



¿En quiénes pensamos cuando hablamos de las mujeres musulmanas? La develación de nuestra mentalidad colonizada

Autora: Cynthia Hernández González

Fonte: *Latin America & Caribbean Islamic Studies Newsletter*, Vol. 2, No. 2 (January 2022), pp. 11-24.

Reproduced with permission, from *Ichan Tecolotl*: <https://ichan.ciesas.edu.mx/en-quienes-pensamos-cuando-hablamos-de-las-mujeres-musulmanasla-develacion-de-nuestra-mentalidad-colonizada/>

¿En quiénes pensamos cuando hablamos de las mujeres musulmanas? La develación de nuestra mentalidad colonizada

Cynthia Hernández González

La construcción discursiva dominante de la Guerra Global contra el Terror ha articulado fuertes narrativas subyacentes racializadas y de género. Como sostienen Laura Shepherd y Richard Jackson, este discurso convierte a Occidente en una fuerza «masculinizada, moderna, pacífica y civilizada» superior al mundo musulmán «feminizado, medieval, violento y salvaje».

Sunniya Wajahat

Introducción

En abril de 2017, la pensadora musulmana decolonial Sirin Adlbi Sibai presentó en la Ciudad de México *La cárcel del feminismo*; una obra que busca señalar el impacto de la colonialidad en la producción de la islamofobia, así como su perpetuación a través de diversos tipos de campañas que buscan “liberar” a las mujeres musulmanas con *hiyab* o velo islámico (Adlbi, 2016). Posteriormente, en *Más allá del feminismo islámico: redefiniendo la islamofobia y el patriarcado*, la autora definió al entramado “mujer musulmana con *hiyab*” como “un no-sujeto, un objeto pasivo de estudio e intervención, con características bien definidas: subdesarrollada, analfabeta, reprimida sexualmente, pobre, oprimida, alienada, etc., un constructo inexistente e irreal fuera de las lógicas y la razón occidental-colonial-imperial y que vendría a ejemplificar la Otra por antonomasia de esas Otras por antonomasia mujeres del llamado Tercer Mundo” (Adlbi, 2018: 6). Dado que Adlbi Sibai creó este concepto para referirse a las personas racializadas como musulmanas y generizadas como mujeres que viven en las tierras de mayoría musulmana y en el Norte global, mi intención con este escrito es problematizar el resultado de este complejo entramado colonial a través de la vivencia de Damaris*, una de mis colaboradoras etnográficas que conocí en Los Ángeles, California, Estados Unidos, mientras me encontraba realizando el trabajo de campo para mi investigación doctoral.

Damaris* es una mujer musulmana trans^(*) de 25-30 años, originaria de Virginia, Estados Unidos, que fue adoptada al final de su adolescencia tardía por una familia cristiana de origen hondureño. Yo la conocí en una mezquita de Koreatown el 15 de marzo de 2019, después de la realización de las oraciones funerarias para las personas asesinadas por el atentado terrorista a las mezquitas de Nueva Zelanda. Fue así que ella y yo comenzamos a convivir en diferentes espacios de su universidad, así como en una cena de recaudación de fondos que fue organizada por otra comunidad musulmana durante el mes de ramadán –el mes islámico de ayuno– de 2019. Mi interés en integrar la vivencia de Damaris* como mujer musulmana trans^(*) en mi investigación doctoral surgió cuando, durante la cena antes mencionada, otra de mis colaboradoras etnográficas –de origen latino– comenzó a realizarme numerosas preguntas sobre esa “persona” que estaba a mi lado durante el evento.

Tal acontecimiento me develó –de una forma políticamente correcta– la incompreensión, incluso el desdén que sentía mi interlocutora de origen latino hacia las mujeres que son asignadas varones al nacer, ya que las preguntas que me fueron realizadas externaron implícitamente que Damaris* era una impostora, pues sus rasgos faciales demostraban que ella no era “una mujer real” (pese a presentarse como cualquier mujer musulmana que viste de manera islámica modesta). Damaris* había asistido al evento con un vestido negro con diseños florales de sutiles colores que combinaba perfectamente con su velo; sin embargo –como la ropa busca representar y vehicular una genitalidad “verdadera” y sin ambigüedades (Bettcher, 2012)– mi colaboradora etnográfica de origen latino percibió que la vivencia encuerpada de Damaris* era una contradicción.

La forma en que mi interlocutora comparó lo visible y lo invisible a través del cuerpo de Damaris* cuestionó la manera en que la propia cosmología islámica contempla el mundo, ya que a partir de esta cosmología es posible que la esencia subjetiva (*bātin*) y las disposiciones internas (*sharwākīl*) de las personas sean diferentes a sus apariencias anatómicas externas (*zāhir*) (Abdou, 2019). No obstante, como el divino imprevisto (*al-ghayb*) y las intenciones (*niyya*) de las personas musulmanas trans^(*) son nulamente consideradas –dada su medicalización y psiquiatrización– me parece necesario revisar someramente cómo fueron creados los sexos y los géneros, cuál fue la experiencia de

Damaris* en tanto mujer musulmana trans^(*), así como las formas en que se comprendía el “género” en la pre-modernidad musulmana.

