



Nº 1

Serías **para el debate**



Serías para el debate N° 1
Noviembre 2003 – Lima, Perú
Campaña por la convención de los derechos sexuales y los derechos reproductivos

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de la Fundación Ford

Corrección de estilo: Annie Ordóñez
Diseño de carátula y diagramación: Marisa Godínez
Depósito legal N°: 2003-5193

Campaña por la convención de los derechos sexuales y los derechos reproductivos
Apartado Postal 11-0470, Lima – Perú
Telefax: (51 1) 4635898
E-mail: rvasquez@cladem.org
Página web: www.convencion.org.uy





Contenido

Presentación

I

El concepto musulmán de la sexualidad femenina activa.

Fátima Mernissi

II

Estado laico, sociedad laica. Un debate pendiente.

Ana Güzmes

III

Sexualidad y derechos humanos.

Yasmin Tambiah

IV

Feminismo y ciudadanía: La producción de nuevos derechos.

Maria Betânia Ávila



Presentación

Esta presentación es el inicio de una serie seria –pero ojalá– nunca aburrida.

Forma parte de los materiales elaborados en el marco de nuestra campaña por una convención de los derechos sexuales y los derechos reproductivos. Pretende entonces identificar y presentar trabajos que, desde diferentes puntos de vista, examinen aquellos asuntos de interés para el desarrollo y debate de nuestra propuesta.

Serías para el debate es una invitación a la reflexión y como su nombre lo indica al diálogo, en un terreno en donde todavía hace mucha falta información, exploración, análisis y propuesta. Si queremos contribuir a expandir el debate sobre la sexualidad y la reproducción como un asunto de derechos y no de restricciones, estigmatizaciones o culpas, resulta imprescindible continuar nutriéndolo en nuestra región, con todos aquellos aportes que seamos capaces de identificar: los nuestros, los de otros y otras, ya sea a nivel local, nacional o internacional, en los diferentes circuitos y actores desde donde se vienen produciendo.

Queremos iniciar la serie con cuatro reflexiones realmente interesantes de cuatro mujeres de diferentes partes del mundo. El primero nos lleva al mundo musulmán, un mundo insuficientemente conocido por la mayoría de la gente en nuestra región; en él Fátima Mernissi, socióloga, investigadora y escritora marroquí, que por cierto acaba de ser galardonada con el premio Príncipe de Asturias, explora en su ensayo *EL CONCEPTO MUSULMÁN DE LA SEXUALIDAD FEMENINA ACTIVA* la visión del instinto sexual en la cultura musulmana.

Para determinar la dinámica sexual de la sociedad musulmana, coloca dos teorías, una explícita que establece la supremacía del varón y el rol pasivo de la mujer, en donde los sexos se complementan por la posición antagónica conquista-subyugación, en ésta, la mujer disfrutaría con el sufrimiento y experimentaría placer ante la sumisión, y una implícita, sostenida por Iman Ghazali, en donde la mujer gozaría de un poder destructivo que debe ser controlado para no perjudicar el orden social. Estas dos posiciones son dialogadas con la teoría de la sexualidad de Freud, concluyendo que tanto para la teoría freudiana como para la teoría de Ghazali, las mujeres son destructivas para el orden social desde el punto de vista de su sexualidad o por sí mismas.

Ana Gúezmes, médica feminista, radicada hace ya mucho años en el Perú, desarrolla en su trabajo *ESTADO LAICO, SOCIEDAD LAICA, UN DEBATE PENDIENTE*, que fue presentado en el Primer Encuentro Regional de Sexualidad, Salud y Derechos Humanos, organizado por la Universidad Cayetano Heredia, en la ciudad de Lima, en mayo de 2003, los términos de un debate pendiente y reemergente en nuestra región: la secularización del estado, explorando en los argumentos que se esgrimen para dificultar el desarrollo de un estado laico.

En sociedades democráticas no puede existir la imposición de dogmas de fe a toda la ciudadanía, éstos forman parte de las convicciones personalísimas que encuentran su desarrollo en el ámbito privado, señala la autora. Examina cómo el resultado de esta imposición es el desconocimiento de la autonomía como condición de la ciudadanía para las mujeres, lo que implica graves restricciones en la capacidad de decidir sobre sus vidas,



sus cuerpos y sus sexualidades. Resulta imprescindible entonces para la autora, redefinir el concepto de autoridad como fuente de poder, a la vez que repensar las políticas sexuales subyacentes. Considera fundamental avanzar en el desarrollo de marcos jurídicos y políticos que coloquen el tema de la decisión de las mujeres como eje central de los debates actuales.

Yasmin Tmbiah, escritora de origen singalés, reflexiona en su ensayo *SEXUALIDAD Y DERECHOS HUMANOS*, sobre los retos que plantea la sexualidad a la formulación de los derechos sexuales, así como los desafíos que las niñas y las mujeres enfrentan en nuestras sociedades para realizar su deseo sexual, las restricciones a la sexualidad femenina, la ignorancia forzada respecto a su propio cuerpo, el impacto en la conciencia sexual y en las opciones legítimas disponibles.

Explica cómo los Estados ejercen una poderosa influencia, ya sea en forma directa como indirecta, en el comportamiento sexual de la ciudadanía. El trabajo desarrolla ejemplos que dan cuenta de cómo la acción de los Estados bloquea necesidades sexuales: el caso de los exámenes de control de la virginidad en Turquía, las ordenanzas de Hudood en Pakistán en donde el delito de zina (adulterio fornicación) son impuestos a las niñas o mujeres, incluso en casos de violación sexual, acusándolas de cómplices al no defenderse con la energía debida. Otro ejemplo es el de Trinidad y Tobago, donde en 1986 se promulgó la ley de delitos sexuales, definiendo el ámbito de la normativa sexual para sus ciudadanos castigando la prostitución y el lesbianismo.

Finalmente el ensayo *FEMINISMO Y CIUDADANÍA: LA PRODUCCIÓN DE NUEVOS DERECHOS*, de Maria Betânia Ávila, feminista y socióloga brasileña, nos trae una interesantísima reflexión sobre esta relación clave. Inicia su trabajo señalando el papel que le ha tocado jugar al feminismo en el cuestionamiento radical frente al sistema de dominación patriarcal, por tanto, plantea la autonomía como requisito primordial para el ejercicio de la libertades. El feminismo propone el ingreso de las mujeres en la esfera pública como sujetos políticos y redefine las relaciones sociales en el ámbito de la vida privada como lugar de construcción para la igualdad y de libertad. Dicha redefinición produce derechos en la esfera pública, como los derechos reproductivos.

Para la autora la conceptualización de los derechos reproductivos exige una mayor inversión en la producción de conocimientos, ella nos conduce por la ruta que identifica aquellos aspectos que son necesarios de considerar y esclarecer. De otro lado, sostiene que los derechos sexuales no pueden estar anclados en modelos de vida sino en la identificación y precisión de responsabilidades, beneficios y campos de libertad, basados en relaciones humanas de pleno respeto a la autonomía de todas las personas.

Los derechos reproductivos salen a la luz con múltiples dificultades y su importancia radica en que se constituyen en la vía para garantizar condiciones legales y materiales para las mujeres y hombres en sus elecciones reproductivas.

Esperamos que disfruten su lectura, que compartan vuestros hallazgos y que nos permitan conocer la utilidad o importancia que tiene para ustedes este esfuerzo.

Roxana Vásquez Sotelo
Lima, noviembre de 2003



El concepto musulmán de la sexualidad femenina activa

Fátima Mernissi

Título original "The Muslim concept of Active Female Sexuality", publicado en "Women and sexuality in Muslim societies"; Women for Women's Human Right (WWHR), ed. Pinar Ilkkaracan, Turquía, 2000, p.19-35.

Contenido

- *La función de los instintos*
- *Sexualidad femenina: ¿activa o pasiva?*
- *Imam Ghazali vs. Freud: activo vs. pasivo*
- *El temor a la sexualidad femenina*

Fátima Mernissi es una de las voces más elocuentes de la intelectualidad del mundo árabe y una autoridad en estudios coránicos. Ha sido recientemente galardonada con el Premio Príncipe de Asturias de las Letras 2003.

El concepto musulmán de la sexualidad femenina activa

La función de los instintos

El concepto cristiano del individuo, trágicamente dividido en dos polos y —el bien y el mal, carne y espíritu, instinto y razón— difiere mucho del concepto musulmán. El Islam tiene una teoría de los instintos más sofisticada, más afín al concepto freudiano de la libido. Los instintos descarnados son percibidos como energía. La energía de los instintos es pura en el sentido de que carece de connotación respecto a lo bueno y lo malo. La cuestión de lo bueno y lo malo surge solamente al considerar el destino social de los hombres. El individuo no puede sobrevivir sino dentro de un orden social. Ningún orden social tiene leyes establecidas. Este conjunto de leyes decide qué uso de los instintos es bueno o malo. Es el uso que se hace de los instintos, y no los instintos en sí, lo que resulta beneficioso o perjudicial para el orden social. Por consiguiente, en el orden musulmán no es necesario que el individuo erradique sus instintos o los controle para controlarse a sí mismo, pero debe usarlos de acuerdo con los mandatos de la ley religiosa.

Cuando Mahoma prohíbe o censura ciertas actividades humanas o insta a la abstinencia, no desea que éstas sean abandonadas totalmente o erradicadas completamente, ni que se deje de emplear los poderes que generan tales actos. Antes bien, Él quiere que dichos poderes sean empleados, en la medida de lo posible, para un fin correcto. De tal manera que toda intención sea eventualmente la correcta y la dirección de todas las actividades humanas sea una y la misma.¹

La agresión y el deseo sexual, por ejemplo, si se aplican en la dirección correcta, sirven para los propósitos del orden musulmán; si son suprimidos o empleados erróneamente, pueden destruir el orden mismo:

Mahoma no censuró la ira con la intención de erradicarla como cualidad humana. Si el hombre perdiera el poder de la ira, perdería la capacidad de ayudar a que la verdad resultara victoriosa. Ya no existiría la guerra santa o la glorificación de la palabra de Dios. Mahoma censuró la ira que se pone al servicio de Satanás y de sus reprensibles propósitos, pero la ira que es una en Dios y al servicio de Dios merece alabanza.²

¹ Ibn Khaldun: *El Muqaddimah, introducción a la Historia*. Traducida por Franz Rosenthal. Princeton: N.J., 1969. pp. 160–161.

² *Ibid.*, p. 161.

... De igual manera, cuando Él censura el deseo, no quiere que éste sea totalmente abolido, puesto que una total abolición de la concupiscencia en la persona la haría defectuosa e inferior. Él quiere que el deseo sea usado para propósitos permisibles que sirvan al interés público, de tal manera que el hombre se convierta en un activo servidor de Dios que obedece complacientemente los mandatos divinos.³

En su libro *La revivificación de las ciencias religiosas*,⁴ Imam Ghazali (1050–1111) nos brinda una detallada descripción de cómo el Islam integraba el instinto sexual en el orden social y lo colocaba al servicio de Dios. Comenzaba enfatizando el antagonismo entre el deseo sexual y el orden social: “Si el deseo de la carne domina al individuo y no es controlado por el temor a Dios, conduce al hombre a cometer actos destructivos.”⁵ Usado de acuerdo con los designios de Dios, el deseo de la carne sirve a los intereses de Dios y del individuo en ambos mundos, mejora la vida en la tierra y en el cielo. Parte de los designios de Dios en la tierra es garantizar la perpetuidad de la raza humana, y el deseo sexual sirve para este propósito:

El deseo sexual fue creado únicamente como medio para incitar al hombre a entregar la semilla y colocar a la mujer en una situación en que pueda cultivarla, llevándolos suavemente hasta lograr descendencia, como el cazador obtiene su presa, a través de la copulación.⁶

Él creó los dos sexos, cada uno equipado con una configuración anatómica específica, lo que les permite complementarse en la realización de los designios de Dios.

Dios Todopoderoso creó a los esposos; creó al hombre con su pene, sus testículos y su semilla en sus riñones [antiguamente se creía que los riñones eran las glándulas que producían el semen]. Para ello creó venas y canales en los testículos. Dotó a la mujer de un útero, el receptáculo y depositario de la semilla. Cargó al hombre y a la mujer con el peso del deseo sexual. Todos estos hechos y órganos manifiestan de una manera elocuente la voluntad del creador, y envían a cada individuo dotado de inteligencia un mensaje inequívoco acerca de la intención de Sus designios.

Además, Dios Todopoderoso manifestó claramente Su deseo a través de su mensajero (bendición y salvación para él) quien dio a conocer la intención divina cuando dijo, “Casaos y multiplicaos.” ¿Cómo puede luego el hombre no entender que Dios mostró explícitamente Su intención y reveló el secreto de Su creación? Por consiguiente, el hombre que se rehúsa a casarse incumple con plantar la semilla, la destruye y se reduce a desperdiciar el instrumento creado por Dios para este propósito.⁷

Al servir a los designios de Dios en la tierra, el deseo sexual sirve también a realizar sus designios en el cielo.

El deseo sexual, como manifestación de la sabiduría de Dios tiene, independientemente de su función manifiesta, otra función: cuando el individuo se somete a él y se satisface de él, experimenta un deleite que no tendría comparación si fuera perdura-

³ *Ibid.*

⁴ Abu Hamid al-Ghazali: *Ihya Ulum al-Din*. El Cairo: n.d.

⁵ *Ibid.*, p.28

⁶ *Ibid.*, p.25.

⁷ *Ibid.*

ble. Es un goce anticipado de los deleites asegurados al hombre en el Paraíso, porque prometerle al hombre deleites que no hubiera disfrutado antes no tendría efecto ... Este deleite terrenal, imperfecto porque es limitado en el tiempo, es una motivación poderosa para incitar al hombre a tratar de obtener el deleite perfecto, el deleite eterno y, por lo tanto, insta al hombre a adorar a Dios para alcanzar el cielo. Así, el deseo de alcanzar el deleite celestial es tan poderoso que ayuda al hombre a perseverar en actividades piadosas con el fin de ser admitido en el cielo.⁸

Debido a la naturaleza dual del deseo sexual (terrenal y celestial), y dada su importancia táctica en la estrategia de Dios, su regulación también tenía que ser divina. De acuerdo con los intereses de Dios, la regulación del instinto sexual fue uno de los instrumentos clave en la implementación por Mahoma de un nuevo orden social en la Arabia entonces pagana.

Sexualidad femenina: ¿activa o pasiva?

De acuerdo con George Murdock, las sociedades se dividen en dos grupos atendiendo a la manera en que regulan el instinto sexual. Un grupo exige el respeto a las reglas sexuales mediante una "fuerte internalización de las prohibiciones sexuales durante el proceso de socialización", el otro exige dicho respeto a través de "medidas externas de precaución tales como las reglas para evitar," porque estas sociedades no pueden internalizar las prohibiciones sexuales en sus miembros.⁹ De acuerdo con Murdock, la sociedad occidental pertenece al primer grupo mientras que las sociedades donde existe el uso del velo pertenecen al segundo grupo.

Nuestra propia sociedad claramente pertenece a la primera categoría; inculcamos tanto nuestras costumbres morales sexuales en el consciente del individuo que nos sentimos bastante seguros de confiar en nuestras sanciones internalizadas... Concedemos a la mujer máxima libertad personal, sabiendo que la ética internalizada de la castidad pre-marital y de la fidelidad posmarital será por lo general suficiente para prevenir el abuso de su libertad a través de la fornicación o el adulterio cuando se presente una oportunidad favorable. Las sociedades del otro tipo ... intentan preservar la castidad pre-marital recluyendo a sus niñas solteras o poniéndoles chaperonas u otro control externo como el uso del velo, la reclusión en harenes o la constante vigilancia.¹⁰

Sin embargo, creo que la diferencia entre estos dos tipos de sociedades no reside tanto en sus mecanismos de internalización sino en su concepto de sexualidad femenina. En las sociedades donde prevalece la reclusión y la vigilancia de las mujeres, el concepto implícito de la sexualidad femenina es activo; en las sociedades donde no existen tales métodos de vigilancia y coerción de la conducta de la mujer, el concepto de sexualidad femenina es pasivo.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹ George Peter Murdock: *Estructura social*. Nueva York: 1965. p. 273.

¹⁰ *Ibid.*

En su intento por captar la lógica de la reclusión así como el uso del velo de las mujeres y las bases de la segregación sexual, Qasim Amin, feminista musulmán, llega a la conclusión de que las mujeres pueden controlar mejor sus impulsos sexuales que los hombres y que, por consiguiente, la segregación sexual es un instrumento para proteger a los hombres y no a las mujeres.¹¹

El autor comienza preguntándose quién teme qué en dichas sociedades. Al observar que las mujeres no aprecian mucho la reclusión y la aceptan sólo porque están obligadas a hacerlo, concluye que lo que se teme es el *fitna*: el desorden o caos. (*Fitna* también significa mujer hermosa, la connotación de una *femme fatale* que hace perder al hombre el autocontrol. De la manera en que Qasim Amin lo emplea, el término *fitna* podría ser traducido como caos provocado por el desorden sexual e iniciado por las mujeres). Entonces, se pregunta a quién se protege con la reclusión.

*Si lo que los hombres temen es que la mujer pueda sucumbir a su atractivo masculino, ¿por qué no instituyen velos para ellos mismos? ¿Es que los hombres pensaban que su capacidad para resistir a la tentación era más débil que la de las mujeres? ¿Son los hombres considerados menos capaces que las mujeres para controlarse y resistir a su impulso sexual? ... Evitar que las mujeres se muestren sin velo expresa el temor de los hombres de perder el control de sus mentes, caer presos del fitna cuando se confronten con una mujer sin velo. Las implicancias de tal institución nos lleva a pensar que se considera que la mujer está mejor equipada en este aspecto que el hombre.*¹²

Amin detuvo sus investigaciones en este punto, y probablemente pensando que sus hallazgos eran absurdos concluyó jocosamente que el hombre era el sexo débil; ellos eran quienes necesitaban protección y por lo tanto eran quienes debían usar velo.

¿Por qué teme el Islam el *fitna*? ¿Por qué el Islam teme el poder del atractivo sexual femenino sobre el hombre? ¿Es que el Islam asume que el varón no puede satisfacer sexualmente a una hembra descontrolada? ¿Es que el Islam asume que la capacidad sexual de la mujer es mayor que la del hombre?

La sociedad musulmana se caracteriza por una contradicción entre lo que se puede llamar una "teoría explícita" y una "teoría implícita" de la sexualidad femenina y, por lo tanto, una doble teoría de la dinámica sexual. La teoría explícita es la creencia contemporánea vigente de que el hombre es agresivo en su interacción con la mujer, y la mujer es pasiva. La teoría implícita, impulsada mucho más en el subconsciente musulmán, es compendiada en la obra clásica de Imam Ghazali.¹³ Él percibe que la civilización se encuentra en una lucha por contener el poder absorbente y destructivo de la mujer. La mujer debe ser controlada para evitar que el hombre se distraiga de sus obligaciones sociales y religiosas. La sociedad puede sobrevivir sólo creando instituciones que fomenten el dominio masculino mediante la segregación sexual y la poligamia para los creyentes.

¹¹ Qasim Amin: *La liberación de la mujer*. El Cairo: 1928. p. 64.

¹² *Ibid.*, p. 65.

¹³ Al-Ghazali: *La revivificación de las ciencias religiosas*. Vol. II, capítulo sobre el matrimonio; y Mizan al-'Amal: *Criterios para la acción*. El Cairo: 1964.

La teoría explícita, con su visión antagónica y machista de las relaciones entre los sexos, es compendiada por Abbas Mahmud al-Aqqad.¹⁴ En su libro *La mujer en el Corán*, Aqqad intenta describir la dinámica varón–hembra a medida que aparecen en el Libro Sagrado. Aqqad inicia su libro con una cita del Corán que establece el hecho de la supremacía del varón (“el hombre es superior a ella por un grado”) y concluye rápidamente que “el mensaje del Corán, que hace al hombre superior a la mujer, es el mensaje manifiesto de la historia humana, la historia de los descendientes de Adán antes y después de la civilización.”¹⁵

*Lo que Aqqad encuentra en el Corán y en la civilización humana es un complemento entre los sexos basado en sus naturalezas antagónicas. La característica del varón es el deseo de poder, el deseo de conquistar. La característica de la hembra es un deseo negativo de poder. Toda su energía está revestida de una búsqueda por ser conquistada, de un deseo por ser superada en su poder y subyugada. Por lo tanto, “Ella sólo puede exponerse y esperar mientras que el hombre quiere y busca”.*¹⁶

Si bien Aqqad no tiene ni la profundidad ni el brillante enfoque deductivo sistemático de Freud, sus ideas sobre la dinámica del varón–hembra son muy similares al énfasis de Freud sobre el aspecto sexual en la “ley de la jungla”. El complemento de los sexos, según Aqqad, reside en sus voluntades, deseos y aspiraciones antagónicas.

*Los machos en todas las especies animales están dotados de poder –en su misma estructura biológica– para obligar a las hembras a someterse a las demandas del instinto (es decir, al sexo) ... No existe ninguna situación en la que dicho poder haya sido otorgado a la hembra para obligar al macho.*¹⁷

Al igual que Freud, Aqqad atribuye a la mujer un profundo apetito por el sufrimiento. La mujer disfruta al rendirse.¹⁸ Más que eso, para Aqqad la mujer experimenta placer y felicidad sólo cuando es subyugada, cuando se rinde ante el hombre. La capacidad de experimentar placer en el sufrimiento y subyugación es la semilla de la femineidad, que es masoquista por naturaleza. “La sumisión de la mujer ante la conquista del hombre es una de las fuentes más fuertes del placer de la mujer.”¹⁹ La teoría del machismo retrata al hombre como el cazador y a la mujer como su presa. La visión es ampliamente compartida y está profundamente enraizada en la visión que tanto el hombre como la mujer tienen de sí mismos.

La teoría implícita de la sexualidad femenina, tal como la percibe Imam Ghazali en su interpretación del Corán, retrata a la mujer como la cazadora y al hombre como la víctima pasiva. Las dos teorías tienen un componente en común, el poder *qaid* de la mujer

¹⁴ Abbas Mahmud al-Aqqad: *Las mujeres en el Corán*. El Cairo: n.d.

¹⁵ *Ibid.*, p. 7; el verso al que se refiere es el verso 228 de sura 2, que sorprende por su inconsistencia. El verso completo es el siguiente:
Y ellas tenían los mismo derechos que ellos sobre los hombres por benevolencia,
y los hombres están en un grado superior.

Estoy tentada a interpretar la primera parte de la oración como un simple recurso estilístico para dar paso al contenido jerárquico de la segunda parte.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 25. La presunción biológica que subyace tras las generalizaciones absolutas es obviamente una falacia.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

("el poder de atrapar y vencer al hombre, no por la fuerza, sino a través de la sagacidad y la intriga"). Empero, mientras Aqqad trata de vincular el poder *qaid* de la mujer con su constitución débil, el símbolo de su inferioridad decretada por la divinidad, Imam Ghazali percibe su poder como el elemento más destructivo del orden social musulmán, donde lo femenino es considerado sinónimo de satánico.

Toda la organización musulmana de la interacción social y la configuración espacial puede ser comprendida en términos del poder *qaid* de la mujer. El orden social aparece, entonces, como un intento por subyugar su poder y neutralizar sus efectos quebrantadores. La oposición entre las teorías implícita y explícita en la sociedad musulmana aparecería claramente si pudiera yo contrastar a Aqqad con Imam Ghazali. Empero, si bien la teoría implícita está brillantemente articulada en el trabajo sistemático de Imam Ghazali sobre la institución del matrimonio en el Islam, la teoría explícita encuentra una desafortunada defensa en Aqqad, cuya obra es una mezcla amateur de historia, religión y su marca individual de biología y antropología. Por consiguiente, contrastaré el concepto de la dinámica sexual de Imam Ghazali no con el de Aqqad sino con el de otro teórico, que no es musulmán pero que tiene la ventaja de poseer una teoría del machismo que es sistemática en cuanto a la elaboración de sus premisas: Sigmund Freud.

Imam Ghazali vs. Freud: activo vs. pasivo

Al contrastar a Freud con Imam Ghazali, nos encontramos con un obstáculo metodológico, o más bien lo que parecía ser uno. Cuando Imam Ghazali estaba escribiendo el capítulo sobre el matrimonio de su libro *La revivificación de las ciencias religiosas*, en el siglo XXI, estaba decidido a revelar la verdadera creencia del musulmán sobre este asunto. Pero Freud estaba enfrascado en la construcción de una teoría científica, con todo lo que la palabra "científica" implica de objetividad y universalidad. Freud no creía estar construyendo una teoría europea de la sexualidad femenina; él creía que estaba elaborando una explicación universal de la hembra humana. Pero este obstáculo metodológico es fácilmente superable si estamos "conscientes de la historicidad de la cultura."²⁰ Podemos percibir la teoría de Freud como un producto de su cultura "históricamente definido". Linton anotó que los datos antropológicos han demostrado que es la cultura la que determina la percepción de las diferencias biológicas y no al revés.

Todas las sociedades prescriben diferentes actitudes y actividades en el hombre y en la mujer. La mayoría trata de racionalizar estas prescripciones en términos de diferencias psicológicas entre los sexos o de sus diferentes roles en la reproducción. Sin embargo, un estudio comparativo de los estatus adjudicados a la mujer y al hombre en diferentes culturas parece demostrar que, si bien dichos factores pueden haber servido como punto de partida para el desarrollo de una división, las actuales prescripciones están casi íntegramente determinadas por la cultura. Incluso las características psicológicas adjudicadas al hombre y a la mujer en diferentes sociedades varían tanto que pueden tener muy poca base psicológica.²¹

²⁰ A. Schultz: "El problema de la realidad social". *Documentos recolectados*, vol. 1. La Haya: n.d., p. 101.

