

RECEPCIÓN DEL QUR'ÁN EN LA COMUNIDAD LGBTQ MUSULMANA

RECEPTION OF QUR'AN IN THE LGBTQ MUSLIM COMMUNITY

Scott Siraj al-Haqq Kugle, Emory University¹

(Traducción del inglés de Manuela Ceballos)

Resumen

El asesinato homofóbico masivo en la discoteca Pulse en Orlando, Florida en el año 2016 demuestra lo urgente que es para los musulmanes y sus aliados una re-examinación crítica de su concepción de los musulmanes queer (es decir, personas musulmanas lesbianas, gais, bisexuales y transgénero). Los musulmanes no pueden fingir que el Islam no tiene nada que ver con la matanza, ya que el asesino habría sido motivado por su comprensión del Islam. Sin embargo, mi investigación demuestra que el Islam no condena inherentemente a las personas LGBT. Aunque haya sido interpretado de ese modo, sus fuentes escritas están abiertas a otras interpretaciones. Este artículo muestra las distintas maneras en las cuales los musulmanes queer reciben el Qur'án. En entrevistas con miembros de esta comunidad (provenientes de distintos grupos étnicos, nacionales y doctrinarios) sobresale la siguiente reflexión: una religión que no se enfoca en las experiencias vitales de las personas, especialmente de aquellas quienes luchan en contra de la marginalización y la injusticia, no es una religión compasiva. Los musulmanes queer consideran ciertos principios esenciales para interpretar el Qur'án, tales como una evaluación realista de la vida social, la afirmación de la diversidad profunda de la creación, la protección de la dignidad humana, la fidelidad a la justicia y la insistencia en el cuidado y la compasión como fundamentos del Islam.

Palabras clave: Islam, homosexualidad, orientación sexual, identidad de género, interpretación del Qur'an; discoteca Pulse, masacre en Orlando.

1 La versión original de este ensayo "Reception of the Qur'an among LGBTQ Muslims" se publicará en un libro editado por Emran El-Badawi y Paula Sanders, cuyo título es *Communities of the Qur'an* (Oxford: Oneworld Publications).

Abstract

The homophobic mass murder at the Pulse Nightclub in Orlando, Florida, in 2016 makes it urgent for Muslims and their friends to critically reassess their understanding of Queer Muslims (that is, lesbian, gay, bisexual, and transgender Muslims). Muslims cannot pretend that Islam has nothing to do with the killing, since the murderer was motivated by his understanding of Islam. However, research reveals that Islam is not inherently condemning of LGBT people: it has been interpreted that way, but its scriptural sources are open to other interpretations. This article demonstrates the varied ways that Queer Muslims receive the Qur'an. Through interviews with members of this community of varied ethnicity, national origin, and doctrinal affiliation, one recurring insight arises: namely, that a religion that does not focus on the lived experience of real people, especially those who struggle against marginalization and injustice, is not a religion of compassion. Queer Muslims find certain principles essential as they interpret the Qur'an, such as realistic assessment of social life, affirmation of deep diversity in creation, protection of human dignity, adherence to justice, and insistence on care and compassion as the foundation of Islam.

Keywords: Islam; homosexuality; sexual orientation; gender identity; Qur'an interpretation; tafsir; homophobia; Pulse Nightclub; Orlando shooting.

Lea con cuidado el título de este capítulo. Tal vez le cause asombro saber de la existencia de una comunidad lesbiana, gay, bisexual y transgénero de musulmanes, cuyos miembros a veces se identifican como “queer” (de ahí el término LGBTQ que reúne todas esas identidades). Y aun si sabe de esta comunidad, aunque se oculte el hecho de su existencia, puede sorprenderle que los musulmanes queer valoren el Qur'án. De hecho, muchos de los miembros de esta comunidad valoran el Qur'án lo suficiente como para recibirlo, recitarlo, luchar con lo que significa e interpretarlo en contra de la corriente hegemónica de la tradición. Este capítulo esboza la relación entre ciertos musulmanes queer y el Qur'án,

resalta lo que tienen en común a pesar de la diversidad que caracteriza esta comunidad, documenta su resurgir como grupo musulmán y ofrece una bibliografía especializada en el tema.

El asesinato masivo en la discoteca Pulse en Orlando el doce de junio de 2016 demuestra la urgencia de esta conversación. El autor de la masacre, Omar Mateen, venía de una familia musulmana y justificó sus actos haciendo referencia al Islam. Sus víctimas—49 muertos y 53 heridos—eran, en su mayoría, latinos, clientes del club gay, quienes asistían a un evento promocionado como “Noche Latina.” Oficiales del gobierno de los Estados Unidos, incluyendo el entonces presidente Barack Obama, denunciaron la masacre llamándola tanto

“ataque terrorista” como “crimen de odio.” Del mismo modo, muchos periodistas se preguntaron si debían describir el hecho como terrorismo inspirado por el Islam radical, o si en cambio debían llamarlo crimen de odio motivado por la homofobia. Con el tiempo, algunos rumores comenzaron a surgir entre la comunidad gay de Orlando que sugerían que el atacante sufría una crisis interna causada por sus propios deseos homosexuales, y que su agresión contra los demás no era más que la expresión del odio que sentía contra sí mismo. Estos rumores fueron confirmados por la familia de la primera esposa de Omar Mateen, pero las investigaciones oficiales hicieron caso omiso de ellos.

Desde Afganistán, el padre del atacante rechazó la idea de que su hijo hubiera estado influenciado por el Islam radical. También se mostró sorprendido de que su hijo les hubiera disparado a otros durante el mes sagrado de Ramadán. Aunque pidió perdón a los miembros de la comunidad LGBT que fueron heridos y asesinados, el padre de Mateen también sugirió que su hijo tal vez se había molestado al ver a una pareja gay besarse en público un mes antes del ataque. El padre de Mateen dio vivo ejemplo de la disonancia cognitiva y confusión moral de muchos musulmanes cuando afirmó que “Dios mismo castigará a aquellos involucrados en la homosexualidad” y que, por lo tanto, los musulmanes no debían matar a nadie ellos mismos: Dios mismo

se encargaría de castigar a los homosexuales.² A lo mejor el padre pensó que sus palabras, parecidas al eslogan “odia el pecado, pero ama al pecador” que se utiliza entre los católicos conservadores, eran compasivas.

Ciertas organizaciones musulmanas en los Estados Unidos respondieron a los asesinatos en la discoteca Pulse con palabras solidarias dirigidas a la comunidad LGBT, algunas por primera vez, ya que antes habían permanecido en silencio o habían manifestado hostilidad contra este sector de la población. Una de estas organizaciones es C.A.I.R (The Council for American-Islamic Relations, o Consejo de Relaciones Americano-Islámicas). Su portavoz, Nihad Awad, se refirió al ataque en una conferencia de prensa del siguiente modo, “Durante muchos años, miembros de la comunidad LGBTIQ se han enfrentado, hombro a hombro con la comunidad musulmana, en contra de todo acto que demuestre odio, la Islamofobia, la marginalización, la discriminación. Hoy, estamos con ellos, hombro a hombro... La liberación de la comunidad musulmana en los Estados Unidos está profundamente vinculada con la liberación de otras minorías –negros, latinos, gays, judíos, y todas las

2 Tim Craig, Max Bearak and Lee Powell, “Shooter Omar Mateen’s father says he’s saddened by the massacre, calls the gunman ‘a good son,’” *Washington Post* (June 13, 2016), consultado en diciembre 1 de 2017; <https://www.washingtonpost.com/world/the-orlando-shooters-afghan-roots/2016/06/13>.

demás comunidades. No podemos pelear en contra de las injusticias cometidas en contra de unos grupos y no en contra de otros. Homofobia, transfobia, Islamofobia, no podemos dismantlar una de estas formas de discriminación sin dismantlarlas todas". Sin embargo, el portavoz de C.A.I.R. olvidó mencionar la existencia de musulmanes LGBT. Al no mencionarlos, contribuyó a su marginalización y opresión de parte de los musulmanes de la corriente mayoritaria. Como muchas de las organizaciones conservadoras musulmanas C.A.I.R. considera a las personas LGBT como una minoría completamente aparte de la minoría islámica y, por lo tanto, suprime a los musulmanes LGBT que están dentro de su misma comunidad. Al expresarse a favor de las personas LGBT, la mayoría de las organizaciones musulmanas de los Estados Unidos simplemente actuaron de manera estratégica para protegerse de posibles ataques islamofóbicos. También en las redes sociales muchos ciudadanos musulmanes expresaron apoyo a las personas LGBT como nunca lo habían hecho. Sin embargo, los insultos y los estereotipos siguen siendo comunes. Por eso, las organizaciones musulmanas y sus líderes deben reflexionar acerca de sus propias actitudes hacia los musulmanes LGBT, quienes hacen parte de sus comunidades y familias.

Es hipócrita que los musulmanes soslayen que el Islam no tuvo nada que

ver con los asesinatos en la Florida. El asesino estuvo motivado por lo que él entendía que era el Islam, y declaró su lealtad al llamado "Estado Islámico de Iraq y Siria." Los actos de Omar Mateen reflejan actitudes que son trágicamente comunes entre muchos musulmanes: la homofobia y la tendencia a estereotipar y alienar a los musulmanes LGBT con palabras odiosas o con un silencio punitivo. Sin embargo, mi investigación demuestra que el Islam no condena a las personas LGBT inherentemente. Aunque así se haya interpretado de manera general, las fuentes islámicas están abiertas a otras interpretaciones.

En agosto de 2017, asistí a una conferencia en Orlando organizada por MASGD ("Muslim Association for Sexuality and Gender Diversity" o la "Asociación Musulmana por la Diversidad Sexual y de Género"). La conferencia reunió activistas y académicos LGBT, sus aliados musulmanes heterosexuales y miembros de la comunidad gay de latinos de Orlando. El grupo evaluó las consecuencias del ataque infligido a las minorías musulmanas y latinas. Narró cómo la comunidad Latina LGBT se organizó para apoyar a las víctimas y prevenir que la masacre se convirtiera en excusa para justificar la islamofobia y la xenofobia en los Estados Unidos. También presentó estrategias para fortalecer el compromiso de aliados entre la comunidad de musulmanes progresistas.

Esta organización organiza un retiro anual para musulmanes LGBT desde el año 2011. Allí fui testigo de una forma de renacer de la humanidad. El Qur'án afirma que cuando alguien mata a otro injustamente, es como si ese alguien hubiese dado muerte a la humanidad entera, y que cuando alguien le salva la vida a otro, es como si hubiese revivido a toda la humanidad (*sūrat al-Mā'ida* 5:32). Cien musulmanes se reunieron para darse ánimo, y juntos comieron, rezaron, discutieron, se rieron y lloraron. Algunos de familias musulmanas y otros conversos, todos se identifican a sí mismos como personas gais, lesbianas, bisexuales, transgénero o queer, y luchan en contra del estigma y el ostracismo provenientes de sus familias y de la comunidad musulmana en general. La primera mitad del verso del Qur'án que acabo de citar resonó en medio de la reunión.

Sin embargo, también he sido testigo de cómo se expresa la otra mitad de ese verso en la vida real: cuando uno mata a otro de manera injusta, mata a la humanidad entera. En la Florida, un hombre en una discoteca gay mató a 49 personas en nombre del Islam e hirió a muchas más. Los musulmanes en Estados Unidos todavía estamos tratando de responder al hecho. Es demasiado tarde para salvar las vidas de los asesinados, pero los musulmanes pueden asumir parte de la responsabilidad sobre los hechos y reflexionar sobre sus

propios prejuicios. Pueden también cerciorarse de que su Islam sea justo, equitativo y sin opresión, tal y como lo dicta el Qur'án (*sūrat al-Nahl*, 16:90).

Este capítulo entrevista a cinco miembros de la comunidad LGBT – miembros de grupos étnicos, nacionales y doctrinarios distintos– que están unidos por una red global. Utiliza el término “musulmán queer” porque muchos de los entrevistados lo usan para describirse a sí mismos y, además, es de más fácil lectura que las siglas “LGBTQ.” Las entrevistas hacen énfasis en cómo una religión que no da prioridad a las experiencias vitales de la gente de carne y hueso, especialmente las de aquellos que pelean en contra de la marginalización y la injusticia, no es una religión compasiva. Este punto resume los principios que los musulmanes queer buscan en su relación con el Qur'án: una reflexión realista de la vida social, afirmación de la profunda diversidad de la creación, la protección de la dignidad humana, fidelidad a la justicia, y la insistencia en el cuidado a los demás y la compasión como fundamentos del Islam.

