

# El islam en la globalización LGBTQ: una aproximación queer a las Relaciones Internacionales

DANIEL AHMED FERNÁNDEZ\*

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es la elaboración de un estado de la cuestión sobre el islam en el marco de la globalización LGBTQ atendiendo a las formas históricas específicas en que se constituye el conocimiento vinculado a cada uno de estos dos ejes, además de las prácticas sociales, las formas de subjetividad y las relaciones de poder inherentes a tales conocimientos desde el punto de vista de las estrategias de vigilancia, control y prohibición. Este trabajo se ha llevado a cabo a través del análisis de las dos posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexual y de género —una, de LGBTQfobia islamizada, la otra, de islamofobia *queerizada*— sobre la base de las cuales las personas musulmanas, incluyendo las LGBTQ, son subalternizadas, discriminadas y criminalizadas en la actualidad, tanto en Occidente como en los países de mayoría musulmana.

Este trabajo propone un enfoque *queer* a través del cual poner en conversación las Relaciones Internacionales y los estudios transnacionales y/o globales *queer* en torno a las conexiones contemporáneas entre raza, religión, clase, género, sexualidad, estado y nación desde un compromiso de denuncia contrahegemónica. Con el fin de profundizar en todas estas cuestiones el artículo está estructurado en cuatro secciones: introducción, enfoque teórico-metodológico, dos epígrafes de desarrollo y conclusiones. El apartado introductorio clarifica, desde una perspectiva antropológica crítica, la pertinencia de la reconceptualización de la religión como categoría de análisis a la hora de abordar el estudio del islam. El primer epígrafe de desarrollo, centrado en la LGBTQfobia islamizada, analiza los múltiples elementos geográficos, culturales, sociopolíticos, económicos y legislativos que componen esta problemática. El segundo epígrafe de desarrollo, dedicado a la islamofobia *queerizada*, profundiza en el ensamblaje del homonacionalismo y constata la consolidación de lo LGBTQ en tanto que requisito de acceso a la ciudadanía y como marcador civilizacional de la alteridad musulmana. Finalmente, en el apartado de conclusiones, se presenta un resumen de los resultados del trabajo y se pincelan algunas posibles futuras líneas de investigación.

## PALABRAS CLAVE

Islam; LGBTQ; queer; islamofobia; LGBTQfobia; neoliberalismo; estado-nación.



## TITLE

Islam in LGBTQ globalization: a queer approach to International Relations

## EXTENDED ABSTRACT

Contemporary hostility towards Muslims at the global level and the consolidation of Islam in the geopolitical context as an anachronic alterity to the West cannot be understood without addressing the dynamics of the LGBTQ globalization framework. Although this hostility has so far encompassed very diverse areas like the compatibility of Islam with democracy, the regulation of the visibility of Islam in the public space, and the institutionalization of Islam and its relation to immigration, currently there has been an intensification of a praxis of control over some Muslim subjects by contemporary nation-

Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto de I+D “Crisis y dinámicas locales y transnacionales en el Mediterráneo Occidental: cambios sociopolíticos, movilizaciones y diáspora” (CSO2017-84949-C3-1-P).

## DOI:

<https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2021.48.005>

## Formato de citación recomendado:

FERNÁNDEZ, Daniel Ahmed (2021). “El islam en la globalización LGBTQ: una aproximación queer a las Relaciones Internacionales”, *Relaciones Internacionales*, n° 48, pp. 85-100.

\* Daniel Ahmed FERNÁNDEZ,

Doctor en Antropología Social y Estudios Árabes e Islámicos por la UAM, Máster en Relaciones Internacionales, Seguridad y Desarrollo por la UAB y Licenciado en Periodismo por la UCM. Su trayectoria investigadora explora la confluencia entre la diversidad sexogenérica, el islam y los movimientos sociales en el marco de la globalización LGBTQ. Contacto: danielahmedsaid@gmail.com

Recibido:

08.03.2021

Aceptado:

28.07.2021

states. These practices have been accompanied by a certain rhetoric on antiterrorism, securitization, nationalism and patriotism, where the LGBTQ question has played a fundamental role. This phenomenon highlights the emergence of a specific form of Islamophobia—referred to as ‘queered Islamophobia’ in this article—related to what Puar (2007) coined as ‘homonationalism’ more than a decade ago to denounce an aspect of modernity marked by a convergence between diverse state practices, transnational LGBTQ politics and the emergence of new Islamophobic discourses nourished by the neoliberal instrumentalization of LGBTQ.

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

Hostility towards gender and sexual diversity connected to Islam and/or Muslims has been conceptualized in different ways. Authors like Abraham (2010) refer to it as hegemonic Muslim homophobia, while Massad (2008) categorizes it as Islamic resistance to Western imperialism. In either case, it seems clear that the assumption of religiosity, in the Geertzian (1966) sense, constitutes a determining element when defining what a Muslim is—or is not—and explains their attitudes towards LGBTQ (Rahman, 2014). The problem is particularly acute considering the urgent need to address LGBTQ phobia as a compendium of geographical, cultural, sociopolitical, economic and legislative factors that goes beyond the strictly religious question. Indeed, the current rejection towards LGBTQ based on traditionalist interpretations of Islam—‘Islamicate LGBTQ phobia’ in short—and the growing institutionalized repression against sexual and gender minorities in Islamicate nation-states are part of a problem with many elements that cannot be understood without addressing some issues.

Firstly, the relationship between gender and sexual diversity in relation to the Islamic tradition is complex. The second question concerns the influence of colonialization and neocolonialization on the gradual transformation of the traditional forms of sex/gender diversity that developed in the historic lands of Islam, as well as on social perception and the legislation adopted regarding these forms in the aforementioned states. The emergence of sexual liberation movements in the United States and Europe in the 1970s entailed an ongoing process of homosexualization (Roscoe, 1997) through which contemporary globalized LGBTQ categories have spread around the world (Rao, 2015). When combined with the rise of Islamic fundamentalism and the emergence of Islamicate nation-states, this process has constituted a threat to the continuity of the traditional forms of sex/gender dissidence. This phenomenon would not have been possible without the construction of an invented tradition of Muslim homophobia that is being instrumentalized both in the West—through the disciplinary apparatus of nation-states—and in Muslim-majority countries—through certain forces linked to Islamic fundamentalism—with the common purpose of legitimizing control over the internal order of the societies of both frameworks (Rahman, 2015).

The main objective of this article is to review the state of the art of Islam in LGBTQ globalization by looking at the specific historical forms in which knowledge linked to each of these two axes is constituted, as well as the social practices, forms of subjectivities and power relations inherent to such knowledge from the point of view of surveillance, control and banishment strategies. This exercise will be materialised through the analysis of the two hegemonic oppositional positions of Islam and gender and sexual diversity—one of Islamicate LGBTQ phobia and the other of queered Islamophobia—through which Muslims in general and LGBTQ Muslims in particular are subalternized, discriminated against and criminalized today both in the West and in Muslim-majority countries. To that end, the present article proposes a queer approach that aims to contribute to international studies—and the contemporary debates within them—in which LGBTQ issues in relation to Islamic tradition are largely missing. In this regard, while the connections between race, ethnicity, religion, religion, class, gender, sexuality, state and nation have been addressed by certain disciplines of the social sciences, there is still reluctance to take queer contributions into account and, even more so, to frame them within the umbrella of the recently named field of Queer International Relations (Weber, 2016). For the purpose of this work, and without wishing to provide here a specific definition of a queer approach, what is really at stake in any queer research is not so much a specific methodological proposal, but rather a substantial political commitment to place gender and sexuality at the forefront of social science analysis, challenging, in so doing, the hegemonic orders denounced in their research.

