



El Colegio de México

Centro de Estudios de Asia y África

**“ES DIFÍCIL AMAR Y SER AMADO EN BEIRUT”. UN ESTUDIO
SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES ENTRE
ACTIVISTAS DE LA DIVERSIDAD SEXOGENÉRICA EN LÍBANO.**

Tesis presentada por

PEDRO DANIEL CONTRERAS CAMACHO

para optar al grado de

**MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: MEDIO ORIENTE**

Director:

DR. GILBERTO CONDE ZAMBADA

Ciudad de México, 2017

Agradecimientos

En primer lugar agradezco a mi familia que siempre me ha apoyado en los proyectos que emprendo, aún si no entienden muy bien de qué se tratan.

A mis compañerxs de la maestría, con quienes aprendí mucho tanto en las aulas como fuera de ellas. Ustedes fueron lo mejor de estos dos años.

A mis profesores y en especial a mi director de tesis, gracias por su paciencia y por compartir sus conocimientos. Sí aprendí.

A Enrique, quien me acompañó por cuatro años, y a Héctor. Me enseñaron una de las lecciones más duras de la vida. Buen camino siempre.

A las personas que conocí en mi viaje de investigación a Líbano. Esto es para ustedes.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por los apoyos económicos que me otorgaron por medio de la beca del programa y la beca mixta, así como a El Colegio de México por la beca que me concedieron para la finalización de esta tesis.

Resumen:

Este trabajo se divide en tres capítulos. En el primero se expone el estado de la cuestión y el marco histórico sobre la homosexualidad en el Medio Oriente. Siendo que el Islam funciona como sistema cultural en esta región del mundo se hace énfasis en su relación con la sexualidad. De esta manera se puede observar que previamente al colonialismo europeo y a la introducción de sus normas morales, la sexualidad entre personas del mismo sexo y género contaba con una rica historia y matices en esta región del mundo. También se plantean discusiones modernas sobre la sexualidad y el género en el contexto de la región de estudio.

El segundo capítulo se trata sobre la historia y la sociedad de Líbano, país en donde surgen las organizaciones que se estudian más adelante. Beirut, su capital, es una ciudad cosmopolita cuya apertura hacia el exterior la ha consagrado como un bastión de las actitudes más liberales de entre los países árabes. Finalmente se añade la historia de las organizaciones LGBT+ en Líbano y su situación actual.

En el tercer capítulo se presenta la información recopilada en el campo. Se hace una presentación del estudio y de los perfiles de quienes fungieron como informantes. Posteriormente se añade un análisis de los hallazgos. Con base en esto es posible pensar en las organizaciones LGBT+ de Líbano y en sus integrantes en términos locales como grupos que buscan cuestionar las dinámicas sectarias y patriarcales de la sociedad libanesa.

Palabras clave: Sexualidad, movimientos sociales, Líbano, LGBT+, género.

Abstract:

This thesis is divided in three chapters. The first one deals with the sociocultural history of homosexuality a region in which Islam is an important cultural system. This reveals that prior to European colonization and the introduction of its social mores, the region that we now commonly call the Middle East had a ample variety of sexual expressions in which same-sex and same-gender relations were included. In this chapter there are also some considerations on modern homosexuality and the LGBT+ identity in the region.

The second chapter is about Lebanon: its social composition and history. This is the country where the organizations that are part of the study are based. Beirut, its capital, is a cosmopolitan city. Its openness to foreign cultures has earned it notoriety for its liberal leanings among other cities in the Arab world. Last but not least there is also information about the history of the LGBT+ organizations in Lebanon and their current situation.

In the third chapter the information that was obtained in the field is presented. First we can find a summary of the study that was conducted and also, the profiles of the people that were part of it. After this, there is a brief analysis of the findings of the research. With that in mind we can begin to think about the LGBT+ organizations in Lebanon in local terms as a community that is keen on questioning the sectarian and patriarchal dynamics that are the norm in Lebanese society.

Key words: Sexuality, social movements, Lebanon, LGBT+, gender.

Contenido

Introducción del estudio	7
Capítulo 1: Contexto y estado de la cuestión de los estudios sobre la homosexualidad y los activismos LGBT+ en el Medio Oriente.	
• Introducción al capítulo	11
• Breve historia cultural de la homosexualidad en el Medio Oriente.	12
• Entre la <i>Internacional Gay</i> de Massad y el <i>Homonacionalismo</i> de Puar.	19
• Sobre los discursos y la construcción de identidades no normativas.	27
• Conclusiones del capítulo.	31
Capítulo 2: Estado, espacio y sociedad en Líbano	
• Introducción al capítulo	34
• Factores de diversidad social	35
• Beirut y el cosmopolitismo árabe	38
• La creación del espacio gay en Beirut	42
• Historia del activismo LGBT+ en Líbano	48
• El desarrollo de la identidad LGBT+ en Líbano	51
• Helem y sus hermanas	53
• De Helem Girls a Meem	56
• Escisiones	57
• El nuevo centro comunitario	59
• Conclusiones del capítulo	60

Capítulo 3: De los activistas LGBT+ de Líbano y de cómo su lucha personal se vuelve colectiva

• Introducción al capítulo	62
• Diseño del estudio	64
• Perfil de informantes	64
• Temas de las entrevistas	69
• Problemas del activismo LGBT+ en Líbano	73
• Perspectivas críticas y a futuro del movimiento	75
• Los encuadres del activismo LGBT+ en Líbano	77
• Conclusiones del capítulo	81
Conclusiones generales	82
Referencias y bibliografía	86

Introducción del estudio

Esta investigación es sobre cómo las personas que participan de las organizaciones que trabajan con poblaciones sexodiversas en Líbano construyen sus subjetividades y sus identidades sexogénicas a su paso por éstas. El estudio se desarrolló por medio de una visita de investigación a Beirut, Líbano, durante el verano del 2016 durante la cual se visitaron algunas de las organizaciones locales que trabajan con personas LGBT+, se les aplicó entrevistas semi estructuradas a algunos de sus colaboradores y se realizaron algunas observaciones sobre su trabajo.

El desarrollo de los movimientos sociales basados en la diversidad sexogénica, así como organizaciones ligadas a éste han abierto la discusión sobre la sexualidad y la han llevado al espacio público. Así las personas homosexuales han encontrado una forma de reivindicarse, cuestionado las representaciones negativas y tradicionalistas sobre su sexualidad. Sin embargo, en el caso de los países árabes y de la región del sudeste de Asia, el trabajo de Joseph Massad en su obra *Desiring Arabs* vino a cuestionar el binomio heterosexual/homosexual como una imposición desde Occidente, así como el activismo de lo que él llama la *Gay* Internacional, refiriéndose al conjunto de organizaciones LGBT+, como una empresa neocolonialista en esta región del mundo. Lo anterior ha sido a su vez debatido por otros autores como Ghassan Moussawi, que en su artículo *(Un)critically queer organizing: Towards a more complex analysis of LGBTQ organizing in Lebanon* presenta y contrasta las maneras en las que las organizaciones que trabajan con temas de diversidad sexogénica en Líbano simultáneamente utilizan y cuestionan los conceptos del movimiento LGBT+ internacional para adaptarlos a su realidad.

Mi pregunta de investigación se refiere a cómo negocian los sujetos sus identidades culturales y sexogénicas a partir de su paso por las organizaciones que trabajan temas de diversidad. El trabajo en organizaciones de la diversidad sexogénica hace que las personas que pasan por éstas, aunado a la mediatización de lo gay, se familiaricen con el discurso de los derechos humanos y de lo que Joseph Massad llama la Internacional Gay. Sin embargo considerando el trabajo de Moussawi, es posible observar que estas organizaciones no son uniformes y entran en una dialéctica entre el discurso internacional sobre los derechos de las personas lesbianas, gays bisexuales y transgénero (LGBT+) y sus contextos locales por lo cual el discurso no se reproduce sin una reflexión y una crítica al respecto. Considero que esto también se presenta a una escala personal en la que, si bien las personas que pasan por las organizaciones de activismo asimilan estos discursos, su contexto y circunstancias les provocan a hacer una introspección sobre qué es lo que se puede adoptar de estos discursos y cómo pueden aplicarlos en sus vidas. Esto favorece el desarrollo de identidades sexogénicas que a su vez dialogan con otras identidades previamente adoptadas como parte de sus comunidades.

En el trabajo realizado por Erica Li Lunqvist en *Gayted Communities: Marginalized Sexualities in Lebanon* se habla sobre cómo la orientación sexual “fomenta una exploración compleja de procesos identitarios que a veces intersectan pero que también desconectan.” Estos procesos se desenvuelven bajo el Estado-Nación y están atravesados por categorías de clase, raza, etnicidad y religión.

Al hacer una revisión de otros trabajos publicados en relación a los activismos LGBT+ en Líbano pude percibir que la mayoría de éstos se enfocan en aspectos como la estructura de las

organizaciones, la construcción de los espacios queer en Beirut, o la esencialización del gay beirutí con fines turísticos. El estudio que propongo a continuación pretende presentar una visión dinámica hacia quienes componen las organizaciones que han contribuido a la visibilidad de las diversidades sexogénicas en Líbano y en los países árabes en general. Esto es importante ya que, como expresa Jared McCormick (2006) en su artículo *Transition in Beirut: Gay Identities, Lived Realities* “...la búsqueda de una identidad gay localizada es innovadora y tendrá un importante peso en el avance de la sexualidad en Líbano, mientras que Beirut será el punto apropiado para la entrada de los derechos gays en el mundo árabe.”

Esta tesis consta de tres capítulos. En el primero se hace una historia sociocultural de lo que ahora se conoce como homosexualidad en las culturas que tienen como mayoría religiosa al Islam. Esto es importante ya que es esta religión la que funciona como sistema cultural mayoritario en la región que se estudia. En este capítulo se discuten algunas ideas sobre los modelos de sexualidad previos a la modernidad y a la creación de las identidades sexogénicas que ahora conocemos; la llegada de la colonización europea y sus normas morales que impactaron en la forma de concebir la sexualidad en la región, los resultados de lo anterior y su problematización en la actualidad a partir de las aportaciones de algunos autores.

El segundo capítulo aporta información sobre Líbano, su historia y su composición social, al igual que de Beirut, su capital. Esto es debido a la importancia del cosmopolitismo y actitudes menos conservadoras en esta ciudad. También se añade la historia del movimiento LGBTQ+ y las organizaciones que lo componen.

En el tercer capítulo se incorpora la información recopilada durante la estancia de investigación que permitió la realización de esta tesis. En primer lugar se presenta el diseño del estudio y la metodología. Se añade el perfil de las personas que colaboraron con esta investigación y posteriormente se hace un análisis de la información obtenida. En este capítulo se añadirán algunas consideraciones conceptuales que le son particulares y no habían sido discutidas previamente.

Por medio de mi trabajo pretendo contribuir a la generación de conocimiento sobre el trabajo que realizan estas organizaciones en Líbano y que a su vez forman vínculos con otras organizaciones de la región. Esto se evidenciará con la información recopilada de la observación participante así como de las entrevistas e historias de vida, en donde se podrán apreciar las experiencias y actitudes generadas a partir del paso de las personas seleccionadas por las organizaciones en donde hayan participado. También aspiro a aportar al diálogo entre los estudios del Medio Oriente y los estudios de género, así como a las intersecciones entre los estudios que se realizan sobre la diversidad y la disidencia sexual en Latinoamérica y el Medio Oriente.

Capítulo 1

Contexto y estado de la cuestión de los estudios sobre la homosexualidad y los activismos

LGBT+ en el Medio Oriente

Introducción al capítulo

En este primer capítulo buscaré hacer un estado de la cuestión sobre la homosexualidad en la región cultural que rodea a Líbano. Si bien esta tesis no trata específicamente con el cuestionamiento de la religión de los sujetos, es verdad que la historia de esta región está unida a la historia del Islam. El primer apartado inicia con una breve consideración sobre el nombre del Medio Oriente para continuar con la visión sobre los comportamientos y actitudes relacionadas a personas que no encajaban en el binomio hombre masculino-mujer femenina desde los tiempos del Profeta y durante el desarrollo y la expansión de la cultura islamicada. Hacia el siglo VIII se pueden encontrar expresiones artísticas que describen encuentros sexuales entre hombres maduros y jóvenes. Esto retrata una convención social que, con la llegada de la moral europea sobre el sexo, es rechazada y negada.

Posteriormente se presenta una discusión sobre lo que significa la introducción de las identidades basadas en la sexualidad en esta región. Para esto utilizo el trabajo de Joseph Massad y de Jasbir K. Puar y lo contrasto con el de otros autores como Samar Habib, Jedidiah Anderson y Heike Schotten. Finalmente se añade información sobre cómo estas identidades fueron creadas primero como categorías de patologización para después virar en espacios de lucha social en Norteamérica y Europa occidental.

Breve historia cultural de la homosexualidad en el Medio Oriente

Cuando se propone hablar sobre la homosexualidad en el Medio Oriente, desde un punto de vista histórico, uno de los problemas a los que se enfrenta el investigador es el del anacronismo. Esto es válido para los términos “homosexualidad” y “Medio Oriente”. Aunque no pretendo establecer nuevos términos para abordar este problema, sí me gustaría hacerlo evidente.

Con respecto a la cuestión del *Medio Oriente*, me parece importante cuestionarlo y comprenderlo como un término derivado de las fantasías imperiales europeas. Sin embargo, ha adquirido un uso corriente, de tal modo que lo usaré en mi texto cuando esté hablando sobre tiempos modernos. Aún así, como es difícil aplicarlo a estudios cuya temporalidad es anterior al siglo XIX para épocas anteriores usaré los términos *islamidad* e *islamicado(a)*, acuñados por Marshall Hodgson en su obra *The Venture of Islam* (2009: 57). Esto es para hacer referencia a los territorios en donde el Islam es un modelo complejo de sociedad y cultura que incluye también poblaciones no musulmanas. En donde sea necesario haré las aclaraciones geográficas, culturales y lingüísticas que sean pertinentes.

Kathryn Babayan y Afsaneh Najmabadi mencionan en la introducción a su libro *Islamicate Sexualities. Translations across Temporal Geographies of Desire* (2008: xi-xii) que en los estudios sobre la sexualidad hay una tendencia a distanciarse del término *homosexualidad* y se ha adoptado el uso de la frase *prácticas y deseos entre personas del mismo sexo* como forma de evitar la carga semántica que contiene esa palabra.

Sin embargo, una trampa que podemos encontrar al usar los términos *mismo sexo* en los estudios sobre sexualidad es reducir un cúmulo de relaciones humanas a un binario de hombre y mujer como diferencia biogenital, por esto en la academia se acuñó el concepto de género que se

refiere a la identidad. Babayan y Najmabadi cuestionan esta idea del binario de sexo al recordar que en las poesías árabes y persas medievales los amantes se representaban con términos andróginos y agenéricos para la belleza. Aún más, la idea de que hay un mismo sexo implica que hay uno opuesto, lo cual es una noción reciente que se ha desarrollado durante los últimos dos siglos junto a la idea de que hay complementariedad entre ambos. Así, el usar la frase *prácticas y deseos entre personas del mismo sexo* en lugar de *homosexualidad*, a pesar de alejarnos de esa palabra tan cargada por la medicalización del siglo XIX, aún nos deja con el problema del género binario aplicado de forma anacrónica.

A pesar de que en la antigüedad no existían términos para designar con precisión a lo que hoy llamamos *homosexualidad*, hay estudios que nos indican que sí había formas de denominar a ciertos comportamientos no normativos. El trabajo de Everett K. Rowson (1991: 672) sobre los *mujannathūn* de Medina es muy revelador en este sentido. Según este autor, la raíz árabe *ja na tha* se refiere a doblar la boca de un odre para beber de agua de él, y se asocia a la debilidad. En su texto se mencionan a estos personajes a los cuáles se les describe como hombres que son como las mujeres en su falta de vigor y en lo delicado de su voz, en otras palabras, se refiere a hombres afeminados. Sin embargo, él mismo hace ver que lo anterior, más que describir una identidad sexual, indica una identidad de género. Así, no puede decirse que todos los *mujannathūn* se sentían necesariamente atraídos por otros hombres, aunque es verdad que, como músicos que eran, legaron canciones en las que se deja ver esta atracción, muchas veces de manera explícita (Rowson 1991: 672).

En el mismo texto se mencionan otros términos que los juristas medievales del Islam usaron para referirse a la actividad sexual entre dos hombres. Entre éstos se encuentran, por ejemplo, *‘ubna*,

palabra con una connotación patológica que se refiere a aquel hombre que desea ser penetrado (*m'abūn*). Otra es la de *liwāṭ*, en referencia al nombre del profeta Lot (el de Sodoma y Gomorra), y que se refiere a la práctica del sexo anal. De este término se deriva el de *lūṭī*, que originalmente se usaba para quien realizaba la parte insertiva en la relación y aún hoy en día se usa para aquellos hombres que están fuera de la normatividad (hetero)sexual (Rowson 1991: 685). Estos términos, sin embargo, hacen referencia a las actividades sexuales penetrativas. Aquí podemos observar que en el pensamiento patriarcal no hay sexo sin penetración. Esto es insuficiente para describir el tipo de relaciones a las que nos remite la homosexualidad hoy en día en década del 2010, la cual no está regida necesariamente por la diferenciación de la posición sexual, sino en la afecto. Por ejemplo, según la investigación de Joseph Carrier (1995) sobre la sexualidad entre varones en el Occidente de México en los años setenta y ochenta, ésta se adscribía a modelos en donde el que ejercía la penetración (mayate) tendría menos estigma que aquel que se dejaba penetrar (puto). Sin embargo, Carrier añade que durante el tiempo en que realizó su investigación apareció una nueva categoría, internacional, que se refería a quienes adoptaban cualquier de las dos posiciones. El nombre se derivó de la noción de que esa costumbre provenía del extranjero, y Carrier lo menciona como una consecuencia del desarrollo del movimiento LGBT+.