Musulmanes LGBTQ: Una comunidad emergente

Los musulmanes queer son una comunidad emergente, y no tanto una comunidad establecida. “Musulmán queer” no habla de una identidad exclusiva sino de algo que se añade a

otras identidades: muchos musulmanes queer pertenecen a comunidades chiitas, iss, suníes, salafíes y sufíes. Los musulmanes queer no se definen por un dogma o rito particular, sino por su posición de desigualdad en las relaciones de poder que componen las sociedades patriarcales. Forman una comunidad que resiste la opresión, comunidad que está profundamente ligada a sus hábitos y formas de vivir, tanto en ambientes religiosos como laicos. Su existencia es precaria y su presencia se percibe como pecaminosa en familias y comunidades religiosas. Los musulmanes queer encuentran maneras de salir de esta opresión y hablar por sí mismos, forman una nueva comunidad a la vez vibrante y precaria, a veces una comunidad orgánica y a veces deliberada, una comunidad que se ocupa principalmente del apoyo interno entre sus miembros pero que en ocasiones se levanta y protesta. Se podría decir que esta comunidad se caracteriza por “una diversidad profunda en medio de una condición dispersa, unida por la adversidad mientras que se resiste al estigma de la perversidad” (*“deep diversity in a condition of dispersity unified by adversity while resisting the stigma of perversity”*). Examinemos esta frase con cuidado.

No hay ningún modelo que lo gre capturar la “diversidad profunda” de los musulmanes queer, quienes ya de por sí están definidos por diferencias en orientación sexual e identidad

de género.³ Según varias entrevistas, historias de vida y estudios clínicos, parecería que las personas queer no escogen ser lesbianas, gais, bisexuales o transgénero. Su orientación sexual e identidad de género tienen orígenes más allá de la escogencia racional y el control sobre el deseo (lo mismo, por cierto, puede decirse de las personas heterosexuales).⁴ Por esta razón, el manual diagnóstico contemporáneo para psiquiatras y trabajadores sociales no menciona ni la homosexualidad ni el comportamiento de las personas transgénero como enfermedades. Las personas pueden controlar su comportamiento socialmente, pero no pueden cambiar su disposición psíquica interna. El intento de “controlar” el comportamiento a través de la represión muchas veces puede llevar a consecuencias severas, tales como el odio contra uno mismo, el comportamiento destructivo, la agresión, depresión, ansiedad, angustia y el suicidio. La causa de estos problemas psíquicos es la

3 Quienes no comprendan estos términos, que provienen de la psiquiatría clínica, la sociología y los discursos de derechos humanos pueden referirse a definiciones más detalladas en: Kugle, *Living Out Islam* (New York: NYU Press, 2014), 13-20 y Samar Habib, *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations* (New York: Routledge, 2007), 23-44.

4 La diversidad en la orientación sexual y la identidad de género puede venir de varias causas, pero muchos estudiosos de género y sexualidad argumentan que buscar las causas –biomédicas o sociales– detrás de las diferencias sexuales y de género es una equivocación, pues alimenta la homofobia, el miedo irracional a las sexualidades alternativas.

marginalización social que sufren estas personas por su orientación o identidad, pero no la orientación o identidad por sí solas.⁵

Los musulmanes queer son una minoría invisible por su falta de poder cuya condición existencial es “dispersa.” Son una minoría pequeña que no puede depender de la protección de sus familias ni de la de las comunidades religiosas mayoritarias ni de las costumbres locales. Son “diferentes” por su estado psíquico, identidad y comportamiento más que por su estructura corporal o fenotipo. Con frecuencia, se encuentran aislados de las mayorías y crecen sintiendo que son “los únicos” que no pueden conformarse a las expectativas de sus padres, a la presión de los compañeros y a los sermones religiosos. Este aislamiento es el resultado del miedo que manifiesta la sociedad en general hacia las personas LGBTQ y a la posibilidad constante de que una de estas personas “irrumpe” en medio de una familia o comunidad. Este miedo toma las formas concretas de un estigma perpetuo y de una retórica violenta relacionada con el honor familiar, orgullo nacional y rectitud religiosa, junto con esfuerzos de ejercer control moral sobre el comportamiento de estas personas.

A pesar de esto, los musulmanes queer se unen en contra de esta “adversidad” cada vez más. Siempre han sido parte de las comunidades musulmanas y tienen raíces profundas en la historia islámica que datan de la misma casa del Profeta en Medina. Armados de conocimiento, se resisten al “estigma de la perversidad” a través del cual los musulmanes de la corriente dominante los marginalizan. Los musulmanes queer no son un producto importado de Occidente, aunque usen términos “occidentales” para describirse a sí mismos. Los musulmanes queer hacen uso de términos clínicos cuya autoridad yace en la globalización, sin necesariamente hacer daño a la sociedad y religión a la que pertenecen. De hecho, juegan papeles importantes en sus sociedades de origen: son sanadores, cuidadores, educadores, promotores de derechos humanos y artistas. Los musulmanes queer se refugian en los discursos de derechos humanos que hacen parte de los gobiernos laicos (ciudadanía secular, constituciones nacionales, reglamentos que siguen los principios internacionales de las Naciones Unidas). Sin embargo, esto no quiere decir que rechacen la religión, la espiritualidad o la fe.⁶

5 Por ejemplo, el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra votó recientemente para prohibir la “terapia de conversión”: <https://www.churchofengland.org/media-centre/news/2017/07/generalsynod-backs-ban-on-conversion-therapy.aspx>.

6 Vanja Hamzic, *Sexual and Gender Diversity in the Muslim World: History, Law and Vernacular Knowledge* (Londres: I.B. Tauris, 2016), 18-33 documenta cómo los conceptos de orientación sexual e identidad de género se han vuelto más comunes en los discursos internacionales de derechos humanos, y la reacción conservadora de ciertas comunidades musulmanas a este fenómeno.

La Orientación Religiosa de los Musulmanes LGBTQ

Los musulmanes queer se relacionan con el Qur'án como "comunidad interpretativa". Hay quienes sugieren que las comunidades interpretativas son "textuales" o "basadas en la experiencia vital" de las personas. Tanto los líderes de la tradición suní como la comunidad chiita imaní se reclaman poseedores de una tradición "textual" venerable. En cambio, a las comunidades que siguen tradiciones orales o experiencias personales se les considera inferiores por estar "basadas en la experiencia" y no en textos antiguos. Esta bifurcación artificial entre "el texto" y "la experiencia" es mentirosa. En las tradiciones "textuales," las experiencias de hombres patriarcales, aristocráticos y poseedores de esclavos han sido documentadas detalladamente desde el pasado remoto.⁷ De ese modo, las experiencias de vida de los hombres de la élite terminan siendo aceptadas como normales y naturales, en vez de reconocerse como lo que son: las experiencias particulares de ciertos hombres con voluntad de poder y acceso a las herramientas de dominio.

Los musulmanes queer no tienen una larga tradición textual de interpretación del Qur'án que medie entre ellos y el texto sagrado. Forman

parte del movimiento feminista islámico, pues adoptan la metodología de la reflexión crítica típica del feminismo.⁸ Los musulmanes queer crean una comunidad interpretativa para dar voz a sus experiencias (hablando en privado, anunciando en público, escribiendo las historias de sus vidas, a través de entrevistas y discusiones periodísticas y de las artes) y para, con esta voz, debatir con las tradiciones teológicas islámicas.

El enaltecimiento del Qur'án por encima de otros textos—por encima de las tradiciones del *hadīth* (género literario que reúne los dichos y hechos atribuidos al Profeta Mahoma) y de la jurisprudencia islámica (*fiqh*)— es

7 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: historical roots of a modern debate* (New Haven: Yale University Press, 1993), 79-101.

8 Aysha Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (London: Oxford University Press, 2014), 65-124 es un buen texto para entender los parámetros generales de la interpretación feminista del Qur'án. Sadiyya Shaikh, "Islamic Feminism" en Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Gender, Justice and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003) 147-163 ofrece un resumen más claro de los ideales del feminismo islámico. La búsqueda de la justicia e igualdad para las mujeres es la base de cualquier reclamo de reconocimiento y derechos de las comunidades LGBT. Sin embargo, las comunidades musulmanas queer afirman que la igualdad social, económica y política para las mujeres en un sistema binario de género no es suficiente; los prejuicios que subyacen en los conceptos de género y sexualidad deben cuestionarse y se debe abandonar la construcción binaria si se busca un sistema religioso basado en la realidad humana y las relaciones sociales. Amina Wadud promueve este tipo de acercamiento dentro del feminismo islámico para abrir espacios para los musulmanes queer; ver Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2006), 177-186.

una estrategia básica de reforma.⁹ Del Qur'án, los musulmanes queer toman ideas fundamentales acerca de la justicia, igualdad, diversidad profunda dentro de la creación divina, compasión y cuidado, amor e intimidad y la confianza única en el juicio de Dios. Algunos musulmanes queer hacen esto en forma intuitiva, basados en sus propias experiencias, mientras que otros lo hacen textual, apoyándose en escritos académicos y reformistas. Los líderes de las corrientes tradicionales los describen como “enfermos” y para ello usan metáforas de contagio viral, conspiración criminal o desastre apocalíptico.¹⁰ Enfrentados a este

tipo de condenas, no es extraño que los musulmanes queer se vean a sí mismos en la descripción que hace el Qur'án de los oprimidos de la tierra (*mustaḍ'fīm fī-l-ārd*) que se encuentran en los siguientes versos del Qur'án: 4:75, 4:127, 8:126, 28:5 y 34:31.¹¹

Vidas Diversas de los Musulmanes LGBTQ

Los musulmanes queer constituyen una comunidad interpretativa, pero sus caminos vitales son variados, y reciben su educación religiosa infantil en comunidades distintas. La mejor manera de mostrar su relación con el Qur'án es a través de sus de testimonios personales. Este capítulo presenta cinco entrevistas con musulmanes queer de orígenes diversos, aunque todos los entrevistados provienen de medios predominantemente suníes.¹² También destaca algunas reflexiones y estrategias que son comunes a todos los

9 Muchos musulmanes queer simpatizan con los reformistas islámicos modernistas como por ejemplo Fazlur Rahman o Mahmoud Taha, quienes articularon la diferencia entre ideales universales y compromisos limitados en el Qur'án, argumentando que aquellos compromisos deben evolucionar basados en los ideales universales, de acuerdo con los cambios en las condiciones sociales.

10 Scott Kugle y Steven Hunt, “Masculinity, Homosexuality and the Defense of Islam: A Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa,” *Religion and Gender*, edición especial, “Religion and Masculinities: Continuity and Change,” 2/2 (2012): 254-279. Ese tipo de declaraciones son típicas de líderes musulmanes en países árabes o de mayorías musulmanas, y también de ciertos miembros de organizaciones musulmanas “respetables” en los Estados Unidos, como por ejemplo la Sociedad Islámica de América del Norte (ISNA, Islamic Society of North America). El expresidente, Muzammil Siddiqi, ha dicho que: “La homosexualidad es un desorden moral. Es una enfermedad moral, es pecado y corrupción. Nadie nace homosexual, así como nadie nace ladrón, mentiroso o asesino. La gente adquiere esos hábitos malvados por falta de guías morales y de educación.” Tomado de MSMBC News Online, consultado el 10 de junio, 2017. www.nbcnews.com/id/44993807/ns/us_news-life/t/battling-gay-rights-allahs-name/

11 Kugle, *Homosexuality in Islam*, 35-39; ver además, Shadaab Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (New York: Oxford University Press, 2017) y Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas, 2002).

12 Un estudio más amplio incluiría a personas de comunidades chiitas, ismailíes, bohra, ahmadíes y de la nación del islam entre otras. A veces en las comunidades más pequeñas hay más presión para que los musulmanes vivan en silencio y así proteger a esas “minorías entre las minorías” de las críticas externas por parte de otros grupos más dominantes. Es preferible que las entrevistas a miembros de estas minorías las hagan miembros de sus mismas comunidades, por lo que no las incluí en este capítulo.

entrevistados, y que refuerzan observaciones previas producto de las entrevistas que hice para mi libro *Living Out Islam (Viviendo el Islam en Voz Alta)*. Las entrevistas presentadas a continuación fueron llevadas a cabo en el año 2016, y algunos de los entrevistados usaron pseudónimos para proteger su seguridad y la de sus familias.