The queer approach is understood here, therefore, in the sense of moral and political commitment and counter-hegemonic denunciation, rather than in terms of disloyalty to conventional academic methods to which certain queer theorists refer. The article is structured in four sections: introduction, theoretical-methodological approach, discussion and conclusions. The introductory section clarifies from a critical anthropological perspective the relevance of the reconceptualization of religion as a category of analysis when approaching the study of Islam. The section on theoretical and methodological approach reflects on the implications of putting queer studies and international relations in conversation. The first discussion heading, focusing on Islamicate LGBTQ phobia, reflects on the relationship between sexual and gender dissidences, Islamic tradition and Muslim identity, as well as on the influence of colonization and neo-colonization on the current state of these dissidence within Muslim-majority countries. The second discussion heading, dealing with queered Islamophobia, delves into the framework of homonationalism and the consolidation of LGBTQ as a requirement for access to citizenship and as a civilizational marker of Muslim otherness. Finally, I present some brief conclusions and outline some possible future lines of research.

## KEYWORDS

Islam; LGBTQ; queer; islamophobia; LGBTQphobia; neoliberalism; nation-state.



## Introducción

La necesidad de plantear la pertinencia de reformular la religión como categoría de análisis al comienzo de este artículo está motivada por las implicaciones que la genealogía de este concepto ha supuesto en la manera en que las tradiciones no occidentales, en general, y las islamizadas<sup>1</sup>, en particular, han sido, y siguen siendo en la actualidad, conceptualizadas en gran parte de las ciencias sociales, incluyendo entre ellas la disciplina de las Relaciones Internacionales, en la que se enmarca este artículo, y los estudios *queer*, sobre la base de los cuales se ha conformado el enfoque epistemológico-ontológico del mismo. A este respecto, el antropólogo especialista en religión y precursor de la denominada antropología del secularismo Talal Asad (1993, p. 1) sostiene que los y las investigadoras sociales que abordan el estudio de las creencias y prácticas asociadas al islam necesitan comprender el proceso mediante el cual la religión se ha constituido en tanto que concepto y práctica en la modernidad occidental<sup>2</sup>.

Si bien es innegable que la religión es integral a la historia moderna de Occidente, existen ciertos peligros derivados del uso de dicho término como un concepto normalizador aplicado al estudio del islam y las personas musulmanas. El propio Asad desarrolló una crítica a la definición del antropólogo Clifford Geertz (1966) del hecho religioso en tanto que sistema cultural predominante en las ciencias sociales hasta finales de la década de los 80 y piedra angular de la idea de religión como esencia transhistórica que se maneja de forma mayoritaria en Occidente. Asad (1993, p. 29) niega la posibilidad de la existencia de una definición universal de religión, no sólo porque sus elementos constituyentes y las relaciones que se producen entre ellos son específicos, sino porque esta definición es, en sí misma, el producto histórico de procesos discursivos.

Según Asad (1993, p. 47), la definición de Geertz es, en esencia, etnocéntrica, puesto que se basa en una conceptualización de la religiosidad moderna, privatizada y cristiana, que entiende la creencia religiosa en tanto que un estado mental compartido por las personas creyentes de todas las religiones, más que como una manera específica y contextual de creer y actuar en el mundo. Por el contrario, prosigue Asad, la religiosidad está vinculada de modo inherente a la vida social y a las dinámicas que en ella se producen. Este hecho no implica que el significado de las experiencias y prácticas religiosas hayan de ser buscadas de forma exclusiva en los fenómenos sociales, sino que su origen, desarrollo y estatus de autoridad son producto de la negociación entre fuerzas o posiciones históricamente específicas (1993, p. 53).

Para Asad (1986, p. 14) el islam no es, por tanto, una estructura social distintiva, ni una colección heterogénea de símbolos, creencias, costumbres y valores morales, sino una tradición discursiva, es decir, un conjunto de discursos (Foucault, 1970)<sup>3</sup> que aluden al modo de llevar a cabo determinadas prácticas desde un punto de vista histórico. Estos discursos están ligados a tres momentos: un pasado en el que se institucionalizó y legitimó la transmisión de tales prácticas,

<sup>1</sup> El adjetivo "islamizado" es una traducción del inglés "islamicate", un término acuñado en 1974 por el historiador especialista en estudios islámicos Marshall Hodgson para describir aquellas manifestaciones que no aluden estricta y exclusivamente al islam en tanto que fe religiosa, sino también a aspectos socioculturales asociados con esta tradición.

<sup>2</sup> La "modernidad occidental" es definida sobre la base de las ideas del sociólogo Bryan Turner (1990), que vincula dicho momento histórico a la expansión del imperialismo europeo en el siglo XVI y el advenimiento del capitalismo racional, y Talal Asad (2003), que define Occidente en tanto que el espacio ideológico y de valores de las autoproclamadas democracias neoliberales seculares, más que como un área geográfica *per se*.

<sup>3</sup> Según Michel Foucault (1970), los discursos constituyen el campo de batalla donde entran en juego las relaciones de poder que determinan la puesta en práctica de las discursividades, tanto las hegemónicas como las minorizadas.

un futuro en el que se observarán las razones de la continuidad de estas, y un presente que conecta ambos. Desde esta perspectiva, continúa Asad, el islam, al igual que cualquier otra tradición discursiva, es discutible desde una perspectiva *gramsciana*<sup>4</sup>, siendo el resultado de esta discusión el fruto de la negociación entre las partes implicadas en la misma: tanto las posiciones hegemónicas de cada uno de los términos del debate, como las identidades subalternas<sup>5</sup> que dan vida al islam a través de sus prácticas y experiencias.

La definición de Asad del islam en tanto que tradición discursiva nos va a permitir abordar el objetivo del presente artículo —la elaboración de un estado de la cuestión sobre el islam en el marco de la globalización LGBTQ<sup>6</sup>— desde una perspectiva *foucaultiana*. Es decir, atendiendo a las formas históricas específicas en que se constituye el conocimiento vinculado a cada uno de estos dos ejes, además de las prácticas sociales, las formas de subjetividad y las relaciones de poder inherentes a tales conocimientos desde el punto de vista de las estrategias de vigilancia, control y prohibición. Este ejercicio va a materializarse a través de un análisis en términos *queer* —del que hablaré con detenimiento en el epígrafe siguiente— de las dos posiciones hegemónicas de oposición entre islam y diversidad sexual y de género<sup>7</sup>: la primera de ellas, de LGBTQfobia islamizada, relativa al actual rechazo a lo LGBTQ basado en ciertas interpretaciones tradicionalistas del islam; la segunda, de islamofobia *queerizada*, asociada a una nueva forma específica de islamofobia<sup>8</sup> nutrida de la instrumentalización neoliberal de lo LGBTQ.

La negociación entre estas dos posiciones hegemónicas constituye un proceso dinámico e inacabado que se ha materializado históricamente de muy diversas maneras tanto en el seno de los territorios históricos del islam<sup>9</sup> como ya, de forma contemporánea, en Occidente gracias a los procesos de desterritorialización y mundialización del islam (Göle, 2007). Así, aunque este artículo se centra en el marco concreto de la globalización LGBTQ, el rechazo a la diversidad sexo-genérica basado en un tradicionalismo cultural asociado al islam y la hostilidad hacia esta tradición construida sobre la base de discursos atravesados por el género y la sexualidad, no sólo no son fenómenos privativos de la contemporaneidad, sino que han jugado un papel clave en la legitimación histórica del control sobre las poblaciones musulmanas.

## I. Enfoque teórico-metodológico: una aproximación *queer*

Si, como señala el teórico especializado en estudios de género y sexualidad y teoría crítica David

<sup>4</sup> El filósofo y activista político Antonio Gramsci (1970) desarrolló el concepto de “hegemonía” en su famosa obra *Prison Notebooks* incluyendo un análisis marxista sobre la lucha de clases frente a la superestructura sobre la base del cual proponía la realización de prácticas contrahegemónicas por parte de las clases subalternas.

<sup>5</sup> Popularizado por la feminista crítica postcolonial Gayatri Chakravorty Spivak (1988), el término “subalternidad” fue mencionado por primera vez por Gramsci (1970) para referirse a cualquier colectivo que sufre el dominio hegemónico de una clase dominante que les niega los derechos de participación en la creación de la historia y cultura locales.

<sup>6</sup> Este concepto alude a la mundialización de las categorías LGBTQ (personas lesbianas, gays, bisexuales, trans y *queer*). El término “*queer*”, en el sentido de identidad sexo-genérica, es empleado en este artículo en oposición a las categorías LGBT hegemónicas.