En referencia a la sexualidad entre mujeres, según los estudios de Sahar Amer, podemos encontrar el término *sihāqa* derivado de la raíz árabe *sa ḥa qa*, que significa golpear o triturar. De este se deriva también *musāḥaqāt an nisā'*, que significaría lesbianismo. A una mujer con estas prácticas se le denominaría *saḥīqa*: lesbiana (2009: 216). Amer indica que es poco el trabajo de investigación que se ha hecho al respecto. Estos términos se referían de manera

patologizante a las prácticas sexuales, más que a una identidad como tal. Sin embargo también afirma que de manera cultural, en el contexto de los escritos medievales, a las *sahīqāt* se les asociaba con el amor y la devoción e incluso llegaron a formar parte de una subcultura reconocida (Amer 2009: 218).

En la literatura medieval islámica se pueden encontrar numerosas referencias a numerosas prácticas sexuales, sobre todo entre varones. Uno de los modelos de relación más común que se encuentran en estos textos es el de los hombres maduros con jóvenes imberbes. Esto se hace patente en colecciones de poesía como las de Abu Nuwas, el más célebre representante de esta tendencia.

Dina Al-Kassim repara en el problema de que los estudios de la sexualidad, al usar los recursos de la antropología y otras ciencias sociales, algunas veces esencializan modelos culturales a favor de una representación del otro y sus normas y prácticas. En el caso del homoerotismo masculino ella menciona el abuso del llamado *modelo mediterráneo* el cual se refiere a la idea de la práctica y el deseo entre varones (adultos y jóvenes) en la Grecia y la Roma clásicas. De acuerdo con esto, el estigma de la homosexualidad (que no existe en este régimen sexual) no cae en quien penetra, sino en quien es penetrado. Por eso, ya que el empleo del término *homosexualidad* es problemático, se ha usado esta idea para hacer una distinción entre la práctica y la identidad para evitar anacronismos y se ha extrapolado su uso en los estudios modernos (Babayan y Najmabadi 2008, p. 301). Bajo este modelo se le concedía permisividad social a las relaciones asimétricas en el rango etario, de esta manera el deseo que no estaba enmarcado por la distinción de la posición copulativa o por la diferencia de edad (un hombre y un joven imberbe) estaba sujeta al estigma y al insulto.

Khaled Al Rouayheb en su libro *Before Homosexuality in the Arab Islamic World 1500-1800* afirma que la homosexualidad, como la entendemos hoy en día, no existía en los territorios árabes de la Islamidad antes del siglo XIX (2005: 53). Esto significa que no había un grupo alterizado que tuviera deseos por personas de su mismo sexo y género y que hayan sido diferentes de otras personas y como tal es una construcción moderna y no universal. De acuerdo con este pensamiento, la sexualidad entre hombres o entre mujeres era vista como algo que cualquier persona podía hacer sin requerir de cierta naturaleza para tal fin. Esto nos deja la pregunta de cuándo es que se dio este cambio en la percepción sobre tales actos sexuales. Para Jedediah Anderson esto fue durante la *Nahḍa* o el renacimiento cultural árabe bajo el Imperio Otomano en forma de una ansiedad introducida desde Europa por medio del orientalismo y el colonialismo. De esta manera las referencias usuales al *liwāṭ* fueron sustituidas por otros términos como *shuḍūd al-ḡins* (desviación sexual) o *al mithiliyya al ḡinsiyya* (homosexualidad) (Anderson 2010: 22).

Anderson afirma que con el inicio de la *Nahḍa* en Europa se comenzó a producir literatura de corte orientalista sobre las culturas árabes. Un ejemplo de esto es la traducción de Richard Burton de *Las Mil y Una Noches*. Para Anderson, Burton se concentró especialmente en la descripción de la sexualidad entre hombres maduros y jóvenes ya que la consideraba una expresión de la ingenuidad y atraso. Así, se esfuerza en exotizar y alterizar a los árabes por medio de la sexualidad (Anderson 2010: 25-26).

A lo anterior Joseph Allen Boone agrega que para los escritores orientalistas las realidades geopolíticas del oriente árabe se convirtieron en una pantalla en la cual reflejaban sus fantasías

de sexualidad y exceso. Aunque éstos escribían para una audiencia europea, las personas del mundo árabe también tuvieron acceso a estos escritos (Boone 2014: 27-28).

De esta manera, a medida de que las obras orientalistas se hicieron conocidas entre los literatos árabes la poesía de tradición homoerótica como la de Abu Nuwas se volvió problemática pues empezó a considerarse como una prueba del atraso de la cultura árabe. Así, los intelectuales árabes se sintieron presionados para dar una respuesta, la cual se dio por medio de la censura (Anderson 2010: 28).

A medida de que la condena hacia la homosexualidad se hizo más patente en Europa, y de mayor conocimiento entre los intelectuales árabes, la tendencia de censura llegó también a influenciar a los gobernantes (Anderson 2010: 32). De esta manera los conceptos de homosexualidad y homofobia se enraizaron en el pensamiento árabe.

Durante la transición de la Islamidad hacia la modernidad hubo cambios en la forma en la que los gobiernos y las estructuras del poder se relacionaban con la moralidad y la conducta personal. El poder del Estado se expandió hacia estos dos ámbitos y de esta forma se dejaron de concebir como parte de la jurisdicción religiosa. A partir de la reorganización del Imperio Otomano en 1858 se implementaron reformas legales basadas en el Código Francés de 1810, en detrimento de la *sharī'a*. Antes de esto no existía un consenso sobre la penalización de la homosexualidad entre los juristas musulmanes, algunos establecían que la pena debía ser similar a la del adulterio mientras que otros establecían penas de otro tipo, aunque ciertamente las actividades sexuales entre varones o entre mujeres estaban sujetas a la reprobación social

(Rowson 2005: 685-686, El Rouayheb 2005: 3-4). Así, a partir de este cambio, la homosexualidad fue omitida del código legal.

Sin embargo, las leyes contra la homosexualidad que se implementaron en los ahora países árabes datan de un periodo posterior, durante los mandatos europeos impuestos a la postre de la división creada por los tratados de Sykes-Picot en los antiguos territorios árabes del Imperio Otomano. Así, los países que quedaron bajo el mandato francés, como Líbano y Siria, adquirieron leyes en contra de las “actividades sexuales contra la naturaleza” (heredadas desde Vichy); mientras que en Iraq y Jordania, que estaban bajo mandato británico, estas leyes no se agregaron a los códigos locales (Anderson 2010: 32). Al mismo tiempo, los escritores árabes empezaron a usar más frecuentemente los términos *shudūd al-ŷins* y *al mithiliyya al ŷinsiyya*, calcas de los términos usados en Europa para patologizar los deseos sexuales que quedarían fuera de la norma (Massad 2007: 187).

Entonces, de acuerdo a esta información la homosexualidad no existía como tal en el mundo árabe antes de la *Nahḍa*, aunque el deseo sexual entre hombres o entre mujeres sí, su existencia y expresiones eran reconocidas y más o menos toleradas. Se puede entonces observar un cambio epistemológico en el entendimiento del deseo homoerótico por medio de los escritos y representaciones orientalistas que se produjeron en Europa y que crearon ansiedad y autocensura entre los intelectuales árabes de la época. Fue entonces que las expresiones de este deseo comenzaron a ser condenadas entre los árabes, no sólo entre escritores e intelectuales, sino también entre los recién creados gobiernos y particularmente entre los islamistas.

Entre la *Internacional Gay* de Massad y el *Homonacionalismo* de Puar

En el Medio Oriente contemporáneo, la homosexualidad es cada vez más problematizada desde diferentes discursos, ya sean legales, religiosos o de derechos humanos. En el apartado anterior se pudo apreciar un cambio epistemológico en la manera de pensar la homosexualidad como una práctica a discreción del individuo a su entendimiento como una identidad. Para Joseph Massad esto es resultado de un “incitamiento al discurso” (Massad 2007: 174). Este es un término que retoma de Foucault y que se refiere a cómo los discursos sobre la sexualidad se multiplican hacia diversos ámbitos de manera que ésta pueda ser controlada de forma general por las estructuras del poder (Anderson 2010: 3). Así, el discurso sobre la homosexualidad se ha introducido en las sociedades árabes tanto intencional como inconscientemente. Esto puede ser observado inicialmente durante la *Nahḍa* por medio de las escrituras orientalistas producidas en Europa y es una tendencia que puede ser observada hasta la actualidad. En su obra *Desiring Arabs*, Massad demuestra cómo se comenzó a marginar al homoerotismo en la literatura árabe por medio de la adopción de la moral europea importada durante el colonialismo. De esta forma se adoptaron pudores al hablar de la sexualidad en general.

Al referirse en específico a la homosexualidad, Massad afirma que este incitamiento al discurso se creó como forma de mantener al mundo árabe islamicado bajo el yugo de Occidente. De esta forma se construye como parte de una empresa de conocimiento que permite al Occidente subyugar y alterizar al mundo árabe hacia sus propias concepciones sobre la sexualidad. Así se producen ansiedades y pudores en los árabes sobre su sexualidad que los hace más propensos de ser dominados ideológicamente. La idea de que esta es una empresa de

conocimiento, parte de un proyecto neocolonialista, es palpable en las preocupaciones islamistas sobre la libertad sexual, que iniciaron como una respuesta al colonialismo. Esto derivó no sólo en la creación de ansiedades, sino en la imposición de las morales sexuales europeas sobre la sexualidad en el mundo árabe que conllevó a la expansión de la hegemonía occidental (Anderson 2010: 3).

Esto no significa necesariamente que el anterior paradigma sobre la sexualidad en el mundo árabe era benéfico y libre de opresión. Pero Massad argumenta que con la división entre la heterosexualidad y la homosexualidad se crearon dos clases de personas: el homosexual oprimido y el heterosexual opresor. Como la identidad homosexual fue impuesta colonialmente, los recién creados homosexuales del Medio Oriente estaban poco preparados para asumirse como tales. Es por motivo de esta violencia epistémica que en esta región del mundo no se han visto mejoras para la población homosexual, como sí sucedió en Norte América y Europa Occidental (Anderson 2010: 3).

La tesis de Massad es que el incitamiento al discurso por parte de las organizaciones LGBT+ (lésbico, gay, bisexual y transgénero, más otras categorizaciones) de Norte América y Europa Occidental que aspiran a universalizar los derechos LGBT+ tienen como resultado que el mundo árabe e islámico continúen subyugados bajo la hegemonía del Occidente. A esto lo denomina la *Internacional Gay* (Massad 2007:174).

Hay, sin embargo, un número de problemas con la tesis de Massad. Para Anderson una de estas es que en los postulados de Foucault no se les concede agencia a las estructuras del poder, sino que éste se establece y se refuerza por medio de un discurso táctico desarrollado en

diferentes frentes: los medios de comunicación, la salud, la legalidad y las instituciones. Asimismo, está la posibilidad de crear un contradiscurso, aunque este también se traduce en el fortalecimiento de estas estructuras. Sin embargo, el presentar el discurso del poder como agenciado y unilateral es problemático (Anderson 2010: 2).

Por su parte Samar Habib es crítica de Massad ya que considera que niega la agencia de los sujetos que se construyen a sí mismos como LGBT+, además de que, al desincentivar estas identidades, el salir del clóset y el activismo local, niega la libertad del individuo de resistir contra la dominación y opresión (Habib 2010).

Joseph Massad, que radica en Estados Unidos, incluso llega a afirmar que aquellos que se identifican como gays y lesbianas son informantes nativos para el imperio; trazando así tal vez un paralelismo con lo que viven las personas LGBT+ en Palestina, en donde se les acusa de ser informantes de los israelíes a cambio de protección. Asevera también que lo que él llama la *Internacional Gay* es responsable de la represión que viven las poblaciones LGBT+ en el Medio Oriente y el Norte de África, al imponer identidades que antes no ejercían además de reprimir los deseos que no se alinean con su discurso. Esto es por demás problemático, ya que libera a quienes ejercen violencia de cualquier responsabilidad y los fuerza a elegir entre el silencio embarazoso o la declaración pública y la violencia que esta conlleva (Al Shawwaf 2008: 103-106). Para Massad, quienes se identifican como LGBT+ es porque tienen aspiraciones occidentales y de clase, ignorando sus particularidades e interpretando a quienes son activistas como si fueran parte de un bloque monolítico. Personas que hacen labor académica, como Ruth Vanita, exploran los deseos homoeróticos y lésbicos, sus significados y los imaginarios que

nacen de la literatura de viaje. Por medio de su trabajo cuestiona la idea de que los movimientos LGBT+ del tercer mundo son un mimetismo del neo-imperialismo occidental al resaltar la variedad de culturas de contacto entre el mismo sexo que han surgido a través del contacto y la circulación de ideas que no pueden ser asignadas a naciones o civilizaciones.

Al-Kassim le concede a Massad la legitimidad de su crítica a las organizaciones LGBT+ occidentales sobre su actuar desinformado sobre las prácticas culturales de la sexualidad y sobre el desempeño de las organizaciones de derechos humanos en la promoción de las políticas imperiales de occidente. Sin embargo ella se cuestiona lo que percibe como su uso del modelo mediterráneo para hacer esta crítica, con lo cual cae en el mismo problema de esencializar las diferencias culturales (Babayán y Najmabadi, 2008: 303).

Valerie Traub matiza esta opinión añadiendo que los estudios LGBT+ europeos y americanos y blancos comienzan a ser cuestionados desde lo que ella llama “la crítica *queer* de color”, que ha expuesto muchos de sus puntos ciegos y a la vez usa sus herramientas. Cada vez más este campo de estudios se coloca en un marco poscolonial y consciente de las interrelaciones entre sexualidad, raza, género y clase en un contexto transnacional (Babayán y Najmabadi, 2008: 23).

Esta corriente de pensamiento en progresión sugiere que algunas metodologías de lo *queer*, cuando son reconfiguradas de acuerdo con un contexto cultural y político específico, pueden ofrecer modelos de análisis que fomentan la resistencia a esas tendencias que colocarían un discurso de una identidad occidental y blanca por encima de las sexualidades de la gente de color y no occidental. Traub propone el trabajo de Gayatri Gopinath, que ofrece una disposición

hacia las diásporas *queer* que trabaja en contra a la globalización de la identidad gay que replica una narrativa colonial de desarrollo y progreso que crea juicios negativos sobre las culturas sexuales, comunidades y prácticas distintas de los modelos europeo y americano de identidad sexual (Babayan y Najmabadi, 2008: 24).

Las narrativas de liberación gay parecen ser lineales e ir de la represión a la emancipación lo que está ligado con nuestra comprensión de la historia liberal de occidente en donde el avance de la democracia, la constitucionalidad y el capitalismo tienen un paralelo en la llegada de la modernidad y la civilización, así como de la aceptación de las minorías sexuales dentro de la ciudadanía. Las narrativas lineales parecen estar relacionadas con la justificación del colonialismo. Así, ahora se acusa a los países no occidentales de ser atrasados y homofóbicos. Esta narrativa lineal crea un quiebre entre el occidente moderno y el oriente atrasado y de esta forma la aceptación de lo LGBTQ+ se vuelve una marca para definir el “progreso”.

La propuesta de Gopinath, que está más alineada con los efectos de la dislocación, la migración y la invitación a las posibilidades performativas de la resignificación también va en contra de las ansiedades que caracterizan el trabajo de Massad, ya que encuentra una alternativa al paro epistemológico que requeriría un rechazo a todo lo “foráneo” en aras de la legitimidad. Su trabajo manifiesta que para evitar los efectos colonizadores del binario *primer mundo/tercer mundo* no es necesario desechar los conceptos y métodos occidentales ni abrazarlos sin crítica. En su trabajo se interseccionan las teorías *queer* y poscolonial (Babayan y Najmabadi, 2008: 25). Con el argumento de que “lo *queer* es a la heterosexualidad lo que la diáspora a la nación”, su

trabajo pretende desarticular las oposiciones binarias entre nación y diáspora, heterosexualidad y homosexualidad, original y copia. Continuaré discutiendo sobre estas cuestiones más adelante.

Samar Habib en la introducción del libro *Islam and Homosexuality* menciona que la tesis de Massad ha sido apoyada entre otros por Jasbir K. Puar que en su obra *Terrorist Assemblages* acuña el concepto del *homonacionalismo* que se refiere al proceso de transición en el cual los sujetos *queer* se relacionan con la construcción de discursos del Estado, sobre todo en Estados Unidos, pasando de ser figuras de muerte y perversión, en relación con la epidemia del VIH, por ejemplo, a ser representados como figuras de vida y productividad, siendo ahora sujetos de derechos (matrimonio igualitario y adopción) (Puar, 2007: 2-3).

Este término fue acuñado a partir de otros dos: el de homonormatividad, tomado de Lisa Duggan, que se entiende como “una política sexual neoliberal que depende de la posibilidad de una colectividad gay apaciguada y de una cultura gay privatizada y despolitizada anclada en la domesticidad y el consumo” (Schotten, 2016: 2). Esto en oposición al de heteronormatividad que son las “instituciones, estructuras de entendimiento y orientaciones prácticas que hacen que la heterosexualidad se vea no sólo coherente – es decir, organizada como una sexualidad [es decir, una sexualidad legítima] – sino también privilegiada” (Schotten, 2016: 2). También está vinculado al concepto de nacionalismo, que en el texto de Puar se refiere sobre todo en lo general a las formas ideológicas de pertenencia a la nación-estado de los Estados Unidos y en lo particular a las configuraciones de de patriotismo y ciudadanía posteriores al 11 de septiembre.