²¹ Ralph Linton: *El estudio del hombre*. Londres: 1936. p. 116.

Un científico social trabaja en una situación biográficamente determinada en la que se encuentra “en un entorno físico y sociocultural definido por él mismo, dentro del cual él tiene una posición, no simplemente su posición en términos de espacio físico y tiempo exterior o de su estatus y su rol dentro del sistema social, sino también su posición moral e ideológica.”²² Por lo tanto, podemos considerar la teoría de la sexualidad de Freud en general, y de la sexualidad femenina en particular, como una reflexión sobre las creencias de su sociedad y no como una teoría científica (objetiva y no histórica). Al comparar las teorías de Freud e Imam Ghazali, estaremos comparando las diferentes concepciones de la sexualidad de dos culturas diferentes, una basada en un modelo en el cual la hembra es pasiva, la otra basada en uno en el cual la hembra es activa. El propósito de la comparación es destacar el carácter particular de la teoría musulmana de la dinámica macho-hembra, y no comparar la condición de la mujer en el Occidente judeo-cristiano y el Oriente musulmán.

Lo novedoso de la contribución de Freud a la cultura contemporánea de Occidente fue su reconocimiento del sexo (por supuesto, sublimado) como la fuente de la civilización en sí. La rehabilitación del sexo como la base de la creatividad civilizada lo condujo a reexaminar las diferencias entre los sexos. Esta reevaluación de las diferencias y de las consecuentes contribuciones de los sexos al orden social originó el concepto de la sexualidad femenina en la teoría freudiana.

Al analizar las diferencias entre los sexos, Freud fue sorprendido por un fenómeno peculiar –la bisexualidad–, que es bastante confusa para cualquiera que trate de evaluar no tanto las similitudes de los sexos sino sus diferencias:

*Luego, la ciencia dice algo que va contra tus expectativas y es calculado probablemente para confundir tus sentimientos. Llama la atención acerca del hecho de que algunas partes del aparato sexual masculino también aparecen en el cuerpo de la mujer, aunque en un estado atrofiado, y viceversa en el caso alternativo. Considera que su ocurrencia es indicadora de la bisexualidad, como si un individuo no fuera hombre o mujer sino siempre ambos –simplemente un poco más lo uno que lo otro.*²³

La deducción que se espera de la bisexualidad es que la anatomía no puede ser aceptada como la base de las diferencias entre los sexos. Freud llegó a esta deducción:

*Luego se le pedirá que se familiarice con la idea de que la proporción en que lo masculino y lo femenino están mezclados en un individuo está sujeta a un considerable número de fluctuaciones. Sin embargo, ya que, aparte de casos muy raros, una persona tiene sólo un tipo de producto sexual, huevo o semen, existen dudas sobre cuán decisivo es el significado de aquellos elementos. Finalmente, debe concluirse que lo que constituye la masculinidad o femineidad es una característica desconocida cuya anatomía no puede establecerse.*²⁴

¿De dónde sacó entonces Freud los fundamentos para su polarización de la sexualidad humana en una sexualidad masculina y una sexualidad femenina, si afirma que la

²² A. Schultz: *Documentos recolectados*, p. 9.

²³ Sigmund Freud: *Nuevas disertaciones introductorias sobre el psicoanálisis*. Nueva York: College Edition, 1965. p. 114.

²⁴ *Ibid.*

anatomía no puede ser la base de tales diferencias? Esto se encuentra explicado por él mismo en una nota a pie de página, aparentemente considerándolo como un punto secundario:

Es necesario esclarecer que los conceptos de “masculino” y “femenino”, cuyo contenido parece tan inequívoco para el significado ordinario, son unos de los términos más confundidos en la ciencia y pueden dividirse por lo menos en tres caminos. A veces se usa la masculinidad y femineidad en el sentido de actividad y pasividad, nuevamente en el sentido biológico y luego en el sentido sociológico. El primero de estos tres significados es el esencial y es el único que se utiliza en el psicoanálisis.²⁵

La polarización de la sexualidad humana en dos tipos, femenino y masculino, así como su ecuación con la pasividad y actividad en la teoría freudiana, nos ayuda a comprender la teoría de Imam Ghazali que se caracteriza precisamente por la ausencia de dicha polarización. Él considera que tanto la sexualidad del varón como la de la hembra son partes de, y pertenecientes a, un mismo tipo de sexualidad.

Para Freud, el funcionamiento de la célula sexual es simbólico de la relación macho–hembra durante las relaciones sexuales. Él lo percibe como un encuentro antagónico entre la agresión y la sumisión.

La célula sexual del macho es activamente móvil y busca a la hembra, y esta última, el huevo, es inmóvil y espera pasivamente... Este comportamiento del organismo sexual elemental es, en efecto, un modelo de la conducta de los individuos sexuales durante las relaciones. El macho persigue a la hembra con el propósito de tener una unión sexual, la captura y la penetra.²⁶

Para Imam Ghazali, tanto el macho como la hembra tienen una célula idéntica. La palabra esperma (*ma'*, “gota de agua”) se usa tanto para la célula masculina como para la femenina. Imam Ghazali se refirió a diferencias anatómicas entre los sexos cuando explicaba la posición del Islam en el *coitus interruptus* (*'azl*), un método tradicional de control de natalidad practicado en la época preislámica. Al tratar de establecer la posición del Profeta sobre el *'azl*, Imam Ghazali presentó la teoría musulmana de la procreación y de la contribución de los sexos a ella, así como los respectivos roles que desempeñaban en dicha teoría.

El niño no es creado sólo del esperma del hombre, sino por la unión del esperma del macho con el esperma de la hembra ... y en todo caso, el esperma de la hembra es un factor determinante en el proceso de la coagulación.²⁷

La interrogante que se plantea no es por qué Imam Ghazali no percibió la diferencia entre las células masculinas y femeninas, sino por qué Freud, –sumamente conocedor de los hechos biológicos– percibió al huevo como la célula pasiva cuya contribución a la procreación era menor comparada con la del esperma. A pesar de su avance técnico, las teorías europeas mantuvieron por siglos la idea de que el esperma era el único factor

²⁵ Sigmund Freud: *Tres contribuciones a la teoría del sexo*. 2da. Ed. Nueva York: 1909. p. 77.

²⁶ Sigmund Freud: *Nuevas disertaciones introductorias*. p. 114.

²⁷ Al-Ghazali: *La revivificación de las ciencias religiosas*. p. 51.

determinante en el proceso de la procreación; los bebés eran prefabricados en el espermatozoide²⁸ y el útero era tan sólo un lugar cómodo donde se desarrollaban.

El énfasis de Imam Ghazali en la identidad entre la sexualidad masculina y femenina se manifiesta claramente al otorgarle a la hembra la expresión más incuestionable de la sexualidad fálica, la eyaculación. Esto reduce las diferencias entre los sexos a una simple diferencia de los patrones de eyaculación, siendo la de la hembra mucho más lenta que la del macho.

*La diferencia en el patrón de eyaculación entre los sexos es una fuente de hostilidad cuando el hombre alcanza su eyaculación antes que la mujer ... La eyaculación de la mujer es un proceso mucho más lento y durante el mismo su deseo sexual aumenta fuertemente, y retirarse de ella antes de que alcance el placer es dañino para ella.*²⁹

En este punto estamos muy lejos de las escenas de dormitorio de Aqqad y Freud, que más que refugios de placer parecen campos de batalla. Para Imam Ghazali no existe ni agresor ni víctima, simplemente dos personas cooperando para darse placer la una a la otra.

El reconocimiento de la sexualidad femenina como activa es un reconocimiento explosivo para el orden social, con implicancias de largo alcance para su estructura como un todo. Empero, negar que la sexualidad masculina y femenina son idénticas es también una elección explosiva y decisiva. Por ejemplo, Freud reconoce que el clítoris es un evidente apéndice fálico y que la hembra es, por lo tanto, más bisexual que el varón.

*No puede existir duda de que la disposición bisexual que nosotros sostenemos como característica del ser humano se manifiesta con mayor plenitud en la hembra que en el macho. Este último tiene sólo una zona sexual principal –un sólo órgano sexual– mientras que la hembra tiene dos: la vagina, el verdadero órgano femenino, y el clítoris que es análogo al órgano masculino.*³⁰

Sin embargo, en lugar de elaborar una teoría que integre y elabore la riqueza de las particularidades de ambos sexos, Freud elabora una teoría de la sexualidad femenina basada en la reducción: la castración de las características fálicas de la hembra. Una niña, bisexual en la infancia, evoluciona hasta ser una hembra madura sólo si logra renunciar al clítoris, el apéndice fálico: “La eliminación de la sexualidad clitoral es una precondition necesaria para el desarrollo de la femineidad.”³¹ El proceso de desarrollo de la pubertad origina atrofas en el cuerpo femenino mientras que el cuerpo masculino va incrementando su potencial fálico, creando así una amplia discrepancia en el potencial sexual de los seres humanos, dependiendo de su sexo:

La pubertad, que trae al niño un gran desarrollo de la libido, se distingue en la niña por una nueva ola de represión que se refiere esencialmente a la sexualidad clitoral.

²⁸ Una Standard: “La costilla de Adam o la mujer dentro de”, *Transacción*, noviembre–diciembre de 1970, vol. 8, número especial sobre las mujeres americanas, pp. 24-36.

²⁹ Al-Ghazali: *Revivificación*, p. 50. No sólo se ha dotado a la mujer de eyaculación, sino también de la capacidad de tener eyaculaciones nocturnas y de “ver lo que el hombre ve en los sueños.” (Ibn Saad, *Kitab al-Tabaqat al Kubra*: Beirut 1958, vol. 8, “Sobre las mujeres”, p. 858).

³⁰ Sigmund Freud: *Sexualidad y la psicología del amor*. Nueva York: 1963. pp. 196–197.

³¹ *Ibid.*, p. 190.

Es una parte de la vida sexual masculina que se hunde en la represión. El refuerzo de las inhibiciones producidas en la mujer por la represión de la pubertad causa un estímulo en la libido del hombre y lo fuerza a incrementar su capacidad; con el crecimiento de la libido, existe una sobreestimación de lo sexual, que puede presentarse plenamente sólo cuando la mujer rehusa y niega su sexualidad.³²

La niña se convierte en mujer cuando su clítoris “actúa como una astilla de pino que es utilizada para encender fuego en otras maderas más duras.”³³ Freud añade que este proceso toma algún tiempo, durante el cual la “joven esposa permanece anestesiada.”³⁴ Esta anestesia puede ser permanente si el clítoris se niega a renunciar a su excitabilidad. La mujer freudiana, encarada con su pareja fálica, está así predispuesta a la frigidez.

La frigidez sexual de la mujer, cuya frecuencia parece confirmar este desinterés (el desinterés por la naturaleza de la función femenina) es un fenómeno aún no comprendido suficientemente. Algunas veces es psicológico y, en tal caso, accesible a la influencia; pero en otros casos sugiere la hipótesis de estar determinado por la constitución e incluso de existir un factor anatómico que contribuye al problema.³⁵

A diferencia de la hembra freudiana pasiva y frígida, las demandas sexuales de la hembra de Imam Ghazali parecen realmente abrumadoras, y la necesidad de que el varón las satisfaga deviene en una obligación social obligatoria: “La virtud de la mujer es la obligación de un hombre. Y el hombre debe aumentar o disminuir las relaciones sexuales de acuerdo con las necesidades de la mujer para asegurar su virtud.”³⁶ La teoría Ghazaliana vincula directamente la seguridad del orden social a la de la virtud de la mujer y, por lo tanto, a la satisfacción de sus necesidades sexuales. El orden social está asegurado cuando la mujer se limita a su esposo y no crea *fitna*, o caos, incitando a otros hombres a sostener una relación ilícita. El temor de Imam Ghazali ante las abrumadoras demandas sexuales de la hembra activa aparece cuando admite cuán difícil es para el hombre satisfacer a una mujer.

Si el número de relaciones sexuales que una mujer necesita para garantizar su virtud no es determinado con precisión, es porque dicha determinación es difícil de realizar y difícil de satisfacer.³⁷

Cautelosamente, él se atreve a decir que el hombre debe tener relaciones con la mujer tan a menudo como pueda, una vez cada cuatro noches si tiene cuatro esposas. Él sugiere que éste debería ser el límite, de otro modo las necesidades sexuales de la mujer podrían no ser satisfechas.

El esposo debe tener relaciones sexuales con su esposa cada cuatro noches si él tiene cuatro esposas. De ser posible, él debe ampliar el límite hasta este punto. En efecto, él debería aumentar o disminuir las relaciones sexuales de acuerdo con las propias necesidades de la mujer.³⁸

³² Sigmund Freud: *Tres contribuciones*, p. 78.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Sigmund Freud: *Nuevas disertaciones introductorias...* p. 132.

³⁶ Al-Ghazali: *Revivificación...* p. 50.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

Para Freud y Ghazali los juegos amorosos antes de las relaciones sexuales están directamente relacionados con visiones de la sexualidad femenina. Para Freud, el énfasis debe darse en el coito, que es básicamente “la unión de los genitales”,³⁹ y le resta importancia a los juegos amorosos como los que se tiene en una unión normal (genital) y en la perversión, que consiste en “... ya sea la transgresión anatómica de las regiones del cuerpo destinadas a la unión sexual o la prolongación de las relaciones intermediarias con el objeto sexual, que normalmente debería dar paso rápidamente a una unión sexual definida”.⁴⁰

Por el contrario, Imam Ghazali recomienda juegos amorosos, básicamente en interés de la mujer, como una obligación para el creyente. Dado que el placer de la mujer necesita prolongar las etapas intermedias, el creyente debe intentar fuertemente subordinar su propio placer, que se consigue principalmente mediante la unión genital.

El profeta dijo, “Ninguno de ustedes debe lanzarse sobre su esposa como lo hacen las bestias. Debe haber, previamente al coito, un mensajero entre ustedes y ella.” La gente le preguntó, “¿Qué tipo de mensajero?” El Profeta respondió, “Besos y palabras”.⁴¹

El Profeta indicó que una de las debilidades en el carácter del hombre sería que
... se acercará a su concubina—esclava o a su esposa y tendrá relaciones con ella no sin antes haber prodigado caricias, o haber expresado ternura con palabras y gestos y haberse recostado un momento junto a ella, de modo que no la hiera usándola para su propia satisfacción, sin dejar que ella se satisfaga de él.⁴²

El temor a la sexualidad femenina

La percepción de la agresión femenina está directamente influenciada por la teoría de la sexualidad de la mujer. Para Freud, la agresión femenina, de acuerdo con su pasividad sexual, se vuelca hacia su interior. Ella es masoquista.

La supresión de la agresividad de la mujer, que le es prescrita por su constitución e impuesta por la sociedad, favorece el desarrollo de poderosos impulsos masoquistas que se traducen, como sabemos, en una vinculación erótica con las tendencias destructivas que se ocultaron en su interior. Por ello el masoquismo, según se dice, es genuinamente femenino. Empero, si como a menudo sucede se encuentra con el machismo del hombre, no nos queda sino decir que estos hombres exhiben rasgos femeninos muy claros.⁴³

La ausencia de sexualidad activa convierte a la mujer en un ser pasivo masoquista. No cabe sorprenderse, por lo tanto, de que en la hembra musulmana, activamente sexual, la agresividad sea volcada hacia el exterior. La naturaleza de su agresión es precisamente sexual. La mujer musulmana está dotada de una atracción fatal que erosiona la voluntad del varón para resistirse a ella y lo reduce a asumir un tranquilo rol pasivo. Él no tiene

³⁹ Sigmund Freud: *Tres contribuciones...* p. 14.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁴¹ Al-Ghazali: *Revivificación...* p. 50.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Sigmund Freud: *Nuevas disertaciones introductorias...* p. 116.

elección: sólo puede rendirse ante su atracción; de allí la identificación de la mujer con *fitna*, el caos, y con las fuerzas antidivinas y antisociales del universo.

*El Profeta vio una mujer. Se apuró en llegar a casa y tuvo relaciones con su esposa Zaynab, luego salió de casa y dijo, "Cuando la mujer venga hacia ti, es Satanás quien se aproxima. Cuando uno de ustedes vea a una mujer y se sienta atraído hacia ella, debe acercarse prontamente a su esposa. Con ella, será igual que con la otra mujer."*⁴⁴

Al comentar esta cita, Imam Muslim, voz respetada de la tradición musulmana, informa que el Profeta se estaba refiriendo a

*... la fascinación, a la irresistible atracción hacia las mujeres que Dios inculcó en el alma del hombre, y se estaba refiriendo al placer que experimenta el hombre cuando mira a una mujer, y al placer que experimenta con todo lo que está relacionado con ella. Ella se parece a Satanás con su irresistible poder sobre el individuo.*⁴⁵

Esta atracción es un vínculo natural entre los sexos. Cada vez que un hombre se enfrenta a una mujer, puede originarse un *fitna*: "Cuando un hombre y una mujer están aislados uno en presencia del otro, Satanás se convertirá en la tercera compañía".⁴⁶

La mujer potencialmente más peligrosa es una que haya experimentado relaciones sexuales. Es la mujer casada la que tendrá más dificultades para soportar la frustración sexual. La mujer casada cuyo marido está ausente es una particular amenaza para los hombres: "No se acerquen a la mujer cuyo esposo está ausente. Porque Satanás entrará en sus cuerpos como torrente de sangre a través de su carne."⁴⁷

En la cultura popular marroquí, esta amenaza es sintetizada por la creencia en Aisha Kandisha, una repugnante demonio. Ella es repugnante precisamente porque es libidinosa. Tiene senos y labios que le cuelgan y su pasatiempo favorito es asaltar a los hombres en las calles y en lugares oscuros, para inducirlos a tener relaciones sexuales con ella, y finalmente para penetrar en sus cuerpos y quedarse con ellos para siempre.⁴⁸ Se dice que habitan así. El temor a Aisha Kandisha está hoy más que nunca presente en la vida diaria de Marruecos. El temor a la hembra castrante es un legado de la tradición y se presenta de diversas maneras en las creencias y prácticas populares, así como en la literatura religiosa y mundana, particularmente en las novelas.

La cultura popular marroquí está impregnada de una actitud negativa hacia la femineidad. Amar a una mujer se describe popularmente como una forma de enfermedad mental, un estado mental autodestructivo. Un proverbio marroquí sentencia:

*El amor es un asunto complicado
Si no te vuelve loco, te mata.*⁴⁹

⁴⁴ Abu Issa al-Tarmidi: *Sunan al-Tarmidi*. Medina: n.d., vol. II, p. 413, B: 9, H: 1167.

⁴⁵ Abu al-Hasan Muslim: *al-Jami' al-Sahih*, Beirut: n.d., vol III, El Libro del Matrimonio, p. 130.

⁴⁶ Al-Tarmidi: *Sunan al-Tarmidi*, p. 419, B: 16, H: 1181. Ver también al-Bukhari: *Kitab al-Jami' al-Sahih*. Leiden, Holanda: 1868. vol III, K: 67, B: 11.

⁴⁷ Al-Tarmidi: *Sunan al-Tarmidi*. p. 419, B: 17, H: 1172.

⁴⁸ Edward Westermarck: *La creencia en los espíritus en Marruecos*. Abo, Finlandia: 1920.

⁴⁹ Edward Westermarck: *Ingenio y sabiduría en Marruecos: un estudio sobre los proverbios nativos*. Londres: 1926. p. 330.

El mejor ejemplo de esta desconfianza hacia la mujer es el poeta Sidi Abderahman al-Majdoub del siglo XVI. Sus rimas son tan populares que se convirtieron en proverbios.

*Las mujeres son efímeras embarcaciones de madera
Cuyos pasajeros están condenados a la destrucción.*

O,

*No confíen en ellas, así ustedes no serán traicionados
No crean en sus promesas, así ustedes no serán engañados
Para poder nadar, el pez necesita agua
Las mujeres son las únicas criaturas que pueden nadar sin agua.⁵⁰*

Y, finalmente,

*Las intrigas de las mujeres son poderosas
Para protegerme, corro sin detenerme
Las serpientes ciñen su cintura
Y los escorpiones disfrutan su cuerpo.⁵¹*

El orden musulmán enfrenta dos amenazas: el infiel afuera y la mujer adentro.

El Profeta dijo, "Después de que yo desaparezca no habrá mayor fuente de caos y desorden para mi nación que las mujeres."⁵²

La ironía es que las teorías musulmana y europea llegan a la misma conclusión: las mujeres son destructivas del orden social; para Imam Ghazali porque son activas, para Freud porque no lo son.

Los diferentes órdenes sociales han integrado las tensiones entre la religión y la sexualidad de diversas maneras. Según la experiencia occidental cristiana, la sexualidad en sí fue atacada, degradada a la forma animal y condenada como anti-civilización. El individuo fue dividido en dos "yo" que son antítesis: el espíritu y la carne, el ego y el id. El triunfo de la civilización implicaba el triunfo del alma sobre la carne, del ego sobre el id, de lo controlado sobre lo incontrolado, del espíritu sobre el sexo.

El Islam siguió un camino sustancialmente diferente. Lo que se ataca y se degrada no es la sexualidad sino la mujer, como la concreción de la destrucción, el símbolo del desorden. La mujer es *fitna*, epítome de lo incontrolable, representante viviente de los peligros de la sexualidad y su desenfrenado potencial destructivo. Hemos visto que la teoría musulmana considera al instinto puro como energía que puede ser usada constructivamente para el beneficio de *Allah* y Su sociedad, si las personas viven de acuerdo con Sus Leyes. La sexualidad *per se* no es un peligro. Por el contrario, tiene tres funciones vitales y positivas. Permite a los creyentes perpetuarse en la tierra, una condición indispensable si se desea mantener el orden social. Sirve como "un goce anticipado de los deleites asegurados al hombre en el Paraíso",⁵³ alentando así al hombre a esforzarse para llegar al Paraíso y a obedecer las reglas de *Allah* sobre la tierra. Finalmente, la satisfacción sexual es necesaria para el esfuerzo intelectual.

⁵⁰ Sidi Abderahman al-Majdoub: *Los cuartetos de Mejdoub el Sarcástico, poeta maghrébin del siglo XVI*, recopilado y traducido por J. Scelles-Millie y B. Khelifa. París: 1966. p. 161.

⁵¹ *Ibid.*, p. 160.

⁵² Abu Abdallah Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari: *Kitab al-Jami'al-Sahih*. Leiden, Holanda: 1868. p. 419, K: 67, B: 18.

⁵³ Al-Ghazali: *Revivificación...* p. 28.

La teoría musulmana de la sublimación es totalmente diferente a la tradición occidental cristiana, tal como lo representó la teoría psicoanalítica de Freud. Freud percibía que la civilización parecía en guerra contra la sexualidad.⁵⁴ La civilización es energía sexual “desviada de su objetivo sexual y llevada hacia otros extremos, que dejan de ser sexual y socialmente valiosos.”⁵⁵ La teoría musulmana percibe a la civilización como el resultado de la energía sexual satisfecha. El trabajo no es el resultado de la frustración sexual sino de una sexualidad vivida armoniosamente y feliz.

*El alma generalmente se resiste a cumplir con su obligación porque la obligación [el trabajo] está en contra de la naturaleza. Si uno presiona al alma para que realice lo que aborrece, el alma se rebela. Pero si se permite al alma relajarse por algunos momentos a través de algunos placeres, se fortifica y se pone más alerta y dispuesta para trabajar nuevamente. En compañía de la mujer, esta relajación elimina la tristeza y pacifica el corazón. Se aconseja a las almas piadosas desviarse por medios que sean fieles a la religión.*⁵⁶

De acuerdo con Ghazali, el regalo más precioso que Dios dio a los seres humanos es la razón. El mejor uso que podemos darle es buscar el conocimiento. Conocer el entorno humano, la tierra y las galaxias, es conocer a Dios. El conocimiento (la ciencia) es la mejor forma de orar para un creyente musulmán. Empero, para que pueda dedicar sus energías al conocimiento, el hombre tiene que reducir las tensiones dentro y fuera de su cuerpo, no dejarse distraer por elementos externos y evitar ser indulgente con los placeres terrenales. Las mujeres son una peligrosa distracción que debe ser usada para el propósito específico de brindarle a la nación musulmana descendencia y calmar la tensión del instinto sexual. Pero de ninguna manera la mujer debe ser objeto de inversión emocional o foco de atención, que debe dedicarse únicamente a *Allah* mediante la búsqueda del conocimiento, la meditación y la oración.

La concepción de Ghazali de la tarea del individuo en la tierra es iluminadora ya que revela que el mensaje musulmán, a pesar de su belleza, considera que la humanidad debe estar constituida únicamente por varones. Las mujeres no sólo son consideradas fuera de la humanidad sino que representan una amenaza para ésta. La cautela musulmana para involucrarse sexualmente está contenida en la segregación sexual y en sus corolarios: el matrimonio concertado, el importante rol de la madre en la vida de un hijo, y la fragilidad del vínculo marital (tal como se revela en las instituciones de la reclusión y la poligamia). Toda la estructura social musulmana puede ser vista como un ataque a, y una defensa en contra, del poder destructor de la sexualidad femenina.

⁵⁴ Sigmund Freud: *La civilización y sus descontentos*. Nueva York: 1962.

⁵⁵ Sigmund Freud: *Una introducción general al psicoanálisis*. Nueva York: 1962.

⁵⁶ Al-Ghazali: *Revivificación...* p. 32.



