49-50)” (Prado, 2007: 125).

²²⁴ La cita original dice: “the effeminate male (*mukhannath*) is a person born with male sex organs and raised as a boy who displays effeminate behavior in speech, gesture, gait, or possibly dress” (Kugle 2014: 17 y 18).

hacen sutiles distinciones entre un hombre que actúa afeminadamente por naturaleza inherente (*khilqi*) y uno que tiene dicho comportamiento por motivos ulteriores (*takallufi*), siendo el último tipo de comportamiento el único culpable. Reconocieron que para algunos individuos raros este comportamiento era una expresión natural de su identidad de género, en un fenómeno que en la terminología clínica actual llamaríamos identidad "transgénero"²²⁵ (Kugle, 2010: 239, cursivas del autor).

Desde esta perspectiva binaria moderna y medicalizante, Kugle (2010) interpreta que el Profeta limitó la presencia de Hit -o de las personas *mujannathūn*- en los espacios de las mujeres porque la descripción corporal de la hija de Gaylân violaba la noción de intimidad que existía en aquel tiempo. Kugle (2010) menciona que, al estar excluidas de la economía sexual de la época dada su condición "transgénero", las personas clasificadas como *mujannathūn* tenían la posibilidad de ingresar a los espacios privados de los hombres y de las mujeres; hecho que era aprovechado por algunas de ellas para facilitar citas románticas o para concertar prácticas adúlteras entre hombres y mujeres. Por ello, como dice Kugle (2010), el Profeta buscó limitar la "lujuria heterosexual" al prohibir el ingreso de Hit -o de las personas *mujannathūn*- en los espacios de las mujeres.

Whitaker (2018) y Roughgarden (2004) amplían la información brindada por Kugle (2010) al explicar que las personas *mujannathūn* ejercían comúnmente como casamenteras. Ello implicaba que debían ser muy cuidadosas de su labor para no transgredir los límites de lo público y lo privado, pues eran las únicas personas que tenían el privilegio de ingresar a los espacios de las mujeres, mismos que sólo estaban limitados a las personas consideradas *mahram*²²⁶.

²²⁵ La cita original dice: "Early Muslim authorities did not define the *mukhannath* according to sexual acts or sexual orientation, but rather solely defined them according to gender identity as performed in behavior (speech, gesture, gait, and clothing). According to Ibn Habib (died 852), a *mukhannath* is 'an effeminate man, even if he is not known to be guilty of immoral acts, the derivation being based on the idea of languidness of gait and in other ways [resembling women's behavior].' Other commentators make subtle distinctions between a man who acts effeminately by inherent nature (*khilqi*) and one who affects such behavior for ulterior motives (*takallufi*), only the latter kind of behavior being blameworthy. They acknowledged that for some rare individuals this behavior was a natural expression of their gender identity, in a phenomenon that we would in today's clinical terminology call 'transgender' identity." (Kugle, 2010: 239).

²²⁶ *Mahram* son las personas con quienes está prohibido casarse, o tener relaciones sexuales, debido a la existencia de relaciones de parentesco sanguíneas, políticas, de leche u otros factores.

Otras de las personas que refieren a estos *ahadith* son Habib, Geissinger y Roscoe, quienes expresan -respectivamente- que las personas *mujannathūn* “tenían un lugar social similar en rango al de las mujeres ‘normales’” (Habib, 2007), que formaban parte del “género” “no hombre” o ambiguo (Geissinger, s.f.) e, incluso, que su existencia da cuenta de un tercer género (Roscoe, 1997). Rowson (1991) y Alipour (2017) mencionan, por otra parte, que los *mujannathūn* son hombres afeminados a quienes les gusta vestirse y actuar como mujeres. Asimismo, al-Tabarani (m. 971) refiere al uso de henna por las personas *mujannathūn* en una descripción donde cuenta que “en los días del Profeta, el *mukhannathun* hablaba lánguidamente y se teñía las manos y los pies (con henna), pero no se les acusaba de actos inmorales (*fahisha*) -aunque a veces jugaban al caballo de batalla (*kurraj*), una actividad frívola desaprobada”²²⁷ (Rowson, 1991: 675, cursivas del autor).

Sin embargo, el *kurraj* fue -por menos- la actividad que le trajo deshonra y prestigio a las personas *mujannathūn*, ya que “durante el primer siglo del islam, por muchas generaciones, existió un grupo de músicos llamados *mukhannathun* (“afeminados”) que tuvieron una posición social de excepcional prestigio y visibilidad. Ellos imitaban las voces y el lenguaje corporal de las mujeres y, durante los años de su más alto prestigio, se consideró que no tenían ningún deseo sexual por los hombres o por las mujeres”²²⁸ (Mollenkott, 2001: 149). Rowson (2003) explica que las personas *mujannathūn* -además de ser casamenteras- se dedicaron a la música en la ciudad de Medina, pese a encontrarse también en Meca; ciudad donde las personas clasificadas como *mujannathūn* no tenían tanto prestigio ni calidad musical. Las personas *mujannathūn* tocaban el *duff* -una pandereta ejecutada generalmente por las mujeres- y/o el *tunbur* o laúd de cuello largo; estos “travestis” cantaban una música “ligera de moral”, que contrastaba con aquella realizada por los hombres libres y las mujeres esclavizadas que también ejercían la música en Medina (Rowson, 2003).

²²⁷ La cita original dice: “in the days of the Prophet the mukhannathun spoke languidly, and dyed their hands and feet (with henna), but were not accused of immoral acts (*fahisha*) although they sometimes played hobbyhorse (*kurraj*), a frowned-upon frivolous activity” (Rowson, 1991: 675, cursivas del autor).

²²⁸ La cita original dice: “During Islam’s first century, for a period of several generations, a group of male musicians called *mukhannathun* (“effeminates”) held a social position of exceptional prestige and visibility. They were men who resembled or imitated women’s body language and voices, and during the years of their highest prestige were depicted as sexually uninterested in either women or men” (Mollenkott, 2001: 149, cursivas del/de la autor/a).

De entre las personas llamadas *mujannathūn*, la más famosa fue Tuways, quien nació en el 632 y murió en el 711 (Rowson, 1991). Según Rowson (1991), Tuways (Pequeño Pavorreal) fue la primera persona en hacerse de un apodo, en cantar música “artística” y en presumir su afeminación; dadas sus cualidades, podría decirse que Tuways fue el fundador de la escuela musical para las personas *mujannathūn* que fueron reconocidas a través de su apodo. De Tuways se dice que fue apreciado por la gente joven, mientras que la aristocracia le tenía desaprobación por ser frívolo e irreligioso; por ello, Tuways solía cantar en las fiestas realizadas fuera de la ciudad de Medina (Rowson, 1991). También se sabe que Tuways era ingenioso, encantador, generoso, que tenía descendencia y que a veces realizaba fiestas en las que su esposa cocinaba; sin embargo, poseía una lengua afilada que hacía que, generalmente, se metiera en problemas (Rowson, 1991).

A diferencia de las personas *mujannathūn* de Meca, aquellas que vivieron en Medina sufrieron diversos tipos de represiones gubernamentales, así como la castración colectiva en el 717, cuando Suleyman -el califa omeya- consideró que la sociedad medinense había escuchado suficiente música inmoral, que podría llevar a la falta de castidad de las mujeres (Rowson, 1991 y 2003). También existe la posibilidad de que el califa haya ordenado la castración debido al supuesto cometimiento de actos sexuales ilícitos entre las personas *mujannathūn* y sus amantes hombres y mujeres (Rowson, 2003). Aunque Ibn Khallikan reporta que Tuways murió en el 711 a los 82 años, esta persona clasificada como *mujanat* es mencionada partícipe en la castración colectiva sucedida en Medina seis años después, donde se supone sucedió el siguiente diálogo recopilado por Rowson:

Tuways: "Esto es simplemente una circuncisión a la que debemos someternos nuevamente".

al-Dalal: "¡O más bien la Circuncisión Mayor!"

Naslim al-Sahar ("Brisa del amanecer"): "¡Con la castración me he convertido en un mukhannath de verdad!"

Nawmat al-Duha: "¡O más bien nos hemos convertido en mujeres de verdad!"

Bard al-Fu'dd: "Nos hemos ahorrado la molestia de llevar un pico para la orina".

Zill al-Shajar ("Sombra bajo los árboles"): "¿Qué haríamos con un arma sin usar, de todos modos?"²²⁹ (Rowson, 1991: 691)

De acuerdo a Rowson (1991), este diálogo es muestra de la castración más dura, que incluye la eliminación del pene. Esta pudo haber evidenciado la falta de deseo sexual de las personas *mujannathūn* hacia las mujeres, así como la forma en que ellas se identificaban a sí mismas en un sentido psicológico (Rowson, 1991). Aunque se sabe que las personas *mujannathūn* sobrevivieron a este hecho, existen nulas referencias sobre ellas excepto aquellas que refieren a al-Dalal y al-Gharid, dos presuntos "homosexuales" famosos durante la transición entre el califato omeya y el abasí (Rowson, 1991).

Tiempo después, cuando surgió el califato abasí de Bagdad, las personas *mujannathūn* comenzaron a trabajar como artistas califales; sin embargo, desde ese momento comenzó a asumirse que todas ellas buscaban el papel pasivo (Rowson, 1991 y 2003). Rowson también explica que, el estatus de las personas *mujannathūn* "se hundió notablemente bajo los abasíes, posiblemente porque en lo sucesivo se asumió que eran homosexuales pasivos. La última suposición enfatizaba el grado en que voluntariamente habían renunciado a los distintivos marcadores de género de la virilidad y se habían unido a las filas de los no hombres"²³⁰ (2003: 63).

Por otra parte, en los actuales Paquistán, India y Bangladesh existió y sigue existiendo una identidad de "género" que también es interpretada en formas distintas. Alipour (2017) y Kugle (2010 y 2014) refieren a ella como un tercer género, aunque Kugle (2010 y 2014) también la identifica como una identidad transgénero. Por otra parte, Haq Hussaini (2012) expresa que, actualmente, "la palabra *hijra* es un término general para todos aquellos que no encajan en los binarios del hombre y la mujer heterosexuales,

²²⁹ La cita original dice: Tuways: "This is simply a circumcision which we must undergo again." al-Dalal: "Or rather the Greater Circumcision!"

Naslim al-Sahar ("Breeze of the Dawn"): "With castration I have become a mukhannath in truth!"

Nawmat al-Duha: "Or rather we have become women in truth!"

Bard al-Fu'dd: "We have been spared the trouble of carrying around a spout for urine."

Zill al-Shajar ("Shade Under the Trees"): "What would we do with an unused weapon, anyway? (Rowson, 1991: 691).

²³⁰ La cita original dice: "[Their status in society] [...] sank noticeably under the 'Abbasids, possibly in part because they were henceforth assumed to be passive homosexuals. The latter assumption emphasized the degree to which they had voluntarily given up the distinctive gender markers of manliness, and joined the ranks of the not-male" (Rowson, 2003: 63).

incluidos, entre otros, homosexuales, hombres afeminados, hombres castrados, mujeres masculinas, personas transgénero, personas transexuales, aquellos nacidos con ‘defectos de nacimiento’ o ‘genitales ambiguos’, y así sucesivamente”²³¹ (Haq Hussaini, 2012: 72).

Aunque la palabra árabe *jijra* también puede ser traducida como “migración”, el uso de este término en el subcontinente indio tiene una carga peyorativa al referir a los “eunucos que visten de mujeres”, o a “las personas que integran un tercer género en India y Paquistán” (Wiktionary, 2021)²³². Por ello, desde el activismo comenzó a proponerse el término urdu *juaya sara/khwaja sara*, una palabra que -durante la época mogol- hacía referencia a los “nobles poderosos y ricos que se identificaban, vestían y eran tratados como hombres. Vivían como individuos con familiares biológicos o adoptados y trabajaban como estadistas, terratenientes y asesores de los monarcas”²³³ (Khan, 2017: 1286). Cuando los británicos llegaron al subcontinente indio, las personas *juaya sara* comenzaron a ser identificadas como eunucos, una categoría social que -en mi perspectiva- es diferente a la noción contemporánea de *jijra*, dado su origen esclavo. No obstante, en los estudios contemporáneos sobre las personas *jijra* es común que estas personas refieran al término eunuco para dar cuenta de sus antecedentes premodernos. En su estudio etnográfico, Reddy explica que

las referencias a individuos de una tercera naturaleza [...] son más difíciles de encontrar durante el período medieval de la historia de la India, desde el siglo VIII al XVIII. Sin embargo, las referencias explícitas a los eunucos en el sur de Asia aumentan dramáticamente con la llegada de los gobernantes musulmanes en los siglos XI y XII. Como han señalado varios estudiosos, las tradiciones cortesanas de los eunucos en el mundo islámico, especialmente en el sultanato mameluco y

²³¹ La cita original dice: “The word hijra is an umbrella term for all those who do not fit into the binaries of heterosexual male and female, including but not limited to homosexuals, effeminate males, castrated males, masculine females, transgendered persons, transsexual people, those born in ‘birth defects’ or ambiguous genitalia, and so on” (Haq Hussaini, 2012: 72).

²³² Esto fue confirmado en una conversación personal con la Dra. Sara Haq vía WhatsApp, 4 de febrero de 2021.

²³³ La cita original dice: “Khwaja sara were frequently powerful and wealthy noblemen who identified, dressed as, and were addressed as men. They lived as individuals with biological or adopted family members and worked as statesmen, landowners, and advisers to monarchs” (Khan, 2017: 1286).

los imperios otomano, así como en los imperios (no islámicos) romano, bizantino y chino, han sido bien documentadas²³⁴ (2005: 22).