<sup>7</sup> “Diversidad sexual y de género” se refiere al espectro de prácticas, expresiones orientaciones e identidades sexuales y de género situadas al margen de la heteronormatividad, entendiéndose por esta el sistema que legitima y privilegia la heterosexualidad como principio normativo de la sociedad (Warner, 1993).

<sup>8</sup> La definición que aquí nos interesa se encuadra en los análisis que cruzan la islamofobia con variables de alterización como la raza, la clase, el género, la sexualidad y la religión (Halliday, 1999; Modood, 1997).

<sup>9</sup> Esta expresión alude al periodo previo al encuentro de estos territorios con la modernidad occidental.



Halperin (1997, p. 62), lo *queer* nunca se refiere a una cualidad, sino a un posicionamiento frente a la norma, a lo legítimo, a lo dominante, pero, al mismo tiempo, no hay nada en particular a lo que *queer* se refiera necesariamente, cabe, entonces, preguntarse acerca de la existencia misma de un enfoque teórico-metodológico *queer* y, en caso de haberlo, sobre cuáles son sus características y las implicaciones derivadas de su uso. Mi objetivo aquí no es adherirme a ninguna escuela de pensamiento para dar una respuesta específica a estas cuestiones, sino, más bien, llevar a cabo una reflexión crítica sobre la intersección de lo *queer* con el diseño de investigación y la producción de conocimiento en el ámbito de las ciencias sociales, en general, y en la disciplina de las Relaciones Internacionales, en particular.

A este respecto, las profesoras en metodologías y prácticas de investigación *queer* Kath Browne y Catherine Nash (2010, p. 4) señalan que las perspectivas, enfoques y conceptualizaciones sobre lo *queer* han sido abordadas, disputadas y reelaboradas en ámbitos disciplinarios tan diversos, que pretender trazar una ruta a través de lo producido en dichos ámbitos para establecer una genealogía coherente es una tarea no especialmente útil. De este modo, y en relación exclusiva a las disciplinas sobre la base de las cuales he realizado este trabajo, la mera consulta de las genealogías de la teoría *queer* revela la existencia de múltiples posiciones respecto a su relación con la antropología, la sociología, la historia, la filosofía, la politología, los estudios araboislámicos, los estudios postcoloniales, las relaciones internacionales, los estudios de género y sexualidad, los estudios feministas o los estudios sobre el movimiento LGBTQ, evidenciando el constante proceso de discusión entre ámbitos académicos en el que permanece la teoría *queer*.

Para el propósito que aquí nos ocupa, y sin querer aportar una definición específica sobre la teoría *queer*, autoras como Eve Sedgwick (1990), especialista en estudios de género y teoría crítica, señalaba en su obra *Epistemology of the Closet* que la teoría *queer* no sólo desafía el ordenamiento social de las identidades y subjetividades propias del binarismo sexo-género, sino que, además, desvela el papel fundamental de la normatividad sexual y de género a la hora de organizar las relaciones sociales y preservar el orden hegemónico. Siguiendo esta línea, se podría afirmar de modo simplificado que una investigación *queer* sería cualquier forma de investigación posicionada dentro de marcos conceptuales que enfatizan la fragilidad de las categorías sexo-généricas convencionales, las relaciones de poder resultantes de las mismas y las prácticas transgresoras que desafíen la heteronormatividad hegemónica.

La profesora de estudios de género Judith Halberstam (1998, p. 13) escribía en la introducción de *Female Masculinity* que una de las maneras posibles de definir una metodología *queer* era en tanto que metodología “carroñera” (*scavenger*), es decir, aquella que utiliza diferentes herramientas para recopilar, interpretar y producir información sobre aquellos sujetos que han sido deliberada, o accidentalmente, excluidos de los estudios tradicionales del comportamiento humano. Del mismo modo, una metodología *queer* sería aquella que intenta ser lo más flexible posible a la hora de dar respuesta a la pregunta de investigación, trata de combinar técnicas que a menudo parecen contradictorias entre sí y posibilita perturbar las formas de saber dominantes, incluso si ello supone una cierta deslealtad a los métodos académicos convencionales (1998, pp. 11-13).

A este respecto, se podría argumentar que, de hecho, no existe una metodología *queer*



específica —entendida aquí en el sentido de herramienta o técnica de investigación— puesto que las vidas *queer* excluidas a las que se refiere Halberstam pueden ser analizadas a través de muy diversos métodos, todos ellos susceptibles de ponerse al servicio del cuestionamiento de la comprensión de la esencia del ser humano y sus subjetividades, de las relaciones de poder, de la naturaleza del conocimiento y de la manera en que este es producido (Browne y Nash, 2010, p. 12). En esta línea, el sociólogo especializado en género, sexualidad, estudios *queer* y metodologías de investigación Ken Plummer (2005), entiende que por muy atractivas que las metodologías *queer* puedan parecer, en realidad hay poco de nuevo y sorprendente en unas propuestas que beben de la teoría literaria y, más recientemente, de herramientas propias de las ciencias sociales como la etnografía.

En efecto, poco después de la consolidación del concepto de teoría *queer* a finales de la década de los 80<sup>10</sup>, la socióloga especialista en género y sexualidad Arlend Stein (1994) ya criticaba el apego de los y las investigadoras *queer* a la ficción del análisis textual ignorando la vida *queer* tal y como se experimenta en el mundo real. Asimismo, la propia Halberstam (1998, p. 11) señalaba que algunos de los trabajos más interesantes sobre comunidades con sexualidades alternativas se han realizado desde el ámbito de la antropología, digamos, tradicional. La autora reconocía, además, la ironía implícita en el rechazo al empleo de métodos tradicionales de las ciencias sociales para el estudio del género y la sexualidad cuando algunos de los sistemas teóricos más usados por los y las investigadoras *queer*, como el construccionismo social, por ejemplo, provienen de la sociología.

En cualquier caso, la idea que nos interesa subrayar aquí es, como sugiere Plummer (2005, p. 369), que lo que realmente está en juego en cualquier investigación *queer* no es tanto una propuesta metodológica específica, sino una preocupación y un compromiso político substancial por parte de los y las investigadores que recurren a lo *queer* con el fin de poner a la vanguardia de los análisis en las ciencias sociales el género y la sexualidad, desafiando, al hacerlo, los órdenes hegemónicos denunciados en sus investigaciones. A este respecto, y volviendo ahora al objetivo del artículo —la elaboración de un estado de la cuestión sobre el islam en el marco de la globalización LGBTQ—, si bien esta cuestión ha sido abordada por ciertas disciplinas del ámbito académico, aún existen ciertas reticencias a enmarcar estas investigaciones dentro del paraguas de lo que la teórica *queer* y profesora en Relaciones Internacionales Cynthia Weber (2016) ha denominado Relaciones Internacionales *Queer*.

En línea con esta propuesta, el presente artículo constituye un texto de discusión bibliográfica en el que se han priorizado aquellas contribuciones de las disciplinas aludidas con anterioridad —antropología, estudios araboislámicos, estudios *queer*, estudios postcoloniales, etc.— que ponen en conversación lo internacional/transnacional/global y lo *queer* en torno a la cuestión del género y la sexualidad y su relación con la hegemonía desde un compromiso moral y político específico. Esto es, la denuncia de la subalternización, discriminación y criminalización de las personas musulmanas, en general, y de las pertenecientes al colectivo LGBTQ, en particular, sobre la base de las dos posiciones hegemónicas contemporáneas de oposición entre islam y diversidad sexo-genérica —la de LGBTQfobia islamizada y la de islamofobia *queerizada*— tanto en el marco de Occidente, como en el de los países de mayoría musulmana.

<sup>10</sup> Para ahondar en la genealogía de la teoría *queer* véase Turner (2000).