Estado laico, sociedad laica. Un debate pendiente

Ana Gúezmes

Ponencia presentada en el «Primer Encuentro Regional de Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en América Latina», realizado en Lima - Perú, del 7 al 9 de mayo de 2003. Organizado por el Proyecto Sexualidades, Salud y DDHH en América Latina, Facultad de Salud Pública de la Universidad Peruana Cayetano Heredia.



Contenido

- *Argumento 1: El término laico se opone a lo religioso*
- *Argumento 2: Si la mayoría de la población es católica, ¿por qué no debería ser su Estado?*
- *Argumento 3: El debate sobre el Estado laico no es una prioridad*
- *Argumento 4: La deuda por la importancia de la iglesia progresista en las luchas sociales*
- *Argumento 5: La secularización es continua e irreversible en el proyecto de la modernidad*
- *El temor de los políticos para defender el Estado laico*
- *Los fundamentalismos*
- *La sexualidad: el núcleo de la disputa en América Latina*
- *La autodeterminación y la secularización para el ejercicio de la sexualidad*
- *Para concluir o para empezar el debate...*
- *Referencias bibliográficas*

Ana Güzmes, feminista y médica con especialidad en salud pública y cooperación al desarrollo. Investigadora, activista y docente en salud en temas de género, políticas de población, reforma del sector salud y violencia contra la mujer.

Estado laico, sociedad laica, un debate pendiente*

“dios es algo que arde
allá a lo lejos
completamente rojo y melancólico”
Blanca Varela

El hablar sobre la necesidad de secularizar el Estado y la sociedad abre normalmente un gran conjunto de interrogantes. Al igual que cuando hablamos de sexualidad, se encienden los debates, se polarizan las opiniones, se comparan nuestros países y los concordatos que la mayoría de Estados latinoamericanos mantienen bajo un ilusorio secularómetro y como ante cualquier otro dilema o problema nos queda la sensación de que no hay una única respuesta. En tanto, hay un creciente fundamentalismo en el mundo: la invasión militar a Irak por Estados Unidos y Gran Bretaña; bajo el significante del “eje del mal”; es sólo uno de sus más devastadores e indignantes ejemplos. Sin embargo, apreciamos como novedad el incremento de ciudadanas y ciudadanos en el mundo debatiendo y manifestándose a favor de la paz. En el camino o estrategia para la secularización, y su propia redefinición entiendo que andamos en el mismo derrotero, lo más urgente para nuestra región es aumentar la cantidad de personas que debaten y profundizar en nuestra propia historia de secularización. Este es el sentido que anima esta ponencia, contribuir tal vez desde una sumatoria de ideas que yo misma me encuentro explorando a este debate pendiente y reemergente en nuestra región.

También me interesa abordar la necesidad de secularización como un requisito contra los fundamentalismos. Hablar de secularización, remite a la idea del respeto a la diferencia; de la posibilidad de una convivencia basada en el respeto y en la responsabilidad individual. ¿Por qué abordar la lucha contra el fundamentalismo en cualquiera de sus expresiones como una lucha histórica desde el feminismo? Encuentro mis primeras respuestas como adolescente que a través del feminismo llega a una posición agnóstica y ciertamente anticlerical. En segundo lugar porque primero en España y después en Perú encontré que la dificultad de avanzar en la secularización del Estado era un serio limitante para el avance normativo de las mujeres (no necesariamente práctico), principalmente en el terreno de la sexualidad y los derechos al respecto. Si añado que considero que muchas iglesias, y en especial la católica por su cercanía a nuestra región tienen una profunda deuda con las mujeres por su misoginia y su mordaza sobre la sexualidad, entonces las feministas de la región estamos ante un gran reto reactualizado por el avance de los fundamentalismos.

* Esta presentación se nutre de dos ponencias anteriores *La mordaza y el incienso sobre la sexualidad de las mujeres. Fundamentalismo e interrupción voluntaria del embarazo*, presentada en el Seminario “Feminismos Latinoamericanos. Retos y Perspectivas” realizado por el Programa de Estudios de Género-PUEG, en la UNAM, México, en abril de 2002 y *Estado laico y libertad de opinión: buscando un pacto político*, presentada en el Seminario “Mujer y Reforma Constitucional” organizado por el Movimiento Manuela Ramos en diciembre de 2002, en Lima.

Por otro lado siempre me parecen milagrosas¹ las luchas por la legalización del aborto como libertad de elección de las mujeres, por el reconocimiento de la sexualidad adolescentes, por los derechos relacionados a la diversidad sexual, entre otros ejemplos junto a la sorpresa de que este tema que afecta diariamente a miles de mujeres, adolescentes, hombres, jóvenes, no se habla, no se discute, no es parte de las agendas democráticas, y tampoco siempre lo es de las agendas feministas. En este sentido, me reafirmo en que no podemos seguir avanzando en la concreción de una democracia plural, radical y crítica haciendo como si la sexualidad no existiera. Como señala Nugent (2001), *este no es un tema adicional sino el núcleo de las más poderosas emociones humanas y poder abordarlo en un debate público es afirmar la voluntad colectiva de ampliar las posibilidades de convivencia pacífica en los espacios públicos y domésticos.*

Estas consideraciones nos llevan a explorar el mundo simbólico de la política y de las relaciones cotidianas. Sólo relevando la violencia simbólica de las particularidades católicas que son asumidas por nuestros Estados como verdades universales, o por nuestras sociedades como ideas seculares o al menos como terrenos de disputa donde lo mejor políticamente es no meterse, podremos avanzar con una agenda de libertad. Bordieu citado por Lamas define la violencia simbólica como la que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento, y la autora nos propone una acción colectiva dirigida a cuestionar los propios fundamentos de la producción y reproducción de lo simbólico para llegar a nuevos acuerdos sociales (Lamas, 2001).

Uno de los mayores logros de la humanidad es el emprendimiento de la realización de los derechos humanos con su doble vertiente de libertad y justicia. Conforme las sociedades se desarrollan, se expresan en las políticas nuevas vertientes de la libertad: de conciencia, de pensamiento, de culto, de expresión, de tránsito, de asociación, de elección, de orientación sexual y todas estas afluentes de la libertad convergen en la idea de la laicidad.

En el artículo pretendo explorar una serie de argumentos que he escuchado para no avanzar en el Estado laico, y abordar la dificultad de avanzar como ciudadanos en estas circunstancias, principalmente en asuntos vinculados a la sexualidad. Muchas de las ideas son producto de tertulias con el filósofo Guillermo Nugent y la historiadora María Emma Mannarelli.

Argumento 1: El término laico se opone a lo religioso

El término laico es muy cercano al de soberanía popular y no se opone a lo religioso ni a las espiritualidades expresadas en religiones escritas u orales sino a las ideas teocráticas de la política (gobierno en nombre de Dios) y al autoritarismo de los dogmas que se intentan imponer como verdades universales para todos.

Un Estado laico significa que iglesias y Estado están realmente separados, y no es neutral (aconfesional), ya que debe ubicar a las creencias en el ámbito privado, aunque los creyentes y sus organizaciones puedan tener manifestaciones en el espacio público. Esto no es fácil, en países con una larga tradición de influencia de la iglesia católica en el poder político.

¹ Milagroso, no en el sentido de lo sobrenatural o fruto de una voluntad divina, sino en su sentido de origen latino *miraculum* o admirable. ¿No resulta admirable que la decisión y autonomía sobre nuestros cuerpos siga siendo terreno de disputa?

El segundo eje del Estado laico implica que las religiones se sometan a las leyes comunes (en ese sentido es importante revisar los privilegios tributarios, educativos, y en materia de participación que tiene la iglesia católica en América Latina). Un ejemplo de lo difícil que es someter a los poderes religiosos a la ley, se dio cuando se discutía en Perú la ley para prohibir que se expulsara a las adolescentes embarazadas de las escuelas. Después de un debate bastante ajeno al sentido común de un país donde cerca del 20% de mujeres son madres o están embarazadas en esta etapa, varios congresistas Rey y jerarcas católicos presionaron para que esta ley no aplicara en los colegios privados (es decir los católicos). Por supuesto, no tenemos elementos para asegurar que la ley se esté cumpliendo, ya que la principal causa de “deserción escolar” en mujeres adolescentes sigue siendo el embarazo.

El Estado laico no debe reconocer a ninguna religión, son los creyentes los que deben hacerlo. La democracia es laica o no es democracia. Los Estados confesionales como el Vaticano o Irán no se legitiman en la soberanía popular y contradicen el principio mismo de la convivencia democrática.

Argumento 2: Si la mayoría de la población es católica, ¿por qué no debería serlo su estado?

Por una razón muy simple contesta Mario Vargas Llosa en *El Lenguaje de la Pasión*: *“ninguna Iglesia es democrática. Todas ellas postulan una verdad, que tiene la abrumadora coartada de la trascendencia y el padrinazgo abracadabrante de un ser divino, contra los que se estrellan y pulverizan todos los argumentos de la razón, y se negarían a sí mismas –se suicidarían– si fueran tolerantes y retráctiles y estuvieran dispuestas a aceptar los principios elementales de la vida democrática como son el pluralismo, el relativismo, la coexistencia de verdades contradictorias, las constantes concesiones recíprocas para la formación de consensos sociales. ¿Cómo sobreviviría el catolicismo si se pusiera al voto de los fieles, digamos, el dogma de la Inmaculada Concepción?”*

Ningún dogma, aunque fuera «creído» por la totalidad de los ciudadanos, puede imponerse, en una democracia, como decisión política. Los dogmas son verdades inapelables. En buena cuenta, la exigencia por un Estado laico desde nuestra situación como país es no sólo la doctrinaria separación entre Estado e iglesias, una de las demandas históricas de la cultura liberal política en los tiempos modernos. Es en particular, un cuestionamiento a los privilegios políticos y culturales de la iglesia católica romana y un desafío a nuestras propias capacidades para desarrollar un sentido amplio de ciudadanía participativa.

Argumento 3: El debate sobre Estado laico no es una prioridad

El Perú es un país que nos muestra profundos procesos de exclusión, y de inequidad. La pobreza, el subempleo, la fractura social, la debilidad del sistema político, el centralismo y la debilidad de las instituciones son prioridades que afectan al país. Entonces, parecería que hay una serie de problemas de índole más urgente.

La propuesta de Estado y sociedad laicos contiene una concepción de la persona como individuo, sujeto de derechos y responsabilidades; y una concepción de la organización social formada por ciudadanos y ciudadanas plenamente iguales frente a la ley, en

la que ningún individuo ni institución está por encima o por fuera de la ley. Es decir, la ley es la misma para todos y de cumplimiento obligatorio. Un Estado y una cultura laica, implica la pluralidad y la tolerancia, particularmente con respecto a minorías de cualquier naturaleza: religiosas, políticas, étnicas, de orientación sexual, entre otras.

La consecuencia de un Estado con tutela clerical es que hoy, seguimos sin poder ver en el otro, en la otra, un individuo exactamente igual que nosotros, o lo que es peor lo percibimos como enemigo. Sin una propuesta de potenciación de ciudadanía es muy difícil pensar en una política social que nos permita salir de la pobreza. ¿Podemos pretender el desarrollo de la ciudadanía si no desarrollamos un espacio público libre de tutelajes de cualquier tipo, que nos digan todo el tiempo lo que podemos y lo que no podemos debatir e incluso pensar? ¿Se puede construir ciudadanía bajo reglas de funcionamiento en donde determinados individuos e instituciones se arrogan el privilegio de determinar lo que queda fuera de debate o cuál debe ser la verdadera moral pública? ¿Creemos acaso que la superación de nuestros problemas será obra de un milagro? ¿Creemos acaso que la superación de nuestros problemas es algo que puedan hacer un puñado de bienintencionados e iluminados?

Obviamente, creemos que no, para nosotras, la respuesta por tanto es que el Estado laico es un primer paso indispensable y no negociable, renunciable ni postergable. El desafío ahora es cómo hacer sentir esta muy concreta e ineludible relación entre estado laico, democracia, ciudadanía y calidad de vida de todos y todas.

Argumento 4: La deuda por la importancia de la iglesia progresista en las luchas sociales

Una confusión frecuente se refiere a que la defensa del Estado laico procede de sectores anticlericales o al menos de ateos o agnósticos; sin embargo la idea de una cultura plural y respetuosa nos beneficia como sociedad y no tengo duda también de que beneficia a las propias personas religiosas, tal vez no a los sectores más fundamentalistas. Cada vez más personas religiosas, empezando por aquellas pertenecientes a religiones no hegemónicas se unen a la demanda de estado laico como salvaguarda además del principio de la pluralidad y libertad de cultos.

Por un lado pienso que debería como ciudadanos preocupar a los creyentes y más a nuestra clase política que la iglesia católica sea una de las “instituciones” con mayor reconocimiento social en el caso de Perú². A mí este dato, no me habla de la legitimidad de la iglesia, sino de la debilidad de las instituciones públicas. Un ejemplo cercano es el caso español, la gente sigue declarándose católica, aunque la mayoría no practica (religión segura y sin riesgos de confrontación), pero la realidad, es que cada vez menos españoles dedican sus tributos a su propia iglesia y los depositan en las ONGs de carácter laico. No me cabe duda de que España se ha institucionalizado después de 40 años de dictadura franquista que se vendió al mundo en nombre de una cruzada religiosa contra los “rojos”.

Por otro lado, tenemos ejemplos de cómo muchos de los progresistas sigue colocando en censura una pluralidad de temas, principalmente vinculados a la sexualidad, para

² Superado en las últimas encuestas por la Defensoría del Pueblo.

no confrontarse con los poderes de su iglesia (con excepciones fundamentales como el caso de las *Católicas por el Derecho a Decidir*). Nadie puede dudar del rol que jugó la Vicaría de la Solidaridad en Chile, pero resulta simbólico que hasta ahora no haya ley de divorcio civil en ese país. Tenemos a Salomón Lerner presidiendo la Comisión de la Verdad, y reconocemos lo que está haciendo como defensor de derechos humanos civiles y políticos, sin embargo como rector de la Universidad Católica de Perú ha permitido que se divulgue un tríptico francamente misógino y homofóbico realizado por el arzobispo de Lima, Gran Canciller de la Universidad, que se ha repartido entre todos los postulantes a su Universidad, donde en negrita se señala “Se evitará respecto a ellos (los homosexuales) toda forma de discriminación injusta”. Los derechos humanos son integrales, interdependientes y universales o no son, ¿o estamos dispuestos a aceptar la idea de discriminación justa?

En general en el Perú en cada mesa de concertación o espacio de resolución de conflictos hay un cura, el problema es que no siempre es por sus méritos ciudadanos, sino porque se sigue pensando que se necesita el poder religioso para legitimar la acción ciudadana. Es así como se coloca un velo de incienso subjetivo donde es muy difícil ni siquiera mencionar el tema de sexualidad, como que cae irreverente abordar estos temas de interés público delante de una figura religiosa. Estas personas, que realmente han hecho muchas cosas meritorias tienen todo el derecho de actuar y participar en la vida política en cuanto a ciudadanos, el problema es cuando se les revierte de una especie de *estatus especial* por el hecho de ser líderes de una religión, por tanto se mina el principio de igualdad de opinión base de la democracia, al confundirse la frontera que hay entre las asociaciones sociales y las religiosas.

Otro problema es que en la medida que la religión católica tiene entre sus clérigos el principio de obediencia, y reconocimiento de una autoridad que ni siquiera eligen los cristianos, hay aspectos indefendibles, desde una perspectiva democrática, en la propuesta hegemónica de la iglesia católica: la relegación de las mujeres a condiciones de subordinación, la doctrina oficial sobre la sexualidad humana, la oposición a la libertad de pensamiento, las complejas relaciones institucionales de la Iglesia Católica con los gobiernos totalitarios, pasando por el franquismo español, el Reich³ alemán, la influencia pública del Vaticano a favor de Pinochet cuando fue detenido en Londres, la genocida condena moral y la publicidad engañosa de los condones en plena época del SIDA, y el encubrimiento sistemático a los sacerdotes violadores de niños y de monjas. Todo ello es reconocido por los progresistas católicos, pero casi siempre *sotto voce* señala Nugent (2001). Porque ‘no conviene’, ‘no es el momento’ y demás variantes de lo que en general se debe tipificar como una actitud de oportunista sigilo. Progresistas en algunos temas, sin duda, aunque con poca confrontación pública con las autoridades más reaccionarias, ya que prima sobre ellos el tema de la “infalibilidad papal”. Este voto de obediencia recorta la ciudadanía de muchos grupos católicos progresistas.

En este sentido es importante poder abordar la sexualidad como un tema trascendental de la agenda democrática que ha sido sistemáticamente censurado; y considerar los derechos humanos como una herramienta de cambio que supone la interrelación e integralidad de los derechos humanos. Bajo este tamiz, tenemos que mirar a las organiza-

³ Un excelente estudio de caso al respecto es el desarrollado por Lucía Celia, Lorena Soler y Karina Vásquez.

ciones de derechos humanos y a los defensores de los mismos que tienen una impronta católica en nuestra región. Como feministas que abogamos por el reconocimiento de las ciudadanías sexuales, es importante confrontar en una idea de socialización y negociación las agendas sexuales en las presuntas agendas democráticas.

Argumento 5: La secularización es continua e irreversible en el proyecto de modernidad

El imaginario liberal, suponía o bien la lenta e inexorable desaparición de la religión bajo el avance de la ciencia, o buscaba confinar lo religioso en el ámbito privado del templo y la fe.

La idea de la privatización de lo religioso en forma progresiva, inevitable y universal está obsoleta. Caetano y Geymonat (1997) describen para el Uruguay, emergentes múltiples y contradictorios: *desinstitucionalización y diseminación de "lo religioso" en la sociedad, irrupción de una "nebulosa místico esotérica" que se consagra en una suerte de "religión a la carta" fuertemente individual y móvil; crecimiento en diferentes partes del mundo de movimientos extremistas e integristas con fondo religioso; reformulación de las modalidades de relación entre religión y política; etc.*

La acción pública de católicos y evangélicos, la ocupación de medios masivos, nos hacen pensar en el lugar que queremos que juegue lo religioso en nuestra sociedad. Tampoco podemos negar la existencia de relaciones entre religión y política, aunque se vaya modificando el tipo de relación.

Una tercera propuesta de secularización diferente a la de privatización o desaparición, se refiere a la reafirmación de los principios de la democracia: el pluralismo, la coexistencia de la diversidad, el derecho a la diferencia, y la realización de los derechos humanos. Así un Estado laico, y una sociedad laica implicaría que ya no existe un orden simbólico que incluye a todos, tradicionalmente sostenido por el dosel sagrado de las religiones, o los rituales y que otorga sentido a la cohesión social. Abordar como político el ámbito privado, es un tema feminista que alude también a lo religioso. En este sentido, sería difícil que le pida al actual ministro de salud o al primer ministro de Perú que sean católicos en casa y seculares en la vida pública; uno no se saca y se pone posiciones o identidades con facilidad. Lo que sí podemos exigir es que se usen los marcos de derechos humanos como cartas dirimientes en terrenos de disputa, y que se institucionalicen las prácticas de respeto mutuo y participación social en la elaboración de políticas públicas.

El temor de los políticos para defender el estado laico

Cuando los jefes y funcionarios católicos insultan impunemente a los demás para expresar sus propias opiniones como si de verdades universales se tratara⁴, –tienen la ventaja de ser fundamentalistas en una sociedad que considera positivo o no negativo la presencia e influencia institucionalidad directa de la iglesia católica en la vida política y social del país, más allá de su lugar como actor particular de la sociedad. En estas ocasiones, sigue el filósofo nadie los acusa de «antilaicismo» o de «herir las convicciones ajenas».

⁴ Fernando Savater en *Sin Contemplaciones* (Ediciones libertarias, 1993) pone como un ejemplo las declaraciones de Wojtyla sobre el aborto; aquí Cipriani tiene una larga lista acerca de los derechos humanos, los homosexuales, las divorciadas, etc.

El fundamentalismo no se refiere sólo a la imposición de ideas que nos pueden parecer extremas, sino al interés de que verdades reveladas que caracterizan a los grupos religiosos, se conviertan en principios para todos los demás, incluso en contra de los acuerdos de derechos humanos.

Savater da otro ejemplo interesante: *«Si un candidato a gobernante en cualquier país democrático, hace una alusión a la divinidad, ningún ateo entre sus votantes ha de sentirse discriminado por tal invocación, ni menos ofendido; es una costumbre simpática, como celebrar la navidad. Pero si se atreve a hacer algún comentario que descarte inequívocamente la creencia en potencias celestiales, quedará como un patán que agrede sin miramientos la fe de los demás y se ganará una campaña en contra que mermará sus posibilidades electorales».*

Es grande el temor de los políticos, incluyendo los partidos de historia agnóstica a defender un Estado no laico en nombre de un falso respeto a la tradición católica de América Latina. Algunos ejemplos simbólicos de la importancia que tiene el estar “a bien” con los poderes privados, son las bodas católicas de los gobernantes agnósticos⁵, los actos públicos que siempre son “bendecidos” por una autoridad religiosa, y toda un conjunto de símbolos que políticamente no dejan de marcar finalmente el poder de la religión sobre la esfera pública.

El día en que la iglesia católica deje de ser según las encuestas una de las instituciones más respetadas en el Perú, para que nuestras ahora frágiles instituciones públicas sean las que mayor confianza le dan a la gente; ese será un momento en que no sólo el país sino las propias religiones que coexisten en el país, incluyendo la católica tendrán un motivo para alegrarse. El día en que los políticos dejen de llamar a sus delitos “pecados” estaremos ante una clase política más responsable. El día en que la clase política pierda el miedo a enfrentarse a los abusos y controles de los poderes tutelares como el militar y el clerical, tendremos mayores posibilidades para ejercer nuestras libertades, e integrarnos como país. El día en que la iglesia católica deje de pasarle factura al Estado que es de todos y todas, estaremos ante una mejor posibilidad de vivir en democracia. Posiblemente como ha ocurrido en España, México, Uruguay, y la mayoría de países europeos, los políticos no ganarán más votos por ir a misa, sino por sus programas políticos y su posibilidad de lograr acuerdos sociales y hacer realidad los derechos humanos.

Los Fundamentalismos

El politólogo Thomas Meyer (citado en Kienzler, 2000) define el fundamentalismo como: *“un movimiento de exclusión arbitraria, una tendencia opuesta, aunque inherente, al proceso de apertura general del pensamiento, a la toma de iniciativas, una tendencia enemiga de las formas de vida particulares y sociales que caracterizan a la modernidad; frente a ello, el fundamentalismo pretende ofrecer, en la medida en que condena toda posible alternativa, certezas absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación inquestionable”.*

⁵ Ejemplo de esta situación en Perú fue la boda del presidente Alan García con la señora Pilar Nores, ante la inminente visita papal o la negativa papal a recibir en visita oficial a Eliane Karp por no estar casada por la iglesia con el presidente Toledo (aunque por supuesto el matrimonio no religioso no exime de recibir por cierto al presidente Toledo, igual que ocurrió con el presidente Belaunde). Estas actitudes de imposición sobre la libertad de convivencia, además de misóginas, son en términos individuales, bastante ofensivas.

La presencia del fundamentalismo religioso es ya un dato estable de la cultura y política contemporáneas. Propongo revisar dos momentos: Gilles Kepel (citado por Kienzel, 2000), sostiene que es en la década de los 70, donde se producen transformaciones importantes donde podemos encontrar las raíces del fundamentalismo moderno: a) En 1977, por primera vez, los laboristas pierden las elecciones en el parlamento israelí con el triunfo del bloque Likud. El nuevo gobierno actúa en nombre del pueblo elegido y crea una política de asentamientos judíos en los territorios ocupados. b) En 1978, el cónclave de Roma elige a Karol Wojtila como nuevo papa de la iglesia católica. La llegada del nuevo papa, aumenta la influencia de los católicos de derecha, como los tradicionalistas en torno al arzobispo Lefebvre, o el ascendiente poder del OPUS DEI. c) En 1979, con el regreso del ayatolá Jomeini a Teherán se proclama la República Islámica. Los movimientos islámicos comienzan una rápida expansión. d) En 1980, Ronald Reagan se convierte en presidente de Estados Unidos. Los analistas políticos concluyen que su triunfo se debe en gran parte a la propaganda de los grupos fundamentalistas, entre los cuales cabe destacar al Moral Majority fundado un año antes. Impone la regla de la mordaza. Eliminada por Clinton diez años después, y reactivada el primer día del gobierno Bush.

El otro momento que me parece interesante se ubica en la década de los 90, cuando muchas mujeres llevaron al seno de las Naciones Unidas la lucha por sus libertades sexuales y reproductivas, se produjo un hecho insólito: el Vaticano se aunó con los países fundamentalistas árabes para influir en el consenso y limitar y socavar el ya fragmentado reconocimiento de los derechos reproductivos, y a la vez beatificó a dos mujeres mártires una de violencia conyugal y otra que no había abortado por razones religiosas, lo que le costó finalmente la vida.

Esto me trae a la memoria como en el siglo XIX cuando las mujeres se encuentran luchando por el ingreso en la universidad, el derecho al voto, y la apropiación del espacio público, el Vaticano hace dogma la inmaculada concepción. A medida que se avanza en la secularización de los estados, la iglesia católica arremete con énfasis proporcional con el ordenamiento y la dirección de la vida “privada”. A su artillería tradicional contra el amor libre, el divorcio, la homosexualidad, a inicios de siglo se pone especial énfasis en la condena de los “adversarios de la fecundidad”⁶. El marianismo, es ampliamente difundido asociado al deber ser de las mujeres y sus pautas de conducta. El placer, el deseo sexual y el encuentro de los cuerpos es así relegado con mayor ímpetu al terreno de lo manchado.