Aunque las personas *juaya sara* -llamadas *jāsī/ khāsī* en árabe- son asimiladas a las personas *jijra/hijra* modernas, mi perspectiva es que estas categorías no corresponden a la misma clasificación de “género” en la premodernidad islámica. De acuerdo a mi revisión bibliográfica, los *jāsī* premodernos pudieron haber sido asociados simbólicamente con las personas *jijra* poseedoras de pene modernas debido a su “falta de potencia sexual” a causa de la “castración” real o simbólica, sea por una falta de condiciones anatómicas o por una ausencia de deseo sexual particular. Esta perspectiva es vigente en el subcontinente indio, debido a que la palabra “eunuco” describe a las personas “que no encajan en los binarios del hombre y la mujer heterosexuales...”, pese a que no todas las personas *jijra* contemporáneas hayan sido asignadas hombres al nacer o hayan sido castradas²³⁵.

Por ello, aunque las personas *jijra* modernas forman parte de una “familia” que tiene sus propias sub-clasificaciones²³⁶, me parece conveniente recuperar la definición de Taparia (2011), quien expresa que “el término hijra connota anatómicamente a hombres castrados o eunucos [...] la mayoría de las hijras se ‘hacen’ mediante la castración”²³⁷ (168). En cuanto a la castración se refiere, “la motivación psicológica de un *hijra* (que voluntariamente se somete a la castración después de la madurez a través de un ritual y con la iniciación en una subcultura) es completamente diferente a la de un eunuco. El estatus y el papel social de la *hijra* es, por tanto, distinto al de los eunucos en

²³⁴ La cita original dice: “References to individuals of a third nature, other than commentaries on the earlier texts (see Vanita and Kidwai 2000), are harder to find during the medieval period of Indian history, from the eighth to the eighteenth centuries. Explicit references to eunuchs in South Asia, however, increase dramatically with the arrival of Muslim rulers in the eleventh and twelfth centuries. As several scholars have noted, the courtly traditions of eunuchs in the Islamic world, especially in the Mamluk Sultanate and Ottoman empires, as well as in the (non-Islamic) Roman, Byzantine, and Chinese empires, have been well documented” (Reddy, 2005: 22)

²³⁵ Conversación personal con la Dra. Sara Haq vía WhatsApp, 4 de febrero de 2021.

²³⁶ De acuerdo a Reddy (2005), las personas *jijra* contemporáneas forman parte de una de las tantas “identidades” *koti* (“afeminadas”), que se diferencian de acuerdo a su morfología sexual, su religión, su vestimenta, su tipo de parentesco y su clase; por ello, además de las personas *jijra* también se encuentran las *zenana kotis*, *kada-catla kotis*, *jogins* y *siva-satis*.

²³⁷ La cita original dice: “The term hijra anatomically connotes castrated men or eunuchs [...] most hijras are ‘made’ through castration” (Taparia, 2011: 168).

las sociedades islámicas premodernas”²³⁸ (Kugle: 2014: 18). Esto me lleva a describir el *nirvana/nirvan*, la castración llevada a cabo por las personas *jijra* con pene en la época contemporánea; un ritual cuyo nombre está relacionado con

una condición de calma y ausencia de deseo; es la liberación de la conciencia humana finita y el amanecer de una conciencia superior. Las escrituras hindúes llaman al comienzo de esta experiencia el segundo nacimiento, o la apertura del ojo de la sabiduría. Las hijras también traducen *nirvan* como renacimiento. La castración es explícitamente un rito de iniciación, que mueve al "nirvan" (el que es operado) del estado de un hombre ordinario e impotente al de un hijra. A través de la operación, la primera persona masculina impotente muere, y una nueva persona, dotada de poder sagrado (*shakti*), renace²³⁹ (Nanda, 1999: 27).

Como el *nirvan* tiene sus orígenes en aquello que los europeos llamaron hinduismo, vale la pena mencionar que para las personas *jijra* modernas -autoidentificadas como musulmanas- no existe ninguna contradicción entre este tipo de práctica y el islam, pese a que su origen mítico como *jijras* esté también relacionado con *Bedhraj Mata*, una deidad hindú (Reddy, 2005; Taparia, 2011). Aunque no todas realizan este ritual, las personas *jijra* tienden a ser veneradas por su particularidad; es por ello que son llamadas a participar en los *badhai* -las celebraciones familiares por los nacimientos de los hijos varones-, en los matrimonios y otros eventos, a cambio de regalos económicos y materiales para cantar, bailar, realizar *du'as* u oraciones por el bienestar y la fertilidad de las y los festejados, e -incluso- desear el mal (*baddua*) en el nombre de *Allah* (Haq Hussaini, 2012; Nanda, 1999).

²³⁸ La cita original dice: “South Asian observers mistakenly call them ‘eunuchs’ because both *hijras* and eunuchs have undergone castration. However, the psychological motivation of a *hijra* (who voluntarily undergoes castration after maturity through a ritual and with initiation into a subculture) is completely different from that of a eunuch. The *hijra*’s status and social role is therefore distinct from that of eunuchs in premodern Islamic societies (Kugle, 2014: 18).

²³⁹ La cita original dice: “Nirvan is a condition of calm and absence of desire; it is liberation from the finite human consciousness and the dawn of a higher consciousness. The Hindu scriptures call the beginning of this experience the second birth, or the opening of the eye of wisdom. The hijras, too, translate *nirvan* as rebirth. Emasculation is explicitly a rite of passage, moving the ‘nirvan’ (the one who is operated on) from the status of an ordinary, impotent male to that of a hijra. Through the operation, the former, impotent male person dies, and a new person, endowed with sacred power (*shakti*), is reborn” (Nanda, 1999: 27).

Como puede apreciarse, el término *jijra* refiere a dos tipos diferentes de personas en la premodernidad y en la modernidad; no obstante, en lo que refiere a las del presente, es necesario considerar que

el islam también [les] proporciona un modelo de género intermedio —no uno mitológico, sino una verdadera figura histórica— en el papel tradicional del eunuco que custodiaba a las damas del harén, bajo el gobierno mogol. Las hijras a menudo mencionan este papel como la fuente de su prestigio en la sociedad india. A pesar de la clara conexión de las hijras con el hinduismo, el islam no solo proporciona un poderoso modelo positivo de un género alternativo, sino que también aporta muchos elementos a la organización social de la comunidad hijra [...] Hoy en día, el papel religioso de las hijras, derivado del hinduismo, y el papel histórico de los eunucos en las cortes musulmanas se han entrelazado inextricablemente a pesar de las diferencias entre ellos. Los hijras se distinguen de los eunucos en las cortes musulmanas por su travestismo y su asociación con los hombres. Los eunucos musulmanes se vestían como varones y se asociaban con mujeres y, a diferencia de las hijras, eran sexualmente inactivos. Más importante aún, el papel de las hijras como intérpretes de rituales está vinculado a su ambigüedad sexual, ya que incorpora los elementos eróticos y ascéticos; los eunucos musulmanes no tenían tales poderes o roles²⁴⁰ (Nanda, 1999: 23).

La descripción de las personas *jijra* contemporáneas plantea la misma problemática que la de las personas clasificadas como *mujannathūn* premodernas, ya que el “hermafroditismo” -en el sentido de ambigüedad de género-, el énfasis en la feminización, la referencia a la impotencia sexual -por falta de deseo o por castración- y la “homosexualidad” de las personas analizadas son una constante causa de conflicto para

²⁴⁰ La cita original dice: “Islam also provides a model of an in-between gender—not a mythological one, but a true historical figure—in the traditional role of the eunuch who guarded the ladies of the harem, under Moghul rule. Hijras often mention this role as the source of their prestige in Indian society. In spite of the clear connection of hijras with Hinduism, Islam not only provides a powerful positive model of an alternative gender, but also contributes many elements to the social organization of the hijra community [...] Today the religious role of the hijras, derived from Hinduism, and the historical role of the eunuchs in the Muslim courts have become inextricably entwined in spite of the differences between them. Hijras are distinguished from the eunuchs in Muslim courts by their transvestism and their association with men. Muslim eunuchs dressed as males and associated with women and, unlike the hijras, were sexually inactive. More importantly, the role of hijras as ritual performers is linked to their sexual ambiguity as this incorporates the elements of the erotic and the ascetic; Muslim eunuchs had no such powers or roles” (Nanda, 1999: 23).

realizar una clasificación social contemporánea. Dado que las descripciones de las personas *mujannathūn* y *jijra* no están sujetas al binarismo de género en términos moderno-coloniales, las expresiones y vivencias de estas variantes de “género” plantean serios problemas en las y los académicos que buscan realizar una clasificación social contemporánea sin cuestionar la asimiladora violencia de la traducción, así como el epistemicidio que genera la naturalización de la epistemología y ontología anglo-europea y moderno-colonial.

4.2.2. De las personas esclavizadas y su “feminización”/subordinación

Aunque la esclavitud y la castración de los hombres esclavizados no es un hecho propiamente islámico, existen reportes de que el primer *jāsī/ khāsī* conocido formaba parte de la casa del profeta Mohamed. Él era de origen copto egipcio o etíope y fue llevado a Arabia como sirviente de Māriya, la esclava copta con quien Mohamed tuvo descendencia (Kugle, 2010). Cuando las mujeres del Profeta vieron que el *jāsī* dormía en la misma habitación de Māriya comenzaron a alarmarse, ya que no sabían que él había sido castrado antes de su llegada a Arabia (Kugle, 2010). Sin embargo, no sólo ellas lo veían como un peligro, ya que cuando Māriya comenzó a tener signos de embarazo la gente de Medina empezó a comentar que “un hombre infiel tenía acceso sexual a una mujer infiel” (Kugle, 2010). Ello llevó a que ‘Ali, el primo y yerno del Profeta, fuese a indagar la verdad del *jāsī* al despojarlo de sus ropas y encontrar que no tenía pene ni testículos (Kugle, 2010).

Después de ese momento, el rol “tradicional” de las personas *jāsī*, entendidas como “no hombres”, comenzó a extenderse por Arabia y los demás territorios islámicos, pues -tal como sucedió con los romanos, los bizantinos y los persas- sirvieron como esclavos domésticos en los aposentos de las mujeres (Kugle, 2010). Esto se debe a que la castración parcial (de los testículos) o total (incluyendo el pene) aseguraba la protección de las mujeres, ya que se consideraban personas sexualmente inactivas, que podían proteger los límites entre lo sexual, lo sagrado y lo político (Whitaker, 2018). Respecto al rol social de los *jāsī* en la jurisprudencia islámica, Kugle explica que

Los juristas musulmanes no muestran molestias para tomar decisiones sobre el papel social de los eunucos. Desde su punto de vista, los eunucos han de ocupar una posición de género "ni-ni" entre hombres y mujeres; su estatus ambiguo simplemente refuerza la separación entre los hombres y las mujeres, que no deben mezclarse libremente. Los juristas sí muestran incomodidad con la idea de creer que los hombres musulmanes eran castrados, por lo que se asumió que solo los hombres jóvenes capturados en la guerra o vendidos como esclavos en las poblaciones no musulmanas iban a ser castrados. Los juristas también expresaron sus dudas sobre la creencia de que los musulmanes estaban castrando a otros, por lo que se asumió que la operación era realizada por los propietarios no musulmanes de esclavos antes de que los eunucos fueran vendidos a los musulmanes como sirvientes domésticos. Una vez vendidos en hogares musulmanes, se suponía que se convertirían en musulmanes y adoptarían los mismos deberes morales que los demás creyentes. Por lo tanto, se esperaba que los eunucos estuvieran presentes en la oración comunitaria y se les indicara que se pararan en fila detrás de los hombres, pero antes que las mujeres. Su presencia actuó como una especie de velo humano entre los dos géneros, incluso en la mezquita²⁴¹ (2010: 238).

El que los *jāsī* fuesen percibidos como personas ambiguas de "género" respondía, evidentemente, a una involuntaria falta de testículos y/o de pene, ya que la violencia realizada sobre sus cuerpos estaba íntimamente relacionada con su esclavización. Sin embargo, los *jāsī* no sólo se ocuparon del cuidado de las mujeres, ya que -pese a tener una posición intermedia legal- llegaron a cumplir funciones sobresalientes, como el cuidado y la protección de las mezquitas de Jerusalén y de Nayaf (Iraq), así como de las

²⁴¹ La cita original dice: "Muslim jurists show no discomfort in making decisions about the social role of eunuchs. In their view, eunuchs are to occupy a "neither-nor" gender position between men and women; their ambiguous status simply reinforces the separation between more routine groupings of men and women who must not mix freely. Jurists do show discomfort with the idea of believing Muslim men being castrated, so it was assumed that only young men captured in war or sold into slavery from non-Muslim populations would be castrated. Jurists also expressed qualms about believing Muslims castrating others, so it was assumed that the operation was done by non-Muslim slave-holders before the eunuchs were sold to Muslims as household servants. Once sold into Muslim households, the assumption was that they would become Muslim themselves and adopt the same moral duties as others believers. Hence eunuchs were expected to be present in communal prayer and were directed to stand in a row behind the men but before the women. Their presence acted as a sort of human veil between the two genders, even in the mosque" (Kugle, 2010: 238).

mezquitas de Meca y Medina²⁴², dada su percepción como seres carismáticos y transmisores de las bendiciones divinas (Alipour, 2017; Marmon, 1995; Roscoe, 1997). Además de la falta de descendencia, la separación familiar y territorial de las personas *jāsī* también permitió que obtuvieran altos puestos dentro de los sultanatos y califatos islámicos debido a su lealtad (Hathaway, 2004; Reddy, 2005). De acuerdo a Hathaway,

La primera mención de eunucos en los imperios islámicos se remonta a la era abasí (750-1258 E.C.). En su descripción del siglo IX de Bagdad, al-Ya'qubi señala cuartos para eunucos africanos en la plaza central de la ciudad redonda original. Sin duda, el eunuco más famoso de la era abasí es Kéfir, el eunuco africano que se convirtió en gobernante de facto de Egipto tras la muerte del último gobernador autónomo ikshidí, justo antes de la invasión fatimí de Egipto en 969. Los fatimíes emplearon eunucos no solo en sus palacios sino también en sus fuerzas armadas. En un enfrentamiento entre las flotas fatimí y bizantina, los almirantes de ambos bandos eran eunucos. Los eunucos desempeñaron una serie de papeles importantes bajo el sultanato mameluco, que gobernó Egipto, Siria y la península arábiga occidental de 1250 a 1517. Los mamelucos importaron un gran número de eunucos del Cáucaso y de la India, así como de África. Evidentemente, fueron pioneros en la práctica de emplear eunucos para proteger las tumbas de los sultanes en El Cairo y, en última instancia, para proteger la tumba del profeta Mahoma en Medina. El mayor acervo de información sobre los eunucos bajo los regímenes islámicos proviene del Imperio Otomano (1299-1923), que empleó a eunucos del Cáucaso y del este África²⁴³ (Hathaway, 2004: 233).