## 2. Enmarcando la LGBTQfobia islamizada

Los territorios históricos del islam han sido testigo de muchas y muy diversas configuraciones del sistema sexo-género<sup>11</sup> hasta el punto de no poder hablar de una cosmovisión islámica monolítica y homogénea respecto a esta cuestión (Tolino, 2014). Si bien es cierto que existen algunos elementos comunes entre estas configuraciones<sup>12</sup>, el sociólogo especialista en culturas musulmanas y políticas de identidad Momin Rahman (2014, p. 16) evidencia cómo numerosos estudios han demostrado la dificultad de hablar en términos de una sensibilidad islámica compartida, sino más bien del proceso mediante el cual determinadas tradiciones y ortodoxias vinculadas al islam influenciaron varias culturas a lo largo del tiempo produciendo un variado espectro de prácticas, expresiones, orientaciones e identidades sexuales y de género. A este respecto, autores como los antropólogos Murray y Roscoe (1997, p. 6) han llegado a afirmar que con anterioridad al siglo XX las regiones del mundo con las más visibles y diversas prácticas e identidades sexo-genéricas eran el Norte de África y el Sudeste Asiático, y no Europa, como comúnmente se suele afirmar.

Deducir de lo anterior que la diversidad sexual y de género se desarrollaba sin constricciones en los territorios históricos del islam constituiría un ahistoricismo propio de lo que el politólogo experto en Relaciones Internacionales Rahul Rao (2020, p. 19) denomina *homorromanticismo* y define como la propensión a entender la precolonialidad en tanto que una ubicación espaciotemporal tolerante, indígena y no contaminada por ninguna influencia externa. En relación a la cuestión que nos ocupa, esta tendencia ha conllevado una profusión de esfuerzos académicos enfocados en el análisis de las fuentes clásicas del islam —el Corán, los hadices y la jurisprudencia islámica— y la literatura araboislamizada premoderna<sup>13</sup>, con el fin de rastrear la existencia de disidencias sexo-genéricas<sup>14</sup> previas a la colonización europea. Lejos de ahondar aquí en tales esfuerzos, cabe ofrecer una panorámica general para demostrar, en oposición al *homorromanticismo*, que la influencia de islam no fue uniformemente permisiva —ni estricta— en el reconocimiento, aceptación y acomodación de tales disidencias.

El erudito musulmán Scott Kugle (2010, p. 159) señala, por ejemplo, que las prácticas homosexuales entre hombres estaban condenadas por la jurisprudencia clásica islámica, siendo toleradas a nivel social dentro de unos límites debido, en parte, a que nunca hubo un consenso en ninguna escuela de pensamiento suní o chií acerca de la naturaleza del acto, el estatus del tipo de castigo para el mismo o su relación con las palabras del Corán. Por su parte, Samar Habib (2007), una de las pocas investigadoras especializadas en el lesbianismo en Oriente Medio, apunta que si las prácticas homosexuales femeninas fueron mayormente ignoradas fue debido a las concepciones falocéntricas de la sexualidad en dicha jurisprudencia. Por último, el experto en teología islámica *queer* Mehrdad Alipour (2017, p. 166) evidencia la existencia de comunidades disidentes del sexo

<sup>11</sup> El término “sistema sexo-género” fue acuñado en 1975 por la antropóloga y activista Gayle Rubin. Basándose en las aportaciones de Marx, Engels, Lévi-Strauss o Lacan sobre la función social del género y la sexualidad, la autora definió dicho sistema como una tecnología social que asegura la subordinación de las mujeres a los hombres.

<sup>12</sup> El sociólogo Abdelwahab Bouhdiba (1976) señala entre ellos la sacralización en la cosmovisión islámica de la sexualidad que, si bien está vinculada a la reproducción y al parentesco, también contempla el deseo siempre y cuando se produzca dentro de unos determinados límites. Asimismo, y en relación a esta última cuestión, la distinción entre lo lícito e ilícito (*halal* y *haram* en lengua árabe) en tanto que criterio a través del cual clasificar las prácticas sexo-genéricas.

<sup>13</sup> El *homoeroticismo* es considerado por los profesores de literatura árabe Wright y Rowson (1997) como una tendencia en sí misma dentro de la literatura araboislamizada premoderna.

<sup>14</sup> El empleo de “disidencia” en lugar de “diversidad” enfatiza una disonancia frente a un sistema sexo-género concreto.

y/o género —*mujannaz* (hombres afeminados), *jasi* (eunucos), *hiyra* (personas de tercer género), *mutazakira* (mujeres masculinizadas) o *kunza* (personas intersexuales)<sup>15</sup>— acomodadas en muy diversos grados en los territorios históricos del islam.

El encuentro de estos territorios con la modernidad occidental conllevó, en cualquier caso, cambios substanciales en materia de género y sexualidad. Como explica el experto en historia islámica El-Rouayheb (2005, p. 156), el comienzo del siglo XIX marcó el inicio de la influencia de la moral vinculada a las potencias colonizadoras europeas en la región de Oriente Medio y África del Norte (MENA) y de Asia Central y Sudeste Asiático, siendo adoptada de forma progresiva por las élites locales occidentalizadas. En el caso específico del mundo árabe, en las primeras décadas del siglo XX se censuraron los primeros libros y se reeditaron nuevas versiones exentas de contenidos homoeróticos de obras como *Las mil y una noches* y *Diwan* de Abu Nawas. Hacia los 50 se popularizó en la región el uso de la expresión “inversión sexual” (*xudud yinsi* en lengua árabe), una innovación lingüística fruto de la influencia de la concepción coetánea europea de la sexualidad. El desprecio hacia cualquier disidencia a la heterosexualidad se convirtió en la norma entre los historiadores árabes de la región a partir de la segunda mitad del siglo XX.

De modo consecutivo, las dislocaciones producidas por el capitalismo industrial y la urbanización masiva en Occidente interrumpieron las estructuras familiares tradicionales y proporcionaron las condiciones para el desarrollo de la suficiencia material individual y el anonimato que permitieron la configuración de nuevas formas de comunidad. Estos desarrollos proporcionaron, a su vez, la base demográfica necesaria para organizar luchas sociales por los derechos civiles como los movimientos de liberación sexual en Estados Unidos y Europa en la década de los 70 (Rao, 2015). Según Roscoe (1997, p. 78), la emergencia de estos movimientos conllevó un proceso de homosexualización mediante el cual los eventos históricos y las fuerzas sociales que producen las identidades LGBTQ se han mundializado. Este proceso, prosigue el autor, al combinarse con la intersección entre el auge del fundamentalismo islámico y la emergencia de los estados-nación islamizados<sup>16</sup> —con los medios persuasivos de regulación social que ambas fuerzas implican— está amenazando la continuidad de las disidencias sexo-genéricas islamizadas tradicionales.

La consulta de las legislaciones adoptadas por estos estados en materia de diversidad sexual y de género en los informes realizados por organizaciones como la *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA)*<sup>17</sup>, así como la constatación de que ninguna organización intergubernamental compuesta por países de mayoría musulmana haya abordado aún esta cuestión<sup>18</sup>, evidencian las consecuencias de la coyuntura a la que aludía Roscoe. A este

<sup>15</sup> Asimismo, existen otros términos regionales o locales como *janiz* (equivalente a *mujannaz* en Omán y algunas regiones de la Península Arábiga), *jawal*, *köçek* y *bacha bazi* (bailarines travestidos en Egipto, Turquía y Afganistán respectivamente) o *virgieneshtê* (mujeres que adoptan roles de género masculino en los Balcanes). Más información en Hamzic (2016), Jahangir y Abdullatif (2016), Ozyegin (2015) y Babayan y Najmabadi (2008).

<sup>16</sup> “Estados-nación islamizados” y “países de mayoría musulmana” constituyen expresiones sinónimas que aluden a la conformación de estas regiones en estados-nación contemporáneos tras los procesos de independencia.

<sup>17</sup> La ILGA es una federación constituida por más de 1.500 organizaciones en más de 150 países dedicadas a la defensa de los derechos del colectivo LGBTQ a nivel mundial. Según la última edición del informe *State-Sponsored Homophobia: Global Legislation Overview* (Mendos, 2020), a día de hoy, una treintena de países de mayoría musulmana criminalizan las relaciones homosexuales, de los cuales, cinco las condenan con pena de muerte.