Otro hecho clave, esta vez para celebrar es que el Parlamento Europeo aprobó en abril de 2002 un informe sobre fundamentalismo y mujeres que había generado la protesta del Vaticano y la Conferencia Episcopal Europea y que contaba la opinión desfavorable del PP, principal partido de la Eurocámara. Para las autoridades eclesiásticas, el informe –cuya ponente es la socialista española María Izquierdo– debía rechazarse por abordar el aborto, defender la homosexualidad y no hacer una distinción clara entre

⁶ Caetano y Geymonat hacen un recuento del Pequeño catecismo del Santo Matrimonio por el Rdo. P.J. Hoppenot, editado en la Barcelona de 1911, donde se calificaba a “la raza de los solterones” como “una raza detestable”, se advertía sobre el ascenso de un “neomalthusianismo” entre los “ricos voluptuosos” y las “mujeres mundanas” (que rechazaban esas “maternidades periódicas que deforman el cuerpo, quitan la frescura de la juventud, hacen imposibles bailes y fiestas, y, para colmo de pena, ponen a veces la vida en peligro”), al tiempo que se formulaban distintas recomendaciones para la “elección del compañero de la vida” y se exhortaba a los jóvenes a “casarse lo antes posible” como “remedio contra la concupiscencia”.

el fundamentalismo y la normal práctica religiosa. Este último argumento fue el más esgrimido por los eurodiputados contrarios a la adopción del texto. En este sentido, la comisaria de Empleo y Asuntos Sociales, la socialista griega Anna Diamandópulu, recordó que muchos crímenes son justificados en ocasiones por creencias religiosas y no sólo por los fundamentalismos. Se trata de una señal a favor de la universalidad de los Derechos Humanos, que es el acervo ético de la Unión Europea, explica María Izquierdo. 'Y una señal de que no se puede excluir a las mujeres de los derechos humanos'. El informe pide explícitamente que los Estados miembros de la UE 'no reconozcan a los países en los que las mujeres no puedan adquirir plena ciudadanía o estén excluidas del Gobierno'. Basándose en tal principio, la liberal Louisewies Van der Laan añadió que la UE debería, en consecuencia, suspender sus relaciones diplomáticas con el Vaticano, que a su vez debería perder su estatuto en la ONU, tema ampliamente propuesto en las campañas de las Católicas por el Derecho a Decidir.

Quería también poner como ejemplo de fundamentalismo, esta vez en el terreno político la regla de la obstrucción legal: Gag Rule. Esta regla se aprueba el 22 de enero en su primer día de trabajo en el cargo, Bush (28 aniversario de Roe vs Wade, decisión marco de la Corte Suprema que establece el derecho de las mujeres al aborto). Esta norma impide a las ONGs que reciben fondos de USAID cabildear a favor de cambios legales, prestar servicios u orientación médica, incluso derivación; incluido los países donde el aborto es legal. No ocurre así con los grupos anti decisión que sí pueden recibir fondos de USAID. Esta regla tiene un impacto simbólico sobre los propios Estados, débiles en su institucionalidad, y donde en el campo de la salud reproductiva, esta agencia tiene todavía mucho poder de influencia. También ha impactado en grupos feministas con dependencia económica y ahora también claramente política al aceptar dicha imposición. De acuerdo al CRLP esta norma implica: a) Barreras a la democracia y soberanía, no sólo de quien recibe, también de otros donantes, b) Viola el derecho a la libertad de expresión, c) Afecta la salud de las mujeres, d) Es anticonstitucional en su país, e) Restringe a los países donde el aborto es legal en algunas circunstancias.

Esta ofensiva de carácter fundamentalista, para el control de la sexualidad femenina, establece un marco normativo para desconocer los derechos de las mujeres en materia sexual y reproductiva, considerando que en estos ámbitos los derechos tienen otros titulares: los varones, los no nacidos, la sociedad y el estado.

La Sexualidad: el núcleo de la disputa en América Latina

A diferencia de otros períodos donde el conflicto entre el Estado moderno y la iglesia católica estuvo marcado por una cuestión de tributos, de propiedades de tierra, de regímenes políticos, en la actualidad el espacio del conflicto está dado por la sexualidad y el diseño de políticas públicas en materias de derechos sexuales y derechos reproductivos.

Estos conflictos cubren un rango de opciones de los patriarcas del ordenamiento moral que incluye actividades variadas como pedir la prohibición de películas del tipo *El crimen del padre Amaro* hasta presionar por la restricción del suministro de métodos anticonceptivos en dependencias públicas, hacer propaganda francamente homofóbica en la plaza pública, llamar cobardes a los congresistas desde los púlpitos por simplemen-

te hablar de aborto, suprimir la publicidad de condones en las campañas de prevención del SIDA. Como plantea Guillermo Nugent (2002), en todos estos casos no estamos ante una situación de 'diferencia de opiniones' que es aceptable dentro de un esquema democrático; más apropiado es calificarlo como *privilegios de opinión*, donde unas voces están en condición de sustraerse a un debate público porque se creen poseedores de un estatuto tutelar de la moral pública.

Un tema que me parece importante señalar es que los modelos hegemónicos, se atribuyen el carácter de jueces pero difícilmente asumen la responsabilidad que adquieren al influir y trastocar las políticas públicas para impedir el libre desarrollo de los proyectos personales. ¿Quién rinde cuentas de las miles de mujeres desescolarizadas por embarazos no deseados? ¿Quién se hace responsable de la genocida omisión de oferta de condones para protegerse del VIH? ¿Quién se hace responsable del familismo a toda costa y que implica miles de muertes de mujeres cada año asesinadas por sus esposos violentos? De nuevo, las herramientas de los derechos humanos pueden ayudarnos a revisar la discriminación y exclusión de muchos hombres y mujeres producto de graves omisiones en nuestras políticas públicas. Este es un camino desde donde podemos interpelar y exigir la secularización.

La autodeterminación y la secularización para el ejercicio de la sexualidad

Norberto Bobbio describe la formación del Estado moderno como un cambio entre la relación Estado-ciudadanos, *"de la prioridad de los deberes de los súbditos a la prioridad de los derechos del ciudadano, al modo distinto de mirar la relación política, no ya prevalentemente desde el punto de vista del soberano, sino prevalentemente desde el punto de vista del ciudadano."*

Cuando hablamos de autonomía, como condición de la ciudadanía estamos en primer lugar cuestionando las fuentes de control ubicadas en el exterior, a manera de entidades religiosas (dioses, verdades reveladas, dogmas), políticas (el Estado, el congreso, la ley, etc) o seculares (el destino, la naturaleza, los médicos⁷, la suerte, etc.). En un concepto de autonomía, ubicamos la fuente de autoridad y de decisión en el propio individuo, autonomía sobre su vida, su cuerpo y su sexualidad, y reconoce la interacción y la negociación desde el respeto a la diversidad.

El reclamo de derechos sexuales o derechos reproductivos articula para la sociedad civil y en concreto para las feministas, la exigencia a los Estados de respetar y hacer respetar la autonomía personal sobre la sexualidad, incluidas acciones dirigidas a comprometer la acción estatal en la construcción de entornos democráticos, plurales y habilitantes para el ejercicio de las libertades y el disfrute de los derechos, al lado de demandas por políticas públicas dirigidas a hacer frente a desigualdades y

⁷ A los médicos/as nos va costar muchísimo aceptarlo, pues hay que abandonar un modelo en el cual hemos sido formados en los últimos cien años, el de la cultura única, para pasar a un modelo de pensamiento plural, de diálogo y de interculturalidad. Esto implica aceptar que la sociedad es diversa en términos étnicos, en términos de opción sexual, en términos de religión, en términos de lengua, etc., y que tenemos que incorporar un concepto de ciudadanía en salud, donde no somos sacerdotes, no estamos iluminados, sino que cada persona con la cual interactuamos va a venir con unas necesidades, con unos afectos, con un tipo de toma de decisiones que a lo mejor no nos gusta, y que puede ir totalmente en contra de nuestra ética, de nuestra moral, de lo que fuimos, de lo que sentimos, etc.; pero que tenemos que respetar, pues las decisiones en salud no nos competen a nosotros, le competen al otro, a la otra, a la persona, al ciudadano, a la ciudadana.

promover la inclusión, participación y transformación de las relaciones sociales (Tamayo, 2001). En la conceptualización de los derechos reproductivos, se ha logrado de alguna manera cambiar el eje de poder sobre la regulación del tamaño de la población (en sus versiones de políticas controlistas o pronatalistas) desde el Estado a las personas, por supuesto adjetivada con el calificativo de *responsable*⁸. Sin embargo, el concepto de titularidad una vez que existe un creciente consenso en que el Estado tendría poco que hacer en la regulación de la sexualidad, aparecen o reemergen nuevos símbolos que intentan expropiarnos a las mujeres en concreto, de la titularidad de estos derechos: el marido, el cura, el concebido, etc.

También pienso, desde una lógica de autonomía que a veces tomamos demasiado esfuerzo público en responder a los argumentos y a los contra-argumentos que plantea la gente cercana al *Opus Dei* y otros grupos conservadores –que nunca usarán ningún método imaginario–, y descuidamos plantearnos cómo responder a las preocupaciones de las propias mujeres. Definitivamente hay que contestar, para construir un espacio de debate y luchar contra el poder de los empresarios morales; sin embargo tomando elementos del feminismo de la diferencia, es importante quitarles la autoridad de una vez; que por cierto conecta con nuestra realidad. Por suerte, gran parte, si no es que la mayoría de las y los latinoamericanos tenemos actitudes más tolerantes respecto a la sexualidad y la reproducción que las planteadas por la iglesia católica: nos gozamos, nos divorciamos, usamos anticonceptivos, interrumpimos embarazos, tenemos relaciones con personas de un cuerpo igual al suyo, en fin...

Esta redefinición de la autoridad como fuente de poder, también involucra una manera de pensar la política sobre sexualidad. En general, nosotros expertos, “decisores” y demás funcionarios pretendemos saber qué quieren las personas, interpretamos qué necesitan los jóvenes, y cómo no, fracasamos repetidamente. La definición de la autoridad pasa también por reconocer al otro a la otra como sujeto de derechos, “Escuchar a las mujeres es la clave para respetar su ejercicio moral y legal como personas –esto es, su derecho a la autodeterminación–” (Correa y Petchensky, 1994).

En este camino podemos interactuar y aprender; es especialmente interesante desarrollar la comunicación, y la tensión del cara a cara como referente de la ciudadanía y posibilidad de ampliación del espacio social: ¿puede una mujer con VIH tener hijos? ¿Cómo reacciono ante la sexualidad de los adolescentes? ¿Y si tienen embarazos que desean? ¿Cómo me relaciono con mis amigas lesbianas? Ana Belén, la cantante española, hablaba de la transición democrática en España no tanto como un nuevo pacto político, sino por el esfuerzo de la sociedad de reconocer al otro, en relación con uno mismo; el panadero comunista, el vecino de siempre que no vivía con su hermano sino que era gay, el ilustre vecino que pegaba a su esposa, etc.

Así necesitamos seguir avanzando en marcos jurídicos y políticos que consideren la decisión de las mujeres como eje central del debate y no conceptos absolutos que excluyen a las mujeres del propio dilema sobre sus cuerpos, como ocurre en el debate sobre aborto. También, siguiendo la propuesta de la feminista Milagros Rivera o a Ana Belén

⁸ Ver definición de derechos reproductivos en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo.

puedo interpelarme sin delegar mi deseo de cambio en un partido político, en el gobierno o en otras instancias políticas. Aplicando su razonamiento al caso del aborto puedo preguntarme ¿qué estoy haciendo yo para relacionarme con las mujeres que se enfrentan cotidianamente a la experiencia de embarazos no deseados?, ¿qué implicaciones tiene en las mujeres la experiencia clandestina del aborto?, ¿cómo afecta el temor al embarazo no deseado a mi propia sexualidad? En esta actitud podemos encontrar herramientas que empiezan a cambiar las relaciones desde una propuesta de ética vinculada a la tensión y a las dudas que genera el cara a cara. En el primer caso estoy trabajando en el cambio de las opiniones y del mundo normativo como regulador de la convivencia social; en el segundo se trata de aportar en el cambio de las relaciones entre las personas, entre las mujeres frente a esta realidad sin cancelar las experiencias vitales y nuestro propio cuerpo. Estos enfoques se reflejan en nuestras investigaciones, por ejemplo se ha avanzado en cuantificar la magnitud del aborto, su impacto en la salud de las mujeres, las brechas en el acceso a servicios, la carga de la violencia, pero todavía hay poca atención sobre la influencia de la violencia en la sexualidad de las mujeres o las experiencias y percepciones desde las propias mujeres que en diferentes circunstancias vitales y con un contenido emancipador o adaptativo nos permitirían acercarnos a las concepciones hechas realidad de las libertades reproductivas. A mí esta propuesta me resulta atractiva porque devuelve a la gente, a la gente común, las riendas de lo político, y recoloca como eje central de nuestra política el tema del empoderamiento de las mujeres en nuestra propia cotidianidad.

Para concluir o para empezar el debate...

Lo público, finalmente, es lo que es de todos/as y para todos/as, mientras que lo corporativo se refiere a los intereses de determinados grupos, los cuales, aunque eventualmente legítimos, no son necesariamente públicos. Los consensos que busca la política de Estado, deben tener como marco de partida para el diálogo y la concertación los compromisos en materia de derechos humanos.

Renunciar al laicismo es renunciar a la modernidad y es darle entrada al arrogante fundamentalismo. La modernidad constituye un proyecto cultural que difunde valores vinculados a la promoción de la libertad individual, de la justicia social, al progreso social en el sentido de desarrollo de potencialidades personales, y a una vocación democrática que lleva a la defensa del respeto a la diferencia y la diversidad.

La crítica feminista lleva implícita el cuestionamiento y la sospecha ante cualquier intento de pensamiento único. Desde posiciones liberales denunciemos la exclusión de las mujeres de la toma de decisiones, desde las liberales-radicales cuestionamos la invisibilidad o la censura sobre los asuntos que nos preocupaban o afectaban como mujeres, y desde posiciones radicales cuestionamos la neutralidad y racionalidad de la ciencia, de la política, de la economía y de la misma teorización de los derechos humanos y las normas nacionales, entre otros. Como movimiento social, nuestras expresiones han sido profundamente transgresoras y contestatarias. Participamos de revueltas universitarias, de acciones antiglobalización, de luchas por la democracia, de acciones contra la violencia en todas sus expresiones, de trasgresiones en la academia, etc. La consigna de desafiar lo establecido se extendió globalmente en el pasado y estamos en escenarios que nos permiten lograrlo nuevamente y enlazarnos o conectarnos a otros movimientos.

Me gustaría cerrar con la idea de una tandem de “autoridad con” mujeres que utilizan sus deseos y su fuerza relacional para modificar su vida, que sin presión temporal están con sus amigas y amigos. Y también está claro para mí que los derechos humanos, a pesar de la discusión sobre su pretendida universalidad, nos permiten exponer nuestros padecimientos y exigencias para crear contextos que nos permitan ser y estar por aquí ahora. Pensar en lo que estamos haciendo, dejarnos asombrar por la acción de los hombres y de las mujeres, confesar el sí mismo, tener el coraje de aparecer, es un buen leitmotiv para por ejemplo hoy día y mañana tal vez, instalar el diálogo como principio fundador de la ética y la política como plantea Françoise Collin: “Creo que una ética del diálogo plural –y el diálogo sólo se inscribe en la palabra– evita tanto los avatares del individualismo como del comunitarismo y puede aclarar la cuestión de la relación entre las mujeres así como la relación entre los sexos... Quizá por otro lado, el diálogo pueda ser pensado como principio fundador a la vez de la ética y de lo político. Principio común que, sin embargo, no implica la confusión de ambos registros puesto que uno, el ético asegura la regulación de las relaciones interindividuales mientras que el otro, el político, trata de asegurar la viabilidad de un mundo común. Por eso me interesa la política, en la relación y en el deseo, porque para mí la política feminista consiste después de la muerte del patriarcado en devolver lo privado a sí mismo, en dejar nuestros lazos como personas, como mujeres a nuestra libre mediación y en construir nuestras propias historias”.

Podemos avanzar posicionadas como sujetos capaces de recrear y construir la realidad a partir de nuestro potencial transformador. Se trata finalmente de imaginar un futuro más inspirador donde cada una crezca y sea autora única de su propia historia sexual.

Referencias bibliográficas

Bobbio, Norberto (1993). *El Tiempo de los Derechos*. Sistema, Madrid.

Caetano, Gerardo y Geymonat, Roger (1997). *La secularización uruguaya (1859-1919), Catolicismo y privatización de lo religioso*. Ediciones Santillana. Montevideo.

Celia, Lucía; Soler, Lorena; Vázquez, Karina (2001). “El Concordato entre el Vaticano y el Reich. Sus repercusiones en la Argentina” en Fortunato Mallimaci y Roberto Di Stefano (comps.), *Religión e imaginario social*. Editorial Manantial, Buenos Aires.

Correa, Sonia y Petchesky Rosalind (2001). “Los derechos reproductivos y sexuales; una perspectiva feminista” en Juan Guillermo Figueroa: *Elementos para un análisis ético de la reproducción*. Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, Programa Universitario de Investigación en Salud. México, 2001.

CAPU, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ (2002). *Identidad sexual, ¿es posible escoger?* Lima.

Gruskin. Sofía, Ed. (2001). *Derechos sexuales y reproductivos, aportes y diálogos contemporáneos*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Programa de Estudios de Género de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. U.N.M.S.M. Lima.

Güezmes, Ana (2000). *Posibilidades y búsquedas entre la investigación y el advocacy en derechos sexuales y reproductivos en Perú*. Documento inédito. Lima

Kienzler, Klaus (2000). *El fundamentalismo religioso*. Alianza Editorial. Madrid.

Lamas, Marta (2001). *Política y reproducción, Aborto: La frontera del derecho a decidir*. Plaza & Janés Editores. México.

Nugent, Guillermo (2001). *¿Hagamos de cuenta que no existe? Reconocimiento de la Sexualidad y Cultura Pública Laica*. Documento inédito. Lima.

Nugent, Guillermo (2002). *El orden tutelar para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina*. Documento inédito. Lima.

Rivera, María Milagros (2002). *Las relaciones de diferencia: mujeres y hombres en un solo mundo*. Ponencia presentada en el Programa de Estudios de Género del convenio Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán-Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Rivera, María Milagros (2002). *El feminismo de la diferencia: por qué y para qué*. Ponencia presentada en el Programa de Estudios de Género del convenio Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán-Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Savater, Fernando (1993). *Sin Contemplaciones*. Ediciones libertarias, Madrid.

Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta, Barcelona.

Shepard, Bonnie (2000). "The Double Discourse on Sexual and Reproductive Rights" en *Latin America: The Chasm between Public Policy and Private Actions* en Health and Human Rights, Vol. 4.

Tamayo, Giulia (2001). *Bajo la piel: Derechos sexuales, derechos reproductivos*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Programa de Estudios de Género de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, U.N.M.S.M. Lima.

Vargas Llosa, Mario (2001). "La señal de la cruz" en *El lenguaje de la pasión*. Peisa. Lima.



Sexualidad y derechos humanos

Yasmin Tambiah

Título original «Sexuality and human rights», publicado en «From Basic Needs to Basic Rights: Woman's claim to Human Rights»; Woman Law and Development International, ed. Margaret Schuler, Washington D.C., 1995, p.369-390.



Contenido

- *La definición de la sexualidad y los derechos sexuales*
- *La organización social de la sexualidad femenina*
- *La sexualidad y el Estado*
- *Los instrumentos de derechos humanos y los derechos sexuales de las mujeres*
- *Conclusión*
- *Algunas recomendaciones*
- *Referencias bibliográficas*

Yasmin Tambiah, actualmente investigadora senior en el Centro Internacional para Estudios Étnicos en Colombo, Sri Lanka. También es directora del Centro de Investigación Legal Feminista en Nueva Delhi, India. Sus investigaciones se focalizan en género, sexualidad y derechos en contextos postcoloniales.

Sexualidad y derechos humanos¹

Con frecuencia las discusiones sobre la sexualidad humana y el comportamiento sexual suscitan una serie de consideraciones y respuestas complejas. Esto es especialmente cierto cuando se trata de la sexualidad femenina. Si bien las interacciones sexuales son una realidad fundamental de las relaciones sociales, las experiencias reales de la sexualidad de las niñas y las mujeres están determinadas por una serie de permisos y restricciones que rara vez son aplicados por igual a los niños y los hombres. Los permisos y restricciones no sólo determinan las expresiones de la sexualidad femenina; a través de la sexualidad, influyen en todos los demás aspectos de la vida de las niñas y las mujeres.²

Como resultado de la creciente visibilidad y el apoyo logrado a nivel mundial por el movimiento que presiona por el reconocimiento de los derechos de la mujer en tanto derechos humanos, los asuntos relacionados con la sexualidad han llegado a las primeras planas. No resulta sorprendente el hecho de que, con frecuencia, las diferencias extremas hayan acompañado este proceso. En el transcurso de foros y eventos internacionales recientes, los debates y preocupaciones que marcaron la preparación del Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (CIPD) en El Cairo lo demuestran. Las controversias y negociaciones de El Cairo y las implicancias de las decisiones tomadas han sido discutidas de manera provocadora por Copelon y Petchesky en el artículo “Hacia un enfoque interdependiente de los derechos reproductivos y sexuales como derechos humanos: reflexiones sobre la CIPD y el futuro”. Incluimos seguidamente un ejemplo del Programa de Acción (de aquí en adelante, el *Documento de El Cairo*) con el fin de poner de relieve la naturaleza de las complicaciones que rodean las discusiones sobre la sexualidad.

El *Documento de El Cairo* reconoce el derecho a la salud sexual y reproductiva de la siguiente manera:

La salud reproductiva es un estado general de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y sus funciones y procesos. En consecuencia, la salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con

¹ Mi agradecimiento a Ali Miller y a Grace Poore por sus meditaciones sugerencias.

² A lo largo del texto me refiero a niñas y mujeres en conjunto o por separado, dependiendo del contexto. En algunos casos, las niñas están implícitas en el término “mujeres”.

qué frecuencia... [La atención de la salud reproductiva] incluye también la salud sexual, cuyo objetivo es el desarrollo de la vida y de las relaciones personales, y no meramente el asesoramiento y la atención en materia de reproducción y de enfermedades de transmisión sexual. (Capítulo VII, párrafo 7.2, Programa de Acción, CIPD, 1994).

Basado en las definiciones de salud propuestas por la Organización Mundial de la Salud³ y en derechos fundamentales expresados en importantes instrumentos internacionales de derechos humanos⁴, el *Documento de El Cairo* es indiscutiblemente una de las declaraciones más progresistas que haya surgido recientemente mediante el consenso global al reconocer la actividad sexual como un aspecto positivo de la sociedad humana. Sin embargo, es evidente que aunque reconoce los derechos reproductivos (después de profundos enfrentamientos), los derechos sexuales por sí mismos y las obligaciones de los Estados miembros para garantizar el goce de tales derechos mantienen un carácter extremadamente provisional.

Todas las reservas sobre la articulación expresa de los derechos sexuales parecen haber sido planteadas en el *Documento de El Cairo*. En el capítulo VII, párrafo 7.2, el proyecto del documento (1994) incluía la siguiente afirmación entre corchetes:

“los derechos sexuales y reproductivos abarcan ciertos derechos humanos ya reconocidos en varios documentos sobre derechos humanos internacionales y en otros documentos que reflejan el consenso internacional.”

En el mismo párrafo, las referencias a la “salud sexual y reproductiva” también se encontraban entre corchetes. El documento final mantuvo el término “derechos reproductivos” y se eliminó la referencia a los “derechos sexuales”; el lenguaje sobre la relación entre derechos reproductivos y otros derechos humanos se afinó para incluir las leyes nacionales.⁵ También se mantuvo las referencias a la “salud sexual y reproductiva” (capítulo VII, párrafo 7.4). Al ser incluida de manera contextual en el documento final, da la impresión que la salud sexual está inseparablemente vinculada –y a pesar de afirmaciones en contrario, hasta subordinada– a la salud reproductiva y a tener hijos. La desaparición del término también evidencia la reticencia, e incluso la oposición, de la mayoría de los Estados para afinar y conservar el concepto de derechos sexuales, asumiendo las consecuencias de su inclusión. Esas reservas reflejan, a su vez, la volatilidad de los temas que se concentran en la sexualidad y los derechos sexuales, especialmente en relación con las mujeres.

³ Los principios básicos de la constitución de la Organización Mundial de la Salud incluyen:
“La salud es un estado completo de bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades...”
“El goce del grado máximo de salud que se puede lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano sin distinción de raza, religión, convicciones políticas, condición económica o social.”
Estos principios fueron reafirmados en la Declaración de Alma-Ata (Conferencia Internacional sobre Atención de Salud Primaria) en 1978. El Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales también reconoce el derecho a “disfrutar del nivel más alto posible de salud física y mental” (artículo 12).

⁴ Ver las definiciones de sexualidad y derechos sexuales en la siguiente sección.

⁵ De carácter condicional en relación al párrafo 7.2, el texto incluido en el documento final es el siguiente: “Los derechos reproductivos abarcan ciertos derechos humanos que ya están reconocidos en las leyes nacionales, en los documentos internacionales sobre derechos humanos y en otros documentos pertinentes de las Naciones Unidas aprobados por consenso.” (Capítulo VII, párrafo 7.3, Programa de Acción, CIPD, 1994).