²⁴² Existen reportes de que en 2001 todavía existían 13 hombres *jāsī* al cuidado de las mezquitas de Medina; sin embargo, su reclutamiento dejó de realizarse en 1984 (Whitaker, 2018).

²⁴³ La cita original dice: “The earliest mention of eunuchs in Islamic empires dates to the Abbasid era (750–1258 C.E.). In his ninth-century description of Baghdad, al-Ya'qubi notes quarters for African eunuchs in the central square of the original round city. No doubt the most famous eunuch of the Abbasid era is Kefir, the African eunuch who became de facto ruler of Egypt following the death of the last autonomous Ikshidid governor, just before the Fatimid invasion of Egypt in 969. The Fatimids employed eunuchs not only in their palaces but in their armed forces as well. In one confrontation between the Fatimid and Byzantine fleets, the admirals on both sides were eunuchs. Eunuchs played a number of important roles under the Mamluk sultanate, which ruled Egypt, Syria, and the western Arabian Peninsula from 1250 to 1517. The Mamluks imported large numbers of eunuchs from the Caucasus and from India, as well as from Africa. They evidently pioneered the practice of employing eunuchs to guard sultans' tombs in Cairo and, ultimately, to guard the prophet Muhammad's tomb in Medina. The greatest fund of information about eunuchs under Islamic regimes comes from the Ottoman Empire (1299–1923), which employed eunuchs from the Caucasus and Eastern Africa” (Hathaway, 2004: 233).

Por otra parte, en lo que respecta el subcontinente indio, los reportes más antiguos de las personas *juaya sara* datan del siglo XIII, cuando las personas esclavizadas fueron llevadas a este territorio en tiempos del sultanato de Delhi y, posteriormente, el sultanato mogol (Taparia, 2011). Las personas *juaya sara* realizaron los mismos tipos de actividades que las *jāsī*, pues -quienes tenían más jerarquía- tenían “acceso tanto al espacio político masculino del rey y sus nobles como al poderoso espacio del harén donde la reina y las damas reales ejercían redes de poder. Innumerables *khwaja saras* ingresaron a varios hogares de alto rango como esclavos y ascendieron para servir como guardias del harén, funcionarios estatales y comandantes militares”²⁴⁴ (Khan, 2016: 221, cursivas de la autora). No obstante, cabe resaltar que las personas *juaya sara* fueron interpretadas como hombres, cuyo poder se reflejaba en la posesión de otras personas esclavizadas, así como en su jerarquía social, dadas sus actividades como administradores, trabajadores de los sultanes, terratenientes y/o consejeros de los propios sultanes (Khan, 2016).

Como puede apreciarse, los datos existentes sobre las personas *jāsī* y las *juaya sara* transgreden la percepción de estabilidad del binarismo de género en la premodernidad islámica, ya que el análisis de las intersecciones entre la esclavitud y las variantes de “género” premodernas pueden dar cuenta de la existencia de varios tipos de “masculinos” y de “femeninos” que transgreden los roles y las normas sexo-genéricas modernas, así como las concepciones que se tienen de las sociedades musulmanas del pasado. No obstante, ningún ser se consideró tan liminal como las personas intersex, debido a que su particularidad sirvió de puente entre la libertad y la esclavitud, además de generar diversos tipos de disputas legales con el fin de reforzar los supuestos existentes entre lo “masculino” y lo “femenino”.

²⁴⁴ La cita original dice: “The chief *khwaja sara* had access to both the political male space of the king and his nobles as well as the powerful space of the harem where the queen and royal ladies exercised networks of power. Countless *khwaja saras* entered various high ranking households as slaves and rose to serve as harem guards, state officials and military commanders” (Khan, 2016: 221, cursivas de la autora).

4.2.3. Las personas *junthā/khuntā*: Un puente entre los “géneros”, la libertad y la esclavitud

Como los sexos, las prácticas sexuales -y los géneros- cambian a través del tiempo, considero necesario recordar que la asociación actual entre “pene-hombre” y “vagina/útero-mujer” pudo haber sido muy diferente en el pasado. En el caso del Medio Oriente premoderno, Fausto-Sterling describe que cualquier persona que pudiera pasar por hombre era educada como tal, pese a poseer cromosomas XX y un clítoris agrandado (2000 en Lewis, 2016). Aunque de este tipo de casos no se menciona gran información, existen datos de que los juristas islámicos premodernos fueron los encargados de decidir quién era “hombre” y quién era “mujer”, en caso de encontrarse con una persona clasificada como *junthā*; es decir, alguien que “tiene ‘lo que es propio de hombres y mujeres’, ‘lo que es propio tanto del hombre como de la mujer’ o ‘lo que no es propio del hombre ni de la mujer’” (Sanders, 1991).

En la Arabia preislámica, esta situación se resolvió mediante la observación del oficio urinario; de esta manera podía evaluarse cuál sexo era el “verdadero” según la cantidad de orina excretada en un órgano y en el otro (Sanders, 1991; Whitaker, 2018). Esta perspectiva no cambió con la llegada del islam, ya que a las personas *junthā* se les continuó determinando su sexo de esta manera mientras, al mismo tiempo, se le señalaba su carácter “defectuoso” (Sanders, 1991). En caso de que no pudiera saberse cuál era el orificio por el que se había orinado primero o se había orinado más, lo que continuaba era un periodo de duda o de ambigüedad que, generalmente, terminaba con la pubertad (Sanders, 1991). Como existía la perspectiva de que la niñez estaba despojada de sexualidad, era poco relevante que hubiera infancias musulmanas sin “género”, ya que se consideraba que los niños y las niñas no estaban sujetos y sujetas a la modestia o a las prescripciones sociales existentes para evitar *zina*, las relaciones sexuales en ausencia/fuera del matrimonio (Sanders, 1991).

Al llegar a la pubertad, no existía ninguna duda de que la persona *junthā* era hombre cuando desarrollaba vello facial, eyaculaba esperma por las noches o tenía relaciones sexuales usando el pene, de la misma manera en que la persona *junthā* era clasificada como una mujer al menstruar, tener senos desarrollados, embarazarse o

lactar (Bouhdiba, 2008; Sanders, 1991). El problema, sin embargo, era la existencia de adultos de “género” dudoso dentro de una sociedad en la que los encuentros entre “hombres” y “mujeres” eran controlados y prescritos, a menos que existiese un parentesco sanguíneo, político, de leche o se tuviese cercanía con personas clasificadas como *mujanat* o *jāsī*, entre otras (Sanders, 1991). Es por ello que en la premodernidad musulmana las personas *junthā* fueron clasificadas de dos formas:

El primer grupo de *khunthā* incluye individuos identificados como *al-khunthā ġair mushkil* (intersexualidad determinada/inequívoca). Según los juristas musulmanes, este primer grupo tiene un "verdadero género o sexo" como hombre o mujer, que se puede determinar a través de signos físicos, particularmente después de la pubertad. El segundo grupo de *khunthā* incluye personas que tienen características físicas que, según los juristas musulmanes, no pueden distinguirse dentro del género binario como masculino o femenino, antes o después de la pubertad. Este segundo grupo se llama *al-khunthā mushkil* (intersexual indeterminado/ambiguo)²⁴⁵ (Alipour, 2017: 166, cursivas del autor).

De acuerdo a Alipour (2017), las personas clasificadas como *junthā mushkil* -también conocidas como *mamsūḥ* en el chiismo- plantearon ciertas problemáticas en la jurisprudencia islámica premoderna, debido a que fue imposible clasificarlas como “hombres” o como “mujeres”; este hecho, de acuerdo a Alipour (2017) es el origen de la existencia de un tercer género dentro de la premodernidad islámica. Sin embargo, esta opinión no es compartida por Ali (2006), pues -en su perspectiva- siempre se tuvo la intención de encontrar el “sexo real” de las personas para clasificarlas dentro del binario “hombre”-“mujer”. Esta noción es reforzada por Kugle, quien señala que “los juristas no pretendían defender la ambigüedad de género como un elemento real de la variación humana o como una expresión de la voluntad creativa de Dios. Más bien, permitieron la

²⁴⁵ La cita original dice: “The first group of *khunthā* includes individuals identified as *al-khunthā ġair mushkil* (determinate/unambiguous intersex). According to the Muslim jurists, this first group have a ‘true gender or sex’ as male or female, which can be determined through physical signs, particularly after puberty. The second group of *khunthā* includes people who have physical features which, according to the Muslim jurists, cannot be distinguished within the gender binary as male or female, before or after puberty. This second group is called *al-khunthā mushkil* (indeterminate/ ambiguous intersex)” (Alipour, 2017: 166).

ambigüedad de género para preservar el orden patriarcal de la sociedad islámica medieval”²⁴⁶ (2010: 242).

Mi perspectiva es que ambas opiniones son válidas, ya que algunas de las referencias islámicas al respecto dan cuenta de que algunas personas *junthā mushkil/mamsūḥ* jamás lograron ser clasificadas como “hombres” o como “mujeres”, pese a la necesidad -y la exigencia- de clarificar un “género” que debía responder a una serie de derechos y obligaciones de tipo comunitario. En los casos en los que la ambigüedad era obvia, “la etiqueta de *mushkil* era difícil de impugnar una vez aplicada [...] Aunque los juristas islámicos no pudieron establecer el verdadero sexo del *khuntha mushkil*, tuvieron que incorporarlo al mundo social adulto en el que todos eran hombres o mujeres. Tuvieron que asignar el *khuntha mushkil* a una de estas categorías para prescribir o proscribir, porque las reglas para hombres y mujeres eran diferentes²⁴⁷ (Sanders, 1991: 79).

Sin embargo, como en este tipo de casos no se consideró esta ambigüedad en interacción con el Divino imprevisto (*al-ghayb*) las personas *junthā mushkil/mamsūḥ* fueron percibidas como el puente entre “hombres” y “mujeres” o, en ocasiones, como “mujeres”; hecho que no las exentó de estar envueltas en relaciones de poder debido a la falta de una jurisprudencia ética cuya manifestación actual podría ser vista como injusta (Abdou, 2019). Según el *Multaqa al-abḥur* de Ibrahim Ḥalbi, una persona *junthā mushkil/mamsūḥ*

hará sus oraciones velada, pero tomará su posición entre los hombres y las mujeres. Si alguna vez hace sus oraciones en las filas reservadas para los hombres, aquellos que eran sus vecinos inmediatos a la izquierda, a la derecha, adelante y atrás, deberán repetir sus oraciones. Si hace sus oraciones en las filas reservadas para las mujeres, entonces deberá repetir sus oraciones. [La persona *junthā mushkil/mamsūḥ*] no deberá usar ropa de seda ni joyas. En su peregrinaje

²⁴⁶ La cita original dice: “Jurists did not mean to uphold gender ambiguity as a real element of human variation or as an expression of God’s creative will. Rather, they allowed gender ambiguity in order to preserve the patriarchal order of medieval Islamic society” (Kugle, 2010: 242).

²⁴⁷ La cita original dice: “The *mushkil* label was a difficult one to contest, once applied [...] Although Islamic jurists could not establish the true sex of the *khuntha mushkil*, they nonetheless had to incorporate it into the adult social world in which everyone was either male or female. They had to assign the *khuntha mushkil* to one of these categories in order to either prescribe or proscribe, because the rules for men and women were different” (Sanders, 1991: 79).

a La Meca no deberá usar ropa cosida, ni podrá quitarse el velo ante hombres o mujeres. No deberá viajar sin velo. No será circuncidada por un hombre o por una mujer, pero podrá comprar una esclava con su propio dinero o bajo el apoyo del Bait el Māi y ella lo circuncidará. Si [la persona *junthā mushkil/mamsūḥ*] muere antes de que se determine su sexo, no será lavada antes de su entierro, sino que se le realizará una ablución con tierra (*tayammum*) y estará envuelta en cinco sábanas sinuosas. Cuando llegue a la edad adulta, nunca podrá asistir a las ceremonias de lavado fúnebre, sea de hombre o de mujer. Es aconsejable cubrir su tumba con un velo cuando su cuerpo sea bajado a la tumba. Si las oraciones fúnebres son colectivas, los hombres estarán frente al Imam, luego estarán las hermafroditas y por último estarán las mujeres. En el caso de una herencia, deberá recibir la porción más pequeña²⁴⁸ (Bouhdiba, 2008: 41 y 42).