En el texto *From critique to diagnosis, or, are we all homonational now?* de C. Heike Schotten, la autora hace un recuento de las reinterpretaciones por las que ha pasado este concepto por medio del trabajo de la misma Puar, así como el de su colaboradora Maya Mikdashi. Por medio de su trabajo crítico Schotten hace evidente que, contrario a lo publicado en *Terrorist Assemblages*, el homonacionalismo ha aumentado sus alcances más allá del contexto político de los Estados Unidos al que estaba sujeto originalmente. A esta primera interpretación Schotten le da el nombre de *homonacionalismo* (Schotten, 2016: 3).

En *Terrorists Assemblages* Puar vincula el homonacionalismo a otro concepto que ha sido discutido en menor medida, el del excepcionalismo sexual de los Estados Unidos, esto es, la idea de que en ese país hay una tolerancia especial a la diversidad sexual y un progreso sociopolítico sobre los derechos LGBT+, de las mujeres y la liberación sexual. De esta manera se establece una asociación entre las políticas imperiales de los Estados Unidos y las políticas que su excepcionalismo sexual se adjudica.

De esta forma lo *queer* se transforma en un aparato regulador, un proyecto biopolítico en el que se ordena la vida *queer* a expensas de una otredad sexualizada y racializada. Así se crean dos categorías: aquellos cuyas vidas deben ser protegidas, el gay blanco y patriota, y aquellos que deben ser erradicados para que esta política corporal tenga éxito, el *queer* perverso, racializado, extranjero y terrorista.

El trabajo de Mikdashi expande el significado de homonacionalismo. Ella argumenta que la globalización del marco de los derechos LGBT+ fortalece la idea de un nicho liberal de políticas identitarias en donde la gaycidad, entendida como una versión consumista de la

homosexualidad (Peixoto, 2012: 166), se separa de raza, etnicidad, clase y género y los derechos LGBT+ son separados también de otros proyectos de justicia social más amplios. Para Mikdashi el homonacionalismo es un efecto del neoliberalismo, no el efecto de una “internacional gay” (Schotten, 2016: 4). Entonces las personas que se identifican como LGBT+ en países no occidentales no son un grupo homogéneo, convencidos de una ideología imperialista occidental, sino sujetos que se han formado en un contexto de globalización de razón neoliberal en donde hay un movimiento de personas, conocimientos y discursos. A esta actualización Schotten la denomina *homonacionalismo 1.5* (Schotten, 2016: 10).

En un artículo de coautoría entre Puar y Mikdashi hay una reformulación más del homonacionalismo, que en esta ocasión se refiere a cómo la legitimidad de un Estado se mide por medio de su trato hacia las personas LGBT+. Aquí se amplía la idea de Puar sobre el excepcionalismo sexual de los Estados Unidos (es decir, la presumida libertad sexual como se practica en este país) al “Occidente” en general (este país más Europa Occidental) ya que los Estados en esta zona del mundo tienen el poder y la voluntad para proveer y proteger estos derechos. El cómo tratas a tus gays es el nuevo cómo tratas a tus mujeres (Schotten, 2016:11).

Schotten llama a esto el *homonacionalismo 2*, que ahora se reinterpreta como “un cambio histórico marcado por la entrada de algunos cuerpos homosexuales en una categoría que les identifica como aptos para ser protegidos por el estado-nación” (Schotten, 2016: 11). Puar afirma que el homonacionalismo es un aspecto de la modernidad, es decir, puede ser resistido y resignificado, pero no se puede optar por no ser parte de él, todos estamos condicionados hacia y por él (Schotten, 2016: 11).

Según Schotten las reinterpretaciones del nacionalismo son problemáticas pues, al afirmar que el homonacionalismo es un aspecto de la modernidad como un imperialismo civilizatorio, le quita utilidad al concepto como un método de crítica a las políticas sexuales y a la evaluación de los movimientos activistas. Así el homonacionalismo pasa a ser de una formación crítica y política a describir el contexto en el que los modernos nos desenvolvemos. En su primera versión el homonacionalismo es una herramienta del imperio estadounidense mientras que en la segunda se ha convertido en el imperio en sí. Si el homonacionalismo es el estado de las cosas entonces las actividades de resistencia en contra de éste serán una forma de *excepcionalismo queer*. Esto nos condenaría a no poder socavarlo, sino también a tener que aceptar el proyecto imperial del cual forma parte (Schotten, 2016: 14-15).

Sobre los discursos y la construcción de identidades no normativas: De lo gay a lo *queer*

En los apartados anteriores se exploró la construcción de las sexualidades no normativas en el contexto de la cultura árabe islamicada. En este último apartado del primer capítulo pretendo más bien hacer un repaso similar pero en Europa y Norteamérica. Esto es importante ya que los discursos sobre la sexualidad y la identidad no existen en un vacío sino que son parte, sobre todo bajo la globalización, de un intercambio continuo.

Según John D'Emilio (Pang Khee Teik 2013) el advenimiento del capitalismo produjo las condiciones que articularon la existencia de las identidades homosexuales, después las oprimió y finalmente las empujó a la movilización. La urbanización propició que las personas homosexuales vivieran fuera de su entorno familiar y crearan lazos, pero al mismo tiempo el

capitalismo requería de una fuente de mano de obra, por lo que se promovía a la familia como garante de bienestar para alentar la reproducción. Esto ocasionó que las personas homosexuales fueran vistas como desestabilizadoras del orden, así como su marginalización y criminalización. Sin embargo ya existían estas alianzas basadas en la identidad sexual y la opresión que les era común. Así, las condiciones que propiciaron el apareamiento de gays y lesbianas como categoría social también dieron pie a su movilización política. Para D'Emilio la verdadera lucha por la liberación de las estructuras hegemónicas de la familia, como las concibe el capitalismo, debería ser inclusiva y no sólo para homosexuales.

Tradicionalmente se refiere a los disturbios de Stonewall, que tomaron lugar en la ciudad de Nueva York el 28 de junio de 1969, como el inicio del movimiento de liberación homosexual. Por este motivo es que el día del orgullo LGBTQ+ se celebra el último sábado de junio. Si bien este movimiento se inició como contestatario al orden social fue duramente golpeado después de la pandemia de VIH/Sida en la década de los ochenta tanto en el número de activistas como en ideología, tras lo cual fue cooptado y mercantilizado. La historia de la aparición de este movimiento está frecuentemente descontextualizada de la crisis del capitalismo de 1968, como es expresada por Immanuel Wallerstein en su análisis de sistemas-mundo. También obvia los antecedentes en la Europa anteriores a la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en el Berlín previo al Tercer Reich, y a los esfuerzos del Dr. Magnus Hirschfeld que fue de los primeros activistas por los derechos de los homosexuales. Me refiero sobre todo a estos sucesos ya que se relacionan con el surgimiento de la homosexualidad como categoría identitaria.

En la década de 1970, Michel Foucault expuso en su obra la Historia de la Sexualidad que la identidad homosexual es un producto del discurso médico europeo del siglo XIX y que el surgimiento de la sexualidad como identidad es un resultado de la disciplina que ejerce el poder sobre los cuerpos para que éstos no sólo se vuelvan productivos, sino también reproductivos y se pueda así ejercer control sobre estos. Entonces, el homosexual se crea como un producto discursivo de la empresa del conocimiento al servicio del poder. Por este motivo la homosexualidad como figura histórica no existe antes del siglo XIX y por definición tampoco los homosexuales (Pang Khe Teik 2013: 2).

Jeffrey Weeks (Pang Khee Teik 2013) indica que la homosexualidad tiene significados diferentes que varían según la cultura, así que es difícil encontrar vínculos además de la actividad sexual en sí. La homosexualidad es transversal a las categorías de clase, raza y género. Por este motivo los activistas LGBT+ que “hablan por los gays” de Oriente son en ocasiones condenados por ser más “narcisistas” que activistas. Lo problemático es definir a todas las identidades sexogénéricas no heterosexuales dentro de las categorías occidentales, de forma que se justifique su condena, así como el uso del discurso liberal homosexual para justificar su rechazo e incluso violencia en contra de lo que se resista a esta asimilación. De esta forma el discurso que promueve el matrimonio, y en algunos países el servicio en las fuerzas armadas, ocultan los procesos creadores de desigualdades bajo los cuales otras minorías son también oprimidas. Esto puede ser visto como una suerte de misión civilizadora contemporánea, en un arrojito por alinear al resto del mundo al breve adelanto que se ha hecho sólo recientemente.

Para Ann Laura Stoller (Pang Khee Teik 2013) la sexualidad y la raza convergen en la ansiedad imperial. El deseo de civilizar a los nativos coincide con el deseo por los nativos. Al casarse los colonizadores con las colonizadas y procrear, el imperio experimentó ansiedad por la “contaminación” que podía subvertir su poder. Así surgen los estudios raciales, en un intento por prevenir establecer jerarquías más rígidas y así prevenir estos contactos. El deseo se convirtió en debilidad, por lo cual el objeto de deseo debía ser subyugado para sostener el poder imperial. Ahora los países colonizadores intentan revertir el proceso de civilización que significó la negación de las sexualidades nativas y de esta forma continuar con su proceso civilizatorio y esconder el papel que jugaron en este legado de represión.

Ahora me gustaría introducir la discusión de lo *queer* como subalterno, así como también hacer una crítica. *Queer* que en inglés significa torcido o desviado es un insulto que ha sido reapropiado por algunas facciones no heterosexuales para ser usado como una postura teórica y política para subvertir la heteronormatividad, es decir, la idea de la heterosexualidad como modelo normativo. Así, la teoría *queer* cuestiona los modelos binarios de feminidad-masculinidad, hombre-mujer, heterosexualidad-homosexualidad e incluso oriente-occidente, proponiendo más bien articulaciones entre sexualidad, género, identidad, entre otras categorías. De esta forma, las tensiones que se crean entre la exclusión y la inclusión, la invisibilidad y la participación demuestra su condición de subalternidad. Como dice Albarracín “El sujeto *queer* será entonces un sujeto subalterno en la medida en la que sea un sujeto histórico capaz de construir su agencia en términos sociales y culturales” (Albarracín 2014:28-39). De esta forma lo *queer* plantea un proceso de disidencia y resistencia que busca promover otras posibilidades en

base al carácter móvil de la identidad. Así podemos usar lo *queer* para leer la diferencia en lugar del dominio.

Así lo *queer* se yergue como una nueva categoría política haciéndole frente a la despolitización por la que ha pasado lo LGBT+ al ser cooptado por el capitalismo. Pero algunos autores plantean también la posibilidad que lo *queer* sea igualmente cooptado por las mismas hegemonías normativas que busca desestabilizar. Entonces deberíamos preguntarnos si existe la posibilidad de renunciar a las categorías y re politizar los movimientos sociales con base en la sexualidad.

Conclusiones del capítulo

Uno de los cuestionamientos más frecuentes sobre esta investigación fue sobre la intersección entre el Islam y la homosexualidad. Si bien no se trata a la religión como un tema central, sería imposible no tomarla en cuenta cuando consideramos los vínculos culturales, sociales y políticos que se tejen alrededor de ésta, lo cual es cierto no sólo en la islamidad, sino en todo el mundo. Hay una percepción popular bastante reduccionista sobre la homosexualidad en el Islam que tiende a ignorar la historia y, como es expresado por Puar en su estudio del homonacionalismo, considera a esta religión como represora hacia las sexualidades no normativas. Es por este motivo que se decidió remontarse hasta la época del Profeta, pasando después por la legislación islámica medieval sobre los actos sexuales, el arte homoerótico y finalmente en el colonialismo y la importación de las morales europeas. De esta forma se puede matizar esta visión y entender que el Islam no es particularmente homofóbico, al menos no más que otras religiones y que, al contrario de éstas, su historia tiene una rica tradición homoerótica.

Si bien es verdad que las categorías sexuales que conocemos hoy en día no existían antes del siglo XIX podemos observar que ya había una discusión sobre el comportamiento sexual y lo que ahora conocemos como expresión de género desde los albores del Islam, lo cual se ejemplifica en el trabajo de Everett K. Rowson. Las actividades sexuales entre hombres estaban marcadas por la diferenciación etaria y social bajo el llamado “modelo mediterráneo”. Esto se refleja en las poesías y el arte homoerótico en donde se hace eco de esta forma de relación entre jóvenes imberbes y hombres maduros. Sin embargo con la llegada del colonialismo y la implantación de la moral europea, los propios intelectuales y religiosos de la región comenzaron a ver estas actividades sexuales como una forma de atraso social y cultural. Los regímenes coloniales introdujeron legislación contra estas actividades sexuales consideradas “contra la naturaleza”.

Mientras tanto en Norteamérica y Europa occidental, con el crecimiento de las ciudades y las dinámicas sociales durante las guerras mundiales y las posteriores a éstas se comienzan a gestar los acercamientos entre personas con deseos y formas de sexualizar diferentes al modelo de familia tradicional, que por su parte es garante de la reproducción capitalista. En la década de los setenta esto vira en un movimiento social que progresivamente conquista espacios y aceptación. De esta forma lo ahora LGBT+ se vuelve una forma de medir el avance social y cultural. Así, mientras que las ideas sobre la moralidad “occidental” han cambiado, las que los colonizadores impusieron en los territorios dominados continúan vigentes de nuevo volviéndolos “atrasados”. Esto es importante ya que las ideas sobre la libertad sexual permean el discurso liberal en occidente y hacen mella en las actitudes en contra de los musulmanes en las antiguas metrópolis.

Aún con las críticas a las identidades LGBT+ y su adopción en regiones del mundo en donde no surgieron como tal, es importante tener en cuenta que ningún lugar en el mundo está aislado, sino que más bien hay una relación dialéctica en la que las ideas están en constante interacción. Por este motivo, si bien la tesis de Joseph Massad sobre la crítica a las identidades basadas en la sexualidad y su introducción en los países árabes plantea puntos interesantes sobre la construcción histórica de éstas, el apelativo de *Internacional gay* que usa para las organizaciones que defienden los derechos de las personas LGBT+ en el Medio Oriente no toma en cuenta las particularidades de éstas o las historias personales de las personas que las forman, a quienes considera agentes del neocolonialismo occidental en la región. Por este motivo es que esta investigación se centrará en estas cuestiones, para así poder observar qué es lo que motiva a estas personas formarse en y desde el activismo el activismo.

Capítulo 2: Estado, espacio y sociedad en Líbano.

Introducción al capítulo

Cuando se trata el tema de la homosexualidad en el “Medio Oriente” y en el “Mundo Árabe” generalmente se presenta a Líbano como un oasis de libertad para las personas LGBT+ de la región. Algunos de estos artículos presentan fantasías orientalistas sobre la sexualidad y presentación hipermasculina de los hombres libaneses. Autores como Jared McCormick (2011) y Ghassan Moussawi (2015) escribieron artículos criticando estos postulados. Si bien las personas LGBT+ en Líbano aún enfrentan muchos problemas es verdad que, a diferencia de otros países de la región, en este pequeño territorio se pueden observar una multiplicidad de Organizaciones de la Sociedad Civil (OSCs) cuyo trabajo está enfocado en este segmento de la población. Por medio de este capítulo se pretende explicar el por qué del surgimiento de estas organizaciones en el territorio libanés.

En el inicio de este capítulo se explorarán las características del país en dónde se sitúa este estudio: Líbano. En estos apartados se abarcará información sobre su diversidad cultural y su historia más reciente, durante el periodo otomano y hasta el final de la guerra civil, concentrándose en las relaciones entre las distintas comunidades religiosas que habitan este territorio. Posteriormente se hará una descripción de su ciudad capital, Beirut, así como de sus espacios orientados a la socialización homoerótica. Finalmente se incluirá semblanza de la historia del movimiento LGBT+ en este país.

Factores de diversidad social

Líbano es un país multicultural. Su ubicación entre del Mediterráneo oriental y las penínsulas de Arabia y Anatolia, además de su orografía, le han valido ser un país con una gran diversidad social. Si bien es un país pequeño, su geografía física es bastante compleja y variada. Según Fawwaz Traboulsi (2007), Líbano como entidad política tiene sus inicios en el Emirato del Monte Líbano que se constituyó a finales del siglo XVI como una región autónoma en el Imperio Otomano. Su historia se basa en la integración de todo el Monte Líbano bajo su autoridad y su expansión hacia algunas regiones circundantes de Palestina y Siria. El emirato desarrolló algunas características que hacen eco en la estructura del Líbano moderno: una población de considerable mayoría cristiana, orientación hacia el comercio exterior, exposición cultural hacia Europa y la intervención de ésta en sus asuntos internos.

Los otomanos jerarquizaron a la población local en base a la religión, los musulmanes formaban el estrato superior y los cristianos y judíos eran parte de una sociedad protegida por ser gente del libro¹, lo que les impedía tener cargos administrativos o militares, por lo cual muchos se dedicaron al comercio y a la agricultura. Este sistema otorgó a los drusos la supremacía política en el Monte Líbano. De este sistema surgieron familias dominantes que controlaban la tierra y establecieron una relación feudal con los campesinos. El Emirato del Monte Libano llega a su fin en 1843 cuando, por influencias de Austria y Francia, se divide en dos regiones administrativas repartidas entre cristianos y drusos (*qa'im maqamiya*). Esto provocó una ola de violencia sobre la identidad del territorio. El año de 1860 se vio marcado por choques entre

¹ En el Corán se menciona a pueblos que recibieron escrituras antes de la revelación al Profeta Muhammad. Estas escrituras son la Torá, los Salmos y los Evangelios. Tradicionalmente se interpreta que la Gente del Libro son los judíos, los cristianos y los sabeos.

ambas facciones que ocasionaron numerosas muertes entre los cristianos. Por este motivo intervinieron Francia, que apoyó a los cristianos, y Gran Bretaña, que apoyó a los drusos, lo que derivó en la Regulación Orgánica de 1861 que consistió en dotar a Líbano de autonomía con un acuerdo en el que el sultán otomano nombraría a un gobernador cristiano que sería asistido por un consejo intercomunitario (Makdisi 2000).