Primer velo: La sexualización de los cuerpos según el binarismo de género moderno/colonial

Aunque existen algunas discusiones que proponen que el género es meramente cultural y que se trata de algo construido y prostético, pocas personas cuestionan qué es lo que las caracteriza como hombres o mujeres, aunque desafíen los roles sociales que parten de la diferencia sexual (Stryker, 2017; Preciado, 2002). La perspectiva más naturalizada desde la época colonial y el auge del imperialismo es la que alinea el género con el sexo; sin embargo, como la historia “universal” eurocéntrica que conocemos tiende a obnubilar las prácticas sociales de los grupos considerados “salvajes”, “bárbaros” o “incivilizados”, es necesario re-conocer que la forma en que se determinan los géneros es muy variable, ya que ésta cambia con el tiempo y depende de múltiples factores y creencias (Stryker, 2006). 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 de 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).

Dado que el sexo es considerado el origen del género, considero 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-cartesiano,^[1] blanco y heterosexual de carácter mundial (Preciado, 2002). Esta perspectiva 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” no es arbitraria, ya que a través de este término se define qué es lo que debe significar el cuerpo, cuáles son 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 constructivistas–^[2] 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).

De acuerdo con 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 de escapar de ella (Guerrero, 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 “masculinidad” o su “feminidad” (*op. cit.*). Esta forma de entender el mundo es un compromiso social, ya que –a través de la dicotomía sexual– cuando se es “mujer” no se puede ser “hombre” y viceversa; hecho que produce que las personas que “cambian de sexo” o que asumen un género distinto al asignado a través de sus genitales sean vistas como “antinaturales” (Bettcher, 2012).

Afortunadamente –como lo expresa Guerrero Mc Manus–, las filosofías que critican el colonialismo, 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” (Guerrero, 2019: 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– las personas de color (es decir, no blancas) no sólo sufrieron y siguen sufriendo la imposición e internalización de las categorías raciales y genéricas-binarias, ya que la mentalidad colonial sigue satanizando las diferentes formas en que se vive el cuerpo, el género y la variabilidad de sus expresiones en relación con el deseo; hecho que llevó a la producción de la actual dicotomía cis(género)/cis y trans(género)/trans^(*).

Segundo velo: La construcción cis-heteronormativa del sujeto llamado “mujer musulmana”

De acuerdo con mi trabajo de campo, una gran mayoría de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos originarios de las tierras de mayoría musulmana piensan que la sexualidad es una importación extranjera. Esta forma de pensar 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. De acuerdo con Massad (2015), gracias a estas clasificaciones surgió la categoría “homosexual” –entre tantas otras–, así como la jerarquización entre lo “sano” y lo “patológico”, que terminaron derivando en la conformación del movimiento LGBTIQ+ anglo-estadounidense.

Dado el 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 blancura, a la normalización de la homosexualidad en un sentido homo-patriarcal y a la re-colonización de las tierras.

No obstante, la crítica tan tajante que realiza Massad hacia la Gay International^[3] tiene sus limitaciones, ya que las investigaciones de Abdou (2019) dan cuenta de que los discursos del movimiento LGBTIQ+ son recibidos, cuestionados y utilizados tácticamente por las personas que podrían ser interpretadas como lesbianas, gays, bisexuales, trans^(*), intersex, *queer* –o de otras formas– en las poblaciones predominantemente musulmanas. Me parece entonces, que la problemática en torno a la Gay International no se asienta en las diversas formas de amar y de sexuar, ni en las formas de autodefinirse, sino en la forma en que el movimiento LGBTIQ+ produce en las tierras de mayoría musulmana 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.

Aunque puedo comprender la resistencia de las personas originarias de las tierras de mayoría musulmana hacia las personas trans^(*) y hacia el movimiento LGBTIQ+, considero –como regla general– que todas las personas que sufrieron la conquista, colonización y ocupación de sus tierras a manos de los europeos están sujetas a vivirse como personas cis(género) y heterosexuales; es decir, como personas que se identifican como hombres o mujeres debido a su genitalidad, que –además– tienen el mandato de establecer relaciones erótico-afectivas dentro de un marco heteronormativo. No obstante, dentro y fuera de las tierras de mayoría musulmana, existen innumerables personas trans(género), con múltiples orientaciones sexuales, 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 continua configuración (Stryker, 2017). Ese es el caso de Damaris*, quien me expresó cuál había sido su experiencia como musulmana en distintas comunidades islámicas multiétnicas en los Estados Unidos. De acuerdo con sus palabras:

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 imames –o líderes religiosos– con 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: “Esto es entre tú 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”. 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. 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 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 buen 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 (MSA) 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?"