A estas detalladas prescripciones deben sumársele otras más, que están relacionadas con el estatus de persona libre o esclavizada, ya que las personas *junthā mushkil/mamsūḥ* vivían problemáticas distintas pese a la posibilidad de liberación, manutención e, incluso, compra de la propia libertad. Ejemplos de ello son la interrupción de ciertos procesos como: a) el divorcio, particularmente cuando uno de los cónyuges expresa que lo hará después de tener un descendiente varón o mujer y tiene que enfrentarse con un recién nacido *junthā*, b) la liberación de las personas esclavizadas, particularmente cuando se expresa que desde “x” momento se liberarán a todos los esclavos hombres o mujeres y se tienen a esclavos o esclavas *junthā*, c) el divorcio prometido después de la compra de un esclavo(a), particularmente cuando la persona esclavizada resulta ser *junthā*, d) el procesamiento de personas inculpadas por difamación, particularmente cuando el testimonio es brindado por una persona *junthā*,

²⁴⁸ La cita original dice: “He will say his prayers veiled, but will take up his position between the men and the women. If ever he says his prayers in the rows reserved for the men, those who were his immediate neighbours on the left, on the right, in front and behind, must say their prayers again. If he has said his prayers in the rows reserved to the women, then he must say his prayers again.⁵⁴ He must wear neither silk clothes nor jewellery. On his pilgrimage to Mecca he must not wear sewn clothes and he must unveil neither before men nor before women. He must not travel without a veil. He will be circumcized neither by a man nor by a woman. But a female slave will be bought for him at his own expense or at the expense of the Bait el Māi and she will circumcize him. If he dies before his sex is determined, he will not be washed. But he will be given simply a pulveral lustration (*tayammum*). He will be wrapped in five winding sheets. When he reaches adulthood, he will never attend any ceremony of funeral washing of man or woman. It is advisable to cover his grave with a veil as his body is being lowered into the grave. If the funeral prayers are collective, one places the just man in front of the Imam, then the hermaphrodite and lastly the woman, and they all say the prayer together. In the case of an inheritance he must have the smallest share” (Bouhdiba, 2008: 41 y 42).

etcétera (Sanders, 1991). Cabe resaltar que, entre todas estas posibilidades, era necesario que una persona *junthā* tuviera bajo su mando a una persona esclavizada, ya que -pese a su falta de estatus legal- las personas esclavizadas eran las únicas que podían revelar ante la corte el sexo y -por tanto, el género- de su dueña o dueño (Sanders, 1991).

CAPÍTULO 5. (IN)CONCLUSIONES: LA REMEMBRANZA COMO CAMINO RE-INDIGENIZADOR

*En verdad, hemos creado al ser humano de la esencia de la arcilla;
luego lo depositamos como una gota de esperma en la firme custodia [del útero];
luego creamos de la gota de esperma una célula embrionaria;
luego creamos de la célula embrionaria una masa embrionaria;
luego creamos huesos dentro de la masa embrionaria;
luego revestimos los huesos de carne y luego hacemos surgir [todo]
esto como una creación nueva...
El Sagrado Corán, Sura al-Mu'minun (La gente que cree), 23: 12-14.*

*¡Lee! En el nombre de tu Sustentador/a que creó,
creó al ser humano a partir de una célula embrionaria:
¡Lee! Que tu Sustentador/a es Lo más generoso,
Quien enseñó con el Cálamo,
Enseñó a la humanidad lo que no podría saber por sí misma.
No, pero la humanidad va más allá de todos los límites
cuando se considera autosuficiente.
En verdad, a su Sustentador todo ha de volver.
El Sagrado Corán, Sura al-Aalaq (La célula embrionaria), 96: 1-8.*

Dhikr es una palabra árabe que significa remembranza; sin embargo, cuando se realiza alrededor de lo divino, es una acción que va más allá de la intelectualidad cartesiana que separa al cuerpo de sus componentes invisibles. Esta es una enseñanza que sigo descubriendo y redescubriendo desde mi encuentro con el islam en una noche de noviembre de 2004, mientras me encontraba en medio de un círculo de personas que repetían los nombres de *Allah* en una *tariqa* sufi de la Ciudad de México. Antes de ese momento, yo pensaba que el recuerdo sólo consistía en evocar un acontecimiento del pasado, más el acompasado movimiento de los cuerpos que se unían a las voces y a la música de la remembranza me llevaron a una dimensión espiritual que hasta ese momento desconocía. Fue así que comprendí paulatinamente, desde mi presencia en la mezquita María de la Luz, que la memoria no sólo se asienta en el intelecto, sino también en el resto del cuerpo, en el alma y en el espíritu, aunque el mundo nos arrastre constantemente a la contracción y a la expansión de nuestros corazones.

Como recordar intelectual, emocional y sensorialmente es una vía para retornar a la Fuente de Sustento llamada *Allah*, el islam nos propone distintas prácticas para

distanciarnos de nuestra autosuficiencia, como la oración, la caridad, el ayuno e, incluso, la realización de una peregrinación a los sitios sagrados que sustentan nuestra fe. No obstante, mi asistencia a la mezquita María de la Luz y mi posterior iniciación a la *tariqa* me adentraron en la realización de otros tipos de *dhikr* que remiten al movimiento del universo; un hecho que no sólo es vivido por el sol y por los demás astros sino por cada uno de los átomos que conforman nuestros cuerpos.

Esta otra forma de *dhikr*, denominada *sema*, se desarrolló en el siglo XIII a partir de las enseñanzas de Mevlana Yalal ud-Din Rumi -uno de los más grandes sufíes o místicos del islam- con el fin de atestiguar la ubicuidad y la grandeza de *Allah*, a través de diferentes etapas rituales que representan la derrota del ego, la búsqueda de la perfección y la recepción de las bendiciones divinas para su distribución comunitaria (Blann, 2005; T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2008). Aunque la figura de Rumi fue absorbida por las culturas de la blancura, de la misma manera en que fue mercantilizada su poesía, las prácticas de remembranza que derivaron de su presencia en este mundo tienen una importancia radical al ser una vía de retorno a la Unicidad, más allá de los fines nacionalistas, identitarios, turísticos y folclóricos que las envuelven (Pérez Lira, 2017).

Por ello, a través del *sema* o la ceremonia de los derviches giradores, presentaré cuatro estadios que considero como una posible vía para nuestra re-indigenización en tanto musulmanes y musulmanas. Esto de ninguna manera requiere la iniciación dentro de un camino místico, un entrenamiento, o la posesión de un atuendo particular, ya que el aprendizaje emanado de los movimientos giratorios ejecutados por las y los derviches también puede trasladarse a nuestros cuerpos mientras exista la disposición a escuchar (*sema*) y a comprender que el entorno humano y no humano existen como medio para testificar la existencia, la unidad, la majestad y el poder divinos.

Dado que nuestra localización en el útero, en tanto célula vinculante, es únicamente el inicio de nuestra participación en el microcosmos y en el macrocosmos divino, los cuatro movimientos del *sema* -conocidos como *selam*- sirven de ejemplo para la realización de nuestra gran *jihad*, pues cada estado ceremonial tiene una intencionalidad particular. De acuerdo al simbolismo del *sema*, el primer *selam* representa la aceptación de sus practicantes como seres creados por Dios (T.C. Kültür

ve Turizm Bakanlığı, 2008). El segundo *selam* -por otra parte- significa el arrebatamiento del alma y del espíritu ante el omnipotente poder de *Allah*, mientras que el tercer *selam* consiste en la transformación humana al experimentar el extático amor divino (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2008). Finalmente, el cuarto *selam* busca traducir la experiencia obtenida en los estadios anteriores para la realización de actos de servicio para la comunidad (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2008).

El significado de estos cuatro movimientos nos permite ver que el *sema*, en tanto camino a la re-indigenización, puede ayudar a despojarnos de la mirada fija adquirida hasta el presente para descubrir que la intelectualización de nuestros cuerpos racializados, sexuados y generizados es únicamente una ilusión. Reconocer esto no implica negar el dolor que causa la racialización y la generización en tanto hecho y herencia colonial, pues esta experiencia corpórea, emocional y sensorial es el inicio de un camino sagrado para rendirse a *al-Rahman*, el nombre divino relacionado con la Misericordia y el útero materno, para construir una sociedad distanciada de la arrogancia y la autosuficiencia, en la que podamos llevar a cabo distintos actos de servicio a partir de la responsabilidad individual y comunitaria.



Primer *selam*: La aceptación de nuestro ser como creación divina

De acuerdo a la epistemología moderna/colonial, el mundo material es la única realidad existente dada su visibilidad y su capacidad de fragmentación, explotación y transformación. Esta perspectiva derivó en el establecimiento de un nuevo orden mundial, que perjudicó a todas las personas que pensaban y vivían de manera diferente, al ser colonizadas, racializadas y generizadas por los hombres blancos desde 1492. La herencia de este proceso colonizador no sólo es evidente en la forma en que percibimos nuestros cuerpos, sino también en la manera en que comprendemos el mundo, ya que el establecimiento de los Estados-nación legitimó una epistemología que racionalizó el

mundo y difundió valores universales e individuales, al separar a las personas de lo divino (Escobar, 2003). Esto nos ha llevado a pensar que las creencias de las poblaciones nativas -así como otro tipo de cosmologías- son de carácter inferior, pues nuestro adoctrinamiento en las culturas de la blancura siempre nos lleva a recordar que las ciencias hegemónicas todavía no han podido demostrar la existencia del alma y del espíritu.

Por ello, pese a nuestra musulmanidad, seguimos errando en nuestro camino de retorno a *Allah*, al considerar que el cuerpo y la materia son el centro y el eje de toda la creación, al vivir dentro de sociedades individualistas que buscan satisfacer sus necesidades urgentes a través del consumo y la posesión de productos, que son generados por un sistema capitalista que se alimenta de un nuevo tipo de esclavitud. El vacío que nos lleva a recurrir en este tipo de actitudes puede ser borrado momentáneamente al postrarnos, al ayunar, al dar algún tipo de caridad e, incluso, al imaginarnos como peregrinos y peregrinas en los espacios sagrados que son mencionados dentro de las mezquitas y en las páginas del Corán, si es que existe la oportunidad de distanciarnos de los niveles más básicos de nuestro ego (*nafs*). Sin embargo, ¿cuántas veces somos capaces de reconocer que nuestro ser, en tanto creación divina, va más allá de la materia que conforma los cuerpos que podemos ver, escuchar, oler, tocar y sentir?

El inicio de nuestra re-indigenización requiere, entonces, que recordemos el primer movimiento del *sema* para comprender intelectual, emocional y sensorialmente que nuestra unión con *Allah* no podría existir sin la posesión del alma y el espíritu: los receptores de las divinas cualidades *jelal* y *jemal* -o de Poderosa Majestad y Grandiosa Sutileza- que pueden entenderse como “masculinas” y “femeninas” más allá de la racialización, la sexualización y la generización de nuestros cuerpos (Murata, 1992-Figura 1). De esta manera podremos entender, sentir y percibir que *Allah* fluye en nuestra multi-dimensión corporal para configurarnos como personas particulares, que encuerpan la Majestad/”masculinidad” y la Sutileza/”feminidad” divinas en formas distintas, heterogéneas, móviles, contradictorias y disruptivas, ya la creación no fue configurada como fija sino como una existencia perpetuamente cambiante.

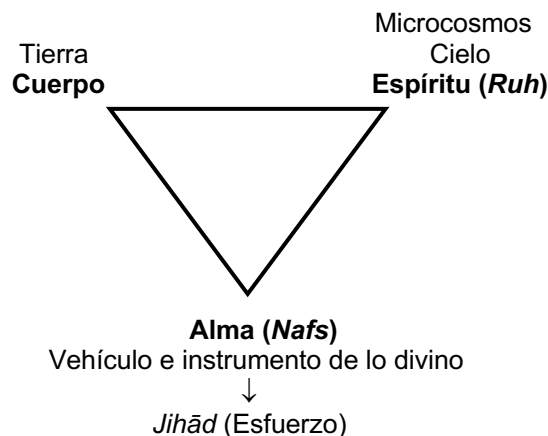


Figura 1. Las dimensiones del ser de acuerdo al análisis de la cosmología islámica propuesto por Murata (1992).

Esto lo podemos atestiguar en la posibilidad de transformación de nuestros pensamientos, de nuestros estados de ánimo y de nuestra percepción ante nuestra cercanía y lejanía con lo divino, entre otras circunstancias, así como en nuestra capacidad para distinguir nuestras similitudes y diferencias respecto a los atributos de *Allah*, pues *Allah* existe en relación triádica con el mundo y con la humanidad (Murata, 1992-Figura 2).

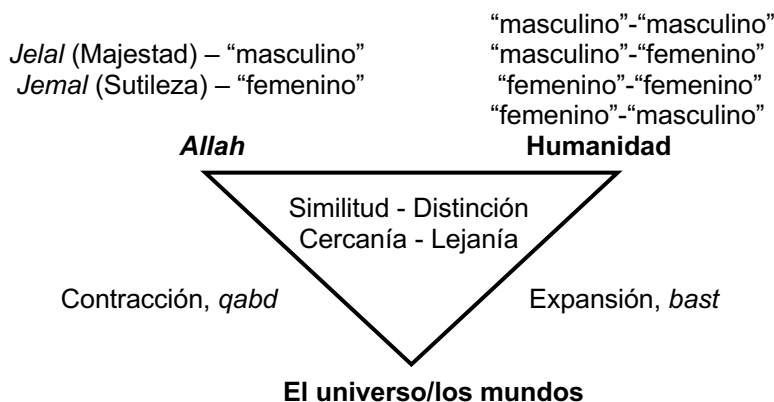


Figura 2. La relación triádica de *Allah* con el universo/los mundos y con la humanidad, de acuerdo a mi comprensión de la cosmología islámica en términos de Murata (1992).

Desde esta perspectiva, cada ser humano es similar a *Allah* en sus componentes “masculinos” y “femeninos”, gracias a nuestra posesión de alma y de espíritu, aunque nuestra corporeidad nos hace seres distintos; esa es la característica esencial que nos aleja de *Allah* y que permite la existencia de infinitos tipos de cuerpos, que buscan ser

limitados por las imposiciones del binarismo sexo-genérico hombre/masculino-mujer/femenino. Sin embargo, como las combinaciones entre lo *jelal* y lo *jemal* son imprevistas y están nulamente sujetas al pensamiento científico hegemónico moderno/colonial, estas particularidades hacen que cada persona atraviese por distintas pruebas terrenales, que no sólo serán vividas al nivel del cuerpo, sino también al nivel del alma y del espíritu.