Beirut se volvió un polo económico, político, educativo y cultural vinculado al mercado europeo. Sin embargo se creó una doble dependencia: del mercado europeo y del interior sirio (que proveía de cereales y productos animales). Como resultado se vivió una rápida urbanización y el desarrollo de una burguesía local cristiana (vinculada al comercio europeo) y sunnita (relegada al comercio en territorio otomano). También sobrevinieron altas tasas de emigración hacia el extranjero (sobre todo por parte de cristianos).

Misioneros extranjeros comenzaron a llegar al territorio trayendo consigo proyectos educativos. Beirut también se tornó un centro de impresión y publicación de libros en árabe. Esto favoreció el surgimiento de la Nahda, un renacimiento cultural e intelectual árabe cuyos principales actores eran oriundos del Monte Líbano. Sin embargo la Primera Guerra Mundial provocó una catástrofe en Líbano, pues debido a la escasez ocurrió una gran hambruna en la que murieron más de 100,000 habitantes de Beirut (2007).

Los acuerdos de Sykes-Picot y la ocupación militar francesa derivaron en la separación de Líbano y Siria. La creación del Gran Líbano conllevó la anexión de territorios del Valle del Bekaa, los puertos de Beirut, Sidón, Tiro y Trípoli; y las regiones de Hasbaya, Rashaya,

Baalbeck y Akkar. El nuevo territorio fue creado por los franceses bajo pretexto de proteger a las minorías religiosas (con la intención de favorecer a los cristianos). Sin embargo la expansión provocó un cambio demográfico ya que aunque los cristianos eran el grupo religioso más numeroso ya no eran la mayoría. La creación del Gran Líbano fue rechazada por la población musulmana, pues esperaban formar parte de Siria. Este sentimiento era compartido incluso por algunas comunidades cristianas no maronitas, como los Griegos Católicos y Ortodoxos de Zahlé. La constitución de 1926 dividió los poderes entre las comunidades mayoritarias: el presidente sería un maronita, el primer ministro un sunnita y el presidente de la cámara de representantes un chiíta (Salibi 1989).

Líbano se independizó de Francia en 1946. Los siguientes años se vieron marcados por las dificultades de implementar el Pacto Nacional² de repartición de poder entre cristianos y musulmanes. A esto se le añadió la presión del Panarabismo, cuyas ideas no compartían los líderes cristianos. El gobierno de Bishara al Khuri se vio marcado por el intento de golpe de estado de parte del Partido Nacional Socialista Sirio. Por su parte el de Camille Chamoun se vio acusado por las facciones panarabistas de querer alinear a Líbano con el Pacto de Bagdad (Gilmour 1983).

La progresiva polarización de la sociedad libanesa, al establecimiento de la OLP (Organización para la Liberación de Palestina) y el surgimiento de milicias sectarias llevó a una guerra civil que duró de 1975 a 1990, en la que intervinieron también Israel, del lado de las

² El Pacto Nacional es un acuerdo no escrito que data de 1943 y que sentó las bases para la fundación de Líbano como un Estado multiconfesional. Según lo establecido el presidente debe ser siempre un cristiano maronita, el primer ministro un musulmán suní y el presidente del parlamento un musulmán chiíta.

fuerzas cristianas falangistas, y Siria, que mantuvo una ocupación militar hasta el 2005. En octubre de 1989 se firmó el Acuerdo de Ta'if en Arabia Saudita en el cual terminó con la mayoría cristiana en el parlamento libanés, resultado del Pacto Nacional de 1943. También se reafirmó la identidad de Líbano como un país con identidad árabe (Malaspina 2009).

Como Salibi (1989) expresa en su libro *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*: “crear un país es una cosa, crear una nacionalidad es otra muy diferente”. Como podemos ver a través de la historia, los libaneses se han visto no en términos de nacionalidad, sino de afiliación religiosa. La creación de Líbano, cuyo históricamente ha estado vinculado, no sólo con Siria, sino con todo el levante, obedeció a propósitos imperialistas e incluso podría decir que islamofóbicos, por parte de Francia como potencia colonial para la protección de los cristianos.

Beirut y el cosmopolitismo árabe

La ciudad de Beirut, si bien se encuentra emplazada desde la antigüedad, ha tenido diferentes grados de importancia según el tiempo en que sea estudiada. Para efectos de este apartado tomaremos el periodo que va desde la Primera Guerra Mundial, la caída del Imperio Otomano, el protectorado francés, el establecimiento de la República Libanesa, la Guerra Civil y sus postimerías.

El año de 1915 es importante debido a la hambruna en el Monte Líbano. Los bloqueos de los Aliados a las líneas de suministro de los Otomanos provocaron escasez para sus ejércitos que tomaron prioridad por sobre los habitantes. Aunado a esto, un enjambre de langostas arrasaron

con las endeble cosechas de la región. Esto ocasionó una gran crisis alimentaria, sobre todo en la región del Monte Líbano, en la cual había pocas cosechas comestibles. De acuerdo con Samir Kassir (2010: 275) se registraban hasta doscientas muertes por día. Esto ocasionó una alta tasa de emigración desde la montaña hacia las ciudades costeras, como Beirut, y al extranjero. Hasta ese entonces Beirut, que tenía mayorías de habitantes griegos ortodoxos y suníes, se comenzó a poblar de maronitas de las montañas. Las personas que emigraron al extranjero también son importantes ya que hubo quienes regresaron a re establecerse en Líbano trayendo consigo nuevas ideas desde el exterior (Khater 2011).

Después de la caída de los otomanos y el establecimiento del protectorado francés llegaron también numerosos europeos. La ahora metrópoli buscaba la europeización de esta ciudad, trazando avenidas al estilo de París, mientras que también se abrieron establecimientos de corte francés en la ciudad. Para Kassir esto significaba la transición de un mundo a otro.

Francia y Gran Bretaña impusieron el estado Westfaliano en el Levante y se dividieron los territorios de la región. En una estrategia de “divide y vencerás”, Francia dividió los territorios de Siria según criterios religiosos. En su papel de protectora tradicional de los cristianos de oriente creó el Gran Líbano, que consistía en el Monte Líbano, las ciudades costeras de Trípoli, Sidón y Tiro, el valle del Bekaa, algunas provincias periféricas y Beirut, como su capital.

Kassir menciona que la mayor parte de las comunidades del recién creado territorio estuvieron en contra de su separación de Siria, con excepción de los maronitas del Monte Líbano. Sin embargo Francia aplastó las revueltas que se suscitaron con mano dura, ya que el

control de Siria, territorio importante para el nacionalismo árabe, era importante como estrategia para perpetuar su dominio sobre el Norte de África.

Pronto se estableció una red de escuelas francesas, parte de la *mission civilisatrice* (misión civilizadora) de la metrópoli. El francés se volvió una lengua indispensable para las élites locales. Beirut fue elegida para asentar el gobierno francés y como tal se volvió la ciudad más representativa de su dominio. La ciudad adquirió una nueva reputación de cosmopolitismo al construirse nuevas avenidas y comercios de estilo parisino. Hubo un considerable crecimiento demográfico notable durante la primera década del mandato. Al haber una cantidad considerable de cristianos, considerados *petit blancs* (pequeños blancos) por los franceses, se dio pie a una mayor convivencia entre estos dos grupos, al contrario de lo que sucedía en el Norte de África. Pronto las élites y clases medias, sobre todo las cristianas, adoptaron patrones de comportamiento y estilos de consumo europeos. Para los franceses el que estos grupos locales fueran susceptibles a su cultura era de gran ventaja para mantener su dominio sobre la población.

Beirut siguió en crecimiento. Según Kassir éste estuvo más vinculado a la imagen de la ciudad propagada por los medios que a su capacidad económica o industrial. La sociedad beirutí estaba ávida de imitar los franceses, quienes pronto llevaron los avances tecnológicos del occidente, como la electricidad y el automóvil, a la ciudad. También comenzaron a llegar turistas europeos, lo que propició la apertura de hoteles, bares y restaurantes, en donde el consumo de alcohol fue relevado del estigma que le significó estar relegado a las cantinas nocturnas. También se abrieron clubes de playa en los cuales las normas de vestimenta locales eran relajadas, incluso para las mujeres. Hay incluso reportes de casos de nudismo en algunos de ellos, según Kassir.

Así podemos observar que la adopción de las costumbres europeas como uso de la costa como lugar de recreación fue cambiando las actitudes sociales hacia los cuerpos en la ciudad.

Beirut se convirtió en un centro cultural importante. Fue uno de los focos de la Nahda, o renacimiento árabe. También se abrieron teatros y cines, en donde se exhibían películas estadounidenses, europeas y egipcias. La aparición de espacios de recreación, aunada a la idea del tiempo libre, propició el desarrollo del espacio público en la ciudad. La llegada de la televisión también supuso otra conexión de lo local con el resto del mundo.

Es en Beirut, más que en cualquier otra ciudad árabe, que la vida nocturna ofrece tantas opciones. Los distritos de Hamra, Ayn El Mreisseh, Zaytuneh y la Plaza de los Mártires eran los que concentraban la mayor cantidad de establecimientos. La cultura del cabaret de las décadas de los veinte a los cincuenta dio paso a la de los clubes nocturnos en los sesentas y setentas. Desde antes también se podía encontrar un distrito rojo con burdeles en donde trabajaban mujeres tanto europeas como árabes al mando de *madames* que incluso llegaron a tener influencia política, lo cual les permitió conservar sus establecimientos.

Hamra tomó prominencia en esta dinámica nocturna. La Universidad Americana de Beirut se encuentra cerca, lo cual propició que los jóvenes universitarios estuvieran muy presentes. Alrededor había varias *garçonneries* o casas de estudiantes varones que llegaban desde otros lugares de Líbano y de los países árabes, lo cual le añadió a su imagen de libertinaje. El nombre de Hamra, que en árabe significa la roja, mantiene también una conexión imaginaria con la Alhambra de tiempos andalusíes, cargada con un imaginario de placeres y permisividad.

Incluso la prensa comenzó a usar la frase *Hamra nights* (noches de Hambre o noches rojas) como un sinónimo de estas ideas.

La creación del espacio *gay* en Beirut

Como se estableció anteriormente la aparición de las identidades basadas en la sexualidad ha estado históricamente ligada a los procesos de urbanización y modernización. La concentración de población en las ciudades propició el acercamiento de personas con diferentes afinidades, entre ellas la sexualidad, y articuló su organización. En el caso de las poblaciones sexodiversas, su organización espacial en la ciudad está relacionada también con procesos de inclusión y exclusión. Para ejemplificar esto tomaré la siguiente cita del texto de Reneaud Boivin (2013) que ha investigado sobre los espacios frecuentados por hombres gay en París, Madrid y la Ciudad de México:

“la terciarización de los centros urbanos y la segregación social que se han ido generando a lo largo del siglo XX, las cuales tienden a acentuarse a lo largo de las últimas décadas en la ciudad global e implican la construcción de zonas identificables, de tolerancia, residencia y/o comercios LGBT; no representarían sino aspectos complementarios del homosexismo a partir del cual se ha ido construyendo el mundo urbano actual, la otra cara de la homofobia que la visibilidad pública misma de las minorías sexuales parece generar entre el resto de la población y los poderes públicos.”

De acuerdo con este autor, históricamente la socialización de los hombres homosexuales se caracterizaba por una gran heterogeneidad en cuanto a relaciones de clase y étnicas se refiere. La llegada de la modernidad implicó, además de la aparición de nuevas categorías sociales basadas en la sexualidad, el desarrollo de procesos de marginalización encargados de mantener a estas categorías indeseables apartadas. Así, las clases trabajadoras, los migrantes y trabajadores sexuales se vieron apartados en barrios periféricos.

Sin embargo, es precisamente esta marginación, aunada al consumo del sexo, lo que propició la creación de espacios para hombres homosexuales. Estos lugares no eran necesariamente exclusivamente para homosexuales, pero sí eran sobretodo espacios frecuentados por un público de varones que buscaban la bohemia y la diversión en una suerte de economía subterránea que representaba la libertad de las restricciones sociales. Con el desarrollo de la identidad homosexual, así como de la sociedad de consumo, estos espacios fueron especializándose en su búsqueda por atraer a ciertos parroquianos (Boivin 2013).

A medida que las ciudades recibían mayor cantidad de migrantes los lugares de socialización homosexual se convirtieron no solamente en espacios de consumo, sino también adquirieron un aspecto residencial. De esta forma es cómo se fueron formando en ciertas ciudades los barrios gays estableciendo así una relación entre el cuerpo, el deseo y el espacio (Boivin 2013).

Es en Líbano, en su capital, Beirut, en donde surge Helem (sueños), la primera organización de derechos orientada a las personas LGBT+ en el Mundo Árabe que se forma en los primeros años de la década del 2000 a partir de un grupo de internet llamado Club Free y de

una campaña llamada *Hurriyat Khassa* (Libertad Personal), dedicada a defender la privacidad de los individuos de la intromisión del Estado. Su trabajo en Líbano se ha dedicado a proveer de servicios de salud psicológica y sexual, reducir el estigma contra las personas LGBT+ así como promover la derogación del Artículo 534 que castiga las “relaciones sexuales contra la naturaleza” y que se ha usado para perseguir y castigar a personas sexodiversas (Makarem 2011).

La capital de Líbano tiene, según el texto de Seidman (2012), una dimensión afectiva expresada en su aire cosmopolita ya que su emplazamiento favorece el intercambio entre personas de diferentes orígenes e identidades. Su puerto ha sido históricamente un punto de conexión hacia lugares lejanos. Desde ahí zarparon miles de migrantes que posteriormente formaron grandes colonias en diferentes países alrededor del mundo, entre ellos México. Sin embargo, también es una ciudad con fronteras internas. Es habitada por diversas comunidades cristianas y musulmanas de diferentes denominaciones que, durante la guerra civil que duró de 1975 a 1990, partieron la ciudad a la mitad. Desde entonces la ciudad ha querido borrar las cicatrices de la guerra, sin lograrlo por completo. Así, se presenta como un espacio en el que convergen una multiplicidad de figuras y ánimos enmarcados por circunstancias sociales y culturales muy particulares (Seidman 2012).

Es en este contexto en donde Sofian Merabet (2015) realizó un trabajo etnográfico sobre la forma en la que los hombres se relacionan con base en sus prácticas sexuales en la ciudad. En primer lugar toma en cuenta la topografía que, debido a su emplazamiento entre el Mediterráneo y las montañas del Monte Líbano, además de los hábitos al volante de sus habitantes, dificultan

la movilización a pie. Merabet hace en su escrito una alusión fálica a la relación de los hombres beirutíes con sus carros y la forma estrepitosa en la que los conducen.

Aunque Mathew Gagné (2012) afirma que la cultura gay ha podido penetrar entre los libaneses a causa del acceso a internet, la etnografía de Merabet identifica varios espacios de socialización y encuentro entre hombres fuera de las redes virtuales. La Corniche, o malecón, es una extensa avenida que se extiende sobre el litoral que va desde el Centro hasta las piedras de Raushe. Es uno de los escenarios predilectos de los beirutíes en donde pueden ver a otros y dejar ver también. Merabet (2014) hace una relación entre el performance de los hombres beirutíes que trotan sin camisa y la permisibilidad derivada de su cercanía al mar. Durante la noche se convierte en un espacio que, por su fácil acceso pero la relativa oscuridad derivada de los cortes de electricidad, es idóneo para los encuentros fortuitos.

Hacia el sur de las piedras de Raushe se encuentra la playa de Ramlet el Baida. A partir de la reconstrucción después de la guerra la mayor parte de las playas de Beirut han sido privatizadas. Ramlet el Baida sin embargo es la única que continúa siendo pública. Su nombre significa “la arena de lo blanco”, que resulta irónico debido a que, siendo la única playa pública de la ciudad, es también la más sucia por su falta de mantenimiento. Merabet (2015) relata que por las noches hay varios hombres que suelen estacionarse en las cercanías de la playa en búsqueda de los servicios de los muchachos que están en los alrededores.

En el interior de la ciudad, en el distrito de Zukak el Blat, otrora asiento de la administración otomana, está el hammam, o baño de vapor, de An Nuzha Al Yadid (la nueva diversión) que combina perfectamente con las fantasías orientalistas antes mencionadas. Aunque

en el texto de Merabet (2015) se menciona como un espacio de intercambio sexual, las indagaciones que realicé durante mi estancia en Beirut reflejan más bien un espacio decadente y con poca permisibilidad. En todo caso ahora ya está cerrado. En años pasados la policía cateó otros sitios similares en la ciudad, los hammams de El Agha y Shehrazad, y sus parroquianos fueron detenidos usando el Artículo 534 como justificación (2004).

Merabet destaca en su etnografía sobre todo espacios de ligue entre varones. Uno de los más prominentes es el Café Sheikh Manoush que, sin ser específicamente para gente LGBT+, era frecuentado por hombres maduros y jóvenes que performativizaban su masculinidad y su deseo al interior de este local. Otro espacio que no era dirigido hacia un público gay pero fue apropiado por éste es el café de Dunkin' Donuts que se encuentra en el centro de la ciudad. Este lugar fue célebre porque en algún momento se colocó un anuncio que prohibía la entrada a homosexuales u hombres de aspecto extraño. Sin embargo la presión que los parroquianos hicieron con la administración central en Estados Unidos los obligó a retractarse (Merabet 2004).