En consecuencia, lo sucedido en la CIPD subraya el hecho de que la sexualidad no es un asunto “privado”. También nos deja la impresión de que la definición de los derechos sexuales y la forma en la que tal definición afectaría la vida de las niñas y las mujeres, incluyen el análisis de la manera en que el Estado influye actualmente en la articulación y expresión de la sexualidad femenina. El análisis resulta necesario para asegurar que estos derechos, una vez articulados, sean respetados y realizados por el Estado. También es fundamental considerar cómo la comunidad⁶ y la familia, independientemente del Estado y también en relación con éste, influyen en la sexualidad femenina. Este artículo examina la organización social de la sexualidad femenina y sus consecuencias para las niñas y las mujeres, el rol del Estado en la regulación del comportamiento sexual femenino, y los usos y limitaciones de los actuales instrumentos de derechos humanos en relación con la sexualidad femenina. Finalmente, presenta recomendaciones para alcanzar el desarrollo y la realización de los derechos sexuales de la mujer.

La definición de la sexualidad y los derechos sexuales

La definición misma de la sexualidad plantea un desafío, y no sólo porque el término sugiere varias posibilidades. Para efectos de este artículo, propongo la siguiente definición de trabajo: la sexualidad es la amplia gama de sentimientos y experiencias eróticas que una persona experimenta en la relación consigo misma o en interacción con otros, en la que esta interacción puede tener lugar entre personas de sexos biológicos similares o diferentes. La actividad sexual es emprendida por placer (solitario y mutuo), para procrear o para ejercer un control social de género; el último incluye la prostitución, la heterosexualidad como norma y otras formas de comportamiento sexual coaccionado. Esta definición de sexualidad alimenta la definición de derechos sexuales con la que trabajaremos.

Como definición de trabajo de los derechos sexuales, he adaptado los términos incluidos entre corchetes en el proyecto de la Plataforma para la Acción de la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer (1995)⁷: los derechos sexuales incluyen el derecho de la persona a tener control y a decidir libremente sobre los asuntos relacionados con su sexualidad, sin sufrir coacción, discriminación ni violencia. Incluyen el derecho a la información, para poder tomar decisiones responsables sobre la sexualidad; el derecho a la dignidad, la privacidad y a la integridad física, mental y moral al realizar una elección sexual; y el derecho al más alto nivel de salud sexual.

Estos términos se basan en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, que afirman la dignidad humana (artículo 1 de la Declaración) y garantizan la seguridad de la persona (artículo 3 de la Declaración y artículo 9 del Pacto); en los convenios de alcance regional, como la Convención Americana sobre Derechos Humanos (artículo 5), que asegura el derecho a la

⁶ La comunidad puede ser determinada por factores étnicos, religiosos, culturales, de clase, etc.

⁷ “Los derechos sexuales incluyen el derecho de la persona a controlar y decidir libremente los asuntos relacionados con su sexualidad, sin sufrir coerción, discriminación ni violencia. Las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres en los asuntos sobre relaciones sexuales y reproducción, incluyendo el pleno respeto a la integridad física del cuerpo humano, requieren consentimiento mutuo y la voluntad de aceptar la responsabilidad de las consecuencias del comportamiento sexual.” (Sección C, párrafo 97. Borrador de la Plataforma de Acción de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, 1995).

integridad física, mental y moral; en los derechos a la privacidad (artículo 17 del Pacto), la libertad de pensamiento (artículo 18 del Pacto) y a la información (artículo 19 del Pacto); y en el *Documento de El Cairo* sobre el derecho a la salud sexual (ver sección anterior). La definición de trabajo está enmarcada por el reconocimiento de que la realización de los derechos económicos para la mujer está íntimamente vinculada con la realización de sus derechos sexuales.

Para abordar los temas relacionados con la articulación y el respeto por los derechos sexuales, es necesario analizar la organización social de la sexualidad femenina.

La organización social de la sexualidad femenina

La organización social del comportamiento sexual femenino, junto con el comportamiento reproductivo, es un área de enfrentamientos intensos y refleja los extraordinarios desafíos a los que las niñas y mujeres deben hacer frente en sus esfuerzos por realizar su deseo sexual, en tanto personas y miembros de la comunidad. Con frecuencia los intentos de las mujeres por afirmar su autonomía sexual chocan con la oposición de la familia, la sociedad y el Estado, que tratan de controlarla. La dirección y el resultado de estos enfrentamientos son influenciados por la relación material que existe entre hombres y mujeres; muchas veces se trata de una relación en la que las niñas y las mujeres dependen materialmente de los hombres.

Las mujeres mismas están involucradas en la lucha por el control de su sexualidad como sujetos, determinando activamente el comportamiento sexual (de conformidad o no con las normas socialmente aceptables), o como objetos de programas represivos de la sociedad o del Estado. Si bien el estatus de clase y factores étnicos, religiosos, de identidad cultural, edad y ciudadanía, entre otros, afectan profundamente las opciones disponibles para que las niñas y las mujeres expresen y experimenten su sexualidad, es posible realizar algunas generalizaciones que pongan de relieve las tensiones inherentes a la realización de la agencia sexual femenina.

Los permisos y las restricciones impuestos a la sexualidad femenina en la familia, la comunidad o en relación con el Estado, afectan a las mujeres desde la niñez. Por lo tanto, resulta difícil discutir de manera significativa la sexualidad sin ocuparnos del impacto de las construcciones socio-sexuales en la niña. Aunque el tratamiento específico de las niñas varía dependiendo del contexto cultural y de clase, en muchas comunidades rurales y urbanas el nacimiento de una niña es anunciado con temor. En un mundo en el que la preferencia por hijos hombres –influenciada por patrones de herencia patrilínea– es aún muy fuerte, el arribo de una niña devalúa el estatus de la madre en la familia extensa de la que la pareja forma parte y compromete la virilidad del padre. Simultáneamente, su nacimiento genera ansiedad si el honor de la familia se centra en la conducta sexual de la hija. Esto, a su vez, está asociado con las implicancias sociales y materiales de su matrimonio para el resto de su familia (si se casa). La sexualización de la niña comienza, por ende, desde su nacimiento y continúa a lo largo de la niñez.

La socialización de la niña es determinada por la esperanza de que se convierta en un miembro cooperador de una sociedad que está generalmente organizada para asegurar un comportamiento heterosexual normativo. Con el fin de asegurar la realización de este esquema, la sociedad no impone las mismas expectativas (ni restricciones) a sus

miembros femeninos y masculinos. El deseo sexual masculino y su satisfacción frecuentemente son considerados naturales, legítimos y privilegiados, mientras que el deseo sexual femenino y su satisfacción son con igual frecuencia considerados no naturales, problemáticos y pavorosos. Esta realidad atraviesa factores de clase, etnicidad, religión y nacionalidad (ver, por ejemplo, Ogden, 1994; Thorbeck, 1994; Atputharajah, 1990; Biale, 1984). El temor a la sexualidad femenina produce intentos de contener, distorsionar y/o suprimir el deseo sexual femenino autónomo mediante variados grados de coacción, incluyendo la violencia.

La domesticación⁸ es un medio importante para contener la sexualidad femenina y un proceso en el que la familia cumple un rol clave. Con este fin, la niña es sometida a una serie de mensajes contradictorios. Se le instruye para que devalúe su propio cuerpo, con el fin de no provocar una atención masculina injustificada. Simultáneamente, se espera que cultive la habilidad de mantener la atención masculina como una esposa deseable. Se le mantiene ignorante acerca de su cuerpo, en la creencia de que cuanto menos sepa será menos probable que explore su sexualidad y que pueda comprometer su virginidad. Al mismo tiempo, sin embargo, se espera que desarrolle una actitud sana y conocedora hacia la maternidad. Algunas veces esa ignorancia forzada puede extenderse hasta distorsiones fisiológicas extremas, como la circuncisión femenina, cuya intención es enmudecer cualquier posibilidad de curiosidad y expresión sexual.

Estas contradicciones y la ignorancia forzada pueden provocar consecuencias graves. Por ejemplo, una niña o una mujer joven que siente curiosidad por su cuerpo y desea expresar su deseo erótico a una pareja masculina, pero que tiene escasos conocimientos sobre las consecuencias de las relaciones heterosexuales, y tiene relaciones sexuales sin la protección adecuada, corre el riesgo de quedar embarazada o infectada con una enfermedad de transmisión sexual. Además, en determinados contextos culturales se estaría arriesgando a ser objeto de una censura extrema e incluso de la muerte en manos de los miembros de su familia por la actividad sexual prematrimonial que decidió tener (Hawkins & Meshesha, 1994; Heise, Moore & Toubia, 1995).

Por el contrario, si bien es cierto que un niño o un hombre joven –también movido por la curiosidad sobre el sexo heterosexual– puede correr el mismo riesgo respecto a la enfermedad de transmisión sexual, el embarazo y sus consecuencias no resultan un asunto relevante. Las expectativas de la sociedad sobre el comportamiento sexual masculino, que valoran positivamente las experiencias sexuales prematrimoniales (y a veces extramatrimoniales), pueden absolverlo totalmente de las responsabilidades que conlleva la fecundación y la paternidad (Corona, 1995).

La ignorancia forzada sobre el cuerpo femenino también favorece el silencio alrededor de la violación sexual de las niñas.⁹ Una niña que es víctima de abuso sexual generalmente no puede hablar sobre la violación con su madre o con otras mujeres adultas, porque se ve llevada a sentir que ella es la culpable de tal hecho. Esta situación se agrava

⁸ Por ejemplo, confinar el trabajo productivo y reproductivo, la sexualidad, el desarrollo psicológico, etc., a las necesidades de la unidad doméstica o del entorno, incluyendo el cuidado de los niños y de los hombres de diferentes edades.

⁹ El abuso sexual de niñas se produce en todo el mundo. En el estudio realizado por Heise, Pitanguy y Germaine (1994) se incluye datos sobre el Perú, Malasia, México, Papua Nueva Guinea, Estados Unidos, Nigeria y Barbados.



si hablar sobre asuntos sexuales u obtener información sobre el cuerpo femenino es considerado tabú, lo que también puede impedir que la niña comprenda del todo lo que ha vivido y las consecuencias de esa experiencia, aunque instintivamente entienda que ha sido violada. Si divulga lo que pasó, se arriesga a que no la crean y a una completa negación de su experiencia o a recibir un castigo de sus mayores –incluyendo la muerte– por haber deshonrado a su familia (ejemplos de Asia Watch, 1992, y Human Rights Watch, 1994; Hawkins & Meshesha, 1994).

Cuando la organización social considera la heterosexualidad como la norma, en vez de ser una de varias elecciones viables, todas las otras posibilidades son marginalizadas o suprimidas. Esta organización tiene un importante impacto en la conciencia sexual de las niñas y en las elecciones legítimas disponibles. Tiene implicancias especiales para la niña o la mujer joven que es lesbiana. En primer lugar, la retención deliberada de la información (objetiva) sobre alternativas a la heterosexualidad, tales como la autosexualidad,¹⁰ la homosexualidad y la bisexualidad, es usualmente intrínseca al sostenimiento de una situación de heterosexualidad obligatoria. Esta acción niega a cualquier niña (o mujer) el espacio conceptual y las herramientas imaginativas para desarrollar un entendimiento informado del espectro de su deseo sexual y de las formas en que puede expresarlo. Para la joven lesbiana, la falta de medios para validar su creciente conciencia sexual, incluyendo el extremadamente limitado o inexistente apoyo social para su elección, a menudo se traduce en un severo conflicto interno que se manifiesta en aislamiento, depresión o comportamientos autodestructivos –como la adicción al alcohol o a las drogas y los intentos de suicidio (Boletín NCLR, primavera de 1995; Dorf y Careaga, 1995).

En segundo término, en contextos culturales en los que casar a las niñas es aún la norma, la niña es nuevamente empujada a la heterosexualidad y se le niega la oportunidad de desarrollar una comprensión de su sexualidad y eventualmente de ejercer una elección responsable, autónoma, sea heterosexual, homosexual u otra. Los traumas psicológicos y fisiológicos que acompañan la actividad sexual forzada intrínseca a los matrimonios a temprana edad colocan a la niña/mujer joven en una situación de riesgo personal y social enorme.

En tercer lugar, la gama de sanciones por participar en actividades no heterosexuales también está dirigida a impedir el cuestionamiento del *statu quo* sexual. Los intentos de una joven lesbiana por resistirse a participar en una comunidad organizada alrededor de la heterosexualidad, con frecuencia chocan con una oposición que va desde la falta de apoyo, al acoso de sus pares en edad, hasta esfuerzos de cambio coactivo de parte de los adultos a cargo de su cuidado. Los intentos para heterosexualizarla pueden incluir el uso de electroshock o terapias “correctivas” en base a medicamentos o de otro tipo (Boletín NCLR, primavera y otoño de 1994; Dorf & Careaga, 1995), hasta el matrimonio forzado. En la India, por ejemplo, mujeres jóvenes que son obligadas a casarse, aunque sus familias no sepan o sospechen que tienen relaciones íntimas, han intentado suicidarse juntas para evitar la separación.¹¹

¹⁰ Una relación erótica, sexual con una misma. Esta puede ser parte o estar separada de la relación sexual con una pareja.

¹¹ Información proporcionada por *Sakhi*, el centro de recursos para lesbianas que funciona en Nueva Delhi, India; y *Anamika* (Vol. 1, N° 3), boletín para lesbianas que ya no se publica.

Aunque las niñas son particularmente vulnerables a las restricciones impuestas al desarrollo de su sexualidad, las mujeres adultas enfrentan una serie de elecciones y desafíos en relación con el ejercicio de una elección responsable y autónoma sobre su actividad sexual. El respeto otorgado a las mujeres socialmente, por lo general es definido por su comportamiento sexual, real o imaginario. Aunque los hombres también pueden ser señalados por su comportamiento sexual, las repercusiones sociales del mismo no son idénticas. Por ejemplo, una mujer que tiene varios amigos podría ser identificada como “indecente”, mientras que un hombre que tiene varias amigas es llamado “hombre de salón”; una mujer que disfruta activamente del sexo puede ser llamada “ninfómana” mientras que al hombre se le considera “viril”; y una mujer que no desea darse sexualmente a los hombres puede ser etiquetada como “frígida” mientras que un hombre en la misma situación podría ser considerado “tímido”. Las consecuencias de estos adjetivos informan la opción del matrimonio para las mujeres y también tienen implicancias dentro del matrimonio.

La sociedad está usualmente organizada de tal modo que el matrimonio (heterosexual) y la maternidad son las señales de la responsabilidad social y de la respetabilidad. Estas normas proveen un espacio social legitimado para tipos particulares de actividad sexual. El acto sexual con el cónyuge es esperado y en sociedades en las que una mujer soltera pueda ser vigilada de cerca para asegurar que no incurra en transgresiones que pudieran ser interpretadas como sexuales, al punto de negarle la más mínima privacidad, el matrimonio asegura a la mujer la actividad (hetero)sexual validada, y una cierta apariencia de privacidad reconocida socialmente, en la que puede realizar su deseo. Para una mujer que ha tenido la oportunidad de tomar una decisión responsable al elegir a su pareja masculina y que llega al matrimonio sin coacción o dependencia material y sin comprometer otros derechos,¹² éste le ofrece el espacio para desarrollar una relación sexual mutuamente satisfactoria. La necesidad de una mujer casada de tener satisfacción sexual independiente del embarazo es reconocida explícitamente como un derecho por algunas religiones, principalmente por el Judaísmo (Biale, 1984) y el Islam (Musallam, 1983).

Sin embargo, el matrimonio también conlleva peligros. A las mujeres se les puede negar el espacio para negociar las ocasiones y condiciones para la actividad sexual y, por extensión, la seguridad sexual y el embarazo. Debido a que varias comunidades todavía asumen que el matrimonio automáticamente le da al hombre acceso sexual a su esposa, muchas mujeres continúan siendo objeto de la violación dentro del matrimonio en todo el mundo (Heise y otros, 1994) y no pueden recurrir ni a su comunidad ni ante la ley (IWLD, a publicarse próximamente).¹³ En contextos en los que la actividad sexual masculina extramatrimonial es tolerada, la insistencia de una mujer para que su pareja masculina use un condón puede originar actos de violencia, ya sea porque se percibe que a través de este pedido la mujer está “insinuando su propia infidelidad” (Heise y otros, 1994, página 27), está cuestionando el derecho del hombre a múltiples relaciones o interfiere con su

¹² El matrimonio no siempre implica privilegios para las mujeres. Por ejemplo, las mujeres casadas pueden perder su derecho a la nacionalidad, a la capacidad contractual y a tomar decisiones sobre el empleo y el control de la natalidad sin previo consentimiento del esposo (IWLD, a publicarse próximamente).

¹³ La encuesta del IWLD señala que Brasil, Croacia, Japón y Turquía —entre otros países— no han criminalizado la violación dentro del matrimonio; en la India se considera un delito si la esposa es menor de 15 años de edad. Según *National Clearinghouse on Marital and Date Rape* (EE.UU.), en los Estados Unidos son 31 los Estados que aún deben incorporar leyes que dispongan que la violación dentro del matrimonio es un delito en cualquier circunstancia en que una mujer no ejerza explícitamente su derecho a tener libremente relaciones sexuales con su esposo.

placer físico (porque se cree que el condón lo disminuye).

Las sociedades que construyen la institución del matrimonio como el único espacio legítimo para la intimidad sexual, desconocen la legitimidad de otras opciones que, en la práctica, muchas mujeres escogen para sus vidas sexuales, sin importar si esa actividad sexual fuera del matrimonio se realiza en una forma socialmente responsable o no. Por ejemplo, una mujer que escoge convivir con un hombre sin casarse puede ser objeto de un trato despectivo de parte de su comunidad y enfrentar riesgos más graves que su pareja debido a la asociación entre el comportamiento sexual de una mujer y su honor —y, por extensión, el honor de su familia y su comunidad frente al resto de la sociedad. Una reacción comunal aún más dura le espera con frecuencia a la mujer que escoge convivir abiertamente con otra mujer.¹⁴ Estas actitudes pueden ir desde la negación completa de la naturaleza de la relación, debido a que la actividad sexual lesbiana es inimaginable, pasando por la hostilidad manifiesta a través de la discriminación en el empleo y la pérdida del mismo, hasta la violencia en actos tales como la agresión física, la violación sexual o el asesinato, debido a que una relación lesbiana explícitamente desafía el estereotipo de la subordinación sexual femenina al hombre.¹⁵

Algunos defensores de los derechos humanos y algunas feministas han sido cómplices de la perpetuación de la homofobia (temor a la homosexualidad) y han marginado o silenciado a mujeres lesbianas dentro y fuera de sus organizaciones.¹⁶ Otras personas se han mostrado reticentes a plantear temas de derechos sexuales en general, y los derechos de las lesbianas en particular, argumentando que llevar estos asuntos al espacio público pondría en peligro al movimiento de mujeres en sus países (Anu & Aziz, 1988) o que la necesidad de las lesbianas de vivir con dignidad, sin la coacción hacia la heterosexualidad, es insignificante comparada con otras necesidades fundamentales como la alimentación y la vivienda.¹⁷ El resultado de crear una jerarquía entre derechos fundamentales, como el derecho a las necesidades materiales básicas y el derechos a la vida y a la integridad física y mental, puede ser un deservicio para todas las mujeres, y nos obliga a realizar elecciones que socavan el goce de los derechos humanos en el espectro total de su indivisibilidad.

¹⁴ Algunas sociedades, especialmente las que son “homosociales” (por ejemplo, donde los niños y los hombres socializan exclusivamente entre ellos, y las niñas y mujeres con otras niñas y mujeres), pueden encontrar formas de acomodar la actividad homosexual siempre que no se haga pública ni se politice. En estas sociedades, el matrimonio heterosexual sigue siendo la única unidad doméstica y lugar de actividad sexual reconocida legal y socialmente. El resultado es que la actividad homosexual es considerada, en el mejor de los casos, como algo secundario a la actividad matrimonial heterosexual y, en el peor, una aberración que es necesario curar o castigar.

¹⁵ Dorf y Careaga (1995) citan ejemplos de Rusia, Perú, México, Estados Unidos y otros países.

¹⁶ Un ejemplo reciente es el caso de dos mujeres que sostenían una relación lésbica y que fueron despedidas de una organización de derechos humanos en Filipinas cuando la relación se hizo pública. Algunas mujeres que abogan por los derechos de la mujer han protestado contra el incidente y están ayudando a las mujeres a llevar el caso ante los tribunales (*International Gay and Lesbian Human Rights Commission*, 1994).

¹⁷ Ver, por ejemplo, el artículo de Chandra Muzaffar, “Setting Western Standards for Human Freedom” (1992). Al criticar el Índice de Desarrollo Humano del PNUD de 1991 por no reflejar las prioridades del Tercer Mundo, Muzaffar destaca el derecho a la “homosexualidad consensual entre adultos” para probar su tesis. No cuestiona que libertades como el derecho a reunirse pacíficamente, prácticas religiosas sin restricciones, tribunales y medios de comunicación independientes y el derecho a no sufrir tortura ni coacción son importantes para el Tercer Mundo, aunque —señala— no se haya incluido el derecho a no sufrir hambre, enfermedades, analfabetismo, etc. Sin embargo, es la homosexualidad lo que percibe como “sesgo cultural occidental” en su contenido. Muzaffar utiliza la homofobia de algunas comunidades del Tercer Mundo para afirmar que la homosexualidad es un asunto “occidental” y para negar de esta manera las luchas de gays y lesbianas por la dignidad, la no discriminación y el derecho a no ser víctimas de la violencia en Occidente y en el Tercer Mundo. Además, su crítica no toma en consideración el sesgo de género de las violaciones de derechos humanos ni el hecho de que, con frecuencia, las mujeres han sido excluidas del ejercicio de los derechos “comunes” del Tercer Mundo que él defiende en oposición a los derechos “individuales” occidentales.

La percepción de la sexualidad femenina como un problema y los intentos de la sociedad por controlarla también se reflejan y son influenciadas por procesos que obligan a la mujer a intercambiar sus capacidades para el placer sexual (y la maternidad) por el sustento material brindado por el hombre, sin importar la forma en que ella desee en realidad expresar su sexualidad. Las niñas y mujeres jóvenes son frecuentemente desalentadas de continuar su educación o de capacitarse en habilidades para el trabajo porque sus familias y comunidades creen que casarse y tener hijos –hechos asumidos como inevitables– convierte la educación en algo ajeno a su realidad. Además, algunas veces se cree que enviar a una niña al colegio después de la pubertad la puede colocar en situaciones que ponen en riesgo su virginidad. No sólo se espera que una hija/nuera/esposa dedique su tiempo y energía exclusivamente a su familia, sino que se cree que su educación, que podría anunciar pensamientos y acciones independientes, podría cuestionar la autoridad de su esposo. En particular, existe el temor de que su independencia económica se traduzca en oportunidades para encuentros sexuales extramatrimoniales.

La relación que se establece entre independencia económica y estado civil tiene también serias ramificaciones para la mujer soltera. Debido a que una mujer “soltera” es vista como una mujer sin trabas sexuales, su situación se ve disminuida de varias maneras. En el sur de Asia, por ejemplo, resulta difícil para una mujer soltera encontrar una vivienda donde vivir independiente de sus padres o de otros chaperones. Su estatus de “soltera” (o “solterona”) determina los empleos a los que puede acceder. En el caso de una mujer profesional, también determina los puestos en los que puede ser nombrada y, por lo tanto, afecta sus posibilidades de avance profesional. Las mujeres que ejercen su independencia económica trabajando fuera del hogar, solteras o casadas, también están en peligro de sufrir actos de violencia sexual, como el acoso sexual y la violación –experiencias que son utilizadas para justificar su confinamiento a la unidad doméstica. Si sumamos a esto la amplia gama de desigualdades sistémicas, incluyendo diferencias salariales determinadas por el género, combinadas con situaciones impuestas a nivel comunal y nacional (como altos índices de desempleo y las consecuencias de los programas de ajuste estructural), la negación expresa de oportunidades para que las mujeres desarrollen su independencia económica está estrechamente vinculada con las elecciones sexuales que puedan ser capaces de ejercer. Cuando las oportunidades para la independencia económica son limitadas, el matrimonio –como la prostitución– puede volverse forzoso, y el intercambio de la labor femenina productiva y reproductiva (incluyendo la actividad sexual) por el sustento material que le puede brindar un hombre se vuelve explícito.

La sexualidad y el Estado

Con frecuencia la organización comunal y la vigilancia de la sexualidad encuentran su contraparte en el Estado, ya sea en el proceso de formación estatal o en el mantenimiento de un Estado consolidado. Dado que los procesos coloniales y neocoloniales están íntimamente ligados a la reformulación de las relaciones de género y, en consecuencia, de la sexualidad, los movimientos nacionalistas y revolucionarios han tenido a su vez un impacto en las posibilidades y realidades de los comportamientos sexuales de sus partidarios. Con pocas excepciones, estos movimientos han circunscrito la agencia femenina sexual, confinándola al rol de “madres de la nación” –esto es, la procreación domesticada (Davies, 1983; Moghadam, 1992)–, o al rol de la mujer luchadora (soltera), de la que se



espera sea asexual o esté disponible sexualmente para sus compañeros (por ejemplo, Davies, 1983; Kannabiran y Lalitha, 1990). Los hombres nacionalistas, en su lucha contra los colonizadores, podrían tratar de neutralizar o de controlar la amenaza que perciben en una sexualidad femenina proactiva, mientras que las mujeres nacionalistas pueden intentar usar los espacios que se abren a través de la participación política para explorar las posibilidades de cambio en sus vidas, tanto en cuanto a la sexualidad como en otros aspectos. Estas luchas se producen en un contexto marcado por la heterosexualidad en el que –si bien se acepta el deseo de las mujeres por los hombres y viceversa, aunque se exprese de forma muy problemática–, hay muy poco espacio para la lesbiana en el “nuevo Estado” (Tambiah, 1993).