La perspectiva cosmológica islámica de similitud y distinción puede hacernos comprender que, en tanto seres humanos, experimentaremos la majestad, la severidad, la justicia, el enojo, la distancia, la venganza, la inaccesibilidad, la santidad y la magnificencia divinas, así como otras cualidades que confluirán con la belleza, la gentileza, la misericordia, el buen placer, la cercanía, el perdón y el amor divinos, como resultado del balance energético entre lo “masculino” y lo “femenino”, lo *jelal* y lo *jemal* (Murata, 1992). Sin embargo, como las contracciones y las expansiones derivadas de esta dinámica están sujetas a nuestros cuerpos, es necesario que recordemos nuestra posesión de *fitrah*: la inclinación innata a la bondad y a la pureza, que permite comprender a la humanidad y al resto de la creación como un ente único e indivisible (Abdou, 2019).

Reconocer nuestra *fitrah* nos llevará a atestiguar nuestra capacidad para ir más allá del racismo, el cis-heteropatriarcado, el heteropaternalismo, la heteronormatividad/heteromoralidad, el capitalismo, el imperialismo, así como el homonacionalismo, el *pinkwashing* y el *pinkwatching*, debido a que los seres humanos fuimos creados para existir en relación con el macrocosmos y el universo/los mundos (Abdou, 2019; Murata, 1992-Figura 3).

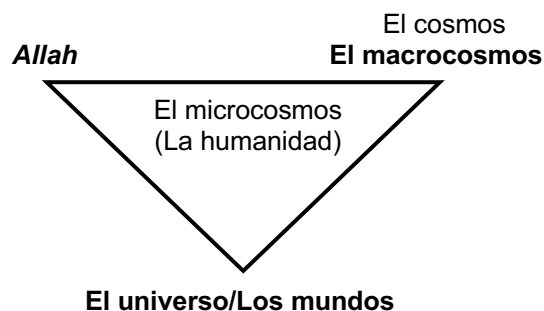


Figura 3. La humanidad (el microcosmos) en relación con *Allah*, el macrocosmos y el universo/los mundos, de acuerdo al análisis de la cosmología islámica propuesto por Murata (1992).

De esta manera, vivir en tanto seres poseedores de *fitrah* puede llevarnos a comprender que podemos trascender el pensamiento de los colonizadores blancos anglo/europeos; aquel que permitió la fragmentación, la explotación y la transformación de nuestros territorios ancestrales y de nuestros cuerpos para imponer el supremacismo blanco y las culturas de la blancura. Por ello es necesario recordar (*dhikr*) que nuestro rol, en tanto seres creados, es el de jalifas (*khalifah*) o vice-regentes de *Allah* (Abdou, 2009). Esto es olvidado por nosotras y nosotros mismos cuando depositamos nuestra confianza en los líderes religiosos, que naturalizan la racialización y la generización moderno-coloniales al promover una musulmanidad normativa y conservadora, que se basa en la arrogancia y en la coacción (Abdou, 2009). Sin embargo, no debemos confundirnos, pues nuestra vice-regencia únicamente puede existir al responsabilizarnos de nuestros actos en tanto colectividad humana y no humana, que cuida a todas y a todos los integrantes del universo/los mundos creados (Abdou, 2009).

Segundo *selam*: El arrebatamiento del alma y del espíritu ante la grandeza y el omnipotente poder divino

El Corán nos enseña en las *surat al-Mu'minun* y *al-Aalaq* que la humanidad siempre es creada de la misma forma, etapa por etapa: de la esencia de la arcilla -es decir, de los mismos componentes de la tierra- a la célula/masa embrionaria revestida, que olvida paulatinamente las enseñanzas del Cálamo divino debido a su sentimiento de autosuficiencia. Por ello es necesario el *dhikr*, así como nuestra inmersión en el segundo *selam* del *sema*: la escucha para comprender que no existe nada separado de la grandeza y el omnipotente poder divino. Ello requiere que tengamos la consciencia de nuestra alma y de nuestro espíritu para reconocernos como indígenas, pues “la re-indigenización y la indigenidad implican un regreso a las expectativas del útero [y] todo bebé en el útero tiene la expectativa de que emergerá en un mundo completamente indígena” (Lovelace 2016 en Abdou 2019: 93).

Desde esta perspectiva, volver a nuestra indigenidad implica responsabilizarnos de las consecuencias de la colonización y de la ocupación de *Turtle Island*/Isla Tortuga,

así como reconocer las luchas de quienes sufrieron la desposesión de sus tierras y de sus cuerpos después del arribo de los conquistadores blancos (Abdou, 2019). Si bien nosotras y nosotros también somos herederos de un proceso colonial, es vital que dejemos de ocultarnos bajo las máscaras de la inocencia, debido a que las diversas exclusiones y opresiones que hemos vivido nos llevaron a convertirnos, inadvertidamente, en *subordinate settlers*/ocupantes subordinados que reclaman la justicia social para unos cuantos, sin incluir a las y a los sobrevivientes del genocidio derivado de la conquista colonial de ocupación.

En ese sentido, en tanto musulmanas y musulmanes, tenemos que volver a nuestra *fitrah* para trascender la latinomusulmanidad que se refugia en las clasificaciones jerárquicas de la colonialidad, para configurar una nueva sociedad en la que sean dignificadas todas las personas, sin importar colores de piel, sexos-géneros, prácticas sexuales y credos. Ello requiere, efectivamente, que nos sumerjamos en este segundo nivel del *sema* para tomar aquello que nos fue robado, pues el racismo, el cis-heteropatriarcado, el heteropaternalismo, la heteronormatividad/heteromoralidad, el capitalismo y el imperialismo hicieron que nosotras y nosotros nos convirtiéramos en arrogantes seres racionales, que dividen entre lo supuestamente lícito (*halal*) y lo supuestamente ilícito (*haram*), para satanizar lo diferente, lo *otro*, lo que se supone “no debería existir”.

Tal como lo escribí anteriormente, la descolonización consiste en soñar peligrosamente para realizar una gran *jihād* e ir más allá de las ataduras de la racialización y de la sexualización-generización y establecer la justicia para las personas rojas, negras, morenas, amarillas y blancas, desde la cosmología y la cosmovisión islámicas. De esta manera, en conjunto, podremos construir una nueva entidad política, económica, ética y espiritual no jerárquica que, en la perspectiva nativoamericana, no difiere de la *umma* islámica (Abdou, 2019). Esto debemos realizarlo sin pretender que la musulmanidad normativa es la única vía existente para su construcción, ya que encuerpar el potencial de nuestra revelación significa “volver a la compasión (*rahma* [término en árabe relacionado con el útero]), la bondad (*ihsān*) y la inteligencia, para crear vínculo[s] innato[s] comunal[es], no estadista[s], con compromisos éticos, políticos y espirituales” (Abdou, 2019: 94).

Es necesario comprender que la descolonización no se dará de la misma forma para todas las personas, porque las intersecciones que derivan en la opresión y en la exclusión sociales se manifiestan de manera distinta, dentro y fuera de los llamados Estados Unidos. No obstante, como personas ocupantes de *Turtle Island*/Isla Tortuga, tenemos mucho que aprender de las personas nativoamericanas y de sus luchas por la soberanía, de las personas negras y de sus luchas por la abolición de la esclavitud moderna, así como de otras personas que -visible e invisiblemente- están encaminándose en la construcción de una sociedad anti-racista, anti-patriarcal, anti-capitalista, anti-imperialista y anti-autoritaria, sin recurrir a las políticas de la identidad que únicamente buscan la obtención de derechos para unos cuantos.

Atestiguar este tipo de labores implica reconocer los aportes de las personas indígenas feministas y radicales, entre las que se encuentran las personas *Two Spirit*/Dos Espíritus, porque nos recuerdan que ser indígena va más allá de los conteos sanguíneos y de retomar supuestas tradiciones ancestrales, sin cuestionar las relaciones de poder que siguen heredándose generación tras generación. Ellas, ellos y elles nos recuerdan, asimismo, que la forma en que asumimos nuestra “raza” y nuestro sexo-género se desprende de una imposición todavía conveniente para los hombres blancos y para toda persona adoctrinada en las culturas de la blancura. Es conveniente porque nuestra tierra y nuestros cuerpos todavía serán explotados mientras sigamos repitiendo que la tierra es una posesión y que los cuerpos sexuados y generizados tienen que sujetarse a un sistema binario, cuya aplicación divide entre lo “superior” (o perteneciente a las personas blancas) y lo “inferior” (perteneciente a las personas de color).

Por ello, después de su conquista, colonización y continuo genocidio, ellas, ellos y elles -en tanto personas nativoamericanas- siguen recordándonos que los géneros no son estáticos y que existe una diversidad de expresiones “femeninas” y “masculinas”, que no sólo se expresan en los cuerpos humanos, sino también en los cuerpos no humanos y en los entes invisibles que permiten la conexión entre lo humano, lo no humano y lo sagrado. Como puede apreciarse, esta forma indígena de ver el mundo no es distinta a la islámica, ya que nosotras y nosotros también podemos reconocer intelectual, emocional y sensorialmente que el cuerpo va más allá de su materialidad, al conectarse con el cosmos y con el universo/los mundos por los que fluyen las divinas

energías *jelal* y *jemal*. Es importante escuchar (*sema*) a las personas *Two Spirit/Dos Espíritus*, porque ellos sugieren la reintegración de las vivencias de lo “femenino” y lo “masculino”, más allá del cuerpo sexuado; porque comprender que no existe nada separado de la grandeza y el omnipotente poder divino también significa reconocer e incluir las vivencias corporales, intelectuales, emocionales y sensoriales que se expresaron en los cuerpos de Damaris* (Grupos B y D) y de Sally Abd Allah Mursi.

Estas mujeres no sólo cuestionaron el conservadurismo musulmán dentro y fuera de las mezquitas y de las universidades, pues tuvieron la consciencia de que sus opositores no sólo iban a ser sus hermanas y sus hermanos, sino también una “tradición” musulmana que sólo sirve para denigrar, oprimir y excluir a toda persona que la desafíe. No obstante, como pudo apreciarse en los capítulos anteriores, las figuras autoritarias que usurpan al Divino imprevisto (*al-ghayb*) no son más que falsos jalifas o vice-regentes de *Allah*, que únicamente realizan este tipo de interpretaciones y lecturas para aceitar los motores del sistema moderno-colonial. Es, en este sentido, que -en tanto musulmanas y musulmanes- requerimos atravesar por este segundo movimiento del *sema* para comprender que nuestra labor es realizar nuestra propia *ijtihād*; es decir, tomar nuestro divino derecho islámico, otorgado indiscutiblemente por *Allah*, para reinterpretar el islam desde una perspectiva decolonial que esté sujeta a nuestra cosmología, a nuestra cosmovisión y a nuestras propias prácticas; lejos del racismo, el cis-heteropatriarcado, el heteropaternalismo, la heteronormatividad/heteromoralidad, el capitalismo y el imperialismo (Abdou, 2009).

Esta es una labor sumamente importante porque la violencia trans-generacional ejercida sobre nuestros cuerpos nos transformó en seres con ansiedad, o refugiados en la evasión, que buscan ser aceptados mediante la adopción de una forma de vida que nos lastima día con día. Sin embargo, esta máscara blanca que no nos pertenece está construida con múltiples artificios moderno-coloniales, sin la Misericordia y la Compasión divinas que pueden fortalecernos para la realización de nuestra gran *jihād*, nuestro gran esfuerzo. Por ello, pese a declararnos musulmanas y musulmanes, nos refugiamos en la máscara moderno-colonial y decidimos callar cuando se acercan a nuestros oídos algunas problemáticas consideradas tabú, para después sentenciar a nuestras

hermanas y hermanos que aman y sexúan de manera diferente; algo que muchas veces hacemos para no sufrir la penalización al preguntar el origen de tales amonestaciones.

Sin embargo, en lo que respectan las prácticas erótico afectivas entre las personas del mismo “sexo-género”, los capítulos anteriores nos permitieron ver que no todos los juristas islámicos llegaron a las mismas conclusiones sobre su existencia y penalización, pese a las ventajas de realizar una interpretación coránica desde una perspectiva falocéntrica y patriarcal. Esto nos deja ver que las prácticas erótico-afectivas, así como las expresiones múltiples de la “masculinidad” y la “feminidad” fueron variables y mucho más fluidas, pues lo “masculino” y lo “femenino” no sólo estaba ceñido a los cuerpos, sino también a las diversas situaciones, a los estatus sociales y a la multiplicidad de eventos que se entrelazaban con la práctica de la esclavitud. Esto no sólo da cuenta de una organización social particular, sino también de una específica serie de derechos, obligaciones y responsabilidades que las personas tenían con el resto de su comunidad.

Los análisis sobre la época medieval islámica no tienen que llevarnos a romantizar el pasado, pues las lecturas y las exégesis del Corán realizadas en ese tiempo estuvieron sujetas a un contexto que en nada se asemeja al de las sociedades contemporáneas. No obstante, consideré necesario integrar estas discusiones porque nos dejan ver que la vivencia de lo “femenino”, lo “masculino” y la forma en que se establecieron las relaciones erótico-afectivas fue mucho más diversa de lo que creemos actualmente. Por ello, es pertinente que realicemos este tipo de remembranza para contrarrestar la sanitización moderna-colonial del islam e incluir todas las experiencias contemporáneas que siguen siendo marginalizadas dada la transmisión de una colonialidad incuestionada.