A pesar de los muchos lugares *con ambiente*³, término que tomo del trabajo de Alberto Teutle (2015), que se pueden encontrar en la ciudad, como los cafés de la plaza Sassine, en tiempos recientes se han abierto locales que, sin explicitarlo, son frecuentados principalmente por personas LGBT+, siendo esto de conocimiento público. Tal es el caso de Bardo, un restaurante y bar en el distrito de Hamra, cuyos dueños incluso son gays. Otro es el ya cerrado Wolf Bar cuya clientela consistía sobre todo en hombres maduros y de aspecto masculino. Los

³ Si bien este término es de uso común en México para denotar que una persona es homosexual, Alberto Teutle lo toma y expande su uso para clasificar espacios. De esta forma *de ambiente* se refiere a un lugar creado específicamente para la socialización gay, mientras que *con ambiente* se refiere a espacios que no fueron pensados con este fin pero son frecuentados por un gran número de parroquianos homosexuales.

antros Acid y Ghost también eran conocidos por sus asistentes. Sin embargo ambos ya han clausurado, el último después de una redada policial.

Una situación que vale la pena destacar es la situación de contención en la que se encuentran los parroquianos, incluso en los lugares de ambiente, ya que mientras bailan, beben y se divierten con sus amigos, e incluso con sus parejas, el darse un beso en los labios entre hombres se encontrará siempre con la invitación de un amable mesero (que en el caso de Bardo también es gay) para separarse. Así que, con todo y el cosmopolitismo de esta ciudad, las fronteras de Beirut no sólo están en sus divisiones sectarias, sino también en las mentes y los cuerpos de sus habitantes.

La declaración de Beirut como paraíso gay del Medio Oriente en los medios occidentales contrasta con la realidad social de su población LGBT+. Si bien cuentan con una libertad relativa en comparación con otros países árabes, quienes asumen estas identidades sexogenéricas en Líbano aún padecen por la discriminación social e institucional que impera en el país. Las narrativas de paraíso gay parecen más bien estar sujetas a fantasías orientalistas sobre la virilidad de los hombres libaneses (McCormick 2011).

Así, más allá de la forma en la que se presente la relación de la ciudad con la sexualidad será necesario cuestionarnos para quién se están construyendo estas narrativas y recordar que, si bien en un inicio lo gay vino a romper con los binarios tradicionales de la sexualidad entre hombres, también será necesario interpelar su apropiación y despolitización por el capitalismo neoliberal y empezar a construir espacios más inclusivos.

Historia del activismo LGBT+ en Líbano

En Líbano las relaciones están oficialmente definidas por el matrimonio heteronormativo. Si bien es un país multiconfesional, con al menos 18 grupos religiosos reconocidos oficialmente, el matrimonio civil no está previsto en las leyes de familia, lo cual asegura que el *establishment* religioso sea el que medie las relaciones entre la sociedad y el Estado (Makarem 2011). Así, con el beneplácito constitucional, las leyes que gobiernan el estatus personal de los individuos se basan en su adscripción a una comunidad religiosa, las cuales no contemplan e incluso condenan las relaciones homoafectivas y mucho menos el matrimonio igualitario.

Como ya se mencionó, el código penal libanés, en su Artículo 534, criminaliza las relaciones sexuales no naturales. Esto fue establecido bajo influencia de la legislación de Vichy durante el mandato francés. La expresión de diferentes identidades sexogenéricas se persigue aludiendo a la moral pública. La aplicación de este artículo queda a discreción del juez (Lundqvist 2013). De esta manera los sujetos con cuerpos e identidades abyectas, sobre todo aquellos en condición de pobreza, quedan a merced de la actitud del juez en turno y de las propias conexiones sociales que tengan disponibles.

La necesidad de crear una identidad nacional después del mandato francés en Líbano estuvo asociada a la concepción del estado-nación moderno, con base en las ideas capitalistas de producción y reproducción de la familia nuclear, la movilidad social y el apego a la moral religiosa (Makarem). Fue durante este periodo que desaparecieron gradualmente las referencias homoeróticas en la poesía árabe que habían sido prevaletes en siglos anteriores (Anderson 2011).

De esta manera la combinación entre la ambigüedad en el texto legal y la referencia a un orden “natural” permiten los abusos hacia aquellas personas que más visiblemente quedan fuera de estas normatividad es sociales, sobre todo en relación a la sexualidad y a la identidad de género. Aunado a esto hay un tabú en contra de la discusión de estos temas, lo cual beneficia a las élites religiosas y políticas al permitirles mantener un estricto control sobre una sociedad conservadora.

La rápida urbanización de las sociedades del Medio Oriente a partir de la década de los cincuenta, así como la aparición de las identidades basadas en la sexualidad en Occidente y su posterior movilización, propició un cambio epistémico de forma que lo que anteriormente era considerado una actividad (o un vicio) a una forma de ser (Anderson). La socialización entre pares que propició el crecimiento de las ciudades también llevó a un quiebre con el sistema binario de activo y pasivo bajo el cual se concebían las relaciones sexuales.

La característica de multiconfesionalidad en la sociedad libanesa también juega un papel preponderante en este sentido ya que esta diversidad fomenta el intercambio entre diferentes grupos sociales. Sin embargo, aunque los espacios compartidos incentivan la tolerancia a la diferencia en algunos segmentos de la sociedad, las clases dominantes sólo permiten esto con base en sus propios intereses, como es el caso de la apertura de establecimientos orientados a personas LGBT+.

Según Ghassan Makarem (2013), hay pocos estudios sobre las sexualidades no normativas en Líbano antes de la Guerra Civil que duró de 1975 a 1990. Añade que al menos un grupo de izquierda decidió purgar a los hombres homosexuales de sus filas y orillarlos al exilio. También los grupos feministas excluían la discusión de la sexualidad no normativa así como a

las lesbianas entre su membresía (Hamdan 2015). Después de la guerra la gente que se identificaba como LGBT+ continuaron viviendo su sexualidad en privado (Anderson). Sin embargo, el avance de la discusión abierta sobre la sexualidad en los países de Europa Occidental y Norte América (WENA) hizo que el Estado libanés procurara no atraer atención en este rubro y buscara ser más cuidadoso al actuar en contra de personas LGBT+, sobre todo de aquellas que podían establecer un negocio propio (Moussawi 2015).

Durante las entrevistas que se realizaron en Líbano en el verano del 2016 para esta investigación, sin embargo, es importante resaltar la de Munir Abdallah, quien es uno de los accionistas del restaurante bar *Bardo*, conocido en Beirut por estar orientado hacia un público de jóvenes gays y lesbianas. Munir, quien ha sido abiertamente gay desde los años ochenta, hizo mención de dos anécdotas referentes a la homosexualidad masculina en Líbano durante la Guerra Civil.

En primer lugar recuerda al bar Pickwick del hotel Marble Tower en la calle Hamra como un punto de reunión para hombres homosexuales que, como él, buscaban encontrar otros hombres para compañía o como parejas sexuales. Sin embargo, en el lugar fue destruido por una bomba en diciembre de 1983, plantada por el grupo Mano Negra, hasta entonces desconocido. Las notas del periódico identifican al establecimiento como un punto de reunión de *marines* estadounidenses estacionados en Beirut durante la guerra (Claiborne 1983).

El segundo recuerdo de Munir es aún más explícito. Menciona que un influyente hombre cristiano usaba sus contactos para traficar jóvenes homosexuales del lado musulmán de la ciudad en una van. Una vez cruzada la línea verde eran conducidos hasta una fiesta privada en una casa

de su propiedad. Munir afirma haber participado de estos eventos en los que, después de las actividades sexuales, cada grupo de hombres, musulmanes y cristianos, se separaban para dormir de acuerdo a sus afiliaciones y posteriormente ser conducidos a su respectivo lado de la ciudad.

La entrevista a Munir revela entonces que las prácticas sexuales entre hombres no estaban tan limitadas, ni siquiera durante la guerra, sino que, por el contrario, parecía haber sitios conocidos para encontrarse con los similares además de una especie de red que permitía el tráfico de personas de un lado a otro de la ciudad con este motivo. Además se hace patente la división socio-religiosa que también permea estas relaciones.

Desarrollo de la identidad LGBT+ en Líbano

Durante la década de los noventa hay poca información sobre espacios en la ciudad frecuentados por personas LGBT+. Sin embargo, con la llegada del internet se abren nuevas posibilidades de encuentro e intercambio, no sólo sexual, sino también ideológico. Gracias a esto se funda el *Club Free* (Club Libre) en 1998, que inició como una lista de correos y evolucionó para convertirse en un grupo de apoyo para personas LGBT+ que celebraba reuniones periódicas en la casa de uno de sus miembros (Makarem 2013). Para el año 2000 el grupo ya contaba con 200 miembros y se comenzó a rentar un departamento para su uso exclusivo, que era pagado con donaciones de los miembros y se usaba como espacio para reuniones y proyección de películas de temática afín (Anderson 2010). Fue en estas reuniones cuando surgió la idea de llevar el proyecto de un movimiento de derechos LGBT+ a la luz pública. Se propuso enviar cartas anónimas a los

medios y al gobierno, así como establecer relaciones con otras organizaciones a nivel mundial como la ILGA (*International Lesbian and Gay Association*).

Un evento traumático para las personas LGBT+ de la región sucedió en Egipto el 11 mayo del 2001. Un centro nocturno frecuentado por hombres gay establecido en un barco sobre el Nilo llamado *Queen Boat* fue invadido por la policía. Según una entrevista que Frédéric Martel (2013) le aplicó a Assem Al Tawdi, uno de los parroquianos de aquella noche, el lugar era más bien *gay friendly*, es decir, no dirigido a un público gay específicamente, pero en donde podían reunirse sin mayor problema. Sin embargo aquella noche sí se realizó una fiesta gay en la parte baja del barco. Assem relata que hacia las 2 de la mañana se encendieron las luces y se percató de la presencia de policías vestidos de civiles que detenían a sus amigos. Afortunadamente él pudo escapar.

Los que no tuvieron tanta suerte, en cambio, relatan historias aterradoras de torturas y abusos por parte de la policía. Fueron encarcelados durante meses sin poder llamar al exterior o pedir apoyo legal. Fueron sometidos a pruebas anales sin su consentimiento para “constatar” su homosexualidad. En la prensa se les conoció como los 52 del Cairo (*Cairo 52*, en inglés). Martel hace un símil en su texto de este evento con Stonewall en Estados Unidos.

Este evento significó el inicio de una represión sistemática y muy publicitada en contra de las personas con identidades sexogenéricas disidentes en la región. Había debates en los que se discutía sobre la influencia del Occidente en los valores locales. El caso fue tratado en Egipto como uno de seguridad nacional, en el cual se citó incluso a la recién aprobada *Patriot Act* en Estados Unidos como justificante para incrementar el poder del Estado sobre la vida privada de

los ciudadanos. El activista egipcio Hossam Bahgat afirmó que “la intención es, sin duda, desviar la mirada pública de la recesión económica y la falta de liquidez en el gobierno”. Así la categorización de identidades basadas en la sexualidad se convirtió en un arma de represión para el Estado en el Medio Oriente (Martel 2013).

En el caso de Líbano esta oleada de represión se tradujo en el intento de cambiar la redacción del Artículo 534 de “actos sexuales no naturales” a “relaciones sexuales no naturales” con el propósito de hacerlo más ambiguo. De acuerdo con Makarem (2013), el primer borrador de la nueva redacción tenía un comentario en el que se hacía explícita la intención de incluir a gays y lesbianas en el que se usaban los términos en árabe *liwaat* y *suhag*.

Como respuesta a esto se fundó el grupo llamado *Hurriyat Khassa* (Libertad Personal) en el 2002, que buscaba principalmente proteger la vida privada de las personas de la intromisión del Estado. Para esto en mayo de ese año se realizó una conferencia sobre la dignidad humana en el Código Penal. Su campaña tuvo éxito y, si bien no consiguieron eliminar el artículo, éste no fue modificado (Makarem 2013).

Helem y sus hermanas

En el 2004 surgió un grupo que se reconocía explícitamente dedicado a la población LGBT+ de Líbano. Su nombre Protección Libanesa para Homosexuales en árabe forma el acrónimo Helem, que significa sueño. Se registró inicialmente como organización no gubernamental en Montréal, Canadá. Posteriormente, de acuerdo a las leyes libanesas, se envió una notificación de su constitución al Ministerio del Interior en Líbano, del cual no hubo respuesta. Sin embargo, la ley estipula que si al cabo de dos meses no se ha recibido una respuesta negativa la asociación está

en derecho de iniciar labores. Sin embargo, al no haber recibido un número de registro esto impide a la asociación de gozar de beneficios como al apertura de una cuenta bancaria en su nombre o que sus empleados carezcan de beneficios laborales (Chahine 2008). Al hacerse pública Helem perdió muchos de sus miembros originales de *Club Free* ya que muchos de ellos no estaban preparados para los cuales no era conveniente estar asociados a ésta (Makarem 2013, Anderson 2010).

Entre sus actividades se encontraban entonces la promoción de la salud sexual por medio de distribución de condones y aplicación de pruebas rápidas de VIH gratuitas en sitios de homosocialización de carácter sexual (*cruising*) en Beirut. También participaron en la creación de grupos de apoyo para personas LGBT+, consejería psicológica, investigación y publicaciones, la organización del Día Internacional en contra de la Homofobia y la Transfobia (IDAHOT, por sus siglas en inglés) y, por supuesto, la derogación del Artículo 534.

Ghassan Makarem (2013), quien fue de los miembros fundadores, añade que contraria a la posición de observadores externos, especialmente aquellos que afirman que la identidad LGBT+ en la región es una creación de una clase media occidentalizada, las bases de Helem en los anteriores grupos, llevó a la adopción de una visión anti racista, anti xenófoba y anti imperialista desde su fundación. Por ejemplo, durante la Revolución de los Cedros en el 2005, que llevó a la retirada de la ocupación militar siria después del asesinato de Rafic Hariri, cuando trabajadores extranjeros fueron atacados en las calles, Helem abogó por ellos, así como por la extensión de derechos sociales, civiles, políticos, económicos y culturales a los refugiados palestinos, así como de otros países del mundo árabe, a los cuales proveyeron de asistencia. En

ese año abrieron un centro comunitario en un espacio cultural llamado Zico House en el área de Sanayeh en Beirut.

Fue precisamente durante la Revolución de los Cedros, con el cambio de la élite política pro Siria a la pro Occidente que los activistas LGBT+ se dieron cuenta que esto no se traduciría en mayores libertades (Makarem 2013). Las consignas nacionalistas y homofóbicas, además de la posterior expulsión de algunos de ellos de el campamento establecido por ONGs que recibieron donaciones Europa Occidental y América del Norte para ayudar al establecimiento de la democracia y los derechos humanos los convencieron de lo anterior. La mayor parte de la retórica homofóbica y transfóbica provienen de regímenes apoyados por el Occidente como Arabia Saudita y Egipto.

La realización del primer IDAHOT en el 2005 también fue problemática ya que Helem decidió no unirse a la campaña internacional por haber percibido actitudes islamofóbicas en esta. Así, los miembros de Helem decidieron llevar al espacio público las discusiones no sólo sobre sexualidad, sino también sobre el acceso a derechos sociales, políticos y económicos para toda la población, de esta manera pudiendo hablar desde una intersección de estos discursos. Aunque hubo un intento por clausurar el evento por medio de una orden judicial, la petición fue desechada por el juez gracias a los testimonios de personajes importantes en la sociedad libanesa que hablaron a su favor (Chahine 2008).

Una de las críticas más fuertes que se les ha hecho a las organizaciones que trabajan con derechos LGBT+ en esta región del mundo es la percibida fuente de ingresos que tienen en organizaciones del occidente. Sin embargo, en la investigación de Jedidiah Anderson (2013)

indica que, si bien una parte de sus fondos proviene de estas organizaciones, tienen una política de no aceptar fondos para los cuales los donantes establezcan condiciones de proyectos. Adicionalmente, otra parte de éstos son obtenidos de otras campañas de recaudación realizadas de manera local, ya que precisamente por esta crítica se ha decidido incursionar en otras formas de ganar recursos.

Durante la guerra con Israel en el 2006 Helem fue una de las organizaciones que se unió a un movimiento de solidaridad a favor de los afectados por los ataques. El centro comunitario se volvió un centro de operaciones de esta campaña. La organización también ha sido vocal en su apoyo al movimiento de Boicot, Desinversiones y Sanciones (BDS) en contra de Israel, además de haber hecho un llamado a boicotear el Desfile de Orgullo Gay de Tel Aviv y eventos de la Asociación Internacional de Turismo Gay y Lésbico (ILGTA) en esta misma ciudad (Moussawi 2015).

De Helem Girls a Meem

En septiembre del 2006, tres mujeres de Helem formaron una lista de correos sólo para otras mujeres. En diciembre de ese mismo año, tras una junta en la casa de una compañera, se fundó el grupo para mujeres lesbianas, bisexuales y transgénero llamado Meem (*Majmouat Mou'azarat al Mar'a al Mithliyya*, grupo de apoyo para mujeres homosexuales) (Hamdan 2015). Si bien en un principio compartieron un espacio, pronto Meem se hizo de uno propio, una Casa para Mujeres en la que se hacían reuniones, discusiones grupales, talleres y apoyo específicamente para mujeres. En el 2009 publicaron el libro *Bareed Mista3jil* (Correo Express) en la cual varias mujeres de esta organización relatan sus historias personales, de manera que sirve como

testimonio de la lesbiandad en Líbano, así como de su propia historia de activismo. Una marcada diferencia con Helem, es que mientras ésta se aboca por un activismo público, Meem, en cambio, es deliberadamente un grupo privado y está pensado como un espacio seguro para sus adherentes (Hamdan 2015).