Un Estado consolidado continúa ejerciendo influencia en el comportamiento sexual de sus ciudadanos. Un gobierno puede establecer medidas relativas al comportamiento sexual de un gran número de maneras. Indirectamente, a través de las políticas sociales y económicas que apoya, por ejemplo, puede otorgar incentivos relacionados con el pago de impuestos a los matrimonios heterosexuales, excluyendo de tales beneficios a otro tipo de uniones no legalizadas; puede permitir automáticamente que los matrimonios viajen al extranjero o migren juntos, pero no concede esta opción a otro tipo de uniones. También puede legislar directamente sobre el comportamiento sexual, alegando preocupación por la moralidad y la salud pública; por ejemplo, criminalizando la homosexualidad o regulando la prostitución.¹⁸ El resultado de este tipo de disposiciones es la legalización de algunas actividades, principalmente las que están dirigidas a la procreación y las que se producen dentro del matrimonio y, a la vez, la ilegalización de otras, en especial las que no tienen relación con la procreación y están orientadas al placer (Alexander, 1994), determinando directamente quién califica para ser considerado ciudadano y, por extensión, quién merece la protección del Estado. Estas acciones de parte del Estado cuestionan la “privacidad” a la que se tiene derecho en relación con la actividad sexual. Ejemplos que ponen de relieve las tensiones entre los derechos a la actividad sexual y la privacidad, de un lado, y lo que el Estado percibe como sus intereses de otro, son las pruebas de control de la virginidad en Turquía, las consecuencias de las ordenanzas *Hudood* en Pakistán, la persecución de lesbianas (y gays) en Rumania e Irán (Amnistía Internacional, 1994), y los debates y la legislación sobre el comportamiento sexual dentro y fuera del matrimonio en Trinidad y Tobago a mediados de los años ochenta. A continuación, analizaremos algunos de estos casos.

Los exámenes de control de la virginidad que tienen lugar en Turquía muestran la forma en que el Estado contribuye a mantener los valores familiares y comunales sobre la sexualidad femenina y su regulación, y sirve a sus propias necesidades al tiempo que viola los derechos constitucionales y los derechos humanos de sus ciudadanas.¹⁹ Los exámenes son usualmente realizados por médicos al servicio del Estado, a pedido de los padres u otras autoridades de la comunidad, para determinar si el himen de una niña o una mujer

¹⁸ En el caso de la prostitución, el Estado puede actuar clandestinamente para obtener beneficios materiales de la regulación de la sexualidad femenina, mientras que simultáneamente viola derechos humanos fundamentales. Un ejemplo de ello son los casos de prostitución forzada de niñas y mujeres a través de las fronteras con la complicidad de funcionarios del Estado (*Asia Watch*, 1993).

¹⁹ Este ejemplo ha sido extraído de *Human Rights Watch* (1994).

está intacto, cuando su comportamiento social es considerado sospechoso. El procedimiento se basa en las normas sociales y legales que crean un estrecho vínculo entre el comportamiento sexual femenino y el honor de la familia,²⁰ y parecería que, por extensión, con el honor del Estado. Una mujer que ha comprometido su virginidad pone en riesgo a su familia, sus posibilidades de casarse y, si llega al matrimonio, el trato que recibirá de su esposo. Este procedimiento es tan agresivo y las posibles consecuencias son tan hostiles que muchas mujeres jóvenes que son obligadas a someterse a estos exámenes han optado por el suicidio.

Los agentes del Estado también han utilizado este contexto de sospecha sexual contra mujeres que son consideradas subversivas políticas y sociales. Los exámenes de virginidad han sido realizados por la policía a mujeres detenidas por motivos políticos, supuestamente para proteger a la policía de acusaciones de abuso sexual. También han sido realizados a mujeres sospechosas de participar en la prostitución “ilegal”.²¹ En este último caso, las mujeres que participan en actividades sociales sin chaperones han sido acosadas por la policía. En una sociedad donde se cree que una mujer que no es vigilada de cerca por la autoridad de una figura masculina necesariamente está participando en una actividad sexual ilícita, a pesar de que las relaciones sexuales consensuales entre adultos heterosexuales solteros no son ilegales en Turquía, cualquier actividad independiente de las mujeres (cenar en un restaurante con amigas o conducir un auto sola en la noche) se vuelve sospechosa. Los exámenes de virginidad ordenados por el Estado turco violan explícitamente los derechos de las mujeres a igual protección ante la ley, a la integridad física y mental, a la seguridad de la persona y a la privacidad.

El caso de las ordenanzas *Hudood* en Pakistán ilustra las consecuencias de aceptar que las disposiciones dictadas por movimientos religiosos fundamentalistas –que se caracterizan, entre otros aspectos, por la necesidad de controlar de cerca el comportamiento sexual femenino– influyan en la definición y la práctica de las obligaciones del Estado respecto a las mujeres en tanto ciudadanas. Las ordenanzas *Hudood*, que entraron en vigencia como parte del proceso para islamizar la sociedad pakistaní a fines de los años setenta, han tenido un profundo impacto en la definición y la experiencia de la sexualidad para las mujeres dentro y fuera del matrimonio. El asunto más crítico es el delito de *zina*, que se refiere a actividades sexuales ilegales como el adulterio y la fornicación. De acuerdo a esta nueva ley, una niña o una mujer que ha sido víctima de una violación sexual puede llegar a ser acusada y castigada como cómplice de *zina*. Es posible que ella no pueda conseguir que declaren culpable al agresor, si es incapaz de demostrar a los jueces que se defendió con la energía requerida o si la corte considera que es una mujer de “moralidad laxa” (Mahmood, 1989). Simultáneamente, dado que se requiere el testimonio de cuatro hombres para sentenciar a un violador, el procesado puede obtener que la acusación sea reducida a un delito menor o incluso puede ser absuelto. Se han dado casos en los que la víctima de la violación ha sido castigada por *zina* debido al embarazo resultante de la violación, mientras que el agresor ha sido liberado por falta de pruebas

²⁰ En Turquía, los delitos sexuales contra las mujeres están clasificados legalmente como “Felonía contra la decencia pública y el orden familiar”. Por el contrario, otras agresiones son clasificadas como “Felonía contra las personas” (*Human Rights Watch*, 1994, p. 7).

²¹ En Turquía, las prostitutas deben registrarse oficialmente.

(Asia Watch, 1992). Además, de acuerdo a la nueva ley, ya no se reconoce la violación dentro del matrimonio. En consecuencia, además de impedir la actividad sexual prematrimonial entre adultos con consentimiento mutuo y confinar el acto sexual al matrimonio, esta ley también niega a las mujeres casadas el espacio para negociar su actividad sexual y la protección contra la violación del derecho a la integridad física y mental.²²

El último ejemplo apunta a una delineación más sutil de la normativa sexual y de la protección del Estado. En 1986, el gobierno de Trinidad y Tobago se involucró en una serie de debates y promulgó un conjunto consolidado de disposiciones sobre el comportamiento sexual ilícito: la Ley de Delitos Sexuales. En este proceso, el Estado definió el ámbito de la sexualidad normativa para su ciudadanía. El ejemplo más claro lo constituye la decisión del Estado de intervenir en la violencia doméstica criminalizando por primera vez la violación sexual dentro del matrimonio, definida como el acto mediante el cual cualquier “marido” tiene relaciones sexuales con “su mujer” sin el consentimiento de ésta²³ (Alexander, 1994, p. 8). Simultáneamente, y también por primera vez, el Estado tipificó como delito la actividad sexual lesbiana, definiéndola como “una indecencia grave” punible con cinco años de prisión (Alexander, 1994, p. 8). Al colocar la actividad sexual lesbiana en la misma categoría que la violación marital, la ley equipara a las lesbianas con los maridos que violan a sus mujeres; separa a las lesbianas del conjunto de ciudadanos que reúnen las calificaciones necesarias para ser protegidos por la ley —esto es, mujeres casadas y heterosexuales (ostensiblemente, cualquier persona cuya sensibilidad podría ser afectada por la “indecencia grave” de las lesbianas)— y, por lo tanto, de la ciudadanía misma. Otras categorías de comportamiento sexual incluidas en la Ley de Delitos Sexuales son la prostitución y la actividad sexual gay, que ya habían sido criminalizadas por el gobierno colonial británico. Irónicamente, al extender la criminalización de la actividad homosexual, el Estado poscolonial²⁴, renuente a reconocer la historia de los comportamientos homosexuales indígenas y ansioso de definir la homosexualidad como una importación o consecuencia colonial, escogió mantener o reelaborar las leyes coloniales para condenar un comportamiento supuestamente colonial.

Un ejemplo reciente del orden sexual del Estado poscolonial es el tumultuoso contexto de la discusión sobre el uso del término “género” en el borrador de la Plataforma para la Acción de la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer (*‘Gender’ a fighting word*, 1995). Aunque el término “género” ha sido utilizado durante mucho tiempo en los documentos oficiales de las Naciones Unidas, los delegados de algunos gobiernos del Sur afirmaron que el término género estaba siendo usado para referirse a la homosexualidad, al lesbianismo y la bisexualidad, en vez de referirse a “hombres y mujeres” en el proyecto de la Plataforma. Asociando sus argumentos a referencias a sociedades europeas “permisivas” (cuyo opuesto, irónicamente, son sociedades “represivas” tales como Hon-

²² Las familias, en especial los hombres, también han utilizado las ordenanzas *Hudood* para recortar los derechos de la mujer en asuntos como la libertad de movimiento, el derecho a escoger a la pareja para el matrimonio y los derechos relacionados con el divorcio (Asia Watch, 1992).

²³ Se llegó a esta decisión como resultado de un agrio debate parlamentario y público sobre la definición sexual del matrimonio, en especial si existe para proporcionar a los hombres satisfacción sexual cuando lo requieran, sin tener en cuenta el consentimiento de la esposa (ver Alexander, 1994).

²⁴ Un Estado poscolonial es aquél que en el pasado fue colonia.

duras y Sudán, que equipararon “género” con “homosexualidad”), es evidente que las autoridades de algunos Estados poscoloniales basan en una mixtura de sentimientos contra el Norte la homofobia y el temor a una sexualidad femenina autónoma para distraer la atención de temas que son críticamente importantes para la gran mayoría de las mujeres en el Sur. Utilizando a las lesbianas de carnada, convierten la definición de “género” en una agenda del Norte y este hecho, en consecuencia, exonera a ciertos gobiernos del Sur de la obligación de honrar la Plataforma para la Acción y cumplir sus compromisos con todas sus ciudadanas.

El ejemplo anterior esboza algunas de las formas en que la acción del Estado bloquea los derechos de las mujeres a satisfacer sus necesidades sexuales de una manera responsable, segura e independiente. La sección final de este documento examina brevemente cuán útiles son los instrumentos de derechos humanos internacionales y las leyes para garantizar la elección y protección necesarias para la realización de la sexualidad femenina autónoma.

Los instrumentos de derechos humanos y los derechos sexuales de las mujeres

Dada la reserva y la reticencia de la mayoría de los Estados respecto a la articulación expresa de los asuntos relacionados con la sexualidad, no resulta sorprendente que la mayoría de los instrumentos de derechos humanos internacionales –aunque abordan formalmente derechos que cubren áreas críticas de la vida y de la interacción humana– no incluyan ningún compromiso explícito sobre el derecho a la actividad sexual de las personas o parejas elegidas con libre consentimiento y de manera responsable, o sobre su protección. Los artículos de los convenios que abordan este aspecto de las relaciones humanas se concentran exclusivamente en el matrimonio. Por ejemplo, los párrafos 1 y 2 del artículo 16 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos afirman que las mujeres (y los hombres) en “edad núbil” tienen el derecho de llegar al matrimonio y formar una familia. Se contrae matrimonio por voluntad propia, con consentimiento total, y la igualdad de derechos debe prevalecer durante el matrimonio y a la disolución del mismo.

Aunque los derechos expresados en la Declaración pueden ser utilizados para respaldar las demandas por un trato justo para la mujer casada –incluyendo el derecho de expresar y satisfacer sus necesidades sexuales dentro del matrimonio–, el lenguaje no incluye reconocimiento alguno a los acuerdos sociales íntimos fuera del matrimonio, heterosexuales u homosexuales. De hecho, considerando en conjunto ambos párrafos y el párrafo 3 –donde se define a la familia como “el elemento natural y fundamental de la sociedad” y se le reconoce el derecho a “la protección por la sociedad y el Estado”– la pareja heterosexual casada es consagrada como el pilar fundamental de la sociedad, excluyendo otras realidades tan generalizadas como las madres solteras, los hogares encabezados por mujeres, las madres lesbianas u otro tipo de formas familiares y domésticas que no tienen como premisa el modelo nuclear heterosexual. (Padres heterosexuales que no están casados o parejas que conviven sin formalizar su unión, con frecuencia, se encuentran subsumidos en el término “matrimonio”,²⁵ pero no tienen la garantía universal que proporciona el reconocimiento).

²⁵ La noción de matrimonio de acuerdo al Derecho Consuetudinario. Ver Helfer, 1991.

La actitud de no reconocer otras formas de relación también indica que los Estados, aunque están dispuestos a proteger a la familia como la unidad social fundamental, son reticentes a apoyar las iniciativas de las mujeres para organizar sus vidas, relaciones íntimas y responsabilidades comunales –incluyendo sus familias– en la forma que consideran más satisfactoria, de acuerdo a sus condiciones de vida.

Los derechos reconocidos para el matrimonio en la Declaración Universal de los Derechos Humanos son recogidos y elaborados significativamente en el artículo 16 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer. En los incisos (d), (e) y (f), el estado civil es considerado secundario frente a las responsabilidades de la maternidad y el punto (e) reconoce explícitamente el derecho a la educación y otros medios para la regulación reproductiva. Sin embargo, la Convención de la Mujer tampoco hace ningún esfuerzo significativo por reconocer alternativas a la pareja heterosexual y a la familia asociada a ésta.²⁶

A pesar de estas limitaciones, los instrumentos de derechos humanos han sido utilizados como base para argumentar a favor del derecho a la actividad sexual responsable y consensual fuera del matrimonio heterosexual, y quienes abogan por los derechos sexuales de la mujer dentro y fuera del matrimonio encontrarían que los procesos son aleccionadores. No es sorprendente que los casos más importantes se hayan concentrado en cuestionar la legislación nacional que ha declarado ilegal la homosexualidad y que ha justificado la persecución de lesbianas y gays (Helfer, 1991; Amnistía Internacional, 1994). Fundamental para estos esfuerzos es el artículo 12 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que tiene correspondencia con el artículo 17 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, y que garantiza a las personas el derecho a la protección de injerencias arbitrarias en su privacidad, su familia, su hogar y su correspondencia. Basándose en el derecho a la privacidad y en disposiciones tales como el derecho a la integridad física y mental expresado en el artículo 3 de la Convención Europea para la Protección de los Derechos y Libertades Humanas (artículo 3), los defensores de los derechos humanos lograron tener éxito cuando cuestionaron la legislación que se opone a la actividad homosexual consensual en la mayoría de los Estados miembros de la Unión Europea (Helfer, 1991; Hermanski, 1992).

Sin embargo, basar la articulación del derecho a la actividad sexual fuera del perímetro del matrimonio heterosexual en el derecho a la privacidad ha revelado las limitaciones de esta estrategia. El derecho a la privacidad (especialmente en la forma en que fue incluido en la Convención Europea), al igual que el artículo 19 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos que reconoce el derecho a la libertad de expresión y a buscar, recibir y difundir información e ideas, está condicionado por los derechos de los demás, la seguridad nacional, el orden público, la salud y la moral pública. Aunque este condicionamiento no confiere poder al Estado para actuar arbitrariamente, sino más bien en el marco de la legislación internacional de derechos humanos, el hecho de que los derechos sexuales no estén articulados explícitamente como tales y que su realización esté condicionada a otros derechos como la privacidad, los

²⁶ Ver artículo 5 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, donde la referencia a la “responsabilidad común” sobre la educación y el desarrollo de los hijos supone también una pareja heterosexual.

vuelve especialmente vulnerables a las concesiones. (La privacidad, por ejemplo, no es una experiencia real para mucha gente a nivel global, debido a que el espacio físico independiente es muy limitado o a normas sociales que no valoran debidamente la privacidad, especialmente para las mujeres). Si tomamos en consideración la severa circunscripción a la que la sexualidad femenina frecuentemente se encuentra sujeta, las mujeres son más propensas que los hombres a que se utilice contra ellas las preocupaciones comunales y estatales sobre el orden público, la salud y la moral, como quedó demostrado en el ejemplo sobre Turquía citado anteriormente.

Conclusión

Para la mayoría de las mujeres y niñas en todo el mundo, desarrollar una conciencia saludable sobre sus necesidades sexuales y ejercer la elección sexual con dignidad, integridad y sin riesgos, siguen siendo un desafío significativo. Esto es especialmente cierto si una mujer o una niña decide vivir su vida sexual en una relación diferente al matrimonio heterosexual. La mayoría de las familias, comunidades y Estados se oponen a habilitar a la mujer para que tome decisiones autónomas sobre su vida sexual, sola o en pareja, dentro del matrimonio o fuera de él.

Si poder alcanzar la más alta calidad de vida es un derecho fundamental, entonces ninguna mujer ni ninguna niña debe ser obligada a hacer concesiones sobre sus derechos sexuales para poder ejercer otros derechos en tanto miembro de una comunidad o ciudadana de un Estado.

Quienes abogan por los derechos humanos de la mujer a nivel internacional necesitan crear un argumento contundente a favor de los derechos sexuales basándose en los instrumentos existentes de derechos humanos. Si esta lucha tiene la misma legitimidad de otras iniciativas por los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de la mujer, entonces se hace necesario establecer la articulación explícita de los derechos sexuales sin ocultarlos con un lenguaje diferente y sin subordinarlos a condicionamientos. Este esfuerzo puede requerir una nueva Convención, y esa podría ser la batalla final en el campo de los derechos humanos.

Algunas recomendaciones

1. Las niñas y mujeres deben tener derecho a la educación sobre sus cuerpos, incluyendo la educación sexual. Esta última debe comprender el derecho a la información sobre los diferentes tipos de comportamiento sexual presentada objetivamente. El derecho a esta educación puede basarse en la Convención sobre los Derechos del Niño, la Convención sobre la Eliminación de Todas Las Formas de Discriminación contra la Mujer, el artículo 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y el Programa de Acción de El Cairo.
2. Las mujeres necesitan garantizarse unas a otras, y a las niñas a su cuidado, el derecho a escoger sus parejas sexuales sin coacción. En la medida de lo posible, deben darse unas a otras la seguridad para realizar su deseo sexual de una manera responsable, sin riesgos para su salud o para su integridad física y mental.

3. Los significados y las experiencias del matrimonio, así como la relación entre el matrimonio, el apoyo material y la autonomía sexual de las mujeres requieren ser evaluados concienzudamente por las mujeres en diferentes contextos culturales y políticos. Esta evaluación podría ayudar a las mujeres a aclarar qué se gana y qué se pierde con el matrimonio y a tomar conciencia de lo que representan los derechos sexuales dentro y fuera del matrimonio.
4. Las ONGs deben organizar campañas dirigidas a declarar ilegales los intentos de regular la sexualidad femenina utilizando medios como el electroshock y la terapia "correctiva", administrados por el Estado u otros.
5. Las ONGs deben propiciar la creación de espacios en los que las niñas y las mujeres puedan tomar conciencia y organizarse para recusar los intentos de control de la sexualidad femenina que provienen de las autoridades comunales, los gobiernos locales y los Estados cuya lógica es que las mujeres que no se ajustan a la normativa heterosexual y a las relaciones domésticas asociadas a ella (como las mujeres que ejercen la prostitución, las lesbianas y los padres solteros) son la causa principal de desintegración de la sociedad.
6. Es necesario que quienes abogan por los derechos de la mujer reinterpreten los instrumentos de derechos humanos vigentes para incluir en ellos a la sexualidad, y que hagan cabildeo con los organismos internacionales apropiados para modificar los instrumentos existentes o para preparar una nueva convención con el fin de que los derechos sexuales sean definidos y garantizados explícitamente en tanto derechos fundamentales inalienables.

Referencias bibliográficas

Alexander, J. : "Not Just (Any)Body can be a Citizen: The Politics of Law, Sexuality and Postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas". *Feminist Review*, 5-23. Otoño de 1994.

Amnesty International: *Breaking the Silence: Human Rights Violations Based on Sexual Orientation*. New York: AI, 1994.

Anu y A-iz. : "Lesbianism: A Political Sigué". *Trikone*, 3(2), 4-5. Marzo de 1988.

Asia Watch y Women's Rights Project: *Double Jeopardy: Abuse of Women in Pakistan*. Washington DC: Human Rights Watch, 1992.

Asia Watch y Women's Rights Project: *A Modern Form of Slavery: Trafficking of Burmese Women and Girls into Brothels in Thailand*. Washington DC: Human Rights Watch, 1993.

Aputharajah, V.: *Sexual Behaviour of Women in Singapore*. Singapore: PG Publishing, 1990.

Biale, R.: *Women and Jewish Law: An Examination of Women's Issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken Books, 1984.

Brownlie, I. (Editor): *Basic Documents on Human Rights* (3ra. edición). Oxford: Clarendon Press, 1992.

Corona, E.: "Teen Sexuality and Development Paradigms". *Women's Health Journal, Latin American and Caribbean Women's Health Network*, 51-53. 1995/1.

Davies, M.: *Third World, Second Sex*. London: Zed, 1983.

Dorf J. y Careaga Pérez, G.: "Discrimination and the Tolerance of Difference". En J. Peters y A. Wolper (editores), *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives* (324-334). New York: Routledge, 1995.

Draft Platform for Action of the Fourth World Conference on Women. [U.N. Doc. A/CONF.177/L.1 Mayo 1995]. New York: United Nations, 1995.

Draft Programme of Action of the United Nations International Conference on Population and Development. [U.N. Doc. A/CONF.171/L.1 13 (1994)]. New York: ICPD Secretariat, United Nations, 1994.

Ermanski, R.: "A Right to Privacy for Gay People Under International Human Rights Law". *Boston College International and Comparative Law Review*, 141-164. Invierno de 1992.

"'Gender' a Fighting Word to UN Female Delegates: Talks Turn Rancorous Over Definition of Term". *The Washington Post*, 8 de abril de 1995, p. 1.

Hawkins, K. y Meshesha, B.: "Reaching Young People: Ingredients of Effective Programs". En G. Sen, A. Germain y L.C. Chen (editoras), *Population Policies Reconsidered: Health, Empowerment and Rights* (211-222). Boston: Harvard University Press, 1994.

Heise, L., Pitanguy, J. y Germain, A.: *Violence Against Women: The Hidden Health Burden*. Washington DC: World Bank, 1994.

Heise, L., Moore, K. y Toubia, N.: *Sexual Coercion and Reproductive Health: A Focus on Research*. New York: The Population Council, 1995.

Helfer, L.: "Lesbian and Gay Rights as Human Rights: Strategies for a United Europe". *Virginia Journal of International Law*, 32(1), 157-212. Otoño de 1991.

Human Rights Watch, Women's Rights Project: *A Matter of Power: State Control of Women's Virginity in Turkey*. Washington DC: Human Rights Watch, 1994.

Institute of Women Law and Development: *Gender Aspects of Legal Discrimination*. Washington DC: IWLD. De próxima publicación.

International Gay and Lesbian Human Rights Commission: "Lesbians Fired in the Philippines". *Action Alert*, 2-3. Noviembre/diciembre de 1994.

Kannabiran V. & Lalitha, K.: "That Magic Time: Women in the Telengana People's Struggle". En K. Sangari & S. Vaid (editoras), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History (180-203)*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.

Mahmood, M.: *Enforcement of Hudood: Practice and Procedure*. Lahore, Pakistan: Pakistan Law Times Publications, 1989.

Moghadam, V.: "Revolution, Islam and Women: Sexual Politics in Iran and Afghanistan". En A. Parker, M. Russo, D. Sommer & P. Yaeger (editores), *Nationalisms and Sexuality* (424-446). New York: Routledge, 1992.

Musallam, B.F.: "Setting Western Standards for Human Freedom". *Law and Society Trust*, 11(34), 1-4. Marzo de 1992.

National Center for Lesbian Rights: *Newsletter*. 1994, 1995.

Ogden, G.: *Women Who Love Sex. On the Issues*, 44-45. Verano de 1994.

Programme of Action of the United Nations International Conference on Population and Development: [U.N. Doc. A/CONF.171/13 (1994)]. New York: ICPD Secretariat, United Nations, 1994.

Tambiah, Y.: *Decolonization and Third World Lesbian Identities: A South Asia Perspective*. Documento presentado en el seminario sobre La Historia de las Sexualidades Alternativas y la Construcción del Género en el Sur de Asia. Nueva Delhi: diciembre de 1993.

Thorbeck, S.: *Gender and Slum Culture in Urban Asia*. (B. Fredsfod, Trans.) London: Zed, 1994.