Hanif

Hanif es un converso al Islam y está cerca de los treinta años. Ahora cursa un doctorado en Estudios Islámicos. Es étnicamente “blanco,” de la zona centro-occidental de los Estados Unidos. Hanif es un joven lingüista. Primero se sintió atraído por el poder del árabe como idioma, y luego por la belleza de la recitación del Qur'ān. Cuenta que “el amor al lenguaje vino primero, antes de adoptar el Islam.”¹³ Cuando leyó el Qur'ān en traducción, en compañía de un amigo musulmán, sus principios de fe comenzaron a cambiar, pues estaba formando una nueva visión religiosa.

Fue la historia de Abraham [Ibrāhīm] la que realmente me puso a pensar. Dice que los cristianos insisten que uno debe hacerse cristiano para recibir orientación divina y los judíos insisten que uno debe hacerse judío, pero lo único que pidió el Profeta [Mahoma] es que

uno se someta ante el Dios único. Y luego está la historia de Abraham, el monoteísta original y [el Qur'ān] usa la palabra *Hanīf* para describir a Abraham.¹⁴ Y esta fue la palabra que escogí para que fuera mi nombre.

El Qur'ān le ayudó a Hanif a resolver problemas teológicos que lo perturbaban. “Fui criado como cristiano en la iglesia griega ortodoxa. Me sentía muy enamorado del ritual de la iglesia, pero... tenía dudas acerca de si Jesús era Dios –eso de verdad era un problema para mí.– ¡Supongo que es el problema típico de los cristianos que se convierten al Islam!” dijo, riéndose de sí mismo. Como valoraba la espiritualidad y el rito propios de la iglesia ortodoxa, Hanif buscó un centro para rezar y practicar su nueva religión en comunidad.

Se unió a un centro islámico, cuyos miembros venían principalmente de Arabia Saudí, y quienes dedicaron su tiempo a enseñarle a recitar el Qur'ān correctamente. Cuando les preguntó acerca del significado práctico del Qur'ān, le respondieron con la descripción de una moralidad parca y guiada por normas concretas, lo cual, según Hanif, omitía la ambigüedad, poesía y alta retórica del Qur'ān. El amor que Hanif sentía por el lenguaje, la recitación y el rito coexistía tensamente con la devoción más dura de la

13 Todas las citas atribuidas a Hanif provienen de una entrevista que se llevó a cabo el 26 de noviembre de 2016.

14 Hanif se refiere al Qur'ān 2:135.

comunidad salafí que lo había adoptado. Aunque hizo buenos amigos, al pasar los años Hanif se sintió incómodo. Se dio cuenta poco a poco de que su orientación sexual sería un problema en su nueva comunidad.

Estaba en un estado de negación, pero sabía de mis atracciones, que eran problemáticas para la orientación de la comunidad a la que pertenecía... fui parte de esa comunidad durante tres años antes de revelar mi identidad sexual a nadie... estar “en el clóset” de esa manera fue sofocante espiritualmente, siempre tratando de encajar en esa interpretación tan estricta de la persona que se suponía que yo debía ser.

Hanif admitió que su estrategia fue una de represión, pues lo que hacía era evitar el problema moral de ser gay, concentrándose en cambio en ser “un buen musulmán.” El Qur'án fue tanto un alivio como una provocación para su crecimiento espiritual.

Había unos versos que me encontraba continuamente, aquellos que se referían al Profeta Lot [Lūṭ] y Sodoma y Gomorra. Ese fue un dilema constante para mí. Al mismo tiempo, había una sensación de espiritualidad tan profunda que sentía simplemente al sentarme con el Qur'án y al recitarlo, al aprenderlo de memoria y recitarlo durante las oraciones. Nunca consideré la opción de hacer el Qur'án a un lado porque me daba paz. Pero estaban

esos versos que me seguía encontrando... [Sin embargo] hay versos que ocurren varias veces que dicen que Dios creó los cielos y la tierra y todo lo que hay entre ellos, o que muestran la ambigüedad entre el día y la noche. Estas son las partes del Qur'án que me dieron paz, como si hubiera un espacio para mí en algún lugar del Qur'án, un espacio de ambigüedad, a pesar de que yo no cupiera en esas cajas en las que se suponía que debía haber.

Su disonancia cognitiva se fue acumulando al punto que Hanif decidió hablar con uno de los ancianos líderes de la comunidad, quien a veces daba los sermones los viernes. “Todo el mundo lo admiraba así que le conté mi secreto, pero su reacción fue completamente distinta. No fue lo que yo esperaba de alguien como él. Pensé que sería más abierto y compasivo, pero en cambio me dijo, ‘Esa es una enfermedad y no es natural. Hay gente con la cual puedes hablar sobre lo que te ocurre y pueden tratar de arreglar el problema que tienes.’” El anciano indicó que lo que necesitaba Hanif era una de esas terapias lideradas por alguien que había sido gay (terapia “ex-gay” o terapia de conversión), una estrategia que muchos líderes islámicos han adoptado de las iglesias fundamentalistas cristianas en los Estados Unidos.

Nos encontramos algunas veces más para hablar hasta que finalmente entendió que yo no iba a seguir la ruta que él me había

indicado, entonces comprendió que mi presencia en la mezquita iba a ser un problema para todo el mundo... Por él, muchos miembros de la comunidad se enteraron de mi situación y ya no me sentí cómodo allí... Él no guardó mi secreto porque pensó que la seguridad de la comunidad estaba en juego.

El rumor acerca de la sexualidad de Hanif se esparció a través de la comunidad de la mezquita. Algunos miembros organizaron una intervención, silenciando al anciano y enfrenándose a Hanif. Le dijeron que su homosexualidad era una prueba y un reto que Dios le había impuesto, y que debía esforzarse por cambiar su estado psíquico a través de la oración y el ayuno. Intuitivamente, Hanif sabía que esa cura no era realista.

Me sentí muy solo porque la comunidad era realmente importante para mí. Hubo algunos amigos que se mantuvieron a mi lado... pero me sentí solo de todos modos... Había querido estar allá y rezar con todo el mundo y escuchar el Qur'an, pero sin hablar con nadie porque sabía que la gente quería acorralarme. Me daba miedo que me acorralaran en el pasillo y me dijeran, "Bien, supe esto sobre ti, ¿es verdad?" Eso me había ocurrido algunas veces en la universidad y esa situación ya era lo suficientemente engorrosa.

Desde las profundidades de esa alienación, Hanif comenzó a escribir y a buscar la compañía de otras personas.

Creó un blog en el cual publicaba sus reflexiones y poesía. Encontró que la poesía era "un género de expresión que realmente me ayudó a lidiar con la fe de manera creativa. Escribir en un diario o hablar con la gente no hacían lo mismo por mí que la poesía. Empecé [mi blog] más o menos un año después de que me hubieran expuesto." Su poesía frecuentemente incorpora imágenes o citas del Qur'an (un estilo retórico llamado *iqtibās* en la literatura árabe).¹⁵

Con frecuencia, me sorprende cómo me llega un verso cuando escribo. No me siento a explicar lo que siento acerca de un verso en especial, no es un *tafsīr* [exégesis] consciente. En cambio, tengo un pensamiento o sentimiento sobre el cual estoy escribiendo y un verso

15 *Iqtibās* es un término que se refiere a la práctica de hilar frases de los textos sagrados en medio de una composición literaria de tal forma que permita un doble significado: la frase tiene sentido dentro de la semántica de la composición y al mismo tiempo mantiene su cualidad como texto religioso, el cual señala la presencia divina en el lenguaje. Este mecanismo literario era común en la poesía medieval árabe y hebrea, y todavía se utiliza en la música popular norteamericana, como por ejemplo en la canción de protesta de Pete Seeger's en los años cincuenta del siglo XX "To Everything there is a Season, Turn Turn Turn!" ("Hay una temporada para todo," la cual hace referencia a frases bíblicas de Eclesiastés 3:1-8) y otros géneros de música popular (por ejemplo, el llamado de Bob Marley a la revolución en 1979 con "Ride Natty Ride" que dice "y así construyen su mundo en gran confusión y nos imponen la ilusión del diablo. Pero la piedra que desecharon los edificadores ha llegado a ser piedra angular, y no importa qué juego jueguen, tenemos algo que no nos pueden quitar" aludiendo al Salmo 18:22, citado también por Jesús en Mateo 21:42).

simplemente me llega de repente. He estado pensando sobre este *tafsīr* encarnado, o lo que Sadiyya Shaikh llama “el *tafsīr* de la práctica.” Creo que “encarnado” es la palabra correcta. No creo que mucha gente en Occidente piense con facilidad en el aspecto encarnado de los textos sagrados. La primera vez que interactué con el texto fue en traducción, pero una vez que me “revertí” al Islam, descubrí toda una tradición que mostraba un nuevo modo de relación con el texto: la recitación, el aprender de memoria, el sonido del árabe, cómo se postra uno al final de ciertos versos. El Qur'án es un texto que tocas con las manos –eso sí, en estado de pureza ritual– y recitas con la lengua. Esta experiencia corporal se convierte en la experiencia primaria y el *tafsīr* viene después. Como hombre gay o queer, esto es también liberador. Me permite intuir distintas maneras de ver un verso en vez de basarme en la interpretación de alguien más, interpretación basada en sus propias experiencias y prejuicios.¹⁶

La escritura de poemas le ayudó a Hanif a apreciar cómo el Qur'án tiene capas más profundas. Al explorar estos niveles más profundos, Hanif espera poder escapar del punto muerto que le ofrecen las interpretaciones de las

corrientes musulmanas mayoritarias, especialmente las salafíes, y sobre todo las interpretaciones de los versos sobre sexualidad, identidad de género y orientación sexual.

El juego del lenguaje con la poesía me ayudó a imaginarme la posibilidad de que el Qur'án tuviera capas más y más profundas de significado. Si yo puedo jugar con el lenguaje de esta forma poética, entonces con seguridad el Qur'án es poético y debe tener significados más profundos. ¡Y los tiene, a veces en lugares inesperados! Hasta en la historia sobre el Profeta Lot, uno puede imaginarse posibilidades alternas y lecturas alternas de esa historia... estoy escribiendo sobre un sentimiento o experiencia cualquiera que estoy tratando de describir y entender, como por ejemplo el sentimiento de rabia frente a la idea de que las relaciones entre personas del mismo sexo están categóricamente prohibidas (*harām*), y la frustración que se siente con esto. [Entonces me imagino] ¿qué pasaría si fuera yo al *mi'raj*? ¿Qué le diría a Dios? Hay un *hadīth* que cuenta que Moisés le dijo al Profeta Mahoma [durante su *mi'raj*] que regresara a su Señor para hacer más leve el yugo de la oración [de los seres humanos] y que le dijera “¡Cincuenta veces no, por favor! ¿Tal vez cinco nada más?” ¿Cómo le pediría yo a Dios que aliviara ese yugo? Pensar en mi propia lucha me ayuda con esos versos problemáticos. Hasta Moisés decía que 50 oraciones eran demasiadas –¡somos simples seres humanos y

16 Sadiyya Shaikh, “A Tafsir of Praxis: Gender, Marital Violence and Resistance in a South African Muslim Community,” en Daniel Maguire y Sa'diyya Shaikh (eds.), *Violence Against Women in Contemporary World Religions: Roots and Cures* (Cleveland: Pilgrim Press, 2009): 66-89.

nada más!— Al mismo tiempo, las personas queer son simples seres humanos y debemos poder ser como todos los demás en los aspectos concernientes a la sexualidad, relaciones, matrimonio e intimidad.

Cuando la comunidad salafí le pidió a Hanif que reprimiera su deseo de intimidad y que alterara su orientación, fue como pedirles a los seres humanos que rezaran 50 veces diarias. Pero durante la ascensión al cielo del Profeta, o *mi'rāj*, Moisés detuvo al Profeta Mahoma y le preguntó si podía esperarse de los humanos, seres falibles, que estuvieran a la altura de estándares imposibles.¹⁷

Moisés actuó con piedad en el mundo para eliminar el elemento destructivo de la culpa que se hubiera extendido sobre la comunidad musulmana, ya que casi nadie hubiera podido lograr tal nivel de devoción y al mismo tiempo cuidar de familiares y vecinos. ¿Dónde está el Moisés contemporáneo, pregunta Hanif, que pueda preguntarles a los líderes musulmanes si sus conclusiones acerca de la naturaleza humana son realistas? Si todos los seres humanos fueron creados para desear la intimidad y el placer sexual —lo cual es simultáneamente una debilidad y una virtud que nos llama a vivir cerca los unos de los otros, a cuidarnos

y a querernos— entonces, ¿por qué no pueden las personas queer también tener la posibilidad de vivir, amar, tener pareja y casarse? Esta es la pregunta que se hace Hanif con insistencia.