Escisiones

En 2011 surgieron una serie de levantamientos populares en el Mundo Árabe. Comenzaron en Túnez para posteriormente extenderse a Egipto y al resto de la región de habla árabe. En Líbano, sin embargo, no se produjeron grandes manifestaciones. Aún así, los activistas LGBT+ de este país tenían otro frente de batalla. En el 2012 un grupo de 36 hombres fueron arrestados en un cine que proyectaba películas pornográficas en un suburbio de Beirut (Lundqvist). Estos fueron sujetos a una “prueba” anal para confirmar su actividad sexual. Helem organizó una protesta en frente del Ministerio de Justicia en Beirut en contra de las pruebas policiales anales o vaginales. Después de un apoyo público sin precedentes, la Asociación Médica Libanesa ordenó a sus miembros suspender este tipo de pruebas bajo pena de expulsión y revocación de sus licencias. Esta fue una gran victoria para el movimiento (Moussawi 2015).

Sin embargo, durante estos años de trabajo, habían surgido tensiones entre los miembros de estas organizaciones. En este entonces tanto Ghassan Makarem como Georges Azzi dejan la organización, que queda en manos de Charbel Maydaa. Azzi, por su parte, funda la Arab Foundation for Freedoms and Equality (AFE), que se dedica a la producción de conocimiento, construcción de capacidades, seguridad y respuesta de emergencia para cuestiones de género, sexualidad y libertades personales en la región.

Por su parte Rebecca Saab Saade, que fue una de las fundadoras de Meem, junto con otras compañeras, inician un proyecto feminista de corta duración llamado *Nasawiya* (feminismo). Rebecca indicó que muchas de las participantes de Meem se sentían incómodas ya que, a pesar de ser un espacio seguro, había desacuerdos derivados de las diferentes orientaciones políticas, así como prejuicios en contra de aquellas que decidían usar el velo o quienes estaban casadas. Rebecca afirmó que para ella los problemas a los que se enfrentaban les eran comunes no por ser lesbianas, sino por ser mujeres, así que por esta razón se decidió formar también *Nasawiya*.

Posteriormente Charbel Maydaa dejó Helem y formó Mosaic en el 2014, que se dedica a proveer servicios legales, consejería psicológica y espacios seguros para comunidades marginalizadas. Entre sus actividades se encuentran talleres para personas trans, asistencia para sobrevivientes de abuso sexual y también busca la anulación del Artículo 534.

Para los servicios de salud sexual se creó Marsa, un centro de salud con precios subsidiados y accesibles a todo público. Este cuenta con apoyo de AFE, la Organización Mundial de la Salud, el Programa Nacional de VIH/Sida en Líbano y la Asociación Médica Libanesa de Salud Sexual (Lebmash).

Las organizaciones antes mencionadas pretenden atender a una amplitud de poblaciones no solamente limitada a la LGBT+. Sus descripciones mencionan palabras como *género, sexualidad, salud y poblaciones marginadas*. Por este motivo, y al contrario de Helem, estas sí han conseguido números de registro del Ministerio del Interior. Este factor, además de las escisiones, apertura de nuevas organizaciones y su especialización provocaron una crisis en ésta,

que fue la primera organización explícitamente LGBT+, no sólo en Líbano, sino en todo el Mundo Árabe.

En el 2014 Helem tuvo que cerrar su centro comunitario. La organización pasó por una reestructuración (Moussawi 2015). Según los datos obtenidos de las entrevistas aplicadas a los miembros actuales de Helem una de sus debilidades ha sido precisamente la dificultad de mantener a sus colaboradores debido a la imposibilidad de ofrecerles beneficios laborales. Sin embargo, una de las ventajas de contar con una red de organizaciones que trabajan con temas de sexualidad y género actualmente ha sido la posibilidad de organizar un reparto de actividades y el ofrecimiento de apoyo mutuo. Al momento de mi investigación Helem usaba las instalaciones de AFE, así como sus cuentas bancarias para recibir fondos. Si bien en un principio hubo gente que salió de Helem por desacuerdos para formar nuevas asociaciones, nadie parece interesado en dejar morir a la primera organización LGBT+ del Mundo Árabe.

El nuevo centro comunitario

En junio del 2016 cuando se realizó la estancia de investigación para este estudio el nombre de Helem, que había pasado por dificultades en los años anteriores, comenzaba a sonar de nuevo. Se proyectó la reapertura del centro comunitario, con una orientación especial hacia los jóvenes. Para este fin se consiguió un departamento amplio en la zona de Mar Mikhael, conocida por sus bares y restaurantes. Para dirigir esta nueva versión el centro comunitario se le ofreció el puesto de director a Joseph Aoun, quien fue previamente gerente del popular Bardo. Joe es una persona con muchas conexiones en la comunidad LGBT+ y muy identificable, así que para Helem fue la mejor opción. El nuevo centro comunitario se inauguró el 8 de Agosto del 2016 y desde entonces

se han realizado una serie de actividades que van desde la proyección de películas, club de lectura hasta clases de arte y espacios de discusión sobre temas de salud y seguridad y para mujeres y personas transgénero.

Conclusiones del capítulo

Al inicio del capítulo se presentó el perfil del país en cuyo territorio se basó este estudio. De esta forma se puede observar que sus características físicas están relacionadas con las de su población. Líbano, al estar surcado por montañas, ha ofrecido protección a varias comunidades, en este caso religiosas, que se asentaron en su territorio. Posteriormente, en el apartado histórico se presentó la historia reciente de Líbano enfatizando las relaciones entre sus comunidades.

Una de las ideas principales de esta tesis, desarrollada a partir de la estancia de investigación, es que la diversidad de las comunidades religiosas en Líbano está vinculada a una percibida tolerancia hacia otro tipo de comunidades, en este caso, la de las personas LGBT+. Si bien la guerra civil no es el mejor ejemplo de ésta, la relativa libertad que experimentan las personas LGBT+ en Líbano en comparación con el resto de los países de la región podría ilustrar mejor esta idea. Es bueno recordar que la posición del puerto de Beirut como un centro comercial y cosmopolita del Mediterráneo oriental también ha influido en lo anterior.

En el tercer apartado se exploró el afianzamiento de su capital, no sólo como centro urbano, sino también como, de acuerdo con Jared McCormick en el compilado *Sexuality in the Arab World* (Khalaf 2006), una punta de lanza para el desarrollo de los derechos LGBT+ en la región. Para esto hice una semblanza de los lugares de socialización homoerótica en la ciudad. De esta

manera se puede matizar que, aunque el desarrollo de la identidad LGBT+ está relacionado con el mayor uso del internet, en Beirut ya había bastantes espacios en donde, sobre todo los hombres, podían intercambiar placeres.

Finalmente el último apartado se trata sobre la historia de la organizaciones que trabajan con temas concernientes a las poblaciones LGBT+ en la región se afianzaron en Líbano. Las condiciones de diversidad y tolerancia (o por lo menos indiferencia) establecidas en los anteriores apartados se hacen aquí patentes con la fundación de Helem, su posterior debilitamiento, el surgimiento de otras organizaciones y el establecimiento de redes de colaboración y división de actividades entre ellas.

Algo que personalmente me parece importante es que estas organizaciones están formadas por sus miembros. Si bien mencioné a algunos de ellos aquí, en el siguiente capítulo se presentará un perfil más completo sobre cómo devinieron en activistas a partir de sus experiencias de vida, lo cual es el tema central de este estudio.

Capítulo 3: De los activistas LGBT+ de Líbano y de cómo su lucha personal se vuelve colectiva

Introducción al capítulo

Este último capítulo está enfocado a la presentación y el análisis de la información que se obtuvo durante el viaje de investigación a Líbano realizado en el verano del 2016, durante el cual se aplicaron entrevistas a diez activistas LGBT+ locales. En la primera parte del capítulo presentaré una breve semblanza de cada uno de mis informantes. Esto es con el motivo de conocer sus particularidades y lo que les llevó a entrar en las filas del activismo. Posteriormente se identificarán algunos ejes comunes en las entrevistas para analizarlos por medio de una metodología denominada encuadres de los movimientos sociales, que se refiere a los esquemas de interpretación que emplean individuos y grupos para responder a alguna determinada situación. Estos esquemas funcionan a manera de filtros cognitivos y son construidos y o adquiridos por las personas a partir de sus experiencias personales. Por este motivo es importante vincular el análisis de la información obtenida en las entrevistas a las experiencias de vida de los activistas.

Esta metodología fue planteada por Erving Goffman (1974), un sociólogo estadounidense, que en su obra propone que éstos son las categorizaciones en las que los individuos organizan sus experiencias y sus percepciones sobre la sociedad. Un encuadre es un conjunto de conceptos y de percepciones teóricas bajo las cuales individuos y grupos esquematizan su vida. Los encuadres primarios son aquellos que toman una experiencia o un evento y lo hacen significativo (Fine y Manning 2003) . Un ejemplo sería el encuadre de lo natural, que identifica los eventos del mundo natural en un aspecto puramente biofísico. Un

encuadre social le añade interpretación a estos fenómenos, por ejemplo, el clima, un encuadre de lo natural, al ser presentado por un meteorólogo.

Goffman propone en su obra una plataforma para interpretar y entender la interacción entre personas. Su idea es que en la comunicación entre personas se da lugar a una reproducción de un guión, que él describe como una experiencia personal en la que el interlocutor busca evidenciar la justicia o injusticia en la situación que se discute, y dar bases para la simpatía, la aprobación, la exoneración, el entendimiento o el entretenimiento de la misma. Esto significa que esencialmente buscamos ser escuchados y entendidos, por este motivo un simple asentimiento con la cabeza puede ser entendido como una respuesta adecuada (Fine y Manning 2003).

El trabajo de Goffman es retomado por Robert A. Benford y David A. Snow (2000) y adaptado para el contexto de los movimientos sociales. Para esto proponen el uso de encuadres de acción colectiva. Los movimientos sociales se ven no sólo como expansores de ideas que surgen desde una coyuntura particular, sino como una articulación de agentes que se dan significado unos a otros (participantes, antagonistas, espectadores, etc). Estos se entrelazan a partir de los medios y el Estado en lo que los autores llaman “las políticas del significado”.

Benford y Snow interpretan a los encuadres como construcciones de significado lo cual denota para ellos denota un fenómeno procesual y activo que implica agencia por parte de los actores, así como contención, en referencia a la generación de marcos interpretativos que no sólo difieren de los que ya se conocen, sino que incluso los cuestionan (2000). Durante el capítulo vincularé los marcos propuestos por Benford y Snow para los movimientos sociales con la información otorgada por mis informantes para así poder analizarla de una manera más ordenada

Diseño del estudio

Este trabajo está basado en una serie de entrevistas semi estructuradas aplicadas a diez activistas de la diversidad sexogenérica en Beirut, Líbano durante el verano del 2016. También se realizó una limitada observación participante en algunos eventos de un par de organizaciones así como en algunos eventos y sitios de reunión de personas LGBT+ en Beirut.

La batería de preguntas se estructuró de la siguiente manera. La primera parte consistió en preguntas que establecerían el perfil sociodemográfico de los informantes. Así, se les preguntó sobre su origen, su pertenencia a alguna comunidad religiosa, nivel de estudios y empleo. Posteriormente se buscó indagar sobre su identidad sexogenérica, por lo cual continuaron preguntas sobre su descubrimiento como personas no heterosexuales, su autoaceptación y su salida o no del clóset. En la tercera parte se procuró saber sobre su entrada y permanencia en el activismo LGBT+ y finalmente sobre sus percepciones sobre qué significa ser activistas en Líbano.

Perfil de los informantes

Para este estudio procuré entrevistar a nueve personas que han trabajado en el medio del activismo LGBT+ en Líbano. Como es un movimiento reciente varios de mis informantes han participado en él desde su surgimiento, lo cual provee de una perspectiva más completa a esta investigación.

Mi primer contacto se llama Charbel Maydaa, y es el fundador y director de una organización llamada en inglés the Middle East and North Africa (MENA) Organization for Services, Advocacy, Integration and Capacity building (MOSAIC), que se define en su sitio web

como un programa holístico que busca mejorar el bienestar de los grupos marginados en Líbano y el exterior. MOSAIC provee servicios de salud psicológica, asesoría legal y otras actividades de apoyo para personas marginadas. Charbel inició su activismo en Helem, de la cual posteriormente se separó para fundar MOSAIC. Lo conocí en México en octubre del 2014, fecha en la que la International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA) celebró su conferencia mundial en la capital. Al llegar a Líbano en junio del 2016 fue a quien contacté para indagar sobre a qué personas podría entrevistar. Así, con ayuda de Charbel, redacté una lista de activistas locales de acuerdo a los objetivos de mi investigación. Desgraciadamente no me fue posible entrevistar a todas las personas que hubiera querido por cuestiones de tiempo y coordinación.

Charbel tiene 35 años. Su familia es maronita de Hermel, cerca de la frontera con Siria. Tiene un doctorado en inmunología por la Universidad de Paris Descartes. Ha trabajado para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y para el Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/Sida (ONUSIDA). Desde el 2010 y hasta el 2012 se desempeñó como director de Helem, aunque su entrada a la organización data de años antes. En 2014 fundó MOSAIC.

Charbel es una persona de carácter fuerte. Una de las primeras cosas que me dijo fue “Tú eres una persona amable, yo no”. Aún así me dio mucho apoyo durante la investigación. Solía ser de tamaño grande, pero a partir de algunos problemas de salud comenzó a reducir su peso y talla. Su familia sabe de su orientación sexual, lo cual para él hace toda la diferencia del mundo sobre cómo el Estado lidia contigo.

Joseph de 33 años es abogado de formación en la Universidad de Saint Joseph, de habla francesa, en Beirut. Su familia es maronita del Monte Líbano. Fue mi segundo contacto al llegar a Líbano. Comenzó a ser activo políticamente en el 2005 durante las protestas que le siguieron al asesinato de Rafic Hariri. Durante ocho años fue gerente de Bardo, un restaurante bar muy popular entre la comunidad gay de Beirut, por lo cual es bastante conocido. Recientemente se añadió al equipo de Helem como director de su nuevo Centro Comunitario.

Fue pareja durante ocho años de Munir Abdallah, uno de los accionistas de Bardo. Joseph es abiertamente gay. Su activismo le valió un fuerte interrogatorio por parte del ejército libanés en el que fue amenazado con “la prueba del huevo”. Sin embargo, terminaron llamando a su padre a quien le informaron de la homosexualidad de su hijo a lo que éste respondió “mi hijo es una buena persona” antes de llevarlo a casa.

Ghassan tiene 42 años y fue de los miembros fundadores tanto de Club Free como de Helem. Su familia es druzá del Monte Líbano. Realizó sus estudios en Estados Unidos. Se identifica como socialista y actualmente trabaja en una organización política de esta orientación, además de ser académico y un autor publicado.

Ghassan tuvo desacuerdos con Georges Azzi y otros miembros de Helem a propósito de la orientación política de la organización, por lo cual salió de ésta en el 2003 y no mantiene buenas relaciones con los demás excepto con Charbel. Es una persona muy privada y fue sólo por medio de Charbel que conseguí su contacto.

Georges, de 42 años, fue uno de los fundadores de Helem, organización que dirigió por cinco años, de 2004 a 2009. Su familia es maronita de Beirut y saben de su sexualidad. Actualmente es director de la Fundación Árabe para las Libertades y la Igualdad (AFE).

Georges dirigió Helem después de la partida de Ghassan. Fue difícil conseguir una entrevista con él a causa de varios viajes que realizó ese verano. Aunque Georges fue amable me dejó ver poco de su personalidad durante la entrevista.

Mahdy fue también miembro fundador de Helem y actualmente trabaja en AFE como director de programas sociales. Su familia es chiíta de Baalbek. Al igual que con Georges, fue una suerte entrevistar a Mahdy ya que viajó mucho ese verano por causa de su trabajo.

Él fue uno de los activistas que conocí junto con Charbel en México. Su entrevista fue interesante ya que él fue el único que me dijo que sí era creyente, lo que era uno de los ejes de mi investigación en un principio. Su familia también sabe de su orientación sexual, esto demuestra que hay familias musulmanas que aceptan a sus miembros no heterosexuales.

Rebecca se define como “mujer con tendencias queer”. Fue fundadora de Meem y de Nasawiya, dos organizaciones para mujeres no heterosexuales en Líbano. Su familia es cristiana de Keserwan, de origen campesino y sabe de su orientación aunque como dijo ella “no es algo que se discuta en casa”. Rebecca dijo ser parte de los libaneses que no tienen mucho contacto con el extranjero (estudios, dobles nacionalidades, etc.), ni vínculos con la clase dominante del país.

Durante su paso por Meem se dio cuenta de que había muchos desencuentros entre las mujeres que acudían a este espacio. Relató una experiencia en que una mujer musulmana le dijo que ella no entendería su situación por ser cristiana. Rebecca le respondió que a una prima suya también la golpeaba su marido y nadie en su familia se metía por ser un asunto “entre marido y mujer”. Así, al darse cuenta que sus problemas estaban más vinculados a ser mujeres que a ser lesbianas fue que decidió fundar Nasawiya. Ahora ambas organizaciones no se encuentran

activas, pero uno de sus grandes frutos fue la publicación del libro *Bareed Mista3jil* (Correo Express) que relata las experiencias de vida de varias mujeres no heterosexuales libanesas.

Munir, de 57 años, fue uno de los dueños de Bardo. Es también pareja de Joseph Aoun. Estudió cine en Bulgaria en los años setenta, hasta que fue expulsado a causa de su homosexualidad y regresó a Líbano. Participó activamente con Helem en la publicación de la revista *Barra*. Su familia es chiíta de Saida y de Beirut. Actualmente dirige un negocio familiar (un restaurante con el nombre de su madre), es fotógrafo y además tiene otras inversiones en Beirut.