Como este paso puede acarrear ciertas dificultades, no hay que perder de vista que la *umma* islámica no sólo es la comunidad de las y los musulmanes, sino que es la entidad política global en la que participan todas las personas, mediante el reconocimiento y la vivencia de distintos tipos de valores de justicia social decoloniales y ético-políticos, sin importar sexos, géneros, prácticas sexuales y tradiciones sagradas (Abdou, 2019). Desde esta perspectiva, re-indigenizarnos implica reconocer la diversidad de sexos, de géneros y de prácticas sexuales más allá de las identidades LGBTIQ+ y de las luchas por su reconocimiento, ya que el homonacionalismo, el *pinkwashing* y el *pinkwatching* están íntimamente relacionados con el asesinato masivo de nuestras

hermanas y hermanos musulmanes en otras latitudes del mundo. Por ello, es necesario que rompamos con el silencio y discutamos las consecuencias de nuestras propias formas de opresión, pues la lógica del “divide y vencerás” seguirá corrompiendo nuestros cuerpos mientras nos neguemos a aceptar que aquello que consideramos extraño, desconocido e incomprensible también forma parte de la grandeza y el omnipotente poder divino.

Tercer *selam*: La transformación humana al experimentar el extático amor divino

Después de atravesar las primeras dos etapas del *sema*, el tercer *selam* nos invita a soltar nuestras concepciones moderno-coloniales para sumergirnos en el amor divino; en el amor que sacrifica la mirada fragmentadora del universo para reencontrarse con la unicidad de *Allah* y de toda su creación. Este acto de carácter extático es vivido por las y los derviches giradores cuando incrementan la velocidad de sus movimientos para disolverse en la sagrada totalidad, sin distinguir entre el afuera y el adentro, el arriba y el abajo, lo material y lo inmaterial, y lo humano y lo no humano. Sin embargo, esta perspectiva -que entreteje lo múltiple y lo diverso para constituir lo único e indivisible- no es más que la continua vivencia intelectual, emocional y sensorial de nuestra *shahada*: el testimonio de fe que tiene el potencial de romper con la jerarquizada clasificación moderna-colonial que nos construyó como individuos separados, receptores de la exclusión y de la opresión social.

La experiencia del tercer movimiento del *sema* nos presenta, por tanto, la oportunidad de curarnos de la soledad de la soledad: aquella que en términos de Kimmerer (2019) es experimentada cuando nos alejamos de la gran familia que incluye a los seres humanos y a los seres no humanos (la tierra, los cuerpos de agua, las plantas, los animales, etc.). Como nada es superior ni inferior en este *selam*, transcurrir este movimiento puede llevarnos a romper con la arrogancia del excepcionalismo humano del que nos habla Kimmerer (2019), pues los seres no humanos son parte de lo sagrado y no los “recursos naturales” de la mentalidad blanca. Esta forma nativoamericana de concebir el mundo es similar a la perspectiva islámica, ya que nos enseña que la creación

es una revelación continua que no sólo tiene el poder de enseñarnos, sino que también es nuestra medicina (Kimmerer, 2019).

Como puede notarse, este tercer *selam* nos invita a percibir intelectual, emocional y sensorialmente que no hay superioridad ni inferioridad en la creación, ya que los seres humanos y los seres no humanos formamos parte del mismo círculo, de la misma familia creada por *Allah* (Kimmerer, 2019). Por ello, es imprescindible que volvamos a vincularnos con todos los seres no humanos para honrar su maestría, reconocer su lenguaje, comprender sus ciclos y aprender las formas en que establecen la reciprocidad, pues ¿quiénes más que ellos pueden servirnos como ejemplo de los atributos divinos en su calidad de *jelal* y *jemal* o Poderosa Majestad y Grandiosa Sutileza?

La perspectiva emanada de este tercer *selam* se revela, entonces, como un potencial de realización que puede encaminarnos al reconocimiento de nuestra interconexión e interdependencia, ya que el propio Corán nos enseña que los cuervos, los camellos, las aves, los lobos, las ballenas, las vacas, las ramas de las plantas, las hormigas, las termitas, los burros, los perros, los polvos de arcilla, los elefantes y las arañas sirvieron como mediadoras y mediadores entre *Allah* y nuestra genealogía profética para que pudiésemos tener testimonio de la divina revelación (Bahjat, 2002). Sin embargo, no sólo los polvos de arcilla y los animales mencionados fueron instrumentos de *Allah* para que pudiéramos comprender Su grandeza, ya que las abejas, la abubilla, los árboles, los caballos, las cabras, los carneros, las codornices, el coral, las cuevas, los cultivos, los desiertos, las frutas, la hierba seca, los higos, las aceitunas, el jengibre, el león, la luna, los monos, las montañas, las moscas, las nubes, las palmeras, los peces, las piedras, los rebaños, el sol y los viñedos son nombrados en el Corán para que podamos comprender que el mensaje divino no sólo se manifiesta a través del lenguaje humano (Asad y Pérez, 2001).

Recordar que los seres humanos y los seres no humanos somos parte de la misma familia transformará -entonces- nuestra comprensión del *jalifato*, ya que nuestro rol no sólo nos llevará a nuestro mutuo cuidado, sino a ejercer la mutua responsabilidad. No obstante, debemos de ser conscientes de que los seres no humanos ya están realizando su responsable labor al proveernos de múltiples regalos que nos brindan enseñanzas,

nutrición y medicina, mientras que nosotras y nosotros seguimos tomando de su fuente sin el agradecimiento y la reciprocidad indispensables. Por ello tenemos que reconocer que, en tanto jalifas, no somos dueñas ni dueños de la tierra ni de los demás seres no humanos, ya que toda propiedad pertenece a *Allah* (Abdou, 2009). Comprender intelectual, emocional y sensorialmente esta gran verdad nos llevará del tercer al cuarto movimiento del *sema*: la realización de actos de servicio para la comunidad.

Cuarto *selam*: La realización de actos de servicio para la comunidad

Las y los derviches que se sumergen en el cuarto movimiento del *sema* culminan su ascenso espiritual con la madurez y con la plena consciencia de que su aprendizaje requiere ser manifestado en el mundo terrenal. Por este motivo, después de culminar el cuarto *selam*, las personas que participan en esta ceremonia se involucran en la realización de diversos actos de servicio que no sólo están dirigidos a la humanidad, sino hacia todos y a cada uno de los seres que forman parte de la creación, al ser partícipes del continuo movimiento producido por la Fuente de Sustento a través de la emanación de sus energías *jelal* y *jemal* o de Poderosa Majestad y Grandiosa Sutileza.

Las enseñanzas que nos presenta este último *selam* pueden convertirse en herramientas para nuestra re-indigenización latinomusulmana, debido a que la Reverencia, la Relación, el Respeto, la Responsabilidad y la Reciprocidad reconocidas por las y los derviches durante sus movimientos giratorios no son más que las cinco “R”s que sustentan la forma de vida de las naciones originarias de *Turtle Island*/Isla Tortuga (Kimmerer, 2019). Estas cinco “R”s de raíz indígena pueden servirnos de inspiración para la construcción de una sociedad anti-racista, anti-patriarcal, anti-capitalista, anti-imperialista y anti-autoritaria, dentro y fuera de las tierras ocupadas de *Turtle Island*/Isla Tortuga, para romper con la fragmentación, la explotación y la transformación a la que la humanidad, la tierra y los seres no humanos hemos sido sometidos desde 1492 (Kimmerer, 2019).

Desde la perspectiva indígena compartida por Kimmerer (2019), las musulmanas y los musulmanes requerimos que nuestra descolonización y re-indigenización contemplen la Reverencia y, por ende, la gratitud para no olvidar que *Allah* es la única

Fuente de Sustento poseedora de la creación; la creación humana y no humana que se comunica con nosotras y nosotros día con día, a la vez que nos brinda sus frutos, su maestría y su medicina. También necesitamos que nuestros actos de servicio jamás olviden nuestra Relación, pues los signos de *Allah* y nuestra propia existencia se desvanecerían sin la participación de los seres no humanos y de otros seres humanos. Realizar estos actos de servicio requiere, indiscutiblemente, de nuestro Respeto, pues reconocernos como gran familia excluye todo tipo de jerarquizaciones y clasificaciones coloniales, que minusvaloran a nuestras hermanas y a nuestros hermanos en la creación para su aprovechamiento en tanto “recursos” u “objetos” extraíbles y explotables.

De acuerdo a lo aportado por Kimmerer (2017 y 2019), las musulmanas y los musulmanes necesitamos que nuestros actos de servicio sean realizados desde la Responsabilidad, porque nuestra función como jalifas o vice-regentes de *Allah* es condicional; es decir que nosotras y nosotros no fuimos creados para aprovecharnos de nuestra posición humana, ya que nuestra principal labor es la de cuidar y proteger toda la creación divina. En ese sentido, todas nuestras acciones de servicio necesitarán de la Reciprocidad, pues los regalos que nos ofrece cada integrante de la creación forman parte de una relación que requiere el restablecimiento del balance entre lo brindado y lo recibido. De esta manera, podremos establecer la justicia para todas y todos, sin importar que seamos personas rojas, negras, morenas, amarillas y blancas o seres no humanos, pues -en definitiva- el camino de empujado ascenso es un llamado descolonial para todos los seres, lejos del racismo, el cis-heteropatriarcado, el heteropaternalismo, la heteronormatividad/heteromoralidad, el capitalismo, el imperialismo, el homonacionalismo, el *pinkwashing* y el *pinkwatching* que fueron impuestos y/o desarrollados en las tierras originarias de América y el resto del mundo desde 1492.

BIBLIOGRAFÍA

- ABDOU, MOHAMED. (2009). *Anarca-islam*. Kingston, Ontario, Canadá: Queen's University. Tesis del Departamento de Sociología para la obtención del grado de maestro.
- ABDOU, MOHAMED. (2019). *Islam and Queer Muslims: Identity and Sexuality in the Contemporary World*. Kingston, Ontario, Canada: Queen's University. Tesis del Departamento de Estudios Culturales para la obtención del grado de Doctor en Filosofía.
- ABDOU, MOHAMED. (En prensa, 2022). *Islam and Anarchism: Relationships and Resonances*. Londres: Pluto Press.
- ABDOU, MOHAMED. [Mohamed Jean Veneuse]. (2010). The Body of the Condemned Sally: Paths to Queering anarca-Islam. *Anarchist Developments in Cultural Studies* "Post-Anarchism today" (1), 217-239.
- ABOU EL FADL, KHALED. (2001). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.
- ADLBI SIBAI, SIRIN. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal/InterPares.
- AFSARUDDIN, ASMA. (2006). "Jihad/Jahada". En O. Leaman, *The Qur'an: An encyclopedia* (p. 331). Nueva York: Routledge.
- AKYOL, MUSTAFA. (2015, julio 28). What Does Islam Say About Being Gay? Recuperado en octubre de 2020, de *The New York Times*: https://www.nytimes.com/2015/07/29/opinion/mustafa-akyol-what-does-islam-say-about-being-gay.html?smid=fb-share&r=0&fbclid=IwAR3tiIR_wflnT0XvtGr6gQDIO-y9yAedcKA-6LXML6_BGByX62-ckOnHcP8
- AL JAZEERA. (2017, enero 19). "Supreme Court hears case of Muslims detained after 9/11". Recuperado en junio 2020, de *Al Jazeera*: <https://www.aljazeera.com/news/2017/01/supreme-court-hears-case-muslims-detained-911-170119050505116.html>