<sup>18</sup> La Declaración de los Derechos Humanos en el islam, la Corte de Justicia y Derechos Humanos de la Unión Africana, la Carta de Derechos Humanos de la Liga Árabe, la Asociación de Naciones del Sureste Asiático, la Asociación Sudasiática para la Cooperación Regional o la





respecto, el antropólogo especialista en Derecho Internacional Vanja Hamzic (2011, p. 251) considera la internacionalización de los derechos LGBTQ como un paso indispensable en aras de la protección de las minorías sexuales y de género en los estados-nación islamizados, incluso si estas categorías no están explícitamente recogidas en las legislaciones y tratados firmados por dichos países. Otros autores opinan que, si bien es cierto que esta internacionalización obliga a un debate entre diferentes estados sobre la cuestión, al mismo tiempo se corre el riesgo de que sea usada en tanto que indicador de una resistencia islámica a los estándares internacionales sobre Derechos Humanos (Swibel, 2009; Waites, 2009).

En esta última línea, el experto en política árabe moderna Joseph Massad considera que las legislaciones adoptadas en materia de diversidad sexo-genérica recién aludidas no constituyen más que una mera manifestación del proceso de homosexualización. En su obra *Desiring Arabs* (2008), el autor denunciaba una suerte de neocolonización de los sujetos arabomusulmanes a través de un entramado de fuerzas políticas occidentales denominada *Gay International* en el que incluía entidades LGBTQ y feministas, ONG y organizaciones de derechos humanos afincadas en la región MENA. Según Massad (2008, p. 182), la *Gay International* —en su afán por reproducir la liberación occidental mediante la imposición de identidades LGBTQ sobre la base de conductas sexuales preexistentes en dicha región o de estrategias de visibilización como la *salida del armario*— ha conllevado el incremento paulatino de medidas legales contra las minorías sexuales y de género en los estados-nación islamizados. Este fenómeno evidencia un rechazo cultural a lo LGBTQ que Massad conceptualiza en tanto que identidad de resistencia al imperialismo occidental.

Muchas han sido las críticas a estas afirmaciones<sup>19</sup>. Nos interesa destacar aquí la negación de la agencia y resistencia (Mahmood, 2005) de los sujetos arabomusulmanes que se identifican como parte del colectivo LGBTQ. Massad (2015, p. 172) no sólo considera que la existencia de estos sujetos no es representativa, sino que, además, los entiende como víctimas pasivas de una reeducación sexual impuesta por Occidente o, en el mejor de los casos, en calidad de informantes del activismo LGBTQ occidental. A este último respecto, si bien es innegable que no existe ninguna categoría en la historia de los territorios del islam que aglutine de manera inequívoca todos los elementos que conforman las categorías LGBTQ contemporáneas, ninguno de estos elementos les pertenece en exclusiva, ya que cada cultura produce modos específicos de deseo sexual e identidades genéricas. Asimismo, el hecho de que estas categorías provengan de Occidente no implica que no puedan ser reapropiadas y resignificadas por los sujetos arabomusulmanes dando lugar a identidades locales distintivas (Blackwood, 2010).

Rahman (2014) valora las posibilidades de las teorías de Massad para llevar a cabo un análisis crítico de cómo las políticas transnacionales LGBTQ se hallan vinculadas a la construcción de la alteridad islámica, pero considera que este marco analítico identifica la diversidad sexual y de género como occidental fortaleciendo la asunción de la oposición del islam a esta diversidad. Este excepcionalismo sexo-genérico constituye el eje central de lo que denomina *matrix* de opresión entre homofobia musulmana e islamofobia. Según Rahman (2014, p. 122), que gran parte del

---

Organización de Cooperación Económica, entre otras.

<sup>19</sup> Entre ellas destacan la consideración de Occidente y la región MENA como entes monolíticos, la homogeneización de los agentes implicados en la *Gay International* o la sobrevaloración de los logros de las políticas LGBT transnacionales en la esfera global. Véase Bracke (2012), Ahmed (2011), Landry (2011), Awwad (2010) y Traub (2008).

rechazo a lo LGBTQ en los países de mayoría musulmana se apoya en un tradicionalismo cultural que defiende la incompatibilidad entre el islam y dichas categorías, reafirma el discurso que sitúa al islam en tanto que alteridad anacrónica a Occidente y refuerza la hostilidad hacia las personas musulmanas. Paradójicamente, prosigue el autor, las dos posiciones hegemónicas de la matriz —homofobia musulmana e islamofobia— fortalecen la idea de que el único modo válido de diversidad sexo-genérica es el occidental.

Este fenómeno, concluye Rahman (2015, p. 3), no habría sido posible, a su vez, sin la fabricación de una tradición inventada de homofobia musulmana que ha requerido el silenciamiento sistemático de cualquier evidencia histórica que contradiga dicha asunción, ya sea a través del proceso de homosexualización, como de las reformas postcoloniales en materia de género y sexualidad. Más aún, esta tradición está siendo instrumentalizada en los estados-nación islamizados y en Occidente con el objetivo común de legitimar el control sobre el orden interno de las sociedades de ambos marcos. En el primer caso, a través de ciertos sectores sociales y políticos vinculados al fundamentalismo islámico (Achcar, 2016) que se están beneficiando de la normatividad sexo-genérica en tanto que marcador de identidad nacional a través de leyes y otras prescripciones culturales. En el segundo, mediante diversas fuerzas políticas que promueven la representación LGBTQfóbica del islam con fines también nacionalistas, tal y como pasamos a analizar.

### 3. Desentrañando la islamofobia *queerizada*

La obra *Terrorist Assamblages* de la teórica en estudios transnacionales *queer* Jasbir Puar (2007) constituye una invitación a ahondar en las conexiones contemporáneas entre raza, etnicidad, religión, clase, género, sexualidad, estado y nación. La incorporación de la cuestión del neoliberalismo, ligado al concepto de homonormatividad de la especialista en análisis social y cultural Lisa Duggan (2003)<sup>20</sup>, y de diversas aportaciones provenientes de los estudios *queer*, permitió a Puar poner de relieve, de forma pionera en el análisis en torno a la islamofobia, la existencia de otro tipo de cuerpos musulmanes —como los LGBTQ— sobre los que se están ejerciendo modos específicos de violencia y dominación. Puar acuñaba el concepto de homonacionalismo con el fin de denunciar un cambio histórico marcado por una reorientación de la relación entre los estados-nación, el neoliberalismo y la diversidad sexual y de género respecto de las políticas contemporáneas de securitización<sup>21</sup>, terrorismo y patriotismo.

Esta convergencia o ensamblaje, siguiendo la denominación propuesta por Puar, entre prácticas estatales e internacionales, políticas LGBTQ transnacionales y nuevos discursos islamófobos nutridos de la instrumentalización neoliberal de lo LGBTQ, sustenta y reproduce una visión culturalista, esencialista y homogeneizadora del mundo muy en línea con la perspectiva

<sup>20</sup> Si bien, como señala la teórica especialista en género y sexualidad Susan Stryker (2008), el término ya era utilizado por la comunidad trans estadounidense en los 90, la primera referencia académica es atribuida a Duggan. La autora definía la homonormatividad como un sistema que no se enfrenta a las asunciones e instituciones heteronormativas, sino que las apoya y sostiene, contribuyendo a la privatización neoliberal de la vida afectiva, económica y social.

<sup>21</sup> El término “securitización” fue acuñado en 1995 por Ole Waever con el fin de ampliar el alcance de la idea de amenaza más allá del ámbito militar, incluyendo a otros actores políticos, académicos o religiosos. Este marco interpretativo cobró mayor peso a partir del 9/11 siendo utilizado en Occidente para endurecer sus políticas antiinmigración.



académica del Choque de Civilizaciones del politólogo Samuel P. Huntington (1996). En esta visión, Occidente es presentado como un ente moderno, secular y LGBTQfriendly, que es enfrentado a su *alter ego* orientalizado, anacrónico, fundamentalista islámico y LGBTQfóbico. Según explica Puar (2007, p. 4), el mantenimiento teórico de este constructo se hace efectivo mediante la producción transnacional de dos sujetos presuntamente antagónicos —los sujetos homosexuales nacionales y los sujetos sexuales- raciales musulmanes— cuya confrontación se materializa en el marco de los estados-nación occidentales.