Munir ama a Beirut. Al hablar sobre cómo salió del clóset con su familia en los setenta y sobre si era creyente o no hizo una distinción entre ser alguien de pueblo y de ciudad. Me contó que cuando le dijo a su madre sobre su sexualidad ella “volvió a ser una mujer de pueblo y a pegarse en la cabeza”, contrastando con su percibido cosmopolitismo. De la misma manera, al preguntarle sobre su religiosidad, respondió “soy un hombre de ciudad, no de pueblo”.

Rabih de 38 años, es miembro fundador de Helem. Actualmente trabaja en MOSAIC y coordina el área de proyectos. Es originario del Monte Líbano y su familia es maronita, no sabe de su orientación sexual y para él no ha sido una opción el hacerles saber. Rabih dijo que a pesar de saber que era diferente no supo lo que significaba ser gay hasta que llegó a estudiar a Beirut. Empezó a trabajar en proyectos relacionados con el VIH después de que un amigo suyo resultó reactivo y de esta forma se involucró en el activismo. Fue Rabih quien pronunció la frase que da título a esta tesis.

Nader es un joven de 24 años, diseñador gráfico y actualmente coordina el área de promoción de Helem. Su familia es chiíta del sur del Líbano. Aunque los describió como muy

liberales él ha preferido no hacerles saber de su sexualidad, es algo que sólo ha compartido con su hermano.

Nader vivió la ocupación israelí del sur de Líbano y también la guerra del 2006. Una de las experiencias más impactantes que me relató fue cómo en su escuela dividieron a los niños en dos autobuses y, camino al refugio, una bomba alcanzó al segundo, en el que perecieron muchos de sus amigos. A pesar de estas experiencias Nader fue una de las personas más joviales que conocí en mi estadía en Beirut. Es uno de los colaboradores de Joseph en el nuevo Centro Comunitario de Helem.

Imad es un joven no binario de 23 años. Es profesor de inglés en Berlitz y colabora con Helem en el área de proyectos. Su familia es sunita de Beirut y no sabe de su orientación sexual o identidad de género. Es vegano y también colabora con organizaciones en defensa de los animales. Es una persona seria pero comprometida con sus causas.

Imad fue la última persona que entrevisté. Me contó que pasó por momentos difíciles en la escuela por ser afeminado y por no ser suficientemente religioso, así que intentó cambiar estos aspectos de su personalidad. Sin embargo, pronto se dio cuenta de que esto no funcionaría. Su alternativa fue unirse con gente similar a él y gracias a esto ahora se siente mejor consigo mismo. Actualmente también colabora con Joseph en el nuevo Centro Comunitario de Helem.

Temas de las entrevistas

Autodescubrimiento y autoaceptación

El descubrir el propio deseo, sobre todo uno abyecto socialmente, suele presentar algunas particularidades dependiendo del individuo. Para algunas personas representa un choque

emocional, mientras que otras lo descubren con naturalidad y sin muchos problemas. Aún así, en el caso de las personas que se identifican como LGBT+ suele acarrear ciertas problemáticas que varían de acuerdo a varios factores como la aceptación social de la homosexualidad, situación familiar, clase, género, etc.

“Descubrir que era gay, para mí, sucedió tarde, a los 21 años. Antes había tenido novias e incluso tuve sexo con ellas, pero la primera vez que me acosté con un chico supe que eso era lo que quería”. Joseph.

“Desde la infancia no me adecuaba a como debía ser una niña. Siempre jugué más con los niños, me ensuciaba y era tosca. Sabía que era diferente, pero no sabía ponerle nombre. Mis padres no estaban muy preocupados pero, mientras crecía eran más fuertes las presiones para comportarme como se espera de una mujer ”. Rebecca.

Aquí podemos ver dos relatos contrastados. El primero revela un autodescubrimiento posterior a la pubertad. Joseph es una persona muy ecuánime y segura de sí misma, además que, dada su edad en ese momento, se sentía más preparado para afrontar este nuevo conocimiento sobre sí mismo. En el caso de Rebecca, ella notó una diferencia desde la infancia en cuanto a los roles de género asignados a las niñas y su propio comportamiento. Esto es importante, ya que la percepción de esta diferencia desde una edad temprana es el primer choque con el orden binario del género.

“En la montaña (Monte Líbano), lo único que había oído hablar sobre la homosexualidad estaba relacionado con la pedofilia. Cuando llegué a Beirut conocí a más gente gay y me di cuenta que no era así”. Rabih

La representación y visibilización son importantes al momento de autodescribirse no heterosexual. El hecho de que las representaciones de la homosexualidad sean negativas significa un problema para la autoaceptación.

“Mi familia no sabe y no planeo decirles. Creo que sería muy problemático. Tal vez ellos sospechen algo, pero no me han preguntado nada y yo evito hablar sobre mi vida personal con ellos”. Rabih.

“Una vez estaba besándome con un chico en el carro. De repente llegaron unos policías y amenazaron con llamarles a nuestras familias para contarles qué hacíamos. Mi familia ya sabe y aunque no hablamos de eso sabía que me defenderían. Es eso lo que hace la diferencia. El otro chico no tenía tanta suerte, así que les tuvimos que dar dinero”. Charbel.

En estos fragmentos podemos observar el impacto que puede tener la aceptación familiar en la s vidas de la gente LGBT+ en Líbano, puede ser la diferencia entre ser víctima de la homofobia institucionalizada del Estado o poder disfrutar de tu sexualidad.

Vida familiar y vida social

Al realizar las entrevistas y también al conocer otras personas LGBT+ en Beirut que no fueron parte de la investigación noté una tendencia a mantener la vida familiar y vida social en ámbitos separados, sobre todo en el caso de las personas que son originarias de otras regiones en Líbano.

“Mi familia es de Nabatiyeh y yo vivo con mi hermano aquí en Beirut. Mi hermano es el único de la familia que sabe que soy gay. Aunque mis padres han venido a visitarnos ellos no conocen a mis amigos y no suelo llevar gente a casa cuando voy. Mis padres son algo liberales, pero aún no podría hablar con ellos sobre este tema”. Nader

En ocasiones habrá un miembro de la familia con el que las personas LGBTQ+ suelen contar, otras veces se procurará mantener una vida separada por completo. Aún así, el uso de las redes sociales ha cambiado esta dinámica obligando a guardar discreción en aquello que se decide hacer público por estos medios.

“Cuando fui a Amsterdam entré al Museo del Sexo y me tomé una foto abrazando a un pene gigante. De alguna forma esto llegó a mi mamá en Saida y me habló muy enojada diciendo que no debería hacer esas cosas porque se pueden mal interpretar”. Maher

También están quienes deciden ser francos con sus familias e informarles de su sexualidad. Esto no suele estar libre de conflictos. Afortunadamente ninguna de las personas que conseguí entrevistar sufrió la expulsión de su familia o algo peor incluso, pero definitivamente no es la noticia que a sus familias les gusta oír. Algunos, como Charbel y Munir, logran integrar a su pareja con su familia. Otros, como en el caso de Joseph, mantienen estas esferas de su vida separadas.

El hecho de tener que mantener en la clandestinidad no sólo el deseo, sino la vida misma, es una fuente de problemas emocionales y sociales. Esto ocasiona que las relaciones entre personas de la misma identidad sexogenérica muchas veces no puedan profundizarse ya que el estigma social de la homosexualidad y la presión para ajustarse al modelo social heterosexista pesa en menor o mayor medida para todos, por lo cual, en las palabras de Rabih “no es fácil amar o ser amado en Líbano”.

Inicio en el activismo

Al indagar sobre los inicios en el activismo durante las entrevistas obtuve tres clases de respuestas. En primera instancia están los que se involucraron por medio de la lista Club Free.

Estos tienden a ser los más veteranos como Charbel, Georges, Ghassan, Mahdy y Rebecca. El segundo grupo consiste en aquellos cuya asociación con los primeros o su figura pública en el ambiente los llevó a involucrarse en actividades de activismo como Rabih, Munir y Joseph. Finalmente están los más jóvenes que, después de haber sido beneficiarios de los logros de los primeros, han decidido comprometerse con esta causa. A este grupo pertenecen Nader e Imad.

Problemas del activismo en Líbano

Los problemas que se identificaron por medio de las entrevistas a los informantes son los siguientes. Helem fue la primera organización LGBT+ de Líbano. Un problema inicial fue la coordinación y extensión de las varias actividades que llevaban a cabo. Por ejemplo, el programa de salud de Helem que cubría prevención de ITSs y concientización sobre el VIH/Sida era muy extenso. Además de la prevención era necesario garantizar el acceso a atención médica y tratamientos. Por este motivo surgió Marsa, una clínica de salud sexual que desde el 2011 atiende a la población en general.

Una gran problemática que afectó al movimiento fue la cuestión de los espacios para mujeres. En un inicio se formó un apartado dentro de Helem llamado Helem Girls. Sin embargo, muchas mujeres demandaban la creación de algo más propio para ellas, por lo cual formaron Meem. Esta última organización, a diferencia de Helem, no buscaba una visibilización de las mujeres no heterosexuales, por el contrario, buscaba ser un espacio seguro y de reflexión personal y colectiva. Aún así muchas mujeres participaban en ambos grupos. Actualmente Helem es dirigido por una mujer.

Al entrevistar a Munir me relató una situación que surgió a partir de la publicación de la revista de Helem, *Barra*. Él fue el encargado de coordinar la revista. Había conseguido con un amigo suyo que una empresa internacional se anunciara en la revista para generar más ingresos. Esto causó un conflicto ya que para muchos esta publicación tendría que estar libre de influencias extranjeras y empresariales. Para otros esto representaba un apoyo importante, tanto económico como moral. Finalmente la primera opción ganó y Munir decidió dejar el cargo.

Ghassan fue una de las personas que apoyó esta primera opción. Para él era importante que Helem luchara por causas más amplias. En general esa era la idea, pero aún así él tuvo conflictos con Georges sobre el liderazgo del grupo y terminó por dejarla. Fue ahí cuando este último tomó la dirección que posteriormente le legó a Charbel. Al final ambos dejaron Helem para formar sus propias organizaciones. Aún así nadie quiere ver que el legado de Helem se pierda y tanto AFE como MOSAIC apoyan a Helem proporcionando los beneficios que les son negados por el Ministerio del Interior de Líbano.

Un problema reciente fue el caso que envolvió a una organización llamada Proud Lebanon. Dirigida por Bertho Makso, que anteriormente manejaba una empresa que organizaba viajes en Líbano y otros países de la región enfocados a la comunidad gay de los *osos* (hombres corpulentos y generalmente con vello corporal), Proud Lebanon fue acusada recientemente de tener vínculos con el tráfico sexual de refugiados sirios. Como resultado los fondos que le proveían otras organizaciones del extranjero le fueron suspendidos y al final de esta investigación no se había resuelto su situación.

Perspectivas críticas y a futuro del movimiento

Al final de la entrevista les pedí a mis colaboradores que me platicaran sobre qué pensaban que le hacía falta al movimiento y qué esperaban ver en un futuro para las personas LGBT+ en Líbano. Para Charbel, Georges y Mahdy el objetivo es repeler el artículo 534 del Código Penal libanés. Si bien recientemente ha habido fallos por parte de algunos jueces en contra del uso de este artículo en contra de las personas LGBT+, sobre todo en el caso de de las mujeres trans, éstos no crean jurisprudencia, por lo cual serán necesarias más acciones para lograr este objetivo.

Joseph, Nader e Imad también coincidieron en que el trabajo en reducción del estigma social es importante. Sobre este tema Munir añadió que el discurso religioso que impera en Líbano hará complicado este asunto. Sin embargo un estudio realizado por AFE (2015) arrojó resultados poco favorables. Tan sólo en la cuestión de la derogación del artículo 534 (cuya existencia muchos ignoraban) la mitad de los encuestados (49.9%) respondió que está a favor de esa ley, además de que el 40% afirmó que era insuficiente.

Aun así, recientemente ha habido iniciativas en contra de la discriminación hacia personas LGBT+. Entre estas están que en 2013 la Asociación de Psiquiatras Libaneses y la Asociación Psicológica Libanesa retiró la homosexualidad de su lista de desórdenes mentales. También ha habido campañas de televisión, auspiciadas por Proud Lebanon en la que personas públicas hablan en contra de la discriminación.

Rebecca añadió la importancia de los espacios seguros para mujeres. Muchas mujeres libanesas sufren de violencia doméstica la cual es tratada como un tema familiar. Ésta se agrava, de acuerdo con lo expresado por Rebecca, cuando la mujer, casada o no, se identifica como lesbiana. Si bien hay documentales como *Lesbanese* (Gazal 2008) que retratan un lado amable de

la vida de las lesbianas libanesas, de acuerdo con la entrevista a Rebecca hay muchas mujeres que presentan problemas serios. En sus palabras “cuando un hombre sale del clóset se le echa de casa, pero cuando una mujer sale del clóset sucede lo contrario, se le encierra en casa”. Para Rebecca la desaparición de Meem ha dejado un vacío difícil de llenar. Actualmente hay otra organización feminista llamada *Kafa* (Suficiente), conocida por sus campañas en contra de los matrimonios infantiles y la violencia doméstica.

Por su parte Ghassan afirmó que es necesario que las organizaciones LGBT+ en Líbano apoyen causas más amplias. Si bien sólo Helem y Proud Lebanon trabajan explícitamente con la población LGBT+, mientras las demás organizaciones mencionadas lo hacen desde otras perspectivas, para Ghassan el enfoque aún continúa siendo estrecho y es necesario incluir a las clases trabajadoras y darle más espacio a poblaciones vulnerables como los refugiados.

Un problema anterior era la repetición de actividades. Inicialmente Helem era la única organización que trabajaba con temas que iban desde la salud, talleres de formación personal, investigación e incluso la asesoría legal. A partir de la creación de otras organizaciones hubo confusiones y enredos ya que hacía falta una mejor comunicación entre éstas. Sin embargo ,recientemente tanto Helem, como AFE y Mosaic se han mejorado este aspecto y ahora buscan complementarse más que competir. De esta forma durante el IDAHOT 2017 hubo un esfuerzo conjunto para la realización de actividades y el enfrentamiento a los problemas que surgieron de la confrontación con la Asociación de Ulemas de Líbano en cuanto al uso de un hotel para la conferencia de este evento.

Los encuadres del activismo LGBT+ en Líbano

Para este análisis usaré la metodología propuesta por Robert D. Benford y David A. Snow (2000) sobre los encuadres de acción colectiva. Para los autores éstos no son sólo el conjunto de percepciones individuales, sino el resultado de un proceso de negociación compartido entre los activistas. Para este trabajo usaré los siguientes encuadres propuestos por los autores:

- Marco de diagnóstico: Se refiere a la identificación de los problemas y sus atribuciones.
- Marco de pronóstico: Perspectivas a futuro del movimiento.
- Marco de injusticia: Esto es cómo los movimientos identifican a las víctimas de una injusticia y representan su situación.
- Marco de políticas de identidad: Sobre como el poder se expresa como la agencia de los sujetos y está ligado a marcadores como clase y género.

La información arrojada en las entrevistas sobre el diagnóstico de los problemas de la gente LGBT+ en Líbano está relacionada con dos cuestiones principales. La primera se refiere al control que ejercen el Estado y las instituciones religiosas sobre las libertades individuales de las personas. En segunda instancia está el conservadurismo social. Ambas están vinculadas.

John Nagle (2016) ha hecho estudios sobre movimientos sociales en sociedades divididas por la violencia. Uno de los modelos que utiliza es el de Líbano. Si bien hay algunos activistas, sobre todo los más radicales, que ven en el modelo de confesionalismo libanés, lo que Nagle llama consociativismo, a un enemigo que, de mano con las instituciones religiosas, limitan las libertades individuales y fomentan modelos patriarcales de la sociedad, según la investigación de Nagle (2017: 9), y también en mis propios hallazgos, se puede observar que los espacios que

no cubre el modelo de confesionalismo son cubiertos por organizaciones como las mencionadas anteriormente.

“Inicié en el activismo por que un amigo se contagió de VIH, así que yo solía ir a lugares de encuentro para hablarles a las personas que acudían a ellos sobre la prueba. También las aplicaba.

Teníamos reuniones periódicas con el Ministerio de Salud.

¿Entonces ellos saben de esto?

¡Claro que lo saben! Somos la forma en la que se puede llegar a esas poblaciones aunque ellos no lo reconozcan”. Rabih.

Entonces es por la debilidad del Estado libanés, por las grietas del confesionalismo, que las organizaciones LGBT+ pueden encontrar un espacio para trabajar. Según Nagle (2017: 9), si el aparato estatal fuera funcional, estuviera mejor articulado y no estuviera dividido en órdenes sectarios probablemente la historia de las organizaciones LGBT+ que se nombran en esta tesis sería diferente.

En el marco de políticas de identidad encontré paralelismos entre el sectarismo y la percibida tolerancia a las identidades LGBT+. Al preguntar a mis colaboradores si consideran que el movimiento LGBT+ es tolerado por ser percibido como un grupo más buscando un espacio obtuve en general dos respuestas. La primera es que las identidades LGBT+ necesariamente rompen con el modelo confesional ya que atraviesan a todos los grupos religiosos. Por este motivo las élites sectarias en Líbano la ven como una amenaza, ya que escapan del control impuesto a través del sectarismo y se vuelve un peligro para la estabilidad de ese sistema.

“Yo creo que la sociedad nos ve con un grupo más que está tratando de encontrar un espacio. Claro que a muchos, sobre todo a los religiosos, les gustaría que no estuviéramos aquí, pero lo estamos y así es que luchamos por nuestras vidas”. Rebecca.