Hamida

Aunque Hamida viene de una familia que tiene raíces en Nigeria y Liberia, sus experiencias tempranas del Islam fueron similares a las de Hanif, ya que también se convirtió al Islam durante sus estudios universitarios en los Estados Unidos. Es una mujer negra, musulmana, queer y estadounidense, como le gusta llamarse a sí misma mientras añade, “y soy muy feliz así.” Ahora, ya después de los cuarenta, Hamida es escritora y artista de teatro, entrenada en resolución de conflictos y con un título avanzado en psicología y salud mental global. Trabajó como maestra en una escuela pública, en las Naciones Unidas, con GLESN (*The Gay Lesbian and Straight Education Network* o Red de Gay, lesbiana y “Straight” de Educación) y en la Liga de Anti-Difamación.¹⁸ Hace poco se casó legalmente con su pareja, con quien vive, y quieren tener hijos juntas. Hamida también pertenece a una cofradía sufí y lidera las sesiones

17 Frederick Colby, *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn Abbas Ascension Discourse* (Albany: SUNY Press, 2008), 211-212.

18 La Red Gay, Lesbiana y “Straight” de Educación (*The Gay Lesbian and Straight Education Network* (GLESN)) es una organización estadounidense que busca hacer de las escuelas ambientes seguros y solidarios para todos, sobre todo en lo que concierne a la orientación sexual, identidad de género y expresión de género; ver <http://www.glsen.org>

de *dhikr* (o remembranza, una forma de devoción en la cual se repiten frases o los nombres de Dios de manera silenciosa o rítmica).

En todas estas facetas de su vida el Qur'án es la fuerza que la motiva y su amigo constante. Su introspección aguda, fe y reflexión espiritual son cualidades que brillan en sus ojos y en su sonrisa luminosa. Mucha gente en la comunidad musulmana queer la busca para que sea consejera, guía y sanadora. Ella aconseja a los musulmanes queer que no le tengan miedo al Qur'án y que lo estudien como forma de terapia.

Es muy importante que los musulmanes queer que estén buscando tener una nueva relación con el Qur'án lo hagan en comunidad, que lo hagan junto a otros y no aislados en sus habitaciones. Esa multiplicidad de perspectivas abre posibilidades que no estarían ahí de otra manera. Creo que esto es así para todo el mundo, pero es especialmente cierto si estás tratando de generar una nueva forma de ver algo.¹⁹

En su opinión, el Qur'án no es un libro de normas sino un lugar en el cual la gente puede encontrarse a sí misma y ser mejor y más íntegra, profundizar su fe y aprender a cuidar de los demás. Por eso, no es sorprendente que

Hamida haya encontrado el Qur'án a través de la amistad.

Llegué al Islam cuando tenía dieciocho años... por un amigo mío que fue mi jefe en la biblioteca de la universidad. Él había estudiado en el Yemen. Lo conocí cuando recién había regresado y tenía una luz dentro de él... comencé a aprender el Qur'án con él. Nos encontrábamos en la sala de oración en el sótano de la biblioteca en donde trabajábamos... recuerdo haber recibido mi primer Qur'án en la librería del campus universitario... Escribí mi nombre al interior de la tapa del libro con la fecha y todo. Recuerdo ese momento como algo precioso, un momento lleno de asombro.

Cuando adoptó el Islam, Hamida se unió al capítulo de la Asociación Musulmana de Estudiantes o MSA (*Muslim Students Association*). A pesar de la orientación conservadora y patriarcal de esta organización, aprendió de ella y de los círculos de estudio que organizaban sus miembros.

Empezamos con “El Terremoto” [*sūrat al-Zalzala*]... Me conmovió profundamente, en especial “quienquiera que haya hecho el peso de un átomo de bien lo verá” (99:7). Hay algo ahí que se ha quedado conmigo y pienso en lo que quiere decir en la vida el hacer, aunque sea, tan solo el peso de un átomo de bien. Hay tantas frases bellas que se han quedado conmigo desde ese entonces. Fue la primera vez que leí el Qur'án entero, y recuerdo que leí el principio de un

¹⁹ Todas las citas de Hamida vienen de una entrevista personal conducida el 26 de noviembre de 2016.

capítulo llamado “El Trueno” [*sīrat al-Ra’d*] y su descripción de la tierra cómo Allāh dirige la lluvia, la tierra, la semilla en la tierra, y todo en todos los niveles (13:1-10). Esas primeras diez líneas se han quedado conmigo y me han conmovido mucho.

En la imagen de la diversidad de las plantas que crecen en la tierra, cada una con sus frutos distintos mientras se nutren de “una sola agua,” Hamida encontró un símbolo maravilloso de unidad en la diversidad (13:1-3). Esos versos terminan con el llamado coránico al activismo social: “Y ciertamente Dios no cambia la condición de un pueblo hasta que cambien las relaciones entre ellos dentro de sí mismos” (13:11).²⁰

Con el tiempo, Hamida dejó la organización, cuya comprensión del Qur’ān era demasiado superficial para ella. Tenía conciencia de sí misma como mujer lesbiana y musulmana, de manera íntegra y sin división, y se propuso cambiar su propia vida esperando a la vez que Dios la bendijera y cambiara la condición de la sociedad a su alrededor. Al terminar la universidad, Hamida encontró una comunidad *sūfī* que promovía una interpretación más abierta del Qur’ān, y que enfatizaba el desarrollo personal y espiritual. Intuía que cada palabra del Qur’ān tenía muchos niveles de significado, limitados únicamente por el egoísmo.

Lo que he aprendido de ser una *darwīsh* [aspirante *sūfī*] es que...el Qur’ān tiene una multitud de capas que son en realidad infinitas ... Hay un mecanismo en la profundidad de nuestra visión que hace que el Qur’ān se abra ante nosotros. Ese es un mensaje muy poderoso para mí. Ahora entiendo el Qur’ān no como un libro externo a mí que simplemente leo; al contrario, es algo que me anima a pelar las capas de mi propio ser para poder realmente recibirlo de forma profunda. Esa es la conversación que tengo con el Qur’ān: ¿cómo vivo de tal manera que la profundidad de mi visión se haga más aguda?

Hamida encontró una comunidad solidaria (la *cofradía sūfī*). En esa comunidad, como mujer, es completamente igual a los demás, se le acepta como persona *queer* sin hacer mucho ruido. La *cofradía* no busca ventilar sus tradiciones de tolerancia y no tiene ninguna política formal sobre la identidad de género ni la orientación sexual.²¹ En cambio, se centra en el entrenamiento del alma más que en las normas sociales: en el entrenamiento del alma, todo el mundo es igual, e igualmente vulnerable al egoísmo. Esto le abre camino a Hamida para poder integrar los diversos aspectos de su vida —el ser mujer negra en los

20 Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (New York: Oxford University Press, 1999), 36.

21 No todas las órdenes *sūfīes* aceptan a las personas LGBTQ. Muchas de las órdenes activas en Europa y América del Norte son patriarcales, muchas veces de manera defensiva para evitar las críticas de las corrientes musulmanas dominantes.

Estados Unidos, musulmana, lesbiana y sanadora—. ²²

No todos los musulmanes queer encuentran una comunidad que los apoye. Tomó mucha fuerza de parte de Hamida para buscar una comunidad como la que encontró, y a su vez, ella ha contribuido a su desarrollo para promover el respeto a las diferencias. Muchos musulmanes queer quisieran desesperadamente encontrar una comunidad musulmana que sea solidaria y que los impulse a crecer. Muchos se sienten abandonados o heridos por el Qur'án, pues se usa contra ellos como un arma no solamente por los líderes musulmanes, sino también, con frecuencia, por sus seres amados y familiares.

Para las mujeres, especialmente las mujeres jóvenes y las personas queer y no binarias, la forma en la cual el Qur'án ha sido utilizado para hacerles daño es muy real —esa es una experiencia muy real—. Yo no tengo esa misma experiencia, así que en este momento de mi vida nadie va a tomar ciertos versos del

Qur'án para intentar golpearme con el texto... Yo no he tenido las luchas que creo que otros anticipan. No me atormento pensando que “no hay espacio aquí en este Qur'án para mí.” No luto con nada de eso porque sé que ese no es el caso. Ser queer y musulmana quiere decir que siento que es mi deber levantarme de cara al Qur'án con una cierta fuerza que tal vez otras personas [que no son queer] no tienen que tener. La gente me dice todo el tiempo que no tengo el derecho a hacerlo, y precisamente por eso, la fuerza y confianza con las que debo aferrarme a él tienen que ser más intensas... Yo sí pienso que las personas queer en general tienen que tener una cierta voluntad, si uno va a hacer más que sobrevivir, o hasta para sobrevivir y nada más. No hay mucho que se pueda dar por hecho cuando se es queer ... porque todo es algo frente a lo que hay que tomar posición. Así que pienso que esto es una ventaja en relación con el Qur'án, porque significa para mí que estoy dispuesta —*In shā'a llāh* [si Dios quiere] al menos de forma limitada —a ver con una profundidad que no todo el mundo tiene si no tienen que pensar dos veces en las cosas. Yo no puedo decir, “Fulano me dijo que algo significa tal cosa —así ha sido en mi familia por generaciones—y creemos en eso porque sí.” No, ¡yo tengo que decidir por mí misma!... Este Qur'án está en mí y, por ende, debo comprenderlo por y para mí misma, por la persona que soy y que los demás dicen que está mal, aunque yo sepa

22 Ange-Marie Hancock, *Intersectionality: an Intellectual History* (Oxford: Oxford University Press, 2016) muestra como la “interseccionalidad” como concepto común entre académicos y activistas se origina en el trabajo intelectual de las mujeres feministas negras. Para entender el concepto de “interseccionalidad” entre los musulmanes queer, ver Amma Khalid y Andrew Yip, “Looking for Allah: Spiritual Quests of Queer Muslims” en Kath Brown, Sally Munt and Andrew Yip (eds.), *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places* (London: Routledge, 2010), 81-110.

que no lo está. ¿Cómo me entiendo a mí misma de verdad? Puedo decir que escogí el Islam, aunque en realidad yo no creo, desde la perspectiva más fina de las cosas, que eso haya sido así. Pero, de cierta forma, sí, así fue. Porque yo lo escogí y porque, al final del día, todos los días, yo lo escojo una y otra vez, y me libero del yugo que [carga] tanta gente que dio por hecha esa decisión sin pensar en ella o que sienten que fue una decisión que fue tomada por ellos. Yo no tengo eso, y me permite estar en una relación con el Qur'án que es más liviana que la de otra gente.

Cuando Hamida ayuda a otros musulmanes queer a entrar a su comunidad solidaria, se encuentra a muchas personas cuyas familias y comunidades las han lastimado y a líderes religiosos quienes justifican su agresión con el Qur'án. Es muy difícil sanar esas heridas psíquicas, pero Hamida está convencida de que el Qur'án fue revelado para sanar y no para hacer daño. Para ella, los acercamientos textuales y empíricos al Qur'án son fundamentales.

Algunos musulmanes queer evitan el Qur'án, basados en los traumas causados por la traición y el reproche que han sufrido. Hamida los anima a volverse a encontrar con el Qur'án a través de un “acercamiento indirecto.” En el “acercamiento directo” se leen los versos que hablan de la moral sexual directamente (por ejemplo, aquellos

sobre el Profeta Lūt, la fornicación o la segregación por género, los cuales muchas veces se usan en contra de los musulmanes queer). Aunque estos versos se leen para criticar las interpretaciones convencionales y generar nuevas formas de comprensión, la experiencia puede ser traumática para mucha gente. En cambio, el “acercamiento indirecto” invita a pensar en “¿quién es Allāh?” y a encontrar a Dios por medio de los nombres divinos (*asmā' Allāh al-ḥusnā*), los cuales nombran cualidades de Dios tales como “el Piadoso,” “el que perdona” o “el Sabio.” El Qur'án articula estos nombres y los hilas a través del texto.