Con el objetivo de analizar el reconocimiento y la inclusión nacional de los sujetos homosexuales —y basándose en las aportaciones desde el ámbito de la biopolítica (Butler, 1992)<sup>22</sup> y la necropolítica (Mbembe, 2003)<sup>23</sup>— Puar acuñaba también el término “necropolítica queer” para hacer referencia al proceso mediante el cual los cuerpos no heteronormativos —entendidos históricamente como sujetos de muerte vinculados a la pandemia del VIH— comenzaron a ser reincorporados a la vida en la década de los 2000 mediante políticas de reconocimiento legal como el matrimonio igualitario y el parentesco reproductivo. Según Puar, estas políticas no sólo constituyen meras medidas de benevolencia características de los discursos neoliberales de tolerancia y diversidad multicultural (Chow, 2002), sino que son, además, contingentes en función de parámetros como son el privilegio racial, la capacidad de consumo, la normatividad sexo-genérica o la integridad corporal (Puar, 2007 p. XII).

La emergencia y legitimación nacional de los sujetos homosexuales es, por tanto, un cambio histórico tolerado siempre y cuando se haga a costa de su desmovilización, despolitización y privatización, así como de su complicidad en la subalternización, discriminación y criminalización de una alteridad islamizada generizada, sexualizada y racializada<sup>24</sup> —los sujetos sexuales- raciales musulmanes— sin cabida en el imaginario nacional en tanto que encarna las ideas orientalistas (Said, 1978) que vinculan el islam con irracionalidad, ausencia de agencia y resistencia, depravación sexual y/o represión en función del caso y, especialmente, LGBTQfobia. Según Puar (2007, p. 13), la lógica que desprende el homonacionalismo no niega la existencia de personas musulmanas LGBTQ, pero entiende que poseen una versión inmadura de *queeridad* que sólo puede ser superada siempre y cuando profesen un secularismo neoliberal LGBTQ que se vincula de forma exclusiva al marco de Occidente.

La cuestión del secularismo es también compleja. Sin ánimo de agotar el debate, es interesante el modo en que la antropóloga Saba Mahmood (2016) advierte de los peligros que conlleva inferir una relación exclusiva y excluyente entre secularismo y Occidente. Más allá de la evidencia de que muchos de los conceptos, instituciones y prácticas vinculados al secularismo

<sup>22</sup> Acuñado, al igual que el concepto de geopolítica, por el politólogo Rudolf Kjellén (1917), no fue hasta la década de los 70 cuando el término “biopolítica” cobró notoriedad en la academia a partir de su desarrollo en la obra de Michel Foucault. La filósofa post-estructuralista Judith Butler (1992) transpuso el marco histórico del concepto de biopoder de Foucault al contexto de las políticas de vida y muerte vinculadas a la pandemia del VIH.

<sup>23</sup> Según el filósofo y teórico político Achille Mbembe (2003), la necropolítica es una herramienta teórica para analizar cómo los diferentes modos de necropoder reducen a las personas a condiciones precarias de vida. Mbembe se valió de ejemplos como la esclavitud, el apartheid, la colonización israelí en Palestina y la figura del terrorista musulmán suicida.

<sup>24</sup> Si bien el término tiene una genealogía diversa rastreable ya en la década de los 60 en obras como *The Wretched of the Earth* (Fanon, 1961), fueron los sociólogos Michael Omi y Howard Winant (1986) quienes articularon el concepto de “racialización” utilizado de forma mayoritaria en la actualidad para aludir al proceso ideológico y específico de extensión del significado racial a una relación, práctica social o grupo no clasificada racialmente con anterioridad.

fueron introducidos en el mundo no occidental a través del colonialismo<sup>25</sup>, para Mahmood lo que realmente está en juego aquí no son las coordenadas geopolíticas del secularismo, sino los poderes que este permite o inhabilita. Desde este punto de vista, el secularismo no sólo implica una estructura organizativa de los elementos fundacionales de la organización social —sean públicos, privados, políticos o religiosos—, sino más bien la operación discursiva de poder que genera dichos elementos, establece sus límites y los llena de contenido, adquiriendo una apariencia neutral o natural para quienes viven dentro de sus términos (2016, p. 3).

Asimismo, si bien es cierto que los estados-nación occidentales posibilitan la acomodación de ciertas identidades LGBTQ mediante un marco legal de protección, el caso concreto que nos ocupa no puede analizarse sin tener en cuenta cómo la diversidad sexo-genérica se ha convertido en uno de los escenarios clave en la lucha para definir lo que significa ser religioso o secular en la contemporaneidad (Mahmood, 2016). Según observa Puar (2007, p. 13), el secularismo neoliberal LGBTQ entiende la observancia del credo religioso, la devoción a las prácticas basadas en la fe, la participación en rituales religiosos en espacios públicos, e incluso la residencia en un país de mayoría musulmana, como marcas de una sexualidad reprimida. El sujeto homosexual parece que sólo puede existir fuera de los límites de la religión, encarnando agencia y resistencia. Por oposición, los sujetos sexuales- raciales musulmanes tienden a ser evaluados a través del secularismo neoliberal LGBTQ, ignorándose por completo la complejidad de la relación entre la diversidad sexo-genérica, la tradición islámica y la identidad musulmana.

Para autores como el sociólogo Ibrahim Abraham (2010, p. 404), la aceptación del discurso implícito en el secularismo neoliberal LGBTQ —esto es, la presunta incompatibilidad entre el islam y la diversidad sexual y de género y la amenaza de la tradición islámica a los valores de la globalización LGBTQ— ha conllevado una intersección entre una islamofobia *queerizada*<sup>26</sup> y diversas fuerzas políticas *gay friendly* que han identificado al colectivo LGBTQ homonormativo como un aliado natural. Según la socióloga especialista en género Jin Haritaworn (2008), la consolidación de esta nueva forma de hostilidad contra el islam y las personas musulmanas se ha producido al abrigo de una reformulación de la retórica de la misión civilizadora occidental que impregnó los discursos que justificaron las intervenciones militares producidas en el marco de la denominada Guerra contra el Terror. Esta confluencia histórica entre una islamofobia *generizada* (Zine, 2006)<sup>27</sup> y otra *queerizada* funciona de la siguiente manera.

La diversidad sexo-genérica se ha sumado a la igualdad de género como argumento legitimador de dicha misión. Las políticas LGBTQ transnacionales se han aliado con las fuerzas de intervención militar neocolonial e imperialista. La urgencia de liberar a las personas musulmanas pertenecientes al colectivo LGBTQ de la vulneración de derechos ejercida en los países de mayoría musulmana ha sido añadida al mantra propio del discurso de liberación de las mujeres

<sup>25</sup> A este respecto, Mahmood (2016) establece una distinción entre lo que denomina un “secularismo occidental pleno” (*accomplished*) y su contraparte, un “secularismo no occidental deficiente” (*deficient*).

<sup>26</sup> Abraham (2010) habla de una “islamofobia hegemónica *queer*”, mientras que Puar (2007) alude a una “islamofobia homonormativa”, trazando así un paralelismo entre las ideas de homonormatividad y hegemonía. Propongo el término “islamofobia *queerizada*” porque considero que aúna los matices de las propuestas de Puar y Abraham, al tiempo que permite trazar un paralelismo entre una islamofobia de género y otra *queerizada*, tal y como explico en el siguiente párrafo.

<sup>27</sup> La autora acuñó el concepto “islamofobia *generizada*” para hacer hincapié en la centralidad del género en las formas individuales, ideológicas y sistémicas de opresión que operaban interseccionalmente (Crenshaw, 1989) sobre los cuerpos musulmanes femeninos y masculinos en el contexto de la Guerra contra el Terror.



musulmanas oprimidas por el patriarcado asociado a la tradición islámica. En consecuencia, la construcción teórica de la víctima musulmana LGBTQ carente de agencia y resistencia y de la comúnmente denominada homofobia musulmana es, hoy en día, central a los debates sobre los valores y la securitización en Occidente y gracias a ella se están justificando medidas represivas antiterroristas en los estados-nación occidentales, incluyendo entre ellos a Israel (Haritaworn et al., 2008, p. 78).