Según este 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 de Virginia 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– (Abdou, 2019). 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” cis-hetero/patriarcal/paternalista/normativa de las relaciones entre hombres y mujeres; por ello, ella tenía que estar fuera de la vista de las y los niños, 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 apoyar 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* o líder religioso había llegado a sus mismas conclusiones; hecho que confirmó su decisión de haber migrado a Los Ángeles.

La develación: la multiplicidad de “géneros” en las sociedades musulmanas pre-modernas

Género 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.

Dado que 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 intérpretes 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). 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).

Reflexiones finales

Como lo demostraron los eventos sucedidos a partir de agosto 2021 en Afganistán, la islamofobia es productora/producto de una guerra del terror que sigue perpetuando la violenta racialización y generización colonial, con el fin de dividir a las poblaciones y generar múltiples tipos de “recursos”, para seguir aceitando el sistema económico que derivó de la apropiación y colonización de las tierras americanas desde 1492 (Adlbi, 2016). No obstante, dada la instauración y naturalización del sistema jerárquico y clasificatorio que divide entre “razas” y géneros, las personas ajenas a las tierras ahora conocidas como Afganistán tienden a enfocarse en las problemáticas de las llamadas mujeres, en vez de contemplar cómo la colonialidad sigue afectando a todos los seres humanos y no humanos de estas y otras latitudes, pese a la configuración de los Estados-nación contemporáneos que sucedieron a los periodos de independencias coloniales.

Por ello, en mi perspectiva, es necesario cuestionar en quiénes pensamos cuando se habla de las personas musulmanas –particularmente las mujeres–, ya que tanto el sexo como el género son construcciones/tecnologías modernas y coloniales, que operan conjuntamente con la racialización. Es decir, que el sujeto mujer musulmana no existe de forma aislada, ya que la campaña islamofóbica imperial generó un ser indispensable que necesita ser “liberado” a través del feminismo blanco y/o el movimiento LGBTIQ+ para brindarle una “humanidad” que le fue revocada desde su colonización. Por esta razón, es necesario recuperar el pasado premoderno para trascender los binarios del ser y del no ser moderno-coloniales, ya que pueden dirigirnos a un camino distinto en el que todos los seres humanos y no humanos estemos incluidos.

Bibliografía

Abdou, Mohammed (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.

Adlbi Sibai, Sirin (julio de 2018), *Más allá del feminismo islámico: redefiniendo la islamofobia y el patriarcado*. Recuperado el agosto de 2021, de <https://revistas.uam.es/revIUEM/article/view/9778>

————— (2016), *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México, Akal-Inter Pares.

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

Alipour, Mehrdad (2017), "Transgender Identity, The Sex-Reassignment Surgery Fatwās and Islāmic Theology of a Third Gender", en *Religion and Gender*, vol. 7, núm. 2, pp. 164-179.

Bettcher, Talia Mae (verano de 2012), "Full-Frontal Morality: The Naked Truth about Gender", en *Hypatia*, vol. 27, núm. 2, pp. 319-337.

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.

Guerrero Mc Manus, Siobhan (julio-diciembre de 2020), "Hacia una nueva metafísica del género", en *Debate Feminista*, año 30, vol. 60, pp. 48-74.

Guerrero Mc Manus, Siobhan (marzo de 2019), "Lo trans y su sitio en la historia del feminismo", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 846, pp. 47-52.

Lewis, Holly (2016), *The Politics of Everybody. Feminism, Queer Theory, and Marxism at the Intersection*, Londres, Zed Books.

Massad, Joseph A. (2007), *Desiring Arabs*, Chicago, The University of Chicago Press.

————— (2015), “Pre-Positional Conjunctions: Sexuality and/in ‘Islam’”, en J. A. Massad, *Islam in Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 213-274.

Muñoz Contreras, Leah (2018), “Materializar lo trans. Un diálogo entre la nueva biología y el nuevo materialismo feminista”, en Alba Pons Rabasa y Siohban Guerrero Mc Manus, *Afecto, cuerpo e identidad: reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 205-232.

Preciado, Paul B. [Beatriz] (2002), *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Ópera Prima.

Scott, Joan W. (2008), “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Joan Wallach Scott, *Género e historia*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 48-74.

Stryker, Susan (2006), “(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies”, en Susan Stryker y Stephen Whittle, *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, Routledge, pp. 1-17.

————— (2017), *Transgender History: The Roots of Today’s Revolution*, Nueva York, Seal Press.

Wajahat, Sunniya (2018, diciembre), “Media, Muslim Women and ‘The Global War on Terror’: Celebration of Pakistan’s Malala Yousafzai and Suppression of Nabila Rehman”, en *Eras Journal*, vol. 20, núm. 1, pp. 1-48. Recuperado en agosto de 2021, de https://www.researchgate.net/publication/329964265_Media_Muslim_Women_and_%27The_Global_War_on_Terror%27_Celebration_of_Pakistan%27s_Malala_Yousafzai_and_Suppression_of_Nabila_Rehman

1. 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 con 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). ↑

2. De acuerdo con 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). ↑
3. 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).