Yo realmente creo que los nombres son una bella manera de aproximarse al Qur'án... Si tienes una herida que ha surgido porque te han hecho daño con el Qur'án, entonces debes preguntarte, ¿Quién es Allāh? Porque no puedo creer que Allāh sea como los demás me han venido diciendo y a quien han usado para herirme. ¡No puedo creer eso! Entonces, los nombres son un camino para comenzar a responder esa pregunta por uno mismo de una manera nueva, con más ternura.²³

23 Bruce Lawrence, *Who is Allah?* (Chapel Hill: UNC Press, 2015), 175-176. Hamida también hace referencia a y recomienda el siguiente libro: Wali Ali Meyer, Bilal Hyde, Shabda Kahn and Faisal Muqaddam, *Physicians of the Heart: A Sufi View of the Ninety-Nine Names of Allah* (San Francisco: seefi Ruhaniat Internacional, 2011).

Ella recomienda meditar sobre los nombres de Dios, ya que esta es una forma poderosa de pensar acerca de la relación personal que se tiene con Dios y cómo esta relación se activa a través del Qur'án. Así, Hamida combina su experiencia profesional como trabajadora social y terapeuta con su talento para la oración. A esto lo llama “trabajo energético.”

Además de ayudar a la gente individualmente, Hamida utiliza sus habilidades para concientizar a un público mucho más amplio.²⁴ Aquí nos referimos a una pieza de teatro llamada “Saliedo del Clóset como Musulmana: Actos Radicales de Amor.” Esta pieza de teatro se hizo a dos voces, y fue escrita conjuntamente por Hamida y su amiga Wazina. Desde el año 2011, el dúo ha presentado la obra en todo el país, contando historias sobre las teorías que tiene la gente acerca de por qué existen las personas LGBTQ, sobre el regalo de ser queer y musulmana, sobre las tensiones entre la cultura y la religión, y sobre la búsqueda del amor romántico y espiritual.

Quise que el público oyera el Qur'án durante la obra, entonces hay un momento en el cual se recita *sūrat al-Zalzala*. Este siempre es un momento maravilloso para mí

24 La co-autora y co-estrella de Hamida es Wazina, una lesbiana afgano-estadounidense que trabaja como artista y educadora. Ver: www.comingoutmuslim.com. Una versión corta de la obra puede verse aquí: www.youtube.com/watch?v=htNGYJE6X84.

en la obra. También quise incorporar los nombres, sobre todo para las personas a quienes les dicen que “Dios no te hizo queer, entonces tú has debido escoger eso.” Realmente quise incorporar los nombres que indican la creación –*Yā Bārī*, *Yā Muṣawwir*, *Yā Khāliq*, el Iniciador, el Formador, el Creador– aunque el público no los entendiera.²⁵

Los juicios ajenos no afectan su relación íntima con el Qur'án ni la que tiene con Dios a través del Qur'án. Dice que en el día del juicio se nos preguntará a todos sobre nuestra fe, integridad y sinceridad: “¿Cómo carga uno su propia verdad?” Hamida se siente satisfecha de tener su propia visión del poder sanador del Qur'án y de no actuar bajo la influencia de aquellos que hacen juicios a la ligera, juicios basados en distinciones sociales sin verdadera importancia.

Mehar

Mehar es una mujer entre los cuarenta y los cincuenta años. Creció en medio de una familia pakistaní en el Reino Unido. Maduró como trabajadora social cuando tuvo que tratar con mujeres que habían sido víctimas de abuso doméstico o de violación. Ya pasada la juventud, Mehar se dedicó a la investigación académica y completó un doctorado en Estudios Islámicos. Mehar es callada e introvertida, con

25 Qur'án 59:21.

una profunda capacidad de introspección y reflexión ética.

Aunque en esta etapa de su vida valora el Qur'án y cómo este aumenta su capacidad de imaginar una fe creativa, reconoce que su devoción es producto de una lucha interna muy larga. Al contrario de Hamida y Hanif, Mehar no escogió el Qur'án –le fue impuesto desde la niñez. – Exclama, “¡no fue en lo absoluto mi decisión!” mientras sonríe y recuerda:

Nací en una familia musulmana bellamente conservadora y culturalmente muy tradicional.

El Qur'án siempre se leía en árabe... Un profesor inmigrante de nuestra comunidad local les enseñaba a leer a los niños cómo leer [el Qur'án] con *qā'ida* [las reglas para recitar el Qur'án]. Yo aprendí cómo leer el árabe, pero era algo más mecánico. Leí el Qur'án en árabe poco a poco, pero no tenía ninguna conexión con él. Simplemente era algo que se esperaba que uno hiciera.²⁶

En la adolescencia, Mehar se fue a vivir a Pakistán justo cuando comenzaba a madurar personal y sexualmente. En Pakistán, la educación de Mehar incluía educación islámica en inglés, y no la simple memorización del texto

en árabe, lo cual le dio al Qur'án una nueva vida para ella.

Fue en ese momento cuando desarrollé un amor hacia lo divino y hacia el Profeta. Al principio, hubo discusiones acerca de distintos aspectos de la fe, incluyendo cómo los contextos en los cuales surgieron las revelaciones divinas dan luz a significados particulares y dan forma a otros. Con el tiempo, el Estado se apropió de la enseñanza del Islam en Pakistán, en esa época, el general Zia ul-Haq estaba en el poder...²⁷ Para las mujeres, la ideología islámica del Estado se trataba principalmente de cómo debían adaptarse a formas particulares de vestirse, de devoción y de adecuación social... A mí sí me pareció enriquecedor poder relacionarme con el Qur'án de manera personal, y poder cuestionarme si esta era la forma del Estado de interpretar la religión o si era realmente lo que me estaba diciendo el Qur'án. ¡Esa parte fue como un llamado de atención! ¿Por qué era la narrativa del Estado distinta de aquella que yo tenía? ¿Por qué es el testimonio de un hombre considerado igual al de dos mujeres? ¿Cómo era eso posible lógicamente en términos coránicos?

26 Todas las citas de Mehar provienen de una entrevista personal que se llevó a cabo el 15 de octubre de 2016.

27 Sadia Saeed, *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan* (New York: Cambridge University Press, 2016), 145-150. El General Zia ul-Haq llegó al poder en 1978 en un golpe de estado, y se declaró Presidente de Pakistán, anulando la constitución e “islamizando” los sistemas legales y educativos. Con el apoyo de los gobiernos de los Estados Unidos y Arabia Saudí, gobernó durante una década hasta que murió en un accidente de avión, cuya causa es hasta ahora desconocida.

Entonces, para mí, la parte más importante de estudiar en Pakistán fue el acceso que tuve al Qur'án, que fue mucho más profundo de lo que había tenido antes. Ese no fue el fin de la historia, de hecho, fue el comienzo de la historia.

Después de terminar la universidad en Pakistán, la familia de Mehar se mudó de nuevo al Reino Unido. Cuando tenía alrededor de treinta años, empezó a cuestionar su orientación sexual. Enfrentada a la realidad de ser lesbiana en una familia musulmana, comenzó a alejarse del Islam. Constantemente recibía mensajes de reproche de parte de algunos líderes islámicos, de su familia y de los textos que leía.

Debo admitir que yo hacía parte de ese sistema de creencias –¡yo creía que ser gay estaba mal! – Pensaba “Si soy quien soy y el Qur'án nos dice que está mal ser gay, entonces debo dejar de reconocerme a mí misma como musulmana.” Esa fue la única conclusión lógica a la que llegué, temerosa y titubeantemente. Temerosa porque me estaba enfrentando a la idea de dejar todo lo que tenía tanta profundidad y significado para mí. Mi fe había sido mi andamiaje existencial. Me sentía muy molesta con Dios, enojada y angustiada. Sin embargo, lloraba constantemente cuando oía el sonido del *azān* [*adhān*, llamado a la oración], e intentaba descifrar qué significaba eso... Crecí escuchando a unos bellos *na'at-khwāns* [recitadores], bellas recitaciones de *ḥamd*

[alabanza], *tilawāt*, *zīkr* [*dhīkr*].²⁸ Los miembros de mi familia están afiliados a bellas *ṭarīqas* sufíes.²⁹ Creo que mis lágrimas se debían a esa lucha entre lo que me habían hecho creer y la sensación de que eso no era para mí... es decir, que yo era un ser muy restringido, aislado, recluso, contenido internamente y que no sabía cómo darle sentido al mundo a mi alrededor. Había llegado al punto en el que ya no decía

28 Tipos de canciones devocionales, de poesía y canto comunes entre las comunidades suníes del sur de Asia. *Na'at-khwāni* significa cantar o recitar poemas que exaltan las virtudes del profeta en Urdu o Persa, y las recitaciones de *Ḥamd* son poemas que alaban a Dios. *Tilawāt* es una recitación del Qur'án de forma melodiosa, a veces llamada cantilación. *Zīkr* o *dhīkr* es una forma de meditación en la cual se recitan los nombres de Dios, muchas veces en grupo con melodía y ritmo. Ver el libro de Regula Qureshi, “Music in Islam” in Guy Beck (ed.), *Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions* (Ontario: Wilfred Laurier University Press, 2006), 89-112.

29 La orientación devocional (o como podría llamarse, “lealtad sectaria”) de la familia de Mehar se catalogaría como *Barēlvī*, una categoría que se les da a los musulmanes del sur de Asia (Pakistán, India y Bangladesh) quienes siguen las prácticas comunes al islam popular en la región: lealtad a la escuela *Ḥanafī*, continuación de las prácticas sufíes, el uso del canto y la poesía en la vida devocional, y la veneración de santos y tumbas. A esto se le podría llamar el “islam vernacular” o “islam popular” de muchos musulmanes del sur de Asia [Nota del editor: ver el artículo de Araceli González Vázquez en este mismo volumen]. A esta corriente se le llama *Barēlvī* porque el jurista y sabio Syed Ahmed Reza Khan de Bareilly la defendió en el siglo diecinueve contra la condena de los musulmanes pertenecientes a las corrientes *Deobandī* y *salafíes*, menos poderosas en ese entonces. Ver Usha Sanyal, *Ahmed Raza Khan: In the Path of the Prophet* (Oxford: Oneworld Publications, 2005).

a mí misma que era musulmana ni me reconocía como tal. Luego, un día, después de muchos años, oí el *azān* en voz de una mujer y me impactó tanto que me desmoroné. Lloré mucho. Sentí como si mi corazón estuviera sumergido en el llamado a la oración y se bañara en él. Aunque me alejara de mi fe, sentía que ella me llamaba a regresar constantemente.

En esta fase de tristeza y desesperación, Mehar volvió al Qur'ān. Se relacionó con él de forma individual para darle sentido a su existencia sin depender de la interpretación de los demás.

Aunque tengo una conexión con la divinidad a través de mi *namāz* [oración formal] que hago en árabe, y mi *du'ā'* [petición informal a Dios] que hago en inglés, para mí lo fundamental fue el Qur'ān para intentar acceder a lo que ahora entiendo como el Islam o la divinidad. Leer el Qur'ān en inglés fue el punto de entrada para tratar de darle sentido a mi vida. Para mí, ese sentido resultó ser el servir a los miembros de nuestra comunidad directa y de otras comunidades más amplias, junto con, pero más allá de la oración y el rito. ¿Qué puedo dar, contribuir y ofrecer como parte de mi vida mientras esté en esta tierra, y así adorar a la divinidad? Acercarme o regresar al Qur'ān por medio del llamado a la oración resonó profundamente en mi alma, como si en ese momento la divinidad estuviera dirigiéndose directamente a mí, llamándome

y a mi espíritu de nuevo a la fe. En el momento el cual regresé al Qur'ān, no tenía la educación formal para leerlo [en árabe]. Ese llamado de oración profundo y cómo sacudió mi alma hizo que mi corazón se abriera y se expandiera para ver más allá de las fronteras y de las limitaciones.

Mehar se siente limitada por no ser hablante nativa del árabe. Antes de que decidiera hacer un doctorado en Estudios Islámicos, lamentaba su falta de conocimiento del árabe. Su devoción se forjó “escuchando la recitación sin entenderla,” dejando que la belleza de los sonidos ablandara su corazón.

No soy hablante nativa del árabe. Escuchaba la recitación y se trataba más de mi respuesta física a ella que a un verso específico. Cuando pienso en versos específicos, por lo general pienso en esos que dicen, “Recuérdame, para que yo te recuerde (2:152)” ... Esos son los versos que verdaderamente me impactaron, porque no se trataba de ir a la mezquita públicamente o de leer *namāz* en conjunto. Se trataba de darme permiso de tener una conexión individual, privada e íntima con Dios... Eran los versos cortos que expresaban humildad y nos urgían a recitar y a recordar para que Dios nos recordara. Creo que estos versos resonaron en mí porque pensaba constantemente, “¿Cómo es posible que Dios se haya olvidado de una comunidad

entera?”³⁰ Y luego me daba cuenta de que tal vez yo me había olvidado de Dios.