A este último respecto, desde la publicación de la influyente obra de Puar en 2007 ha habido algunos debates significativos en torno a la definición y alcance geográfico y sociopolítico del homonacionalismo. En 2013 la autora escribió un artículo titulado *Rethinking Homonationalism* impelida por las aplicaciones reduccionistas de dicho concepto en el ámbito del activismo *queer* palestino. En el texto abordaba, además, la cuestión del *pinkwashing*, un término ausente en su *Terrorist Assemblages* puesto que aún no había sido vinculado de forma explícita con el conflicto palestino-israelí<sup>28</sup>. Según Puar, contrariamente a la creencia generalizada, ambos conceptos no constituyen fenómenos paralelos. El *pinkwashing* es, de hecho, una manifestación y una práctica posibilitada en y por el homonacionalismo, mientras que este último no es una práctica estatal *per se*, sino más bien una faceta de la modernidad y una convergencia histórica de diversas políticas estatales, circuitos transnacionales de cultura LGBTQ homonormativa, paradigmas de derechos humanos y fenómenos globales más amplios, como el incremento de la islamofobia.

Autores como Rahman o Rao valoran de modo significativo las aportaciones teóricas de Puar, pero proponen dar un salto a otros marcos analíticos. Rahman (2014) considera más pertinente hablar de un proceso de homocolonialismo<sup>29</sup> que permita hacer hincapié en la misión civilizadora occidental vinculada a lo LGBTQ en detrimento de los análisis sobre la instrumentalización de los discursos en torno al género y la sexualidad en las políticas nacionalistas. Más recientemente, Rao (2020) ha argumentado que la lógica civilizacional del homonacionalismo —y por extensión, la del homocolonialismo— debe ser sustituida por una lógica de carácter económico. A este respecto, la propuesta de Rao (2020, p. 25) —el homocapitalismo<sup>30</sup>— ofrece una alternativa analítica política más pertinente y actual que la del homonacionalismo puesto que permite reflexionar acerca de la reformulación contemporánea de los derechos LGBTQ y la LGBTQfobia en términos de inclusión-productividad y exclusión-pobreza respectivamente, por parte de las instituciones financieras y las fuerzas políticas del capitalismo neoliberal global.

## Conclusiones

Como hemos visto a lo largo del artículo, el actual rechazo islamizado a lo LGBTQ y la creciente represión institucionalizada contra las minorías sexuales y de género en los países de mayoría musulmana son parte de una problemática que contiene múltiples elementos que no puede

<sup>28</sup> El término *pinkwashing* fue originalmente acuñado en 1985 por la organización activista estadounidense Breast Cancer Action con el objetivo de denunciar la instrumentalización comercial de la lucha contra el cáncer de mama. Según la profesora de humanidades y activista Sarah Schulman (2012), no fue hasta 2010 cuando el colectivo *San Francisco QUIT (Queers Undermining Israeli Terrorism)* resignificó el término vinculándolo a la instrumentalización israelí de la causa LGBTQ con el fin de maquillar su imagen en la esfera global.

<sup>29</sup> Construido sobre la base del concepto de homonormatividad (Duggan, 2002), el homonacionalismo (Puar, 2007) y su crítica a teoría de la *Gay International* (Massad, 2008).

<sup>30</sup> El término "homocapitalismo", también denominado *pink capitalism*, *rainbow capitalism* o *gay capitalism*, no fue acuñado por Rao, siendo de uso común en el activismo y ciertos sectores de la academia para hacer referencia a la inclusión de lo LGBTQ en la economía de mercado.



entenderse sin abordar varias cuestiones. Por un lado, la complejidad de la relación entre la diversidad sexual y de género, la tradición islámica y la propia identidad musulmana. Por el otro, la influencia de la colonización y el proceso de homosexualización en la paulatina transformación de las disidencias sexo-genéricas desarrolladas en los territorios históricos del islam, así como en la percepción social y en las legislaciones adoptadas en relación a estas en los estados-nación islamizados. Por último, la correlación entre los tradicionalismos culturales que defienden la incompatibilidad entre el islam y la diversidad sexo-genérica y la emergencia de una islamofobia *queerizada* que promueve y sustenta la representación LGBTQfóbica de la tradición islámica.

La construcción de una alteridad islamizada generizada, sexualizada y racializada no es un fenómeno circunscrito de manera excepcional a nuestra coyuntura histórica, siendo identificable en la mayor parte de la producción orientalista, en el desarrollo del denominado conflicto palestino-israelí o en las intervenciones militares imperialistas en el marco de la Guerra contra el Terror, por citar sólo algunos ejemplos relativos a la cuestión que nos ocupa. Sí pertenece a la época actual, sin embargo, la naturalidad con que lo LGBTQ y el rechazo islamizado a las expresiones, orientaciones e identidades sexuales y de género vinculado a tales categorías se han convertido en un requisito de acceso a la ciudadanía y en un marcador o *pinktesting* de una suerte de diferencia cultural radical donde la religión —muy especialmente el islam— constituye el elemento clave del supuesto irreconciliable binarismo entre la causa LGBTQ y cualquier otra alteridad.

La cuestión del *pinkwashing* israelí es significativa a este último respecto. La conceptualización de Palestina y del resto de países de mayoría musulmana de la región como territorios en los que se vulnera de forma sistemática y en nombre del islam los derechos LGBTQ no sólo supone una simplificación de los múltiples elementos que componen esta problemática, sino que limita las posibilidades de articulación entre los actores estatales, internacionales y transnacionales en juego. Esta analogía evidencia, además, las principales conexiones entre las dos posiciones hegemónicas —la LGBTQfobia islamizada y la islamofobia *queerizada*— propias del marco de la globalización LGBTQ: entre el proceso histórico de dominación cultural y económica del colonialismo y el neocolonialismo, la agencia y resistencia de los sujetos arabomusulmanes, los paradigmas de liberación LGBTQ occidentales y la represión estatal contra las disidencias sexo-genéricas en los estados-nación islamizados.

Para finalizar, cabe señalar las recientes reflexiones provenientes del ámbito de las Relaciones Internacionales *Queer* que, respecto a los análisis sobre la instrumentación de los derechos LGBTQ y la emergencia de nuevas formas de LGBTQfobia, aluden a la necesidad de sustituir la lógica civilizacional del homonacionalismo por la lógica económica del homocapitalismo. Esta propuesta permite constatar que muchas de las problemáticas desgranadas a lo largo del artículo no son exclusivas del islam, ni de las personas musulmanas. Bien al contrario, cuestiones como la islamofobia, el secularismo, la securitización, el fundamentalismo religioso o la vulneración de derechos de las minorías étnicas, sexo-genéricas y/o religiosas, son, de hecho, de la incumbencia del conjunto de actores implicados en el análisis de las dinámicas de la denominada crisis del sistema capitalista global, ya que constituyen estrategias de vigilancia, control y prohibición que tienen por finalidad neutralizar resistencias contrahegemónicas en aras de la perpetuación de los estados-nación contemporáneos, sea cual sea su naturaleza. ●