Feminismo y ciudadanía: La producción de nuevos derechos

Maria Betânia Ávila

Contenido

- *Derecho reproductivos: una producción feminista*
- *Los derechos reproductivos en el temario de la democracia*
- *Derechos reproductivos y transformación de la vida cotidiana*
- *Conclusiones*
- *Bibliografía*

Maria Betânia Ávila, socióloga, coordinadora e investigadora del SOS-CORPO, Género y Ciudadanía. Fundadora de la Red Nacional Feminista de Salud y Derechos Reproductivos. Miembro del Comité Directivo del Centro de Sexualidad y Derechos Humanos. Además, es autora del artículo «Modernidad y ciudadanía reproductiva», publicado en la revista Estudios Feministas vol. 1 N° 2, 1993 y coautora del texto «Notas sobre derechos reproductivos y derechos sexuales», publicado en Sexualidades Brasileñas (Ed. Relume Dumará, 1996).

Feminismo y ciudadanía: La producción de nuevos derechos

El proyecto de ciudadanía inaugurado en occidente por la modernidad tenía sólo un destinatario: los hombres. En los paradigmas constitutivos de esa nueva concepción de mundo, las relaciones sociales entre los sexos se definen como parte de la naturaleza y de esa manera se considera que forman parte del orden natural. Las mujeres fueron nombradas como parte de la naturaleza en el mismo sentido en que lo eran en el viejo orden que estaba siendo desestructurado, o sea, como lo que debe ser dominado, controlado, domesticado. Rousseau, que fue un gran pensador del contrato social moderno, consideraba que por “su naturaleza el hombre pertenece al mundo exterior y la mujer al interior – encajando de esa manera la dicotomía interior-exterior en la dicotomía naturaleza-cultura– y esto adquiere especial relevancia en la sociedad burguesa capitalista” (AMORÓS, 1985).

Durante la Revolución Francesa al final del siglo XVIII –marco histórico de ese período– las mujeres reaccionaron contra esa exclusión y fueron reprimidas y algunas de ellas incluso encontraron la muerte. Reivindicaban la igualdad de participación en la vida pública y denunciaban el despotismo de los hombres en la esfera de la vida privada. El conflicto de género es por lo tanto un elemento constitutivo de la modernidad. Sin embargo, la lucha de las mujeres por la igualdad durante más de un siglo, tenía como referencia el modelo de igualdad propuesto por los hombres, lo que era incompatible con la igualdad de género. En este sentido, reivindicar la igualdad como medio para llegar al mismo lugar del otro, que por definición del propio modelo ya era superior, contenía en sí mismo una antinomia. Sin embargo el movimiento feminista en este período fue fundamental para establecer una nueva situación social y política para las mujeres y para su constitución como sujeto. El derecho a la educación y al voto son en muchos países conquistas del siglo diecinueve y de principios del veinte. También en el siglo diecinueve aparecieron las primeras demandas de las mujeres para tener acceso a los medios anticonceptivos.

Pero fue el feminismo que emergió en los años posteriores a 1960 el que trajo el cuestionamiento radical a la forma en que las relaciones sociales son estructuradas. La opresión y la subordinación de las mujeres bajo esta nueva óptica están localizadas en el sistema de poder patriarcal todavía vigente y la transformación de las relaciones de género pasa a ser el eje principal de la lucha feminista. Los análisis feministas a partir de allí deconstruyeron la naturalización de las relaciones jerárquicas entre los sexos y señalaron caminos y medios para su superación. Según BOURDIEU (1996) el feminismo rompió con las evidencias que sostenían la naturalización de las desigualdades entre los sexos.

Los grupos de reflexión que están en el origen del feminismo contemporáneo tenían como dinámica la socialización de los problemas de la cotidianidad que las mujeres enfrentaban. A partir de las experiencias narradas eran formulados los problemas, discutidas sus causas y analizados los contextos sociales. Ese método recreaba las conexiones que evidenciaban la opresión y la explotación como una construcción social. En esta dinámica las trayectorias individuales se socializan, se deshace la percepción de la vida como un lugar de destino y la experiencia individual pasa a ser comprendida dentro de un proceso histórico. La ruptura con la idea de destino, planteó inmediatamente para el feminismo el problema de la autonomía como el requisito primordial para el ejercicio de la libertad. La reconstrucción histórica de la vida privada, lugar en el cual estaban situadas las mujeres, fue de hecho el camino fundamental para la construcción de una propuesta de autonomía para las mujeres como un proyecto colectivo de liberación.

ARENDT (1988) analiza la esfera de la vida privada como el lugar de privación y no como espacio de privacidad o intimidad. En el caso de las mujeres esa privación es en primer lugar la interdicción al mundo público que se consustancia justamente con la falta de autonomía a la que está asociada su responsabilización por las tareas de la reproducción, haciendo de las ocupaciones del espacio doméstico el centro de las actividades de las mujeres. Esa privación está asociada a una descalificación de los asuntos ligados a la vida cotidiana, a las necesidades de la existencia concreta, considerados como banales.

Por otro lado la restricción de las mujeres a este espacio fue basada en una relación que guardaba los principios de la jerarquía entre señor y sierva. En esta relación, las propias mujeres entienden la servidumbre femenina como un atributo de su identidad como ser, cuya existencia gana sentido al servir al otro. La recompensa por esa servidumbre es la protección del señor que se materializa en la figura del padre, del marido o de cualquier otro hombre que encarne la imagen del protector. De esa manera las mujeres estaban exentas de responsabilidades sobre sí mismas y desconocían los fundamentos de su opresión de la misma forma en que no opinaban sobre la construcción de su futuro.

Los hombres tenían historia, las mujeres tenían destino. Este destino heterónomo era dictado por las normas patriarcales cuya distinción fundamental para su aplicación y control fue la familia nuclear moderna. La familia se vuelve por lo tanto un *locus* de conflicto estratégico para el feminismo.

Por eso, en la construcción de la historia de la vida privada a través de las prácticas feministas de autoconciencia, el cuestionamiento a la vida familiar era vivido subjetivamente como una contradicción en la que el develamiento de los resquicios de la servidumbre en la experiencia personal significaba una experiencia dolorosa y liberadora a la vez. Este método revela que el ritual de la construcción de la autonomía pasa también por la experiencia de la pérdida. Deshacer el dominio de otro es enfrentarse también con la revelación histórica de la propia complicidad con el dominador. Es conocer que la debilidad, como atributo impuesto por el otro, fue usada también como artimaña en el juego de los poderes privados.

En este sentido es importante rescatar la pregunta que según Chauí fue hecha por SPINOZA y MERLEAU-PONTY y que es: "sin una reflexión (teórica o práctica) acerca de las necesidades que determinan nuestra vida, sin la comprensión de su origen y de su sentido ¿sería posible la autonomía?" Esa pregunta me parece que es fundamental para

dar significado al método de la práctica feminista. Según esa autora, Spinoza al contestarla concluyó que la servidumbre se debe mucho más al hecho de atribuir exclusivamente a los otros lo que somos y hacemos, en lugar de atribuírselo a nuestra debilidad, o mejor, es por debilidad que depositamos fuera de nosotros, y no sólo en nosotros, las causas de nuestra servidumbre” (CHAUÍ, 1985).

Partiendo de esa reflexión creo que el feminismo realizó una conquista fundamental en la transformación de las relaciones de género, al instituir en el proyecto de transformación social un sujeto político que rompe históricamente con la heteronomía de lo que se denomina la condición femenina, proporcionando a las mujeres la posibilidad de romper con la condición de víctimas y de transformarse en individuos autónomos, lo que significa tener existencia propia dotada de autonomía y derechos. Pienso que de esa forma se torna viable lo que Hannah Arendt definió como el derecho a tener derechos, ya que ese derecho exige un sujeto que anuncie su proyecto y que tenga acción en la esfera política en la cual las decisiones sobre los intereses colectivos son adoptadas, sean estos intereses de naturaleza pública o privada.

Sin embargo el hecho de que una parte de las mujeres haya alcanzado la esfera pública y de que ésta es una posibilidad incontestable hoy, no significa que el modelo dicotómico hombre/esfera pública, mujer/espacio privado, esté totalmente desmontado, que las reglas prácticas de la subordinación estén de hecho modificadas y que los signos de la cultura que sostienen esta división hayan sido abandonados en la formación del sentido común. Las mujeres en el mercado de trabajo y en la política corren con los costos de esa libertad, lo que restringe dicha libertad en el desarrollo de la vida cotidiana. Además la violencia sexual y doméstica continúa vigente como atributo de la relación familiar, lo que transforma la intimidad en un lugar todavía de vulnerabilidad para gran porcentaje de las mujeres.

Siguiendo las ideas de GIDDENS (1992) y coincidiendo con él, la intimidad sólo puede existir en un proyecto de democracia de la vida privada. En lo que hace a la acción del feminismo, considero que ese proyecto está ligado a la historia de una revuelta que provocó una ruptura profunda en el sentido del propio yo de las mujeres y de su entendimiento del mundo. Esa ruptura generada por el feminismo ha producido la posibilidad de que las mujeres construyan la libertad para tener acceso a la esfera pública como lugar de realización como sujeto y también para construir la democratización en los espacios de la vida privada, lo que significa la posibilidad de construir, de hecho, los espacios de la intimidad. Ese desafío de construir las reglas del juego democrático para las relaciones sociales de la intimidad no es solo de las mujeres, los hombres tienen que estar también involucrados.

La propuesta de igualdad, planteada hoy por el pensamiento feminista, no tiene como idealización el modelo de la igualdad clásica, enteramente construida por los hombres y para una parte de los hombres. Por el contrario, la posibilidad de que las mujeres alcancen la igualdad implica la tarea de deconstruir y transformar ese modelo dominante de igualdad que se presentaba como proyecto de un sujeto universal. Esto lo explica con mucha pertinencia la filósofa y feminista GABRIELLA BONACCHI (1998) en los siguientes términos: “Pero la crítica feminista desenmascaró ese aparente universalismo, mostró el carácter particular de ese sujeto que se pretendía universal: el punto de vista oculto por

detrás del ser abstracto de la metafísica es en realidad el punto de vista extremadamente concreto del hombre occidental adulto, blanco y propietario". La constitución de nuevos sujetos políticos se plantea por lo tanto como un requisito fundamental para la construcción del universalismo en el cual la relación entre igualdad y diferencia sea dialécticamente ecuacionada como acción permanente de la historia.

La transferencia de las cuestiones de la vida privada para la esfera pública la realiza el sujeto a través de la acción política que transforma los hechos cotidianos en problemas de interés colectivo y los pone en una perspectiva histórica y social. Se engañan quienes criticaron o critican el feminismo por el hecho de transformar lo privado en tema público, como si lo que tomara estado público fuera la vivencia personal. Por el contrario, el hecho de tornar la vida personal en una cuestión pública es propia del proyecto neoliberal en vigor que produce la mercantilización de la vida humana, que transforma ciudadanos y ciudadanas en consumidores/as y vende la intimidad de las personas como objeto de consumo, cuyo valor monetario varía de acuerdo con su importancia en el mercado de la fama y de los privilegios.

Las cuestiones planteadas por los nuevos sujetos políticos, entre ellos las mujeres, pero no sólo ellas, proyectan nuevos conflictos para la democracia, al ampliar sus reivindicaciones y sus estructuras de poder y decisión. La entrada de las mujeres en el esfera pública, como sujeto político forjado en el feminismo, trae una contribución fundamental e inusitada para la redefinición de las relaciones sociales en el ámbito de la vida privada como lugar de construcción de igualdad y libertad configurando un proyecto revolucionario de transformación de la intimidad. Según Giddens, "Las mujeres quedaron encargadas de hecho de la administración de la transformación de la intimidad que la modernidad puso en marcha. El sistema de represión institucional estaba, desde el principio, sujeto a tensiones, debido a la exclusión de las mujeres de la esfera pública" (GIDDENS, 1992).

En este sentido, la lucha de las mujeres trae como exigencia una readecuación de la relación entre esfera pública y esfera privada, no en el sentido de fusionarlas sino de construir la libertad de pasaje de una para otra, sin subyugación o apropiación de los intereses propios de cada una. En la perspectiva feminista la participación en estas esferas tampoco debe estar asociada a una división sexual como está en el modelo de origen instituido por el liberalismo.

La construcción de la democracia en el dominio público fue un proyecto de los hombres que como ya dijimos no se revela tan democrático a partir de los nuevos parámetros basados en la relación igualdad/diferencia. Promover la democracia en el ámbito del espacio privado, de la relación familiar, de la vida reproductiva, de la relación sexual, es un proyecto en que las mujeres son protagonistas. Si la llegada de las mujeres a la esfera pública reestructura y amplía el proyecto democrático, la participación de los hombres en las tareas y en la transformación de la vida cotidiana es igualmente necesaria. La igualdad, como un ideal de convivencia humana, sólo puede ser buscada si las influencias igualitarias se extendieran a todas las instancias de la vida social (GIDDENS, 1992).

De esa forma, la relación entre la construcción de la esfera de la vida privada como lugar de libertad y el acceso de las mujeres a la esfera pública es dialéctica e indisociable, como proyecto de construcción de ciudadanía que incluya mujeres y hombres.

La filósofa FRANÇOISE COLLIN (1992) señala que “de una forma general, el acceso de los/las recién llegados/as a la ciudadanía implicará siempre la redefinición de la propia ciudadanía y del espacio político-social”. Según ella, una entidad ya constituida no puede pretender asimilar pura y sencillamente a los/las recién llegados/as sin dejarse cuestionar por ellas y ellos, sin una amenaza de desintegración. Concluyendo, de esa forma, que la incorporación de los/las recién llegados/as no es jamás puramente adicional.

Una de las tareas para esa redefinición es justamente la producción de derechos en la esfera pública que respondan a la superación de las necesidades traídas por los nuevos sujetos políticos. Entre los derechos generados a partir de la acción del feminismo, se encuentran los derechos reproductivos y que son en este texto centro de mi reflexión.

Derechos reproductivos: una producción feminista

Para las mujeres se trató fundamentalmente, en el origen de ese nuevo feminismo de los años posteriores a 1960, de romper una fijación de identidad y de forma de inserción en el mundo que estaba directamente vinculada como construcción del orden patriarcal, al cuerpo y a su capacidad reproductiva. Me parece muy clarificadora la reflexión de CHAÚÍ (1985) respecto de esto: “La permanencia de la ideología naturalizadora es nítida en el caso de las mujeres, cuyo cuerpo es invocado como determinación natural. Es posible notar que el cuerpo femenino parece ser un elemento natural irreducible, haciendo que la mujer permanezca esencialmente ligada al plano biológico (de la procreación) y al plano de la sensibilidad (en la esfera del conocimiento)... Visto del exterior (y no percibido, pues la percepción torna inseparables exterior e interior), el cuerpo femenino recibe un conjunto de atributos derivados de su atributo más inmediato: la maternidad”. Lo que se habla sobre el cuerpo de las mujeres nunca fue –hasta la emergencia del nuevo feminismo–, producto de la voz de las mujeres. Los discursos disciplinadores de ese cuerpo y la construcción de la naturaleza femenina a partir de allí, son representaciones masculinas, hechas por los hombres e introyectadas por las mujeres.

La deconstrucción de la historia de la vida privada fue un camino para que las mujeres comprendieran las formas de poder que eran ejercidas sobre sus cuerpos y que los transformaban en un lugar de desposeimiento de la propia existencia. Por eso la consigna “Nuestro cuerpo nos pertenece” que en los años de la década de 1970 se extendió por el mundo inspirando rebeldías, debe ser rescatada como un enunciado y lugar de constitución de existencia propia como individuo. Estas palabras expresaban la ruptura con un estado de heteronomía.

Para que pudieran emerger los derechos reproductivos como tales, tuvieron que ser antecedidos por un largo proceso que sacó del silencio las instancias de la vida reproductiva y transformó en historia los hechos allí vivenciados. Considero que los que hizo posible esa elaboración fueron los métodos utilizados en la organización de las mujeres que asocian la acción política a la práctica reflexiva dirigida hacia la comprensión ontológica de la existencia de las mujeres, tomando para eso la vida concreta que se desarrolla en la cotidianidad.

De esa forma, esos derechos pueden ser entendidos como un intento de construir nuevos criterios de referencia para la convivencia social y también como un medio de

instituir la responsabilidad pública en otras instancias de la vida social. Es importante entender que la relación entre ruptura con la tradición y construcción de nuevas referencias es dialéctica y no de sustitución mecánica. Un punto importante de esa construcción es la cuestión de la universalidad de derechos. Su universalidad no puede ser un principio, pero debe constituirse en un método, o sea, derechos universales sólo pueden ser alcanzados en la medida en que cada grupo o población del mundo haga su propia contribución para esto. Por lo tanto, sólo puede ser universal lo que garantice la diversidad de los sujetos políticos en su formulación.

Muchas cuestiones que conforman ese nuevo campo de derechos ya estaban constituidos como un campo de conflicto y de lucha política hace más de un siglo. Sin embargo su formulación como concepto es reciente y para el feminismo significa un desafío político y teórico que, con referencia en la idea de ciudadanía, mantiene una relación dialéctica con este concepto en que se abriga, al mismo tiempo en que lo desestructura para producir en él otros significados. Su elaboración también expresa una relación dialéctica entre el tiempo social y el tiempo político, ya que sus contenidos están forjados, tanto por las necesidades de la vida productiva, como por las adquisiciones políticas que buscan su superación.

Los derechos reproductivos, como concepto, todavía presentan debilidades en su elaboración, lo que exige una mayor inversión como campo de producción del conocimiento. La cuestión de la autonomía que representa el núcleo de su estructuración tiene que ser reevaluada como punto de reflexión para avanzar en su elaboración. De acuerdo con GIDDENS (1992): "Institucionalizar el principio de la autonomía significa especificar derechos y deberes que deben ser sustantivos y no sólo formales. Los derechos especifican los privilegios que acompañan la participación de la comunidad organizada, pero también indican los deberes que los individuos tienen frente a frente uno con el otro y con el propio orden político".

De acuerdo con este autor, los derechos son más que todo formas de autorización y pueden ser comprendidos como instrumentos de habilitación. Los derechos y deberes son puntos permanentes de negociación lo que según ese autor exige un foco de atención reflexiva continua. Lo que nos lleva a considerar según la definición de JELLIN (1993) la idea de ciudadanía como una esfera de conflictos permanente y no sólo de uso de beneficios y de mecanismo legales.

Las cuestiones inherentes a la concepción y anticoncepción forman el núcleo de esos derechos, y es importante recordar su estrecha conexión con las cuestiones de la sexualidad. Esto significa que su formulación dé cuenta de la vivencia sexual, pero contienen en sí una dimensión de libertad en esta esfera. Son incluso el producto de una lucha que trató de deshacer, desde el punto de vista normal, la relación obligatoria entre sexualidad y reproducción. Esta posibilidad es hoy, en gran medida conquistada, lo que trae nuevas cuestiones para pensar la relación entre sexualidad y reproducción a partir de las experiencias en curso, del avance de las tecnologías reproductivas, de los nuevos estilos de vida, etc. Dotado de esos derechos, el ejercicio de la maternidad y paternidad rompe con una tradición perversa que idealizó esas funciones sociales, pero sin garantizar condiciones para su desempeño. Al restringir la función de los hombres a la de proveedores, la tradición les negó la posibilidad de vivenciar la paternidad como un lugar de afecto y

cuidados cotidianos. Por otro lado, puso en las mujeres toda la responsabilidad por las funciones de la reproducción que deberían ser desempeñadas con amor y experimentadas como lugar de sacrificio y dolor. Esta disposición en el desempeño de las funciones, tan desequilibrado y desigual, fue sin embargo, considerado por un largo período histórico, de forma incontestable, como relaciones de complementariedad.

Una diferenciación importante que hay que hacer es la que distingue las cuestiones a las que están ligados los derechos reproductivos, por estar en su campo de influencia, de las cuestiones con las que mantiene una relación dialéctica en el sentido de afectar o ser afectado por ellas, pero que ni son parte de sus cuestiones prácticas ni están incluidas en su dimensión conceptual. Aclarar este punto es fundamental en dos sentidos. En primer lugar porque esto ofrece la libertad de reflexionar sobre los derechos reproductivos sin correr el riesgo de transformarlo en un concepto que abarque todos los eventos de la esfera reproductiva y de sus conexiones. Por otra parte, porque de esa forma se rompe con la fragmentación o compartimentación de las prácticas sociales ligadas a los hechos de la reproducción y de la sexualidad, como si éstas fueran campos autónomos o naturales de la vida, que no influyen o no son influenciados por los acontecimientos o cambios que suceden en las estructuras que conforman las demás instancias de la vida social.

De todas maneras, los cambios ocurridos en relación con las cuestiones de la reproducción y de la sexualidad en los últimos 40 años en términos culturales y sociales exigen que se formulen elementos de referencia para entender y vivir de forma civilizada esas nuevas situaciones. Por eso GIDDENS afirma que la existencia interpersonal en nuestra sociedad está siendo completamente transfigurada, involucrando a todos en lo que él denomina *experiencias sociales de la cotidianidad*, con las que los cambios sociales más amplios obligan a todas estas personas a comprometerse (GIDDENS, 1992). Según él, estos cambios tienen que ver con el matrimonio, la familia, pero también directamente con la sexualidad y, podríamos agregar, con la reproducción.

El significado de derechos, anclado en el concepto de ciudadanía, tiene un sentido sociológico en cuanto código, normas, beneficios y acción política, que ganan sentido en la relación con el Estado, pero anclado en el concepto de derechos humanos gana una densidad filosófica que corresponde a una forma de estar en el mundo con seguridad y libertad, y gana también un sentido moral y ético. Por lo tanto, construir derechos en estos terrenos hace que el lugar de la reproducción no sea más el de lo privado como privación y que la sexualidad no sea regida por el principio de la represión, consecuencia de la visión del sexo como puro instinto, como reminiscencia de una condición animal. Reproducción y sexualidad comprendidas como campos dotados de ciudadanía se vuelven por lo tanto instancias de la vida social plenas de valores y referencias éticas para la convivencia cotidiana. La construcción de las condiciones morales es un punto fundamental de los derechos reproductivos en que se consubstancia la representación social sobre justicia y libertad en ese campo.

Del punto de vista del Estado hasta hace poco tiempo y en todos los países, por lo menos en América Latina, todas las leyes o beneficios que regulaban o protegían la producción estaban definidas teniendo como referencia la participación de los individuos en el mercado de trabajo, como trabajador/a o como mujer del trabajador. Todas ellas volcadas a la protección dentro de las reglas dictadas a partir del interés de producción, 69

teniendo la familia nuclear y el contrato legal de matrimonio como medios de acceso a esa protección.

Esta realidad aún no está superada y tomando los derechos reproductivos como parámetros se puede afirmar que en los diversos países de América Latina la situación se presenta de forma diversificada en relación con los avances y retrasos en el rol del Estado en este campo. Dentro de la proposición de los derechos reproductivos, la regulación del Estado sobre la vida reproductiva, tanto en la providencia de los beneficios sociales como en la institución de mecanismos legales, debe estar orientada por el derecho individual de elección, constitutivo de las condiciones de ser ciudadana o ciudadano, garantizando de esa forma que las personas estén habilitadas para hacer sus elecciones en este campo y que estén dotadas de los medios y garantías para eso.

Los derechos reproductivos no deben estar asociados a un modelo, sino al establecimiento de responsabilidades, deberes, beneficios y campos de libertad y relaciones de autonomía y respeto. Considero que estos derechos no abarcan todo el espectro de la esfera de la reproducción y no deben ser tomados como un centro de donde parten todos los cambios. Por otro lado, alteran un campo de privación considerado muy natural en la sociedad occidental moderna que sin duda fue y continúa siendo base fundamental para las desigualdades en las relaciones de género. Por eso, es importante comprender que las mujeres, como autoras de los derechos reproductivos, están proponiendo alteraciones en las formas de organizar la existencia de las personas en general. Esos derechos afectan las relaciones entre hombres y mujeres y deshacen un orden impuesto por los mismos hombres en el tratamiento de esos hechos. El fundamento de esos derechos implica la libertad de elección en el campo reproductivo, lo que significa que los eventos del embarazo, parto, anticoncepción, aborto, adopción, deben ser vistos como interrelacionados de forma dialéctica, en donde cualquier restricción a la libertad y a las garantías de cada uno de esos eventos remite a la persona y sobre todo a las mujeres a un lugar de opresión y dominación.

Ese concepto, sin embargo, se construye a partir de varias perspectivas políticas y filosóficas, existen muchas tensiones alrededor de su concepción y distintas perspectivas para su realización. La que nos orienta está ligada al concepto de ciudadanía como proyecto de justicia social.

La dimensión de justicia social crea una relación directa entre esos derechos y la cuestión de las condiciones materiales de vida. La falta de acceso a la distribución de la riqueza material imposibilita radicalmente el ejercicio de la autonomía en la vida reproductiva. En este sentido una dimensión fundamental para su realización es justamente la garantía de los derechos sociales por parte del Estado. No hay democratización posible de la vida cotidiana cuando en ella prevalece la carencia y la exclusión sociales. Por lo tanto esos derechos deben ser tratados también en el centro de la discusión sobre modelos de Estado y desarrollo. Cualquier derecho que tenga como foco la superación de la desigualdad social presupone un modelo de desarrollo humano y un Estado democrático que propicie el bienestar.

La incorporación de los nuevos códigos sociales, traídos a la negociación en la esfera pública, exige una desestructuración del orden simbólico patriarcal que todavía rige los principios de Estado en Brasil y en América Latina. Quizás en todo el mundo. Como por

tradición el Estado fue un agente de control y represión del cuerpo de las mujeres, la perspectiva feminista de la autonomía en la vida reproductiva produjo un enfrentamiento con varios sectores que se interesan, por razones diferenciadas, en la conservación de ese orden.