Cuando le pregunto qué regalo le dio el Qur'án, responde sin titubear, “la expansión de mi corazón”, una referencia sutil a *sūrat al-Inshirāh* (94:1-4). El Qur'án le dio este don una vez que llegó al punto de madurez suficiente para recibirlo ella misma como lesbiana.

El Qur'án me ha ayudado a acceder más profundamente a la capacidad de mi propio corazón de hacerse más grande y a expandir mi perspectiva, cómo veo mi vida. O sea, cómo veo mi relación con la divinidad y con los demás. Lo que quiero decir con el Qur'án como don, en lo que se refiere a mi propia expansión, es que me permitió salir del espacio de restricción y limitación de mi capacidad de relacionarme de forma analítica, espiritual y amorosa con los demás. Me permitió relacionarme de tal forma que mi corazón y ser pudieron respirar profundamente y expandirse, pues abrió nuevas posibilidades de sabiduría y existencia. ¡Antes, yo no sentía que mi corazón respirara! Mi corazón latía, pero yo no estaba viviendo. No estaba viva. Ahora me siento más y más viva, a pesar de

cualquier reto que el mundo ponga en mi camino. La percepción que tengo de mi cuerpo fluyendo al ritmo de lo que yo entiendo es la divinidad...creo que ese fue el regalo que me dio el Qur'án.

De esta forma, Mehar descubrió una conexión personal e íntima con el Qur'án, y a través del Qur'án, con Dios. Hizo esto de una manera muy individual y sin la mediación de una cofradía sufi, aunque llegó al mismo fin psicológico al que muchas cofradías aspiran llegar: es decir, darles a sus miembros un sentido interno y constante de la presencia de Dios al meditar con el Qur'án, el cual revela las cualidades de Dios.

La transformación de Mehar no fue solamente interna, pues se manifestó también en su vida social y profesional. Aspiró a un doctorado y generó la energía interna para buscar sabiduría islámica en las instituciones y universidades laicas a las que tenía acceso. Aunque sabe de grupos de apoyo para musulmanes queer que existen en el Reino Unido (como Imaan o el Proyecto Safra) y ha asistido a algunos de sus programas, prefiere evitar involucrarse directamente con la comunidad y participar en actividades políticas. En cambio, sí participa en redes internacionales feministas e islámicas que son en parte devocionales y en parte académicas.

³⁰ En esta frase, Mehar cita el Qur'án 59:18-19: “Oh, ustedes quienes creen, tengan conciencia de Allāh y dejen que a cada ser se le evalúe por lo que presente para el futuro. Tengan conciencia de Allāh, pues Allāh sabe todo lo que hacen. No sean como aquellos que se olvidan de Allāh y, por ende, son también olvidados.”

Javed

Javed es un joven musulmán de Suráfrica cuya familia, como la de Mehar, emigró del sur de Asia. En Suráfrica, bajo el Apartheid, tanto los musulmanes como los hindúes fueron categorizados como racialmente “indios” y segregados en sus propios asentamientos.³¹ Aunque se les imponían limitaciones para moverse y para ejercer ciertos derechos, los “indios” sobresalieron en los negocios y en la educación. Los musulmanes que fueron parte de esta comunidad ahora ocupan muchos puestos en el nuevo gobierno post-Apartheid, y sus académicos son reconocidos como líderes en circuitos internacionales. Javed está terminando un doctorado en Estudios Islámicos. Se aprendió el Qur'án de memoria desde niño en el sistema educativo Deobandī.³² Aunque es *ḥāfiẓ* [una persona capaz de recitar el Qur'án de memoria], tiene más interés en los derechos

humanos que en la *sharī'a*, pero ese es el resultado de un largo recorrido.

En la comunidad de Javed, hay un gran respeto por quienes, como él, se aprenden de memoria el Qur'án. “La institución escolar [*madrasa*] era muy restrictiva. Había una cierta dureza en la forma en la cual enseñaban el Qur'án, pero también un sentido de seriedad y de respeto por el texto.”³³ Javed se salió de la escuela laica durante varios años para dedicarse al aprendizaje del Qur'án, y se dedicaba a recitar doce horas diarias en la *madrasa*.

Había clases que se llevaban a cabo entre semana acerca de la tradición islámica –*tafsīr*, sufismo, *fiqh*...-. Hasta el momento en el que terminé de aprenderme el texto de memoria, mi experiencia inmediata del Qur'án era una de devoción. Era muy joven, pero comprendía que lo que muchos musulmanes entendían por el Islam venía del Qur'án, o no tenía más que una relación tenue con él. Aprendíamos un poquito de árabe, pero no teníamos suficiente dominio de la lengua para navegar el significado del texto ni mucho menos para comprenderlo. Cuando estaba próximo a terminar de aprenderme el Qur'án [en árabe], comencé a leerlo en traducción. En ese momento empecé a sentir que el Qur'án no era solamente un texto devocional, sino un texto que podía intentar entender. Todavía veía el Qur'án como algo sagrado,

31 Anthony Lemon (ed.), *Homes Apart: South Africa's Segregated Cities* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 1-25.

32 En contraste con el origen de Mehar (británico-paquistaní y Barēlvī) el origen de Javed como musulmán indio en Suráfrica es Deobandī. El Deoband es un movimiento reformista iniciado en la India en 1860, luego de que los británicos abolieran el liderazgo simbólico del imperio mogol. El movimiento empezó con *suffes* entrenados en jurisprudencia, pero ha cambiado con los años y se ha vuelto extremadamente conservador (y en ciertos lugares, fundamentalista), Barbrira Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (New Delhi: Oxford University Press, 2005; publicado inicialmente en 1982).

33 Todas las citas de Javed son tomadas de una entrevista personal el 16 de octubre de 2016.

algo que contenía verdades absolutas. Eso habría de cambiar luego.

Después de la experiencia intensa de aprenderse el Qur'án de memoria como labor de tiempo completo, Javed terminó la secundaria y comenzó la universidad. Su horizonte se amplió cuando empezó a leer más sobre historia, las leyes y las ciencias sociales. Comenzó a pensar en el Qur'án como raíz de su vida y no como límite.

Había una definición de devoción [en el Qur'án] que recuerdo: “La virtud no es virar el rostro al este o al oeste. La virtud es creer en Allāh y en el día del juicio final y en los ángeles, libro y los profetas” (2:177). Algunos de estos versos sobresalieron en mi mente, y le dieron claridad a mi idea de virtud y devoción... pero también comencé a ser mucho más consciente de los límites del texto de forma más crítica... Encontrar el significado de las cosas solamente en el Qur'án dejó de ser suficiente, de cierta manera.

La inmersión completa de Javed en el Qur'án culminó justo cuando su comunidad “india” salió del gheto impuesto por el Apartheid. Ya no le era suficiente seguir los ritos que ya conocía en medio de una comunidad pequeña y aislada –“virar el rostro al este o al oeste,” como insinúa el Qur'án.– El mundo cambió alrededor de Javed cuando se disolvió el Apartheid entre la violencia y la promesa de un mañana mejor. Una

democracia multiracial y multireligiosa surgió, con la constitución más progresista del mundo. Javed intentó entonces encontrar una forma ética de practicar el islam en medio de este horizonte más amplio. “Comencé a dudar de la tradición en general y de la posición del Qur'án en ella. Había cosas que me incomodaban, que comenzaron a inquietarme. Empecé a buscar modelos para poder interpretar esas cosas de forma ética, a pensar en cómo podían ser más justas... en medio de ese proceso, me di cuenta de que había partes de la tradición que simplemente no eran buenas.”

Javed se dio cuenta entonces que la tradición islámica, tal y como se la enseñaron en su medio conservador Deobandī, Ḥanafī, suní, no era divina. La tradición y sus reglas divinas fueron forjadas por generaciones de élites intelectuales, de seres humanos falibles. Todavía creía que el Qur'án era la lengua sagrada de Dios, pero había versos que lo molestaban moralmente y lo obligaron a adoptar un nuevo marco de referencia más escéptico.

Hay un verso que dice, “No tomes a los judíos ni a los cristianos como amigos” –o *awliyā'*, la traducción aquí es un problema– y hay otros versos que hablan de las reglas sobre el género y las mujeres, los versos de Lūt. Todos esos versos me parecieron problemáticos. Hasta el día de hoy, me parece que no hay ningún tipo de

reinterpretación ni de acrobacia lingüística que pueda quitarles a esos versos lo que realmente dicen. Para mí, eso es así: tengo una experiencia como la de Amina Wadud...reconozco lo que el texto dice y no estoy de acuerdo, pero no lo rechazo. ¡Rechazar es una palabra demasiado fuerte! En cambio, tomo una pausa reflexiva.

Los versos sobre la lucha del Profeta Lūṭ con su gente en Sodoma y Gomorra se usan con frecuencia para condenar a los musulmanes queer, especialmente a los hombres gays. Javed se enfrenta a estos versos con lo que la teóloga Amina Wadud llama una “pausa reflexiva.”³⁴ Cuando se enfrenta con ese tipo de problema, Javed cita un *ḥadīth* que dice, “Toma una *fatwa* de tu corazón.”³⁵ Uno debe tratar de luchar al máximo para comprender un verso y reflexionar con cuidado para ver cómo impacta ese

verso a la persona que uno es y a los demás, y luego buscar refugio en Dios y hacer lo que es mejor según la sabiduría del corazón.

Dicho de manera más simple, puedo decir que no son válidos: la implicación del significado de esos versos no es válida. Reconozco lo que dicen, pero no estoy de acuerdo con la implementación de los principios que se les adjudican a esos versos en general... Para mí, todo revierte a la justicia, y cómo el Qur'ān habla también de la justicia. Cualquier implementación de esos versos en las comunidades de hoy en día lleva a una situación de injusticia, así como lo he visto y escuchado.³⁶... Los versos sobre Lūṭ llevan consigo una exclusión general de mucha gente que no podría recibir la salvación ni la misericordia de Dios ni un trato digno y equitativo. Entre los excluidos estarían los no-musulmanes, las mujeres en ciertos sentidos, los musulmanes pecadores, los musulmanes gays y lesbianas... Para mí, es simplemente injusto excluir a un grupo entero de gente, tipos de personas distintas de la misericordia de

34 Para ver una discusión detallada de la respuesta ética de Amina Wadud (el decir “no” a los textos sagrados) ver a Juliane Hammer, *American Muslim Women, Religious Authority and Activism: More Than a Prayer* (Austin: University of Texas, 2012), 168-169; y a Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), 213-228.

35 De acuerdo con algunos reportes de *ḥadīth*, el Profeta le dijo a su compañero Wābiṣa ibn 'Ubayd (mejor conocido como Wābiṣa ibn Ma'bad), “Toma una *fatwa* de tu corazón. La bondad moral es aquello que hace que tu corazón se sienta en paz, y el pecado es aquello que trae malestar a tu corazón, aun si la gente te aconseja lo contrario”; el *ḥadīth* está en la compilación de Aḥmad ibn Ḥanbal en su *Musnad*, y es el reporte #27 en Ezeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davies (trans.), *An-Nawawi's Forty Hadith* (Delhi: Dar al-Islam, 1982).

36 Javed hace referencia aquí a *maṣlaḥa mursala*, “la protección del bien público,” es un principio aceptado en la metodología legal. De acuerdo con este principio, un mandato religioso puede hacerse a un lado si su implementación lleva a la injusticia o al daño a los musulmanes. Acerca de la *maṣlaḥa*, ver Adis Duderija (ed.), *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 1-38, y Mohammed Hashim Kamali, *Shari'ah Law: an Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008).

Dios y salvación final basados en una tradición o texto sagrado.³⁷

Javed ve puntos comunes entre la jurisprudencia islámica y los derechos humanos, ya que ambas tradiciones tratan de sistematizar nociones de la justicia y el derecho. Sin embargo, la jurisprudencia islámica ha sido dominada por las élites masculinas, quienes erigen barreras para delimitar quién es verdaderamente humano, plenamente digno y capaz de reclamar todos sus derechos. Esas élites se rehúsan a reformar las leyes de tal manera que todos los seres humanos puedan considerarse plena e igualmente dignos. No hacen caso a la voz equitativa y universal del Qur'án y en cambio crean un sistema de dominación a partir de ciertos versos particulares, los cuales se dirigen a una sociedad patriarcal y tribal, cuya existencia se limita a un momento específico en la historia.