- ALBERTA CIVIL LIBERTIES RESEARCH CENTRE. (s.f.) "Reverse Racism is a Myth". Recuperado el 15 de agosto de 2020 de *Alberta Civil Liberties Research Centre*: <http://www.aclrc.com/myth-of-reverse-racism>
- ALI, KECIA. (19 de agosto de 2016). The Truth About Islam and Sex Slavery History Is More Complicated Than You Think. Recuperado en enero de 2021, de *The Huffington Post*: https://www.huffpost.com/entry/islam-sex-slavery_b_8004824
- ALI, KECIA. (2006). *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld.
- ALI, KECIA. (2010). *Marriage and Slavery in Early Islam*. Londres: Harvard University Press.
- ALIPOUR, MEHRDAD. (2017). Transgender Identity, The Sex-Reassignment Surgery Fatwās and Islāmic Theology of a Third Gender. *Religion and Gender*, 7(2), 164-179.
- AMER, SAHAR. (mayo de 2009). Medieval Arab Lesbians and Lesbian-Like Women. *Journal of the History of Sexuality*, 18(2), 215-236.
- AN-NAWAWI. (1999). *Los jardines de los justos*. Córdoba, España: Junta Islámica.
- ANUNNAKI RAY (2018, enero 16). "Diferencia Entre Hermafrodita e Intersexual". Recuperado el 15 de septiembre de 2020, de *Brújula Intersexual*: <https://brujulaintersexual.org/2018/01/16/diferencia-hermafrodita-intersex/>
- ANZALDÚA, GLORIA y KEATING, ANALOUISE. (2002). *This bridge we call home*. Nueva York: Routledge.
- ANZALDÚA, GLORIA. (1987). *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- ANZALDÚA, GLORIA. (2015). *Light in the dark = Luz en lo oscuro: Rewriting identity, spirituality, reality*. (A. Keating, Ed.) Durham and London: Duke University Press.
- ARVIN, MAILE; TUCK, EVE y MORRILL, ANGIE. (2013). "Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy". *Feminist Formations*, 25, 1 (Spring) 8-34.
- ASAD, MUHAMMAD y PÉREZ, ABDURRASAK. (2001). *El mensaje del Qur'an*. Córdoba, España: Junta Islámica.
- AYDIN, CEMIL. (2017). *The idea of the Muslim World. A global intellectual history*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- BADAWI, ELSAID M. y ABDEL HALEEM, MUHAMMAD. (2008). *Arabic-English Dictionary of Qur'anic usage*. Leiden: Brill.
- BAHJAT, AHMAD. (2002). *Animals in the Glorious Qur'an: Relating Their Own Stories*. Cairo: Islamic Incorporated.
- BARLAS, ASMA. (2002). *"Believing Women" in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- BARROS NOCK, MAGDALENA. (2017). "La familia de estatus legal mixto y las deportaciones. Estudios de caso en Santa María California, EUA". En M. Barros Nock y A. Escobar Latapí, *Migración internacional. Nuevos actores, procesos y retos. Nuevos procesos en la migración internacional y mercados de trabajo* (pp. 2-24). México: CIESAS.
- BECKERS, TILO. (2010). "Islam and the Acceptance of Homosexuality: The Shortage of Socioeconomic Well-Being and Responsive Democracy". En S. Habib. *Islam and Homosexuality* (Vol. 1). (pp. 57-98). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- BETTCHER, TALIA MAE. (2009). "Trans Identities and First-Person Authority". En L. Shrage, *You've Changed: Sex Reassignment and Personal Identity* (págs. 98-120). Oxford: Oxford University Press.
- BETTCHER, TALIA MAE. (verano de 2012). "Full-Frontal Morality: The Naked Truth about Gender". *Hypatia*, 27(2), 319-337.
- BLANN, GREGORY. (2005). *The Garden of Mystic Love: Sufism and the Turkish Tradition*. Nashville, Tennessee: Four Worlds Publishing.
- BOUHDIBA, ABDELWAHAB. (2008). *Sexuality in Islam*. Nueva York: Routledge.
- BROCKOPP, JONATHAN E. (2001). Slaves and Slavery. En J. D. McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Vol. V, págs. 56-60). Leiden: Brill.
- BROOKMAN, PHILIP. (2019). "Looking of alternatives. Notes on Chicano Art, 1960-1990". En J. A. González, C. O. Chavoya, C. Noriega y T. Romo, *Chicano and Chicana Art: A critical anthology* (pp. 19-29). Durham y Londres: Duke University Press.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO. (2007). "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- CHACÓN, JENNIFER. (2013). "The Security Myth: Punishing Immigrants in the Name of National Security". En J. A. Dowling y J. X. Inda, *Governing Immigration through Crime* (pp. 77-97). Stanford: Stanford University Press.
- CHÁVEZ, ERNESTO (2002). "*Mi Raza Primero!*" (*My People First!*): *Nationalism, identity, and insurgency in the Chicano movement in Los Angeles, 1966–1978*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- CHITWOOD, KEN. (2013, octubre 31). "Hispanic Muslims? An In-depth Look at a Little Known but Growing U.S. Minority". Recuperado en junio 2020, de *The University of Chicago: Divinity School*: <https://divinity.uchicago.edu/sightings/articles/hispanic-muslims-depth-look-little-known-growing-us-minority-ken-chitwood>
- COLOMBO AL-ÿERRÂHÎ, ABDU RAHMAN. (1998). *Traducción al idioma español del Sahîh Muslim del Imam Abi Al-Husayn Muslim Ibn Al-Hayyâÿ Al-Qushayrî Al-Naysabûrî*. Buenos Aires: Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina.
- CRUTCHFIELD, JANDEL; FISHER, AMY y WEBB, SARAH L. (2017). "Colorism and Police Killings". *The Western Journal of Black Studies*, 41(3 y 4), 81-91.
- CUMES, AURA. (2012). "Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Anuario Hojas de Warmi* (17), s/p.
- DE GENOVA, NICHOLAS. (2013). "The Legal Production of Mexican/migrant 'illegality'". En J. A. Dowling y J. X. Inda, *Governing Immigration through Crime* (pp. 41-57). Stanford: Stanford University Press.
- DEL RÍO PEREDA, CARMEN. (2016). *La soberanía de la mujer en el Corán*. Córdoba, España: Almuzara.
- DELORIA, PHILIP J. (1998). *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press.
- DIANI, HERA. (2020, febrero 20). "Meet amina wadud, the Rock Star of Islamic Feminism". Recuperado en junio 2020, de *Magdalene*: <https://magdalene.co/story/meet-amina-wadud-the-rock-star-of-islamic-feminist>
- DICTIONARY.COM. (2020, septiembre). "Genderfuck". Recuperado en septiembre de 2020 de *Dictionary.com*: <https://www.dictionary.com/e/gender-sexuality/genderfuck/>

- DOMÍNGUEZ RUVALCABA, HÉCTOR. (2016). *Translating the Queer: Body Politics and Transnational Conversations*. London: Zed Books.
- DRISKILL, QWO-LI; FINLEY, CHRIS; GILLEY, BRIAN JOSEPH; MORGENSEN, SCOTT LAURIA. (2011a). "Introduction". En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 1-28). Tucson: The University of Arizona Press.
- DRISKILL, QWO-LI; FINLEY, CHRIS; GILLEY, BRIAN JOSEPH; MORGENSEN, SCOTT LAURIA. (2011b). "The Revolution Is for Everyone". En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 211-222). Tucson: The University of Arizona Press.
- DRISKILL, QWO-LI. (2011). "D4Y DBC (Asegi Ayetl)". En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 97-112). Tucson: The University of Arizona Press.
- DUSSEL, ENRIQUE. (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- DUSSEL, ENRIQUE. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- EBER CASAS, ISRAEL. (2017, agosto). "Wahhabismo: elemento fundamental de la ideología yihadista y base doctrinal de los conversos al islam en Latinoamérica". *Muuch' xíimbal. Caminemos juntos. Revista de investigación y estudios internacionales* (5), 247-258. <https://repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/1554>
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR. (2007). "Imágenes de la blanquitud". En D. Lizarazo, *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen* (pp. 15- 32). México: Siglo XXI.
- EL-ROUAYHEB, KHALED. (2005). *Before homosexuality in the Arab-Islamic world, 1500 – 1800*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ESCOBAR, ARTURO. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa* (1), 51-86.

- ESPINOSA, GASTÓN; MORALES, HAROLD Y GALVAN, JUAN. (2017, junio). “Latino Muslims in the United States. Reversion, Politics, and Islamidad”. *Journal of Race, Ethnicity, and Religion*, 8(1), 1-48.
- FANON, FRANTZ. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- FANON, FRANTZ. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FEDERICI, SILVIA. (2004). *Caliban y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FELLOWS, MARY LOUISE Y RAZACK, SHERENE. (1998). The Race to Innocence: Confronting Hierarchical Relations among Women. *The Journal of Gender, Race & Justice*, 1, 335-352.
- FINLEY, CHRIS. (2011). “Decolonizing the Queer Native Body (and Recovering the Native Bull- Dike)”. En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 31-42). Tucson: The University of Arizona Press.
- FOUCAULT, MICHEL. (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata, Argentina: Altamira.
- GALVAN, JUAN. (2017). *Latino Muslims: Our Journeys to Islam*. San Antonio, Texas: LatinoMuslims.net.
- GAMAL, ALI. (2015, agosto 11). “Life as a transgender person in Egypt”. Recuperado en octubre de 2020, de *BBC News - Middle East*: <https://www.bbc.com/news/av/world-middle-east-33858627>
- GARCÍA DAUDER, DAU. (enero-abril de 2016). “Miradas feministas a las violencias de los dualismos de sexo/género/deseo”. *INTERdisciplina*, 4(8), 31-58.
- GEISSINGER, AISHA. (s.f.). Islam and Same-Sex Sexuality in History: Cultural and Religious Perspectives. En Intersections International, *Muslim LGBT Inclusion Project Final Report* (pp. 28-35). Nueva York: Intersections International.
- GILLEY, BRIAN JOSEPH. (2011). “Two-Spirit Men's Sexual Survivance against the Inequality of Desire”. En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 123-131). Tucson: The University of Arizona Press.
- GLENN, EVELYN NAKANO. (2015). “Settler Colonialism as Structure: A Framework for Comparative Studies of U.S. Race and Gender Formation”. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(1), 52–72.

- GÓMEZ-PEÑA, GUILLERMO. (2005). *Ethno-techno. Writings on performance, activism, and pedagogy*. New York: Routledge.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, ÓSCAR. (2008). "Visiones del 'otro': la sexualidad de los pueblos originarios de América en las formaciones discursivas de la expansión ibérica". *Estudios Latinoamericanos*, julio-diciembre (22), 119-139.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, ÓSCAR. (2014). "Entre sodomititas y cuilonime, interpretaciones descoloniales". En M. Millán, *Más allá del feminismo: Caminos para andar* (pp. 277-298). México: Red de Feminismos Descoloniales.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, ARACELI. (2013). "Los conceptos de patriarcado y androcentrismo en el estudio sociológico y antropológico de las sociedades de mayoría musulmana", *Papers* 98 (3), 489-504.
- GONZÁLEZ, JENNIFER A. (2019). "Introduction". En J. A. González, C. O. Chavoya, C. Noriega y T. Romo, *Chicano and Chicana Art: A critical anthology* (pp. 1-10). Durham y Londres: Duke University Press.
- GROSGOUEL, RAMÓN. (2010). Epistemic islamophobia and colonial social sciences. *Human Architecture: Journal of the sociology of self-knowledge*, VIII(2), 29-38.
- GROSGOUEL, RAMÓN. (2013, julio-diciembre). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa* (19), 31-58.
- GUERRERO MC MANUS, SIOBHAN y MUÑOZ, LEAH. (14 de mayo de 2018). "Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber". Recuperado el marzo de 2020, de <https://estudiosdegenero.colmex.mx/index.php/eg/article/view/168/pdf>.
- GUERRERO MC MANUS, SIOBHAN. (julio-diciembre de 2020). "Hacia una nueva metafísica del género". *Debate Feminista*, Año 30, Vol. 60, 48-74.
- GUERRERO MC MANUS, SIOBHAN. [a] (marzo de 2019). "Lo trans y su sitio en la historia del feminismo". *Revista de la Universidad de México* (2), 47-52.
- GUERRERO MC MANUS, SIOBHAN. [b] (mayo-octubre de 2019). "Transgeneridad y transracialidad: contrastes ontológicos entre género y raza". *Diánoia*, 64(82), 3-30.
- HABIB, SAMAR. (2007). *Female Homosexuality in the Middle East*. Nueva York: Routledge.

- HAMZIĆ, VANJA. (2016). *Sexual and Gender Diversity in the Muslim World: History, Law and Vernacular Knowledge*. Londres: I.B.Tauris.
- HAQ HUSSAINI, SARA. (2012). *Beyond Binary Barzakh: Using the Theme of Liminality in Islamic Thought to Question the Gender Binary*. Fairfax, Virginia: George Mason University, Tesis para la obtención del grado de maestra.
- HASHMI, SOHAIL H. (2004). "Jihad". En R. C. Martin, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (pp. 377-379). Nueva York: Macmillan Reference USA.
- HATHAWAY, JANE. (2004). Eunuchs. En R. C. Martin, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (págs. 233-234). Nueva York: Macmillan Reference.
- HÉLIE, ANISSA. (2012). Introduction: Policing gender, sexuality and 'Muslimness'. En A. Hélie y H. Hoodfar, *Sexuality in Muslim Contexts* (pp. 1-14). Londres: Zed Books.
- HERMAN, SUSAN N. (2011). *Taking liberties. The war on terror and the erosion of American democracy*. Nueva York: Oxford University Press.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, CYNTHIA. (2009). *El islam en la Ciudad de México: La orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*. Ciudad de México: ENAH. Tesis para obtener el grado de licenciada en Etnohistoria.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, CYNTHIA. (2018, septiembre–diciembre). "Más allá del Mundo Islámico: Reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México". *INTERdisciplina*, 6 (16), 105-136.
- HIDALGO, JACQUELINE M. (2016). *Revelation in Aztlán: Scriptures, Utopias, and the Chicano Movement*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- HIDAYATULLAH, AYSHA. (2014). *Feminist edges of the Qur'an*. New York: Oxford University Press.
- HILL COLLINS, PATRICIA. (2000). *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nueva York: Routledge.
- HWANG, EUNJU. (2015, agosto 14). "Stateless within the States: American Homeland Security after 9/11 and Francis Lawrence's I Am Legend." Recuperado en junio 2020, de <https://journals.openedition.org/ejas/11117>
- IMDb. (2016). "The Danish Girl". Recuperado en septiembre de 2020, de <https://www.imdb.com/title/tt0810819/>

- INDIGENOUS ACTION. (2020, febrero). *Voting is Not Harm Reduction*. Recuperado en febrero 2021, de *Indigenous Action*: <https://www.indigenoussaction.org/voting-is-not-harm-reduction-an-indigenous-perspective/>
- KHAN, SHAHNAZ. (2016). What is in a Name? Khwaja Sara, Hijra and Eunuchs in Pakistan. *Indian Journal of Gender Studies*, 23(2), 218-242.
- KHAN, SHAHNAZ. (agosto de 2017). Khwaja sara, hijra, and the Struggle for Rights in Pakistan. *Modern Asian Studies*, 51(5), 1283–1310.
- KIMMERER, ROBIN WALL. (2017, noviembre 9). Reciprocity. Recuperado en marzo de 2021 del *YouTube de Western Colorado University School of ENVIS*: <https://www.youtube.com/watch?v=wisxnOgOIFo>
- KIMMERER, ROBIN WALL. (2019, febrero 27). Marrying Indigenous Wisdom and Scientific Knowledge: Reimagining the Human Place in Nature. (Entrevistadores: J. J. Thatamanil y G. A. Patrick Encina) Recuperado de *YouTube* en marzo de 2021 de <https://www.youtube.com/watch?v=ucNmu-WNNDk>
- KING, TIFFANY LETHABO. (2019). *The Black shoals*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- KING, YESENIA y PEREZ, MICHAEL P. (2015). “Double-edged marginality and agency: Latina conversion to Islam”. En M. M. Logroño Narbona, P. G. Pinto y J. T. Karam, *Crescent over another horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA* (pp. 304-324). Austin: University of Texas Press.
- KUGLE, SCOTT. (2010). *Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. (Edición Apple Books) Oxford: Oneworld.
- KUGLE, SCOTT. (2014). *Living Out Islam: Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Nueva York: New York University Press.
- LANDAU-TASSERON, ELLA. (2001). “Jihād”. En J. D. McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur’ān* (pp. 35-42). Leiden: Brill.
- LEWIS, HOLLY. (2016). *The Politics of Everybody. Feminism, Queer Theory, and Marxism at the Intersection*. Londres: Zed Books.
- LIPTAK, ADAM. (2011, septiembre 7). “Civil liberties today”. Recuperado en junio 2020, de *The New York Times*: <https://www.nytimes.com/2011/09/07/us/sept-11-reckoning/civil.html>