El feminismo como un cuerpo de ideas críticas y práctica política, se debe constituir en un lugar permanente de redefinición e inserción de estos derechos en la dinámica más amplia de la transformación de las desigualdades sociales. En este sentido, la cuestión de la autonomía del individuo –tan profundamente valorizada por el feminismo contemporáneo– como punto fundamental del ejercicio de la libertad debe, a mi modo de ver, ser pensada a partir de lo que plantea MARILENA CHAÚ: “La libertad no es, por lo tanto la elección voluntaria frente a varias opciones, sino la capacidad de autodeterminación para pensar, querer, sentir y actuar (...) Estamos habituados a considerar la libertad como acto puro de la voluntad para decir sí o no a las cosas y a los demás. Quizá sea interesante considerarla como la aptitud para transformar los datos brutos de nuestra experiencia en reflexión sobre su origen y para darles un sentido nuevo”(CHAÚ, 1985).

Los derechos reproductivos en el temario de la democracia

La vivencia cotidiana de los hechos de la reproducción y de la sexualidad con libertad e igualdad, exige derechos negociados en la esfera pública, que implican formulación e implantación de políticas públicas, elaboración de leyes y de otros instrumentos de mediación de las relaciones sociales. El movimiento de mujeres como sujeto colectivo fue el que legitimó la discusión política alrededor de este tema, como parte de la agenda de la democracia, tanto en los planos nacionales en varios países del mundo como en las esferas del debate público internacional, como el que ocurrió en las Conferencias de la ONU en el Cairo en 1994 y Beijing en 1995.

Según OLIVEIRA (1995) “Es necesario enfatizar la notable contribución que el movimiento feminista en sus formas propias y variadas dio y continúa dando a la misma democratización de la sociedad en la toma de conciencia del Estado sobre sus deberes. Es una democratización que se da en lo cotidiano y que por lo tanto tiene todo para ser de una radicalidad –en una sociedad tan desigual– que los más optimistas no son capaces de sospechar”. Esa contribución, según este autor, se produce en varios campos, entre los cuales están incluidos los derechos reproductivos.

Las acciones políticas dirigidas al Estado se constituyen en lugares privilegiados de actuación del movimiento de mujeres en busca de estos derechos. La conquista de derechos legales que garanticen la libertad de elección está totalmente anclada en la lucha por derechos sociales. En este sentido, cuando el movimiento de mujeres demanda políticas sociales para la vivencia de los derechos reproductivos, lleva a cabo una doble acción. Amplía las áreas de actuación social del Estado al mismo tiempo que defiende un Estado comprometido con el bienestar de la población. Examinando históricamente ese movimiento y los contenidos de sus demandas se puede afirmar que las corrientes del movimiento feminista que relacionan los derechos reproductivos con la lucha contra la exclusión social están incluidos entre los sectores que luchan hoy contra las políticas del neoliberalismo.

En el campo de las instituciones políticas, el debate alrededor de los derechos reproductivos proporcionó una contribución importante para la democratización del Esta-

do. En el enfrentamiento con la Iglesia Católica sobre la legalización de la práctica del aborto, el movimiento reivindica el carácter laico del Estado como un punto fundamental de la vida democrática. De esa manera, el Estado no puede regular la vida social a partir de la norma de una iglesia sin perjuicio de la libertad de los individuos.

La organización alrededor de la obtención de derechos sociales ocupa un lugar importantísimo en la escena pública de la actuación del movimiento feminista y de otros segmentos del movimiento de mujeres en Brasil y en toda América Latina. En ese contexto, la lucha por una atención integral a la salud de la mujer ha sido prioridad en el pliego de reivindicaciones del movimiento feminista. La lucha por políticas sociales en el área de la salud unificó las demandas feministas en el continente y es alrededor de ese tema que se estructuran las principales redes de derechos reproductivos, tanto nacional como internacionalmente. Hoy la salud reproductiva de las personas aparece como un nuevo punto de la agenda política, pero éste es todavía un debate restringido y no apareció aún como una reivindicación pública.

La formación de la opinión pública es una estrategia fundamental para la implementación y consolidación de los derechos reproductivos como un campo de la ciudadanía. Es necesario construir apoyo social para la adquisición de esos derechos, ya que las decisiones políticas son directamente influenciadas por las presiones que emergen de la sociedad civil. Las representaciones sociales sobre la sexualidad y reproducción todavía no están informadas por los principios éticos y morales que sostienen relaciones de igualdad y eso exige una transformación en el campo de las mentalidades. Al comprender también la esfera pública como un espacio de la comunicación, esa estrategia gana especial relevancia. Esa visión está referida en las concepciones de Habermas que, ampliando el significado de la esfera pública, trae otra perspectiva para la actuación e influencia de los movimientos sociales en este espacio, a partir de sus propias formas de organización. Como sugiere SÉRGIO COSTA (1995) a partir de esa referencia, “la esfera pública no está constituida sólo por discursos que simplemente ocultan el anhelo de poder de grupos económicos y políticos particulares. Hacia ella se dirigen también flujos de comunicación condensados en la vida cotidiana que encierran cuestiones relevantes para el conjunto de la sociedad”.

Además del movimiento de mujeres, otros actores han tratado los temas relativos a la reproducción como parte importante de sus temarios en el debate público. Sin embargo, dos actores merecen especial destaque; los intervencionistas en el control de la natalidad y la iglesia. El movimiento alrededor del control de la natalidad viene del siglo XX, la acción de la iglesia en la represión de la sexualidad y control de la vida reproductiva atraviesa los siglos... Muchos otros actores se involucran con esa temática a partir de distintas inserciones. Pero considero que son esos tres actores, movimiento feminista, iglesia e intervencionistas, los que generan discursos y movilizaciones alrededor de las cuales otros sectores se agrupan o toman posición. Lo que es nuevo en esa historia –y esa novedad viene de los años sesenta– y se consolida en estas últimas dos décadas, es la institución del conflicto en torno a esos temas como parte del conflicto democrático en que las mujeres feministas son reconocidas como sujeto que instituye ese conflicto.

Esos dos autores parten de presupuestos distintos para formular sus posiciones. Sin embargo, tienen algo en común que es el cercenamiento de la libertad reproductiva de

las mujeres. Los intervencionistas defienden la reducción de la natalidad de los pobres como medio de erradicar la pobreza. La iglesia condena la actividad sexual que se realiza al margen del casamiento heterosexual, la anticoncepción y la práctica del aborto. El blanco de la acción de esos actores han sido las mujeres, sobre todo las mujeres pobres, en función de la vulnerabilidad social a la que están expuestas. Los intervencionistas actúan internacionalmente, ejerciendo presión sobre los Estados nacionales y están directamente vinculados a intereses económicos. Los resultados prácticos de su acción, de una forma general y sobre todo en los países del sur, fueron devastadores para la salud de las mujeres y en muchos países todavía lo son.

La iglesia actúa de dos maneras. Presiones políticas sobre la acción de los Estados nacionales y de los mecanismos internacionales, en el sentido de interponerse a leyes y prácticas sociales que garanticen el acceso a los medios materiales y legales para la anticoncepción, para la práctica del aborto legal y para la prevención de enfermedades sexualmente transmisibles. La otra forma de actuación es directa sobre la población, sobre todo femenina, a través del discurso doctrinario y represivo. En lo que hace a la concepción, los intervencionistas no presentan ninguna propuesta a no ser la negación de esa posibilidad, según criterios de clase y raza. Ya la Iglesia mantiene su posición sobre la maternidad como lugar de realización y redención de las mujeres. Para la iglesia la vida sexual de las mujeres debe estar obligatoriamente vinculada a un proyecto de maternidad. Tanto en el caso de las instituciones intervencionistas como en el caso de la iglesia, el discurso institucional es masculino y dirigido al control de los cuerpos de las mujeres.

El sector médico forma un campo de poder extremadamente influyente en el debate público sobre ese tema. Pero este sector estará siempre localizado como discurso público, a partir de tres posibilidades: a favor de los derechos reproductivos en la perspectiva feminista, defendiendo el control de la natalidad o apoyando la acción de la iglesia en la represión de los derechos reproductivos.

Es importante destacar que el poder médico fue históricamente responsable de la producción de los argumentos científicos que fundamentan las concepciones de que la debilidad y la irregularidad son atributos naturales de las mujeres. Los discursos médicos aún son frecuentemente utilizados tanto por la iglesia como por los intervencionistas, como base de legitimación para sus acciones. Sin embargo, ese discurso no se presenta más públicamente, en forma unificada. La relación de las feministas con el poder médico se caracterizó por el enfrentamiento y por el antagonismo pero pasó por una transformación.

En el proceso de democratización de ese debate hay una reconfiguración de la relación entre el discurso médico y el discurso feminista. Lo que era considerado como dos campos antagónicos de poder, pasa hoy por la construcción de un campo de diálogo con puntos antagónicos, pero con algunos lugares de confluencia. Evidentemente ese diálogo no se extiende a todos los sectores del movimiento feminista ni del poder médico, pero ya existen canales de comunicación y esa irregularidad es la que construye el movimiento de confrontación y transformación.

La Conferencia sobre Población y Desarrollo en El Cairo en 1994 fue un acontecimiento ejemplar para las cuestiones de los derechos reproductivos. A mi modo de ver una situación muy especial que se pudo vivir en aquel evento fue el poder constatar y com-

prender la extensión y la profundidad del conflicto que allí se expresaba –y de forma inusitada– entre la iglesia y el feminismo. El carácter inusitado se daba por el hecho de que la Conferencia mostraba que la acción y el discurso del feminismo eran, por primera vez, las referencias centrales alrededor de las cuales se expresaban las disputas de opinión y poder, en relación con los temas de la sexualidad y la reproducción.

Considero que allí una de las mayores batallas ocurría en el campo de la cultura. Debatir aquellos asuntos en una arena internacional, con representantes de Estados y teniendo a las mujeres como negociadoras de derechos y el feminismo como referencia conceptual, en lo que estaban incluidas la libertad en el campo de la reproducción y de la sexualidad, tenía un sentido simbólico de ruptura con la tradición que sobrepasó los resultados concretos del documento oficial de la Conferencia.

La diversidad y la cantidad de mujeres organizadas presentes mostraba la extensión de ese movimiento en el mundo, con sus diferencias y posibilidades de acción conjunta. Las estrategias de la Iglesia Católica fueron muy diversificadas. Buscó alianzas incluso con sus adversarios históricos y mostraba desesperación ante la amenaza de perder terreno en el espacio simbólico y legal en el reducto fundamental de su poder que es el de mantener el control sobre la intimidad de las personas y sobre todo de las mujeres.

En relación con los intervencionistas, que son por tradición los actores centrales de las conferencias sobre población de las Naciones Unidas, trataban de esconder sus responsabilidades por los desastres que ayudaron a producir en la vida de las mujeres, usando el lenguaje de los derechos reproductivos y a partir de ahí anunciando un nuevo compromiso. Sin duda la utilización del lenguaje de los derechos reproductivos por parte de los varios actores allí presentes, a excepción de las iglesias, representaba una conquista del movimiento feminista que, al fin y al cabo, produjo los conceptos alrededor de los cuales estaban organizados los debates en este campo. Sin embargo, no hay razón histórica que indique transformaciones en las intenciones y en las actitudes prácticas de los intervencionistas.

En la esfera pública, los derechos reproductivos aún son considerados como una demanda de las mujeres para las mujeres. Los hombres que incorporan la defensa de esos derechos anuncian sus posiciones a partir de un compromiso con la defensa de los derechos de las mujeres. Los que están en contra también dirigen su discurso a las mujeres como si fueran las únicas implicadas. Es necesario ampliar el debate sobre esos derechos, tanto para incorporar más personas a su defensa como para transformarlos en una cuestión de interés general.

Los derechos reproductivos tienen que ser comprendidos en una dinámica histórica del feminismo que al superar la idea de lo específico como aislado o apartado, pueda construir conceptos y principios que sirvan como referencias para la redefinición política y de las condiciones sociales y económicas, no sólo de la vida de las mujeres sino también de la sociedad como un todo.

Derechos reproductivos y transformación de la vida cotidiana

Los derechos reproductivos ganan significado práctico en la esfera de la vida privada, en el transcurrir de lo cotidiano. La concepción y la anticoncepción se constituyen en fuente inagotable de problemas en la vida de las mujeres en relación con los cuales los

hombres, de manera general, permanecen omisos. Además de los conflictos de género en esta área, que se mantienen en perjuicio de las mujeres, se suman hoy la escasez de recursos sociales y tecnológicos necesarios para una vivencia saludable y segura de la reproducción. La práctica del aborto, en función de su ilegalidad en la mayoría de los países de América Latina, obliga a las mujeres a vivir experiencias dolorosas y arriesgadas en situaciones de clandestinidad.

Acabar con la repetición de ese drama exige también una transformación de carácter simbólico que traiga referencias que posibiliten nuevas relaciones sociales entre mujeres y hombres. El sentido común en relación con la concepción y la anticoncepción aún está formado por representaciones según las cuales a los hombres les toca usufructuar el placer sexual y a las mujeres les tocan las tareas de la anticoncepción y de la reproducción. Los hombres se mantienen, como regla, en una posición de exterioridad de lo que les es completamente íntimo e interior. Lo que no deja de ser también una faz perversa de las relaciones de género, sobre la que algunos hombres comienzan a reflexionar.

Sin embargo, importantes transformaciones sucedieron en lo cotidiano afectando la vida reproductiva. De forma muy irregular o desigual para el conjunto de las mujeres, muchas han vivido la posibilidad, en la práctica, de hacer sus elecciones en el campo reproductivo, pese a las dificultades aún vigentes. Esas posibilidades de elección que pueden ser temporales o definitivas, o sea, tener hijos/as o no tenerlos/as, cuántos/as tener, cuándo tener y con quién tener, son ya parte de la vida cotidiana y se configuran como un legado de una generación a la otra.

La familia nuclear, padre, madre e hijos/as, espacio institucionalizado como lugar de la vida reproductiva, pasó por una gran transformación. Existen hoy varias formas de familias. Por otro lado, el casamiento, que constituía el eje de esa institución y era obligatoriamente el contrato que autorizaba el ejercicio de la sexualidad y de la procreación, ya no es reconocido socialmente como una exigencia para una cosa u otra. Sin embargo, esas nuevas dinámicas no alteran desde el punto de vista práctico las responsabilidades del hombre y de la mujer. Al avance del permiso moral de la libertad reproductiva se contraponen una división desigual de tareas.

La importancia de los derechos reproductivos en lo cotidiano es justamente la de garantizar condiciones legales y materiales para las mujeres y para los hombres en sus elecciones reproductivas, pero como un instrumento que habilita y autoriza esa posibilidad y que trae, en la práctica, la exigencia de transformaciones de las desigualdades, una vez que esos hechos no suceden en contextos vacíos de significado social. Suceden como parte de relaciones sociales, en los contextos cultural, económico y político que les dan significados y están regidos por relaciones de poder. Por eso no se trata sólo de obtener mecanismos, derechos legalizados, sino que implica también una reestructuración de relaciones sociales y de cambios simbólicos.

La decisión de no tener hijos/as para una mujer que vive una sexualidad heterosexual exige los medios prácticos de evitar el embarazo indeseado o de interrumpirlo, pero no es sólo eso. Hay una representación social sobre esa elección. Hay un sentido común formado. Evidentemente que esa opción está cada vez más permitida socialmente, pero aún existen sanciones o por lo menos interrogantes sobre la propiedad de esa decisión. Las mujeres sin hijos, independientemente de la forma en que viven la sexuali-

dad, aún son vistas con desconfianza sobre la integridad de su propio ser. De forma general el hecho de que una mujer no tenga un/una hijo/a siempre fue considerado como una falta de oportunidad, una especie de imposición del destino. La falta de un compañero, por ejemplo, siempre fue considerada como un motivo legítimo para no tener hijos/as. Problemas de salud, como la esterilidad de la mujer o del compañero también formaban parte, hasta hace poco tiempo, de un abanico de imposibilidades sobre las cuales las personas no tenían control. Esas situaciones, pese a que legitimaban la situación de no maternidad, implicaban de cualquier forma una falta en la representación de lo que es ser una mujer.

En la perspectiva trazada por el feminismo, la decisión de no tener hijos/as deja de ser una imposición y más que eso, deja de ser una falta en la representación de lo que es ser una mujer y se torna una opción en un proyecto de vida de quien tiene mayoría de edad para decidir sobre su trayectoria y autonomía para realizarla. Muchas mujeres que en estas últimas tres décadas decidieron por la no maternidad ya lo hicieron teniendo como referencia la idea de libertad. Son por lo tanto las primeras usuarias del derecho de elegir por el no. Pueden afirmar que no quisieron tener hijos, de forma distinta de antes en que tenían que decir que no pudieron o no tuvieron la oportunidad. Sin embargo, esta decisión fue y todavía puede ser vivida con muchos conflictos porque la construcción de los derechos pasa también por las vivencias anticipadas, personales y colectivas, de situaciones que ayudan a construir las transformaciones más amplias. En este sentido es el movimiento político feminista el que autoriza moralmente esta posibilidad. La acción social de las mujeres que la realizan trae una ruptura en las normas que rigen lo cotidiano y construye también el camino de la producción de derechos.

Por otro lado, si el hecho de tener hijos fue siempre tratado como una obligatoriedad en la vida de las personas, no hubo en la práctica una valorización ni de la maternidad ni de la paternidad, como funciones sociales y como un derecho de las personas de usufructuar esa experiencia. Para la mayoría de las mujeres ha sido una experiencia solitaria en la que corren con los costos y la carga de los ciudadanos del día a día de los niños. En el caso de los hombres la experiencia se caracterizó por la ausencia, por la carencia de espacio para desarrollar las tareas del ciudadano y de la convivencia diarias. Puestos como proveedores, se distancia de los hechos de la reproducción ligados a la procreación y no se hacen responsables de las tareas de la anticoncepción. De esa forma se establece en esa esfera una relación de desigualdad que afecta no sólo la vida cotidiana y no sólo en los aspectos de las relaciones privadas, sino también en la integración de hombres y mujeres en el espacio público.

Una vivencia diferenciada en la cual existan más momentos de placer e igualdad en la crianza de los hijo/as todavía es una posibilidad individual sin ninguna garantía social. A partir del enfoque de los derechos reproductivos, las personas deben tener responsabilidades iguales y dividir las tareas solidariamente. El estado debe garantizar beneficios sociales y leyes justas y la racionalidad empresarial tiene que comprender que hombres y mujeres producen hijos que desean y de los cuales se tienen que ocupar. De esa forma, los niños y las niñas podrán de hecho ser amados y cuidados en la vida privada, en el contexto de familias constituidas de formas diversas.

safíos para las relaciones entre hombres y mujeres. En el campo de la anticoncepción, la tecnología ya instituida y las investigaciones en ese campo aún parten de una visión de relación sexual objetificada. Los métodos todavía son fundamentalmente dirigidos hacia las mujeres y todavía son privilegiados los métodos hormonales. A mi modo de ver la tecnología todavía se piensa como un medio para dejar el cuerpo de las mujeres disponible para la realización de los deseos sexuales de los hombres. Las tecnologías de barrera y aun el condón que son milenarios, sólo fueron perfeccionadas. En relación con el aborto, las dificultades son de todo orden. Los hombres, la mayoría de veces, huyen de esa situación. Cuando el embarazo indeseado ocurre, los hombres en general se sienten sin ninguna responsabilidad. Incluso aquellos que son solidarios todavía consideran que la falla de la anticoncepción es una falta cometida por las mujeres.

Hasta hoy, los hombres que no quieren asumir la paternidad de un embarazo lo hacen por la negación a través de la palabra. Con las nuevas tecnologías que permiten detectar la paternidad biológica esa situación se altera. Las tecnologías que permiten la reproducción artificialmente también plantean nuevos problemas sobre paternidad y maternidad. En este sentido, los conflictos entre hombres y mujeres ganan nuevos contornos y necesitan nuevas referencias éticas y morales para ser enfrentados.

Las experiencias de adopción también revelan los tabúes y prejuicios en la relación entre consanguinidad y maternidad/paternidad. Las personas que optan por esa forma de tener hijos/as todavía encuentran barreras familiares y sociales. El cuidado de los niños por parte del poder público se hace en la mayoría de los casos de forma precaria y sin respeto. Las dificultades burocráticas para una adopción revelan también la falta de respeto en la forma de cuidar a los niños.

Si la reproducción y la sexualidad se transforman en temas con valor social y libertad, el campo del aprendizaje en esta área también debe ser afectado. Se debe acabar con el tabú de no conocer durante la niñez la forma en que se generan las personas, cómo nacen. Porque si analizamos con más profundidad, podemos percibir que el tabú sobre el embarazo y nacimiento es oriundo de la interferencia sobre el conocimiento de la relación sexual. En este sentido, pensar en ciudadanía y ética en la esfera reproductiva es también romper el oscurantismo que conduce y alimenta esas perversiones.

La reflexión sobre lo cotidiano y la ciudadanía tiene que tener en cuenta la inserción social de las personas en términos de clase. Las dificultades señaladas como desigualdades de género en el campo práctico y del punto de vista legal y moral se vuelven dramáticas en situaciones de pobreza. La lógica del asistencialismo aún predomina como política social en el campo reproductivo, contribuyendo de esa forma a mantener la exclusión social y no a su alteración. Transformar la necesidad en derechos es justamente el camino para destruir esa lógica. La acción de los programas de control de natalidad también dejó marcas profundas en el cuerpo de las mujeres y en el campo de la cultura, ya que para conseguir sus objetivos utilizó concepciones machistas y discriminatorias hacia las mujeres. Los programas y los instrumentos de apoyo a la maternidad se rigen por una concepción piadosa y paternalista que no aseguran bienestar para los niños o para las madres, pues las perciben como personas carentes y desprovistas de derechos.

El problema de la esterilización femenina, que alcanza índices muy elevados en Brasil y en varios países de América Latina, es una situación ejemplar de la falta de ciuda-

danía en la esfera reproductiva. Lo que evidencia el hecho de que la esterilización se volvió una imposición de las condiciones sociales y económicas es la masificación de esa práctica a las que las mujeres están sometidas. Uno de sus efectos más inmediatos en la vida de las mujeres es el hecho de que quedan liberadas de los problemas cotidianos de salud y de fallas provocadas por la anticoncepción reversible cuando se utiliza de forma inadecuada. Además de eso, también quedan liberadas de los abortos realizados en pésimas condiciones, en general clandestinos y por lo tanto en total inseguridad.

Sin embargo, considero que es interesante investigar y reflexionar sobre otros significados que pueden estar presentes en esa decisión, además de la falta de opción y de las manipulaciones de poder alrededor de esta cuestión. La esterilización femenina en Brasil por ejemplo, es una situación muy radical como contexto social de la anticoncepción. Más que una práctica individual se volvió un dato de la cultura y un legado de generaciones. Pienso que muchas veces, en esta decisión de las mujeres, está implícito un sentido de rebelión contra las condiciones dramáticas en las cuales vivencian la maternidad.

Las transformaciones culturales en el campo reproductivo son hoy fundamentales, no sólo para romper con los prejuicios y tabúes patriarcales y del fundamentalismo cristiano, sino también para destruir las construcciones culturales más recientes de las instituciones controlistas que en nombre del desarrollo abrieron un camino de riesgos y de expropiación de la salud y de la ciudadanía de las mujeres.

La valorización de las tareas ligadas a la producción como constituyentes de la vivencia de la ciudadanía inspira nuevas prácticas e implica una mayor distribución de las riquezas de la vida material. Asegurados los derechos reproductivos, la vida real de las personas gana más calidad cuando ejercen esas actividades en la vida privada y se relacionan afectiva y sexualmente. Cuando desempeñan funciones públicas o participan del mercado de trabajo deberán también ser reconocidas como portadoras de esos derechos. Todas las personas, niños y adultos, necesitan bienes e instrumentos materiales y simbólicos en el transcurso de su cotidianidad. Los derechos reproductivos se constituyen exactamente en un instrumento que se debe extender a la vida diaria de las personas, liberándolas de los yugos seculares que todavía son considerados, en muchos casos, como propios de la condición humana. Si los derechos reproductivos ganan fuerza social y se vuelven de hecho un componente de la ciudadanía, la idea de relaciones sociales justas debe tener como uno de sus elementos constitutivos la igualdad por sexo en la división del tiempo y del trabajo y una división del tiempo equilibrada entre las esferas reproductivas y productivas.

Bibliografía

ARENDT, HANNAH, *A Condição Humana*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1988.

AMORÓS, CÉLIA, *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1985.

BONACCHI, GABRIELA, Entrevista, *Caderno Mais*, Folha de São Paulo, São Paulo, 23 de agosto, 1998.

BOURDIEU, PIERRE, Novas reflexões sobre a dominação masculina, in: *Gênero e Saúde*, orgs., Lopes J.M., Marta; Meyere, Dagmar e Waldow, Vera R., Porto Alegre, Ed. Artes Médicas, 1996.

CHAUÍ, MARILENA, Participando do Debate sobre Mulher e Violência, in: *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, No. 4, Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

COLLIN, FRANÇOISE, La démocratie est-elle démocratique? En: *La Société des Femmes*, Les cahiers du Grif, Bruxelles, Editions Complexe, 1992.

COSTA, SÉRGIO, A Democracia e a Dinâmica da Esfera Pública, in: *Lua Nova*, No. 36, São Paulo, CEDEC, 1995.

GIDDENS, ANTHONY, *A transformação da Intimidade*, São Paulo, Ed. UNESP, 1992.

JELLIN, ELIZABETH, ¿Cómo construir ciudadanía? Una visión desde abajo, *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 55, 1993.

OLIVEIRA, FRANCISCO, Vulnerabilidade Social e Carência de Direitos, in: *Cadernos ABONG*, 8, São Paulo, ABONG, 1995.