En este sentido, las constituciones democráticas ofrecen a los musulmanes en situaciones de inequidad un camino para exigir que se cumplan sus derechos, derechos que a veces les son negados por sus propios líderes comunitarios. En Suráfrica, cuya nueva constitución es excepcionalmente progresista, Javed experimenta la bifurcación

entre sus derechos constitucionales y lealtades religiosas con una sensibilidad excepcionalmente aguda.

Naseer

Naseer aspira a dedicar su vida al estudio del Islam en la isla de Java. Naseer no es como los otros entrevistados, ya que viene de un país mayoritariamente musulmán y no de una comunidad minoritaria musulmana producto de la migración o la conversión; Indonesia tiene la población más densa de musulmanes del mundo y es una democracia emergente. Naseer tiene entre veinte y treinta años y quiere hacer un doctorado en Estudios Islámicos. Como Javed, Naseer es *ḥāfiẓ*, pero viene del ambiente sufi característico del islam popular indonesio. Su padre es maestro religioso en su pueblo de origen y les enseña Qur'án a los niños. Naseer busca regresar a su pueblo algún día y tomar el puesto de su padre. Sin embargo, la percepción que tiene Naseer del Qur'án es distinta de la de su padre, ya que aprendió el Qur'án de una mujer.

Aprendí el Qur'án desde la escuela primaria, y cómo recitarlo. Me enseñaron qué tan importante era Qur'án para mi vida, lo central que es en la tradición musulmana y para la sabiduría musulmana...comencé a aprenderme el Qur'án de memoria cuando estaba en la secundaria. En ese entonces, fui a donde un amigo de mi padre cuya esposa es una

37 El libro de Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective on Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997) también discute los mismos problemas y los trata de forma sistemática (se enfoca también en Suráfrica, pero su análisis es universal).

hāfiẓa, una persona que se sabe el Qur'ān de memoria, para aprender de ella. Aprendí de una recitadora mujer. No era algo común, pero en mi comunidad era aceptable.³⁸

Naseer terminó de aprenderse el Qur'ān a los dieciséis años. Ahora, después de terminar su pregrado en *tafsīr* y cursar su maestría en *ḥadīth*, les ayuda a los estudiantes universitarios a aprenderse el Qur'ān de memoria en clases nocturnas informales en los dormitorios. “Es muy difícil aprenderse el Qur'ān. Aprenderse el Qur'ān de memoria es como amarrar un camello –si lo controlas todos los días y lo mantienes amarrado, entonces puedes conservar el camello, pero si lo sueltas así sea una hora, entonces puedes perder el camello para siempre.– ¡Y es tan difícil volver a amarrar un camello después de que lo sueltas!” Incluso cuando enseña y traduce libros del árabe y el inglés al bahasa, Naseer busca tiempo para recitar una treintava parte del Qur'ān todos los días y así no olvidarlo.

También enseña el Qur'ān en una escuela islámica para musulmanes transgénero, la cual es la primera escuela de su tipo en el mundo. En Indonesia, esta escuela se llama *pesantran* (en árabe *madrasa*) y a las personas transgénero se les llama *waria* (término específico para las personas a quienes

se les asigna el género masculino, pero que se identifican como mujeres).

Enseño a recitar el Qur'ān en una *pesantran* especial para personas transgénero... Allí tratan de interpretar el Qur'ān de una manera amable con las personas transgénero. La frase más importante es “y entre tus seguidores que son hombres que no tienen deseo por las mujeres” (de 24:31).³⁹ Consideramos que este es el verso más importante para las personas transgénero porque fue interpretado para referirse justamente a estas personas *mukhannath*, lo cual quiere decir hombre afeminado. Nosotros interpretamos que la palabra *mukhannath* quiere decir *waria* [en javanés, una persona a quien se le asigna el género masculino pero que se identifica con el género femenino].⁴⁰ Algunas de estas personas eligen vestirse como hombres cuando están en medio de sus rutinas cotidianas, pero otras prefieren vestirse como mujeres... Solamente usamos el Qur'ān y el análisis lingüístico para interpretar los versos... sobre la justicia y sobre cómo amar a todo el mundo–los seres humanos y el medio ambiente... Cuando aprendemos del Qur'ān, examinamos los versos que tienen que ver con las relaciones sociales (*mu'āmalāt*), cómo practicar la justicia y llevar a cabo lo necesario para la vida diaria.

Naseer concibe su trabajo educativo con la comunidad transgénero

38 Todas las citas de Naseer son tomadas de una entrevista personal el 14 de octubre de 2016.

39 Kugle, *Homosexuality in Islam*, 67 and 94.

40 *Ibid.*, 241-242.

como un acto de servicio, pues se ofrece a una comunidad oprimida como guía religioso. No se identifica como transgénero, pero sí como hombre bisexual. Resume el propósito de sus enseñanzas a la comunidad transgénero explicando que “al recitar el Qur'án, uno puede calmarse a sí mismo y estar mucho más conectado con Dios y acercarse a los poderes sobrenaturales, como por ejemplo los ángeles.” Reivindica la humanidad inherente e igualdad fundamental de las personas transgénero y la de los demás musulmanes, con el Qur'án como fundamento.⁴¹

No todo el mundo está de acuerdo con Naseer. Aunque las personas *waria* tienen una posición especial en los reinos islámicos en Java, hoy en día están en peligro. En 2016, grupos paramilitares islamistas amenazaron la escuela en la cual enseña Naseer.⁴² El conflicto comenzó por un debate acerca de los

ritos funerarios: “Algunas familias se niegan a enterrar a una persona *waria* entonces la comunidad lo hace por ellos, y a veces las familias acceden a que la comunidad se encargue desde el principio.” La comunidad transgénero entierra a las personas de acuerdo con el género con el cual se identificaban mientras vivían, y por eso los grupos paramilitares acusaron a la escuela de inventarse nuevas reglas dentro de la jurisprudencia islámica (*fiqh*) para los musulmanes transgénero, lo cual sería un desvío de las normas de la *shari'a* (que incluyen las preparaciones del cuerpo del difunto, las oraciones y ritos funerarios) tal y como las entienden estos grupos. Naseer insiste que esto es blasfemia e instigación de parte de los extremistas: “Nosotros simplemente nos reunimos en la *pesantran* para llevar a cabo los ritos religiosos, rezar juntos, recitar el Qur'án y discutir las enseñanzas religiosas.” La líder más antigua de la comunidad transgénero, quien maneja la escuela, utilizó el verso 24:31 para oponerse a los líderes religiosos tradicionales que querían cerrar la escuela. Naseer aclara que esta explicación, “fue suficiente para hacer que aquellos líderes aceptaran a la gente *waria*, porque nosotros no hacemos nada que moleste a la comunidad.” Sin embargo, los paramilitares no aceptaron la autoridad de los líderes tradicionales y la policía se amedrentó y no los enfrentó, insistiendo en cambio que, por motivos de seguridad, la

41 Hay varios versos del Qur'án que usan el término “emparejamiento” entre machos y hembras en términos muy ambiguos, que podrían sugerir dos géneros emparejados dentro de una misma persona en vez de un grupo humano dividido de forma binaria entre hombres y mujeres. Por ejemplo, están estos dos versos: “¿No fue [el ser humano] una gota de esperma que fluyó? Luego se hizo coágulo a quien Dios creó y le dio forma/ He hizo de él un par, macho y hembra” (75:37-39) y “Gloria sea a Él quien creó los pares de todas las cosas, las que surgen de la tierra y a la humanidad misma, y de aquellas cosas que ustedes desconocen” (36:36). Kugle, *Homosexuality in Islam*, 66 y 243-249.

42 BBC Indonesia, “Pesantran for Transgenders in Yogyakarta Closed” (Feb. 26, 2016); consultado en línea el 14 de diciembre de 2016: www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/02/160225_indonesia_ponpes_waria_ditutup

escuela debía cerrarse. A la comunidad transgénero se le obligó a esconderse y a entrar en la clandestinidad, y sus miembros perdieron el espacio comunitario en el cual se reunían para aprender, estudiar y rezar en conjunto.

Naseer es muy atento a las estrategias sutiles que tienen las personas para poder adaptarse a las sociedades patriarcales. Su vida íntima es una negociación delicada con las expectativas patriarcales, las cuales ha aprendido a no rechazar directamente. Terminó de aprenderse el Qur'án de memoria a los dieciséis años, en plena adolescencia, con todos los retos que esto implica. Y, claro, se enamoró.

Tenía una novia, pero estaba enamorado de un muchacho y así se lo dije a ella. ¡Fue muy difícil para mí decirle eso! Ella estaba tan decepcionada de mí porque sabía que yo era un *ḥāfiẓ* del Qur'án, y con todo y eso, amaba a un muchacho. Entonces me dejó, pero después de un año regresó a mí y quiso comenzar de nuevo una relación afectiva conmigo. Con el muchacho también tuve una relación... Podríamos llamarla una amistad homoerótica, más profunda que una amistad convencional. Fue una época difícil para mí porque mi novia me había dejado durante un año antes de volver a mí, y tenía que pasar mis exámenes finales antes de graduarme de la secundaria. Fue muy difícil así que usé el Qur'án para calmarme a mí mismo y mantener las cosas bajo control. ¡Funciona!

Con el tiempo, la relación de Naseer con su novia, con la cual nunca tuvo relaciones sexuales, se convirtió en una amistad muy amorosa. El novio de ella intuitivamente excluyó a Naseer de la competencia masculina típica y de los celos entre los hombres. Ella y Naseer siguen siendo cercanos. El novio de Naseer fue con él a la universidad y viven en el mismo dormitorio.

Cuando pasamos tiempo juntos o salimos a cenar, yo tomo su mano o él la mía. Cuando voy a verlo, dormimos juntos, muy cerca el uno del otro, pero no hay sexo. Conocemos la jurisprudencia (*fiqh*), sabemos qué es *ḥarām* (prohibido). Si es coito, es *ḥarām*. Solamente acariciarse, alguna gente dice que es sexual, pero nosotros no lo vemos así, entonces no decimos que es *ḥarām*. Pero no nos besamos, ¡eso no está permitido, porque besarse lleva a otras cosas! Con base en los principios de jurisprudencia (*uṣūl al-fiqh*) hay un principio de *sadd al-dharā'i'*, de no hacer algo que puede llevar a otra cosa que es *ḥarām*.

Naseer insiste que él y su novio pueden dormir juntos en la misma cama sin que haya entre ellos ningún acto sexual prohibido. Exclama, “¡Lo hemos demostrado!” Los dos comparten un mismo estilo de devoción, ya que el novio también se sabe de memoria el Qur'án. Sacrifican el placer sexual y este sacrificio lo hacen para poder recibir el amor, cuidado,

confianza e intimidad que necesitan el uno del otro.

Naseer no sabe a dónde lo llevará este amor, el cual no tiene una forma social reconocida. Duda de si extender su lectura innovadora del Qur'án hacia afuera para criticar los métodos de la *sharī'a* como ley pública y moral privada, aunque haya otros expertos religiosos en Indonesia que ya lo estén haciendo.⁴³ Planea casarse con una mujer y tener hijos porque eso es lo que se espera de él. De otro modo ¿cómo podrá regresar a su pueblo y reemplazar a su padre como líder religioso cuando sea el momento?

Interpretación, teoría y formación del sujeto

Estas entrevistas demuestran cuán complejo es el proceso de formación del sujeto para los musulmanes queer. Sus identidades no les son asignadas desde el nacimiento o la infancia (como sí se adjudican, en cambio, las

identidades étnicas, raciales, sectarias o lingüísticas). Los musulmanes queer son sujetos formados dos veces: primero, al ser criados por sus familias para conformarse a ciertas normas religiosas, culturales y sociales, y segundo, al darse cuenta de que para ser seres auténticos a sus disposiciones internas tienen que luchar en contra de esas mismas normas. Las familias perciben sus expresiones de diferencia de orientación sexual e identidad de género como rebeliones, y los líderes que ven la homosexualidad o identidad transgénero como amenaza social amplifican y justifican este error de juicio.

Los musulmanes queer sacan fuerza de las conexiones íntimas que forjan entre ellos, y de la solidaridad que encuentran en otros grupos marginados dentro de las comunidades musulmanas. Ven sus propias luchas como afines a las de las mujeres que pelean por la igualdad y el respeto, a las de las minorías raciales que buscan justicia e igualdad, y a las de las minorías religiosas que reclaman la libertad de conciencia y de culto. Simplemente con su existencia, los musulmanes queer impulsan a que sus comunidades piensen sobre cómo fue que las normas llegaron a considerarse “normales.”