## Referencias

- Abraham, I. (2010). Everywhere You Turn You Have to Jump into Another Closet: Hegemony, Hybridity, and Queer Australian Muslims. En Habib, S. (Ed.) *Islam and Homosexuality* (pp. 395-418). Praeger.
- Ahcar, G. (2016). *Morbid Symptoms: Relapse in the Arab Uprising*. Stanford University Press.
- Ahmed, S. (2011). Problematic Proximities: Or Why Critiques of Gay Imperialism Matter. *Feminist Legal Studies*, 19, 119-132. DOI: 10.1007/s10691-011-9180-7
- Alipour, M. (2017). Transgender Identity, The Sex-Reassignment Surgery Fatwas and Islamic Theology of a Third Gender. *Religion and Gender*, 7 (2), 164-179. DOI: 10.18352/rg.10170
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular*. Stanford University Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion*. The John Hopkins University Press.
- Asad, T. (1986). *The Idea of Anthropology of Islam*. Georgetown University Press.
- Awwad, J. (2010). The Postcolonial Predicament of Gay Rights in the Queer Boat Affair. *Communication and Critical Cultural studies*, 7, 318-366. DOI: 10.1080/14791420.2010.504598
- Babayan, K. y Najmabadi, A. (Eds.) (2008). *Islamic Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*. Harvard University Press.
- Blackwood, E. (2010). *Falling into the Lesbi World. Desire and Difference in Indonesia*. University of Hawai'i Press.
- Bouhdiba, A. (1976). *La sexualité en Islam*. Puf.
- Bracke, S. (2012). From saving women to saving gays: Rescue Narratives and their dis/continuities. *European Journal of Women's Studies*, 19, 237-252. DOI: 10.1177/1350506811435032
- Butler, J. (1992). Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism. En Butler, J. y Scott, J. (Eds.) *Feminist Theorize the Political* (pp. 153-170). Routledge.
- Browne, K. y Nash, C. (2010). *Queer Methods and Methodologies Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. Routledge.
- Chow, R. (2002). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Columbia University Press.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, 140, 139-167. DOI: 10.4324/9780429499142-5
- Duggan, L. (2002). The New homonormativity: The sexual politics of neoliberalism. En Castronovo, R., Nelson, D. y Pease, D. (Eds.). *Materializing Democracy* (pp. 175-194). Duke University Press.
- Duggan, L. (2003). *The Twilight of Equality. Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Beacon Press.
- El-Rouayheb, K. (2005). *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. The University of Chicago Press.
- Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la Terre*. François Maspero.
- Foucault, M. (1970). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. En Banton, M. (Ed.) *Anthropological approaches to the study of religion* (pp. 1-46). Tavistock.
- Göle, N. (2007). *Interpenetraciones: El islam y Europa*. Bellaterra.
- Gramsci, A. (1970). *Prison Notebooks*. Lawrence and Wishart.
- Habib, S. (2007). *Female Homosexuality in the Middle East*. Routledge.
- Halberstam, J. (1998). *Female Masculinity*. Duke University Press.
- Halperin, D. (1997). *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. Oxford University Press.
- Halliday, F. (1999). Islamophobia Reconsidered. *Ethnic and Racial Studies*, 22, 892-902. DOI: 10.1080/014198799329305
- Hamzic, V. (2016). *Sexual and Gender Diversity in the Muslim World. History, Law and Vernacular Knowledge*. I. B. Taurus and Co. Ltd.
- Hamzic, V. (2011). The Case of Queer Muslims: Sexual Orientation and Gender Identity in International Human Rights Law and Muslim Legal and Social Ethos. *Human Rights Law Review*, 11, 237-274. DOI: 10.1093/hrlr/ngr010
- Haritaworn, J., Tauquir, T. y Erdem, E. (2008). Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the War on Terror. En Kuntsman, A. y Miyake, E. (Eds.) *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Raciality* (pp. 71-95). Raw Nerve Books.
- Hodgson, M. (1974). *The book The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam*. University of Chicago Press.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon and Schuster.
- Jahangir, J. y Abdullatif, H. (2016). *Islamic Law and Muslim Same-Sex*. Lexington Books.
- Kjellén, R. (1917). *Der Staat als Lebensform*. Leipzig S. Hirzel.
- Kugle, S. (2010). *Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oneworld.
- Landry, D. (2011). Queer Islam and New Historicism. *Cultural Studies*, 25, 147-163. DOI: 10.1080/09502386.2011.535983
- Mahmood, S. (2016). *Religious difference in a secular age*. Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princetown University Press.
- Massad, J. (2015). *Islam in Liberalism*. The University of Chicago Press.
- Massad, J. (2008). *Desiring Arabs*. The University of Chicago Press.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15, 11-40. DOI: 10.1215/08992363-15-1-11
- Mendos, R. L. (Ed.) (2020). *State-Sponsored Homophobia: Global Legislation Overview Update 2020*. ILGA.
- Modood, T. (1997). Difference, cultural racism and anti-Racism. En Werbner, P. y Modood, T. (Eds.) *Debating cultural hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism* (pp. 154-172). Zed Books.

- Murray, S. y Roscoe, W. (1997). *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*. New York University Press.
- Omi, M. y Winant, H. (1986). *Racial Formation in the United States*. Routledge.
- Ozyegin, G. (2015). *Gender and Sexuality in Muslim Cultures*. Ashgate Publishing Company.
- Plummer, K. (2005). Critical Humanism and Queer Theory: Living with the Tensions. En Denzin, N. y Lincoln, Y. (Eds.) *Handbook of Qualitative Research* (pp. 195-208). SAGE Publications Ltd.
- Puar, J. (2013). Rethinking Homonationalism. *International Journal of Middle East Studies*, 45, 336-39. DOI: 10.1017/S002074381300007X
- Puar, J. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- Rahman, M. (02.04.2015). *The Politics of LGBT Muslim Identities*. Recuperado de: <http://www.e-ir.info/2015/04/02/the-politics-of-lgbt-muslim-identities/> (01.02.2021).
- Rahman, M. (2014). *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*. Palgrave Macmillan.
- Rao, R. (2020). *Out of Time. The Queer Politics of Postcoloniality*. Oxford University Press.
- Rao, R. (2015). Echoes of Imperialism in LGBT Activism. En Nicolaïdism K., Sèbe, B. y Maas, G. (Eds.) *Echoes of Empire: Memory, Identity and Colonial Legacies* (pp. 355-372). I. B. Tauris.
- Rubin G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. En Rayna, R. (Ed.) *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157-210). Monthly Review Press.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Vintage Books.
- Sedgwick, E. (1990). *Epistemology of the Closet*. University of California Press.
- Schulman, S. (2012). *Israel/Palestine and the Queer International*. Duke University Press.
- Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? En Nelson, C. y Grossberg, L. (Eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). University of Illinois.
- Stein, A. y Plummer, K. (1994). I Can't Even Think Straight: Queer Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology. *Sociological Theory*, 12 (2), 178-187. DOI:10.2307/201863
- Stryker, S. (2008). Transgender History, Homonormativity, and Disciplinarity. *Radical History Review*, 100, 145-157. DOI: 10.1215/01636545-2007-026
- Swibel, J. (2009). Lesbian, gay, bisexual and transgender human rights: the search for an international strategy. *Contemporary Politics*, 15, 19-35. DOI: 10.1080/13569770802674196
- Tolino, S. (2014). Homosexuality in the Middle East: An Analysis of Dominant and Competitive Discourses. *Deportate, esuli, profughe, Revista telematica di studi sella memoria femminile*, 25, 72-91. DOI: 10.5167/uzh-106872
- Traub, V. (2008). The Past is a Foreign Country? The Times and Spaces of Islamic Sexuality Studies. En Babayan, K. y Najmabadi, A. (Eds.) *Islamic Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire* (pp. 1-40). Harvard University Press.
- Turner, B. (1990). *Theories of Modernity and Postmodernity*. SAGE Publications Ltd.
- Turner, W. (2000). *Genealogy of Queer Theory*. Temple University Press.
- Waeber, O. (1995). Securitization and Desecuritization. En Lipschutz, R. (Ed.) *On Security, New York* (pp. 46-86). Columbia University Press.
- Waites, M. (2009). Critique of Sexual Orientation and Gender Identity in Human Rights Discourse: Global Queer Politics beyond the Yogyakarta Principles. *Contemporary Politics*, 15, 137-156. DOI: 10.1080/13569770802709604
- Warner, W. (Ed.) (1993). *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. University of Minnesota Press.
- Weber, C. (2016). *Queer International Relations. Sovereignty, Sexuality and the Will to Knowledge*. Oxford University Press.
- Wright, J. y Rowson, E. (1997). *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. Columbia University Press.
- Zine, J. (2006). Between Orientalism and fundamentalism: Muslim women and feminist resistance. *Muslim World Journal of Human Rights*, 2, 1-26. DOI: 10.2202/1554-4419.1080

# RELACIONES INTERNACIONALES

Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica  
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)  
Universidad Autónoma de Madrid, España  
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales>  
ISSN 1699 - 3950

 [facebook.com/RelacionesInternacionales](https://facebook.com/RelacionesInternacionales)

 [twitter.com/RRInternacional](https://twitter.com/RRInternacional)