- LOVE, ERIK. (2013). "Civil Liberties or Civil Rights? Muslim American Advocacy Organizations". En M. Kortmann y K. Rosenow-Williams, *Islamic Organizations in Europe and the USA. A Multidisciplinary Perspective* (pp. 37-53). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- LUGONES, MARÍA. (2008). "Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial". En W. Mignolo, *Género y descolonialidad* (pp. 13-54). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MAHOMED, NADEEM Y ESACK, FARID. (2017, marzo). The Normal and Abnormal: On the Politics of Being Muslim and Relating to Same-Sex Sexuality. *Journal of the American Academy of Religion*, 85(1), 224-243.
- MAKKAWY, MARAM. (2004, junio 16). "Five Sisters Undergoing Sex Change". Recuperado en septiembre de 2020, de *Arab News*: <https://www.arabnews.com/node/251183>
- MALDONADO-TORRES, NELSON. (2005). "Decolonization and the New Identitarian Logics After September 11". *Radical Philosophy Review*, 8 (1), 35-67.
- MARCOS, SYLVIA. (2008). "Raíces epistemológicas mesoamericanas: La construcción religiosa del género". En S. Marcos, *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* (Vols. 3, Religión y género, pp. 235- 270). Madrid: Trotta.
- MARMON, SHAUN. (1995). *Eunuchs and sacred boundaries in Islamic society*. Nueva York: Oxford University Press.
- MARTÍNEZ-VÁZQUEZ, HJAMIL A. (2015). "Dis-covering a historical consciousness: The creation of a US Latina/o Muslim identity". En M. M. Logroño Narbona, P. G. Pinto y J. T. Karam, *Crescent over another horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA* (pp. 255-275). Austin: University of Texas Press.
- MASSAD, JOSEPH. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MASSAD, JOSEPH. (2015). Pre-Positional Conjunctions: Sexuality and/in "Islam". En J. A. Massad, *Islam in Liberalism* (pp. 213-274). Chicago: University of Chicago Press.
- McMULLIN, DAN TAULAPAPA. (2011). "Fa'afafine notes". En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 81-96). Tucson: The University of Arizona Press.
- MEEROPOL, RACHEL. (2015). "Muslim until proven innocent: The post-9/11 Ashcroft raids". *Security Journal*, 28 (2), 184-197.

- MÉNDEZ TORRES, GEORGINA. (2013). "Mujeres Mayas-Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones". En G. Méndez Torres, J. López Intzín, S. Marcos y C. Osorio Hernández, *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios* (pp. 27-62). Guadalajara, Jalisco: Red IINPIM.
- MILLS, CHARLES W. (2003). "White Supremacy as Sociopolitical System: A Philosophical Perspective". En A. W. Doane y E. Bonilla-Silva, *White Out the Continuing Significance of Racism* (pp. 35-48). New York: Routledge.
- MOHAMED, BESHEER. (2018, enero 3). "New estimates show U.S. Muslim population continues to grow". Recuperado en mayo de 2021, de *Pew Research Center*: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/03/new-estimates-show-u-s-muslim-population-continues-to-grow/>
- MOLLENKOTT, VIRGINIA RAMEY. (2001). *Omnigender. A trans-religious approach*. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press.
- MORALES, HAROLD. (2014). "Latina and Latino Muslim Religious Cultures". En G. Laderman y L. León, *Religion and American Cultures: Tradition, Diversity, and Popular Expression* (Vol. 3, pp. 977-1001). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- MORALES, HAROLD. (2019, noviembre 11). "Los Musulmanes Latinos". Recuperado en mayo de 2021, de Prezi: <https://prezi.com/v0n5inasj3uy/los-musulmanes-latinos/>
- MORGENSEN, SCOTT LAURIA. (2011). "Unsettling Queer Politics". En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 132-154). Tucson: The University of Arizona Press.
- MORGENSEN, SCOTT LAURIA. (2012). "Theorising Gender, Sexuality and Settler Colonialism: An Introduction". *Settler Colonial Studies*, 2 (2), 2-22.
- MUÑOZ CONTRERAS, LEAH. (2018). "Materializar lo trans. Un diálogo entre la nueva biología y el nuevo materialismo feminista". En A. Pons Rabasa y S. Guerrero Mc Manus, *Afecto, cuerpo e identidad: Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (págs. 205-232). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- MURATA, SACHIKO. (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Nueva York: State University of New York Press.

- MYRNE, PERNILLA. (2020). *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World*. Londres: I.B. Tauris.
- NAJMABADI, AFSANEH. (2014). *Professing Selves. Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran*. Londres: Duke University Press.
- NANDA, SERENA. (1999). *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Londres: Wadsworth Publishing Company.
- NASR, SEYYED HOSSEIN. (2015). *The study Quran*. (Edición Apple Books). Nueva York: HarperOne.
- O' GORMAN, EDMUNDO. (2010). *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ORBALA. (2016, junio 19). Islam, Homosexuality (and Pederasty!): What does Islam REALLY say about homosexuality? Recuperado en noviembre de 2020, de *Freedom from the Forbidden*: <https://orbala.net/2016/06/19/islam-homosexuality-and-pederasty-what-does-islam-really-say-about-homosexuality/?fbclid=IwAR3-stpJxnFhmYtLwEOXvsJsqtSE6DzdETim7VIXK4iQuUYTTU76W8FsTTA>
- PAREDES, JULIETA. (2014). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. Monterrey, México: Cooperativa El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's pa largo, Ali Fem AC.
- PÉREZ LIRA, RAÚL FERNANDO. (2017). *La música y el sema sufíes en la construcción de la identidad nacional turca*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, tesis para optar al grado de maestría en Estudios de Asia y África, especialidad Medio Oriente.
- PEW RESEARCH CENTER. (2011, agosto 30). "Muslim Americans: No Signs of Growth in Alienation or Support for Extremism". Recuperado en mayo de 2021, de *Pew Research Center*: <https://www.pewresearch.org/politics/2011/08/30/muslim-americans-no-signs-of-growth-in-alienation-or-support-for-extremism/>
- PEW RESEARCH CENTER. (2014). "Muslims". Recuperado en mayo de 2021, de *Pew Research Center*: <https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/religious-tradition/muslim/>

- PLATERO, R. LUCAS. (2017). "Trans* (con asterisco)". En R. L. Platero Méndez, M. Rosón Villena, y E. Ortega Arjonilla, *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (págs. 409-415). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- PONS RABASA, ALBA y GAROSI, ELEONORA. (2016). "Trans". En E. Alcántara y H. Moreno, *Conceptos clave en los estudios del género* (págs. 307-325). México: PUEG UNAM.
- PRADO, ABDENNUR. (2007). *Estudio sobre la homosexualidad en el islam*. En A. Prado, *El islam anterior al Islam* (pp. 119-150). Barcelona: Oozebap, Junta Islámica Catalana.
- PRECIADO, PAUL. B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Ópera Prima.
- PUAR, JASBIR y MIKDASHI, MAYA. (2012, agosto). Pinkwatching And Pinkwashing: Interpenetration and its Discontents. Retrieved marzo 2021, from *jadaliyya.com*: <https://www.jadaliyya.com/Details/26818/Pinkwatching-And-Pinkwashing-Interpenetration-and-its-Discontents>
- PUAR, JASBIR. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in queer times*. Durham y Londres: Duke University Press.
- PULIDO, LAURA. (2015). "Geographies of race and ethnicity 1: White supremacy vs white privilege in environmental racism research". *Progress in Human Geography*, 39 (6), 809–817.
- PULIDO, LAURA. (2018). "Geographies of race and ethnicity III: Settler colonialism and nonnative people of color". *Progress in Human Geography*, 42 (2), 309–318.
- QUIJANO, ANÍBAL. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- QUIJANO, ANÍBAL. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- REDDY, GAYATRI. (2005). *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. Chicago: The University of Chicago Press.
- RIFKIN, MARK. (2011). "The Erotics of Sovereignty". En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 172-189). Tucson: The University of Arizona Press.

- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA. (2014). "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia" En Espinosa Miñoso, Y.; Gómez Correal, D.; Ochoa Muñoz, K., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 121-134). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- ROSCOE, WILL. (1997). Precursors of Islamic Male Homosexualities. En S. O. Murray y W. Roscoe, *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature* (págs. 55-86). Nueva York: New York University Press.
- ROUGHGARDEN, JOAN. (2004). *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- ROUSSELL, AARON, et. al. (2017). "Impossibility of a 'Reverse Racism' Effect", *Criminology & Public Policy* 18 (1), 1-12. Recuperado el 15 de agosto de 2020 de <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1745-9133.12289>
- ROWSON, EVERETT. K. (2003). Gender Irregularity as Entertainment: Institutionalized Transvestism at the Caliphal Court in Medieval Baghdad. En S. Farmer y C. B. Pasternack, *Gender and Difference in the Middle Ages* (págs. 45-72). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ROWSON, EVERETT. K. (octubre-diciembre de 1991). The Effeminates of Early Medina. *Journal of the American Oriental Society*, 111(4), 671-693.
- SANDERS, PAULA. (1991). Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law. En N. R. Keddie y B. B. Baron, *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (págs. 74-95). New Haven y Londres: Yale University Press.
- SAYYID, SALMAN. (2013). "Empire, Islam, and the Postcolonial". En G. Huggan, *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies* (pp. 127-141). Oxford: Oxford University Press.
- SCHÖCK, CORNELIA. (2001). Adam and Eve. En J. D. McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ān* (pp. 22-26). Leiden: Brill.
- SCOTT, JOAN W. (2008). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En J. W. Scott, *Género e historia* (págs. 48-74). México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- SCUDELER, JUNE. (2011). "Gifts of Maskihkîy". En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 190-210). Tucson: The University of Arizona Press.
- SEGATO, RITA LAURA. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- SEGATO, RITA LAURA. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SHAH, SHANON. (2018). *The Making of a Gay Muslim*. Londres: Palgrave Macmillan.
- SMITH, ANDREA. (2011). "Queer Theory and Native Studies". En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 43-65). Tucson: The University of Arizona Press.
- SMITH, ANDREA. (2020). Sovereignty as Deferred Genocide. En T. L. King, J. Navarro y A. Smith, *Otherwise worlds: against settler colonialism and anti-Blackness* (pp. 118-132). Durham y Londres: Duke University Press.
- SMITH, STEPHEN. (2015, octubre 20). "Islamic History Month: Queen's professor Robert Lovelace shares his personal journey with religion". Recuperado en junio 2020, de *Queens Journal*: <https://www.queensjournal.ca/story/2015-10-20/news/islamic-history-month-queens-professor-robert-lovelace-shares-personal-journey-with-religion/>
- STRYKER, SUSAN. (2006). "(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies". En S. Stryker y S. Whittle, *The Transgender Studies Reader* (pp. 1-17). Nueva York: Routledge.
- STRYKER, SUSAN. (2017). *Transgender history: The roots of today's revolution*. Nueva York: Seal Press.
- T. C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI. (2008). Mevlevi Sema Ceremony. Recuperado en marzo de 2021 de *T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı*: <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-139582/mevlevi-sema-ceremony.html>
- TABOADA, HERNÁN. (2004). *La sombra del islam en la conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

- TAPARIA, SWADHA. (2011). Emasculated Bodies of Hijras: Sites of Imposed, Resisted and Negotiated Identities. *Indian Journal of Gender Studies*, 18(2), 167-184.
- TARRANT, BRENTON. (2019). "The Great Replacement". Recuperado en agosto de 2020, de *Biblioteka Kijowski*: <http://biblioteka.kijowski.pl/zbrodniarze/10-Tarrant%20Brenton%20-%20The%20Great%20Replacement.pdf>
- TATONETTI, LISA. (2011). "Indigenous Fantasies and Sovereign Erotics". En Q.-L. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley y S. L. Morgensen, *Queer Indigenous Studies* (pp. 155-171). Tucson: The University of Arizona Press.
- THE GUARDIAN. (2011, septiembre 2). "After 9/11: 'You no longer have rights' – extract". Recuperado en junio 2020, de *The Guardian*: <https://www.theguardian.com/world/2011/sep/02/after-9-11-muslim-arab-american-stories>
- TLAPOYAWA, KURLY. (2019, octubre 2). "Can We Please Stop Using 'Latinx'? Thanx". Recuperado el 15 de agosto de 2020 de *Medium*: <https://humanparts.medium.com/can-weplease-stop-usinglatinx-thanx-423ac92a87dc>
- TUCK, EVE y YANG, K. WAYNE. (2012). "Decolonization is not a metaphor". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1 (1), 1-40.
- WADUD, AMINA. (1999). *Qur'an and Woman*. Nueva York: Oxford University Press.
- WEBB, SARAH L. (2013, septiembre 10). "Colorism vs. Racism: What's the Difference?". Recuperado en junio 2020, de *Colorism Healing*: <https://colorismhealing.com/colorism-and-racism/>
- WEBB, SARAH L. (2019). Everyday Colorism: Reading in the Language Arts Classroom. *English Journal*, 108(4), 21-28.
- WHITAKER, BRIAN. (2018). "Transgender issues in the Middle East". Recuperado en septiembre de 2020, de *Al Bab*: <https://al-bab.com/sites/default/files/trans.pdf>
- WIKTIONARY. (2021, enero 23). Hijra. Recuperado el febrero de 2021, de *Wiktionary*: <https://en.wiktionary.org/wiki/hijra>
- ZEGHAL, MALIKA. (2005). "L'islam aux États-Unis : une nouvelle religion publique ?" *Politique étrangère*, 49-59.