La segunda es que, por el contrario, los colectivos LGBT+ se ajustan a una suerte de sistema sectario, no en la división de sus miembros necesariamente, pero sí en la forma de presentarse, ya que no sólo hay diferentes organizaciones sino que también hay divisiones entre las letras del acrónimo LGBT+ y de orden de clase. También en las dinámicas con los donantes, que suelen ser organizaciones de tercer nivel o embajadas de algunos países como Noruega, Dinamarca o Canadá. Sobre esto último, al preguntar sobre si estos apoyos de países extranjeros comprometen al movimiento con el occidente la respuesta general fue que la búsqueda de fondos se hace con donatarias que no comprometan los principios de las organizaciones. La mayoría de las personas que colaboraron en este proyecto han sido impactadas por las políticas de las potencias de Norte América y Europa occidental en la región directa o indirectamente, como durante la última guerra con Israel en el 2006.

“Las organizaciones LGBT+ en Líbano buscan que quienes nos donen recursos no comprometan en nuestra visión, así lo hacíamos en Helem. Cuando un grupo de Estados Unidos quiso hacer una donación con condicionada a evitar denunciar a Israel optamos por no aceptarla”. Ghassan.

“Estamos en guerra oficialmente, sólo que no hay agresión, pero en cualquier momento podrían atacarnos y destruir a este país”. Nader

Si bien hay una relativa libertad en ciertos sectores esto se hace debido a que hay un interés del Estado por mantener ciertos “estándares internacionales”. Esto se hace claro en el artículo de Jared McCormick sobre la percepción del turismo LGBT+ en Líbano. Hay una

tendencia a enfatizar los cuerpos masculinos de hombres atractivos como el modelo a seguir y desear. Los hombres de clase media, y sobre todo los que tienen contactos, tendrán el privilegio de poder eludir al aparato estatal de ser necesario. En cambio los refugiados, personas trans, personas que realizan trabajo sexual y usuarios de drogas son quienes se llevan la peor parte al momento de las redadas de la policía en los sitios de socialización LGBTQ+ o en los sitios de encuentro.

Sobre el marco de injusticia hay referencias claras al artículo 534 que afecta precisamente a aquellas personas señaladas en el párrafo anterior. Es algo en lo que todos los colaboradores coinciden que hay que atacar y conseguir su derogación. Sin embargo, es precisamente el sistema confesional y el clientelismo asociado a éste los principales obstáculos para que esto suceda ya que para mantenerse en pie es necesaria la heterosexualidad obligatoria y el pensamiento patriarcal que subyuga a quienes están fuera de esta norma.

“Una de nuestras campañas más importante es sobre la derogación del artículo 534. Muchas de nuestras beneficiarias son mujeres trans y esto las afecta directamente. Es cada vez más raro que se use en contra de hombres gay”. Charbel.

Sobre el pronóstico se identifican temores por el deterioro de la situación para la gente LGBTQ+ producto de las alianzas políticas en Líbano que desde luego están vinculadas a los líderes religiosos. En Líbano para poder operar se tiene que estar insertado en el esquema del confesionalismo. Si bien algunos opinan que las organizaciones LGBTQ+ en Líbano tienen rasgos de este sistema, la heteronormatividad que lo soporta siempre será un impedimento para que las personas de estos colectivos puedan ser reconocidas como sujetos de derechos legítimos. Así, los activistas con quienes tuve oportunidad de platicar indicaron que la intención del movimiento es

seguir dando apoyo a quienes lo necesiten, promover los derechos individuales y asegurarse que las personas LGBT+ en Líbano y en otros países circundantes tengan una referencia de lucha social de la cual se puedan asir para librar sus batallas personales.

Conclusiones del capítulo

Este último capítulo buscó hacer una representación de las experiencias de vida que han llevado a las personas que trabajan en el activismo LGBT+ en Líbano a realizar esa labor. Al entrevistar a diferentes generaciones de activistas pude observar que la mayoría tiene en común las experiencias de lidiar con descubrirse y asumirse diferente a la norma heterosexual en una sociedad conservadora, la de la división confesional y la de las guerras. Creo que esto es importante ya que demuestra que las identidades basadas en la sexualidad aunque puedan ser dispersas y atravesadas por otras variantes como la clase y el género, sí generan una movilización política que puede resultar más amplia que solamente sexualidad o la identidad de género.

La situación de Líbano ha sido un arma de dos filos para las personas LGBT+ en ese país. Por un lado la debilidad del Estado a causa del confesionalismo ha sido crucial para que se creen espacios y organizaciones como las que ya existe, pero por otro el conservadurismo social que sostiene a este sistema complica la lucha en contra de la homofobia y la transfobia, así como de las libertades individuales en general. Así, los activistas LGBT+ en Líbano se enfrentan a un sistema que les permite una existencia limitada y que, aunque los usa para atender a ciertos problemas y mantener ciertos estándares, no pretende darles más espacios de los que les conviene. Sin embargo, hay que recordar que para estas personas lo que sigue en juego son sus propias vidas, las de sus amigos, seres queridos y compañeros. Esa es su motivación para luchar.

Conclusiones generales

Desde el verano del 2016, tiempo en el que desarrollé mi investigación, han acontecido algunos eventos que han afectado al activismo LGBT+ en Líbano y en la región que circunda a este país. Al verano siguiente, en el marco del IDAHOT, se llevó a cabo lo que algunos consideran el primer día del Orgullo LGBT+ en un país árabe. En algunas calles y establecimientos de Beirut se podían ver las banderas del arcoiris ondeando. Sin embargo, esto no vino sin sus complicaciones. Uno de los eventos, que se llevaría a cabo en un hotel del centro de Beirut, fue cancelado después de una amenaza de un grupo salafista. Aún así, los demás eventos se realizaron sin contratiempos.

En días más recientes acaeció otra situación que ha puesto a los grupos LGBT+ en jaque. La banda libanesa Mashrou' Leila (el proyecto nocturno) cuenta con el que es probablemente el primer cantante abiertamente gay en el mundo árabe, Hamed Sinno. Las letras de sus canciones retratan temas de sexualidad, género y política. Hace unos meses les fue cancelado un concierto en Jordania por segunda ocasión, esta vez cerrando la puerta para futuros eventos. Sin embargo, tras su reciente show en El Cairo, en donde algunos jóvenes izaron la bandera del arcoiris, el gobierno egipcio ha arrestado y encarcelado a numerosos jóvenes y activistas LGBT+ en este país. A Mashrou' Leila le ha sido prohibido dar conciertos de nuevo en Egipto.

Si bien en un inicio esta tesis sería sobre cómo las personas que trabajan en el activismo LGBT+ en Líbano concilian sus identidades sexogénicas junto con sus identidades socioculturales (sobre todo con su comunidad religiosa), después de algunas entrevistas me di cuenta que esto no es un tema para ellos. La mayoría de mis colaboradores se presentaron como irreligiosos y, aunque el peso del sectarismo es aún grande en Líbano, esto no parecía ser un

mayor conflicto para su identidad. Sin embargo, pronto me llamó la atención el papel del sectarismo en las dinámicas que permiten la existencia de estas organizaciones.

Gracias al trabajo de John Nagle y a mis propias entrevistas puedo concluir que las organizaciones LGBT+ de Líbano, si bien no encajan exactamente con las características de un grupo sectario, gracias a las características de la sociedad y el Estado en Líbano, en términos prácticos operan como uno, si bien uno *sui generis*. Nagle arguye en su obra que los grupos LGBT+ operan más bien con la intención de acabar con las divisiones sectarias, sin embargo el propio sistema político de Líbano no les permite operar fuera de la lógica del confesionalismo, por medio de alianzas clientelares, ya no con un grupo sectario particular, sino con el Estado, que concede ciertos privilegios a las organizaciones que no hacen explícita su condición de trabajo con temas LGBT+, como AFE y MOSAIC, en detrimento de aquellas que sí lo hacen, como Helem, a pesar de ésta última haber sido su asociada anónima al proveer servicios de salud sexual y pruebas de VIH para poblaciones vulnerables.

Entonces, mi hipótesis original sobre cómo el trabajo en las organizaciones LGBT+ les da las herramientas a las personas que laboran en ellas para reconciliar sus identidades culturales y sexogenéricas no se comprueba ya que aquellos a quienes entrevisté no les interesa mantener una identidad de este tipo. Nagle (2016) menciona en su obra que en sociedades como la libanesa las identidades religiosas y/o étnicas se amalgaman y resultan en una forma fija sobre la cual no se puede optar. Las identidades LGBT+ atraviesan a estas y a su vez son atravesadas por marcadores sociales como la clase, el género y, en el caso de Líbano recientemente, el estatus dentro del país (trabajador migrante, refugiado, etc). Estos últimos representan también oportunidades para un estudio más a profundidad.

Por medio de las entrevistas a las personas que colaboraron con esta investigación y el estudio aplicado por AFE para conocer las actitudes sociales ante la sexualidad y el género también me fue posible observar que, si bien hay un gran rechazo hacia las identidades LGBT+ en la sociedad en general, también hay una tendencia a obviar estos asuntos, esto es, hasta el momento en el que hay un miembro que se identifica como LGBT+ en la propia familia. Aunque esto no es una característica particular de la sociedad libanesa, es importante recordar que la continua exposición al exterior y la diversidad sociocultural presentes en este pequeño país, han influenciado la forma en la que los libaneses se relacionan con la otredad. Para las personas que entrevisté esto tiene su mayor expresión en Beirut ya que es la ciudad en Líbano en donde uno se ve más forzado a convivir con el otro. Mientras que muchas regiones y ciudades en Líbano tienen comunidades mayoritarias y minoritarias, es en Beirut en donde todas confluyen en el espacio público.

Si bien Líbano contó con la primera organización LGBT+ entre los países de habla árabe y ahora hay varias otras organizaciones que trabajan con temas relacionados a esta población, es importante mencionar que otros países de la región cuentan con sus propios activismos. Uno de éstos es Jordania, en donde su trabajo no ha sido tan visible, pero aún así ha sido diligente en crear espacios para algunas personas que han adoptado estas identidades. El estudio más profundo de los diferentes activismos relacionados a las identidades sexogenéricas en la región representan un espacio de oportunidad para continuar investigando sobre la intersección entre los movimientos sociales, el género y la sexualidad.

Finalmente, y a propósito de lo recientemente sucedido en Egipto, me gustaría comentar que el activismo, ya sea institucionalizado, como es el caso del presente estudio, el que se hace

desde los escenarios, como el caso de Mashrou' Leila, o en que se hace en la vida diaria, como puede ser el de aquellas personas que eligen compartir su vida personal con sus seres más allegados, es importante para aquellas personas que se identifican como LGBT+ ya que les permite representarse de maneras más amigables a como les retratan los prejuicios de sus sociedades. La represión y discriminación a nivel institucional o social tendría que ser siempre responsabilidad de quien la ejerce y no de quien aprovecha los pocos espacios en los que se puede cultivar su propia personalidad de la manera en que mejor se prefiera. Sea desde el clóset o fuera de él, el activismo LGBT+ en esta región del mundo continuará siendo un importante nicho de estudio en los años venideros.

Referencias y bibliografía

- Albarracín, C.M. (2013). Teoría Queer y Subalternidad. *Sortuz Oñati Journal of Emergent Socio Legal Studies*. Volume 5. Issue 2, pp. 28-39.
- Al Shawwaf, R. (2008). Desiring Arabs. *Dissent Magazine*, núm. 12, pp. 103-106.
- Amer, Sahar. (2009). Medieval Arab Lesbians and Lesbian-like Women. *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 18, No. 2, 2009, pp. 215-236.
- Anderson, Jedidiah. (2010). *Crossing Swords: LGBT+ NGOs in Lebanon, Joseph Massad's Critique and Postcolonialism* (tesis de posgrado), American University of Beirut.
- Arab Foundation for Freedoms and Equality. (2015). *As Long as They Stay Away. Exploring Lebanese Attitudes Towards Sexualities and Gender Identities*. Recuperado de <http://afemena.org/wp-content/uploads/2015/12/Report-high-resolution.pdf>
- Babayan, K. y Najmabadi, A. (eds.). (2008) *Islamicate Sexualities. Translations across Temporal Geographies of Desire*. Cambridge. Harvard Center for Middle Eastern Studies.
- Benford, Robert D. y Snow, David A. (2000). Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*. Vol. 26. pp. 611-639.
- Boone, Joseph Allen. (2014). *The Homoerotics of Orientalism*. Nueva York. Columbia University Press.
- Boivin, Renaud. (2013). Formas de inclusión y y exclusión de las minorías sexuales en la ciudad. *Seminario Internacional "Construcción de la ciudad desde la diversidad"*. Bogotá, Colombia.
- Carrier, Joseph. (1995). *De Los Otros: Intimacy and Homosexuality among Mexican Men*. Nueva York. Columbia University Press.
- Chahine, Pascale. (2008). *(Re)Constructing Beirut: Helem and "Local" Homosexualities* (tesis de posgrado). McGill University. Montréal.
- Claiborne, William. (1983). *Bombing*. The Washington Post. Consultado de <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1983/12/22/bombing/d8fe7cbd-c620-4ace-94c9-fd906ec7a1a0/> el 25 de abril del 2017.
- Etheredge, L. S. (2011). *Middle East. Region in transition. Syria, Lebanon and Jordan*. Nueva York. Britannica Educational Publishing.

- Gagné, Mathew. (2012). Queer Beirut online. The participation of men in Gayromeo.com. *Journal of Middle East Women's Studies*. 8(3), pp. 113-137.
- Gazal, Alissar. (productora y directora). (2008). *Lesbanese* [documental]. Australia y Líbano: Independiente.
- Gilmour, David. (1983). *Lebanon. The Fractured Country*. Londres. Martin Robertson & Company Ltd.
- Fine, Gary Alan y Manning, Philip. (2003). Capítulo 2: Erving Goffman. En Ritzer, George (ed.). *The Blackwell Companion on Major Contemporary Social Theorists* (pp. 34-62). Oxford. Blackwell Publishing.
- Habib, Samar (ed.). *Islam and Homosexuality*. Vol. 1, Santa Bárbara, ABC-CLIO, LLC. 2010.
- Hamdan, Sarah. (2015). Becoming-Queer-Arab-Activist: The Case of Meem. *Kohl: A Journal for Body and Gender Research*. 1(2). pp. 66-83.
- Hodgson, Marshall. (2009). *The Venture of Islam. Volume 1: The Classical Age of Islam*,. Chicago. University of Chicago Press.
- Khater, Akram Fouad. (2001). *Inventing Home. Emigration, Gender and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*. Los Angeles. University of California Press.
- Makarem, Ghassan. (2011). The Story of Helem. *Journal of Middle East Women's Studies*. 7(3), pp. 98-112.
- Martel, Frédéric. (2013). *Global Gay*. México, D.F. Taurus.
- Massad, Joseph. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago, University of Chicago Press.
- Makdisi, Usama. (2000). *The Culture of Sectarianism. Community History and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon*. Berkeley-Los Angeles. University of California Press.
- Malaspina, Ann. (2009). *Creation of the Modern Middle East: Lebanon*. Nueva York. Chelsea House.
- McCormick, Jared. (2006). Transition in Beirut: Gay Identities, Lived Realities (pp. 243-260). En Khalaf, Samir y Gagnon, John (eds.). (2006). *Sexuality in the Arab World*. Beirut. Saqi.
- McCormick, Jared. (2011). Hairy Chest, Will Travel. Toursim, Sexuality and Identity in the Levant. *Journal of Middle East Women's Studies*. 7 (3). pp. 71-27.

- Merabet, Sofian. (2004). Disavowed homosexualities in Beirut. *Middle East Report*. 230. pp. 30-33.
- Merabet, Sofian. (2014). Queer habitus: Bodily performance and queer ethnography in Lebanon. *Identities*. 21(5). pp. 516-531.
- Merabet, Sofian. (2015). *Queer Beirut*. Austin. University of Texas Press.
- Moussawi, Ghassan. (2015). (Un)critically queer organizing: Towards a more complex analysis of LGBTQ organizing in Lebanon. *Sexualities*. 18 (5/6). pp. 593-617.
- Nagle, John. (2016). *Social Movements in Violently Divided Societies. Constructing conflict and peacebuilding*. Nueva York. Routledge
- Nagle, John. (2017). Beyond ethnic entrenchment and amelioration. An analysis of non-sectarian social movements and Lebanon's consociationalism. *Ethnic and Racial Studies*.
- Lundqvist, Erica Li. (2013). *Gayted Communities. Marginalized Sexualities in Lebanon* (tesis de posgrado). Lund University. Suecia.
- Pang Khee Teik. (2013). The History of Anti Sexuality: Resisting the Western Epistemology of Gay Liberation Rhetoric. *Theorising Gender*. Birkbeck, University of London.
- Puar, Jasbir K. (2007). *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham. Duke University Press.
- Rowson, Everett K. (1991). The Effeminate of Early Medina. *The Journal of the American Oriental Society*, Vol. III, No. 4, Oct.-Dic., pp. 671-693.
- El-Rouayheb, Khaled. (2005) *Before Homosexuality in the Arab Islamic World, 1500-1800*, Chicago. University of Chicago Press.
- Salibi, Kamal. (1989). *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*. Londres. I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Schotten, Heike C. (2016). Homonationalism. From Critique to Diagnosis, or, Are We All Homoational Now? *International Feminist Journal of Politics*.
- Seidman, Steven. (2012). The Politics of Cosmopolitan Beirut. From the Stranger to the Other. *Theory, Culture and Society*. 29(2). pp. 3-36.

Teutle Alberto y List, Mauricio. (2015). *Húmedos Placeres. Sexo entre varones en saunas de la ciudad de Puebla*. México, D.F. Universidad Autónoma Metropolitana.

Traboulsi, Fawwaz. (2007). *A History of Modern Lebanon*. Londres. Pluto Press.