Aunque no hay un método único con el cual los musulmanes queer se acerquen al Qur'án, las entrevistas que presento demuestran que comparten

43 Por ejemplo, Siti Musdah Mulia es profesor en la Universidad estatal islámica Syarif Hidayatullah. Algunas de sus intervenciones más importantes están documentadas en: Vivienne Wee, “The Politicization of Women’s Bodies in Indonesia: sexual scripts as charters for action,” en Anissa Hélie and Homa Hoodfar (eds.), *Sexuality in Muslims Contexts: Restrictions and Resistance* (London: Zed Books, 2012), capítulo 1; y André Feillard and Pieterella van Doorn-Harder, “A New Generation of Feminists Within Traditional Islam,” in Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (eds.), *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations* (Amsterdam: ICAS en at Amsterdam University Press, 2013), 139-160.

ciertas interpretaciones del texto. Los musulmanes queer afirman que son parte íntegra de la creación diversa de Dios, y no una perversión o desviación. Encuentran que la validez, su presencia en medio de la creación y de las sociedades musulmanas está ratificada por los versos del Qur'án que aluden a las personas transgénero (42:49-50), a las mujeres lesbianas (24:60) y a los hombres gays (24:31), y por las metáforas presentes en los textos sagrados que hablan de la inmensa diversidad natural y humana.

Los musulmanes queer resaltan aquellos versos que insisten que Dios es el único juez. Otros seres humanos falibles como ellos no deben hacer juicios. Insisten que la homosexualidad y la sodomía no son lo mismo. Dicen que Dios no los condena en el Qur'án por su orientación sexual o identidad de género, ya que estos términos no se encuentran en el texto y no están ligados a ninguna evaluación negativa o prohibición. Las opiniones legales islámicas los condenan al hablar de la sodomía (*liwāṭ*) y tribadismo (*siḥāq*), pero estos términos no están en el Qur'án (fueron inventados más tarde por los juristas).

Los musulmanes queer argumentan que la narrativa sobre el Profeta Lūṭ en realidad cuenta la historia de hombres dominantes tratando de violar a un grupo de hombres vulnerables,

a quienes Lūṭ intenta proteger. La historia no habla, entonces, de sexo consensual entre iguales, ni condena el deseo entre personas del mismo sexo ni orientación de manera general. Esta crítica a las narrativas convencionales incluye los versos dispersos que hacen alusión a esta historia (como por ejemplo 29:28-29, 27:54-55, 26:165-166 y 7:80-81). Los musulmanes queer afirman que no hay referencias al deseo y al sexo entre mujeres en el Qur'án (en contra de muchas interpretaciones poco convincentes que se han vuelto comunes y que hablan de los versos 4:15-16, junto con 25:38 y 50:14, las cuales hablan de la Gente de al-Rass).⁴⁴ Argumentan que el Qur'án no debe interpretarse mediado por los reportes del *ḥadīth* que hablan de la homosexualidad y el comportamiento transgénero, pues estos son de autenticidad cuestionable y no tienen sustento en el Qur'án.⁴⁵ Sostienen que

44 Kugle, "Strange Bedfellows: Qur'an interpretation regarding same-sex female intercourse," *Theology and Sexuality* 22/1-2 (2016): 9-24. Ver también, Kecia Ali, *Sexual Ethics in Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence* (Oxford: Oneworld, 2006), 81. Samar Habib, *Female Homosexuality in the Middle East*, 60-61.

45 Ningún reporte de *ḥadīth* que condene la homosexualidad es *mutawāṭir*, lo que quiere decir que ninguno de ellos está confirmado por narraciones continuas y múltiples, las cuales confirmarían su veracidad. Sos reportes que condenan el comportamiento homosexual y transgénero no confiables, ya que tienen solamente una cadena de transmisión (a este tipo de reportes se les llama *ḥadīth aḥād*), lo que quiere decir que en algún momento solamente los transmitió una persona que no tenía

criticar el Hadīth no es una falta del respeto con el Profeta sino que, al contrario, es una forma de liberarlo de los dichos y hechos que se le atribuyeron incorrectamente en las generaciones posteriores a su muerte.⁴⁶

La comunidad queer musulmana es simultáneamente una comunidad “real” e interpretativa. “Comunidad interpretativa” es un término que viene de la teoría literaria, especialmente de los escritos de Stanley Fish, quien postuló que “el significado de un texto literario no puede verse como algo aparte de la experiencia que tiene el lector del texto, y sin embargo, las observaciones completamente subjetivas también son imposibles pues no pueden existir aparte de grupos de normas y sistemas

de pensamiento.”⁴⁷ Estos sistemas de pensamiento son intersubjetivos, lo cual quiere decir que nacen del diálogo entre los miembros de una comunidad que da por supuestas las mismas normas y tiene experiencias comunes. El texto siempre está construido por el sujeto lector, o más sutilmente, por una “comunidad interpretativa” que lo lee de cierta manera basada en intenciones compartidas. Fish y otros llegan a estas reflexiones influenciados por la filosofía de Gadamer y su concepto de la fusión de horizontes: “una fusión se lleva a cabo entre las experiencias del pasado que están plasmadas en el texto y los intereses de sus lectores contemporáneos.”⁴⁸

Este énfasis en la agencia de los lectores de hoy en día es sumamente importante. Los musulmanes queer afirman que tienen la autoridad suficiente para interpretar el texto sagrado desde sus experiencias subjetivas del presente. Las interpretaciones pasadas no tienen ninguna relevancia contemporánea si conciben el género como algo puramente anatómico, o si no tienen un vocabulario capaz de expresar las complejidades de la orientación sexual. Este marco conceptual tradicional es muy pobre y no captura adecuadamente la riqueza de la vida contemporánea y de las subjetividades forjadas desde la ciudadanía, los

ninguna cadena de narración que pudiera confirmar los relatos. Esto es cierto, aunque el Hadīth esté clasificado como *ḥadīth ṣaḥīḥ*, lo cual quiere decir que, aunque su cadena de transmisión se remonte al mismo Profeta Mahoma, el reporte tiene un vínculo sin confirmar en algún punto de la cadena, lo cual lo deja abierto a la corrupción o a que sea un reporte falsificado o inventado. A pesar de esto, los juristas han aceptado estos reportes y los han usado para formular juicios.

46 El escepticismo radical acerca de las narraciones del canon del *ḥadīth* (narrado mucho tiempo después de las revelaciones sagradas) puede sustentarse con los versos del Qur'án que dicen: “Estos son los signos de Dios que te recitamos [Mahoma] con la verdad, entonces ¿qué dichos [*ḥadīth*] crearás después de Dios y de los versos de Dios?” (45:6) es uno de varios versos que utilizan el término “*ḥadīth*” para hablar del Qur'án mismo y así deslegitiman la práctica de seguir otros tipos de texto o discurso como si fueran divinos o normativos; ver también 68:44, 77:50, 53:59 y 56:81.

47 K.M. Newton (ed.), *Twentieth-Century Literary Theory* (New York: Macmillan Publishers, 1988), 220.

48 *Ibid.*, 219.

derechos inalienables, la autonomía individual y la psicología clínica.

Conclusión

En las últimas décadas, los musulmanes queer han ocupado un lugar más público que antes con la ayuda de los derechos cívicos, constituciones laicas y el imperio de la ley. Rechazan las bases constitutivas del patriarcado hegemónico, el cual ha influenciado a casi todas las comunidades musulmanas del pasado independientemente de su orientación sectaria o espiritual. Sin embargo, no rechazan el vocabulario básico de la religión. En cambio, buscan construir una comunidad incluyente socialmente, teológicamente abierta, y que aspire a una salvación asequible para todos los que se encuentren bajo el mismo techo del vocabulario religioso básico, las creencias fundamentales. Es decir: el Profeta Mahoma, el Qur'án y las creencias esenciales que se nombran en el texto: "El Profeta cree en lo que su Señor le reveló a él y a los fieles, a todos ellos: crean en un solo Dios, en los ángeles de Dios, en los libros de Dios y en los mensajeros de Dios ..." (2:285). Todo lo demás está abierto a la interpretación, y eso es, en efecto, un regalo de Dios.

Bibliografía

- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics in Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas, 2002.
- BBC Indonesia. "Pesantren for Transgenders in Yogyakarta Closed." BBC Indonesia Feb. 26, 2016. Consultado el 14 de diciembre de 2016 en: www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/02/160225_indonesia_ponpes_waria_ditutup.
- Bush, Robin. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2009.
- Colby, Frederick. *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn Abbas Ascension Discourse*. Albany: SUNY Press, 2008.
- Craig, Tim, Max Bearak and Lee Powell. "Shooter Omar Mateen's father says he's saddened by the massacre, calls the gunman 'a good son'," *Washington Post* June 13, 2016. Consultado el 1 de diciembre de 2017 en: <https://www.washingtonpost.com/>

- world/the-orlando-shooters-afghan-roots/2016/06/13.
- Duderija, Adis. ed. *Maqasid al-Shari`a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective on Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Feillard, Andrée and Pieternella van Doorn-Harder. "A New Generation of Feminists Within Traditional Islam." In *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, edited by Jajat Burhanudin and Kees van Dijk, 139-160. Amsterdam: ICAS at Amsterdam University Press, 2013.
- Habib, Samar. *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations*. New York: Routledge, 2007.
- Hammer, Juliane. *American Muslim Women, Religious Authority and Activism: More Than Prayer*. Austin: University of Texas, 2012.
- Hamzic, Vanja. *Sexual and Gender Diversity in the Muslim World: History, Law and Vernacular Knowledge*. London: I.B. Tauris, 2016.
- Hancock, Ange-Marie. *Intersectionality: an Intellectual History* (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- Hidayatullah, Aysha. *Feminist Edges of the Qur'an*. London: Oxford University Press, 2014.
- Kamali, Mohammed Hashim. *Shari`ah Law: an Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Khalid, Amma and Andrew Yip. "Looking for Allah: Spiritual Quests of Queer Muslims." In *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*, edited by Kath Brown, Sally Munt and Andrew Yip, 81-110. London: Routledge, 2010.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq. *Living Out Islam*. New York: New York University Press, 2014.
- _____. *Homosexuality in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2010.
- _____. "Strange Bedfellows: Qur'an interpretation regarding same-sex female intercourse," *Theology and Sexuality* 22 (2016): 9-24.
- Kugle, Scott and Steven Hunt. "Masculinity, Homosexuality and the Defense of Islam: A Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa." 2/2 (2012): 254-279.
- Lawrence, Bruce. *Who is Allah?* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015.

- Lemon, Anthony. ed. *Homes Apart: South Africa's Segregated Cities*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Meyer, Wali Ali, Bilal Hyde, Shabda Kahn and Faisal Muqaddam. *Physicians of the Heart: A Sufi View of the Ninety-Nine Names of Allah*. San Francisco: Sufi Ruhaniat International, 2011.
- Newton, K.M. ed. *Twentieth-Century Literary Theory*. New York: Macmillan Publishers, 1988.
- Qureshi, Regula. "Music in Islam." In *Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions*, edited by Guy Beck, 89-112. Ontario: Wilfred Laurier University Press, 2006.
- Rahemtulla, Shadaab. *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Rumadi. *Islamic Post-Traditionalism in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2015.
- Saeed, Sadi. *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Sanyal, Usha. *Ahmed Raza Khan: In the Path of the Prophet*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Shaikh, Sadiyya. "A Tafsir of Praxis: Gender, Marital Violence and Resistance in a South African Muslim Community." In *Violence Against Women in Contemporary World Religions: Roots and Cures*, edited by Daniel Maguire and Sa'diyya Shaikh, 66-89. Cleveland: Pilgrim Press, 2009.
- _____. "Islamic Feminism." In *Progressive Muslims: On Gender, Justice and Pluralism*, edited by Omid Safi, 147-163. Oxford: Oneworld, 2003.
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.
- _____. *Qur'an and Woman*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wee, Vivienne. "The Politicization of Women's Bodies in Indonesia: sexual scripts as charters for action." In *Sexuality in Muslims Contexts: Restrictions and Resistance*, edited by Anissa Hélie and Homa Hoodfar, 17-51. London: Zed Books, 2012.
- Wright, Robin. "The Orlando Shootings and American Muslims," *The New Yorker* June 12, 2016. Consultado el 1 de diciembre del 2017 en: www.newyorker.com/news/news-desk/the-orlando-shootings-and-american-muslims.