



Los Derechos Humanos de las Mujeres

Los estándares de derechos humanos evolucionan con el tiempo. Por ejemplo: para la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, los hombres eran el estándar implícito. El reconocimiento de las mujeres y sus necesidades dentro de los marcos de referencia de los derechos humanos llevó años de lucha, promoción y defensa. Hoy los derechos de las mujeres y la igualdad de género están protegidos por varios tratados internacionales y regionales, reconociendo que los derechos de las mujeres son en verdad derechos humanos – derechos humanos sometidos a cuestionamientos, prejuicios y amenazas específicos. Pero, ¿de qué manera – si es que de alguna – este discurso de los derechos humanos ha moldeado y mejorado nuestro activismo, nuestra práctica y las realidades que vivimos?

Pese a los progresos en la comprensión y la articulación de los derechos humanos en el plano internacional, todavía no se ha alcanzado la igualdad. En verdad, la persistente proliferación de fuerzas conservadoras y fundamentalistas de carácter económico, social, cultural y político, amenaza con hacer retroceder los derechos humanos de las mujeres ahora más que nunca. Los marcos de referencia basados en los derechos reciben críticas por ser demasiado complejos, alienantes para activistas de base y, lo más irrefutable: ineficaces. Aún así, persistimos en nuestros esfuerzos por los derechos de las mujeres. Seguimos comprometiendo energía y recursos en procesos como Beijing y Cairo +10. Luchamos para garantizar que se tengan en cuenta y se garanticen los derechos de las mujeres en el proceso en torno a las Metas de Desarrollo del Milenio (MDM) y utilizamos los mecanismos de los organismos de Naciones Unidas responsables del cumplimiento de los tratados. Pero, ¿con qué fin lo hacemos?

Las limitaciones prácticas y los desafíos que presenta la utilización de la legislación internacional y los mecanismos de derechos humanos son reales. Sin embargo, esos marcos de referencia son importantes, e incluso vitales. Conceptualmente, guían a las/os activistas y a las/os defensoras así como a los gobiernos hacia metas e ideales de igualdad y justicia social progresivamente cada vez más inclusivos. El valor de los derechos humanos, por lo tanto, radica en algo más que en cómo se expresan o en la conciencia que tenemos acerca de ellos. Consiste en cómo nosotras, como agentes del desarrollo y defensoras/es de los derechos humanos, los

manipulamos, interpretamos y aplicamos creativamente y con propósito, para hacer frente a los desafíos contextuales del momento y para darle forma a nuestras acciones estratégicas.

Las ideas expresadas en esta publicación nos desafían a pensar en forma diferente acerca de los marcos de referencia para los derechos humanos internacionales y el estado actual de los derechos humanos de las mujeres. Indican que el valor de los análisis acerca de los derechos yace en la interpretación que le aportamos. La Dra. Marilyn Waring nos pide que revisemos lo que pensamos acerca del trabajo sin remuneración que hacen las mujeres y la servidumbre. Donna Sullivan expone el rol del matrimonio en la explotación permanente de la mujer dentro de la familia y pone cabeza abajo el debate actual sobre el matrimonio en los EEUU al revelar los diversos impactos que tiene la definición estrecha del matrimonio para Bush. A través de su análisis de la Corte Penal Internacional (CPI), Ana Elena Obando destruye el mito de que la legislación internacional tiene poca relevancia en el plano local o nacional. Y, finalmente, las preguntas que se hace Eman Ahmed acerca del ascenso en popularidad de Farhat Hashmi en Paquistán nos llevan a ampliar nuestros análisis sobre cómo desafiar a las fuerzas fundamentalistas religioso-políticas y las estrategias para ello.

Si bien difieren en cuanto a sus enfoques y análisis, estos cuatro aportes reflejan las formas críticas, creativas y dinámicas en las que pueden utilizarse e interpretarse los marcos de referencia internacionales sobre derechos humanos. En una entrevista con WHRnet, Brigid Inder describe su trabajo con la CPI como una forma de garantizar que “las leyes se implementen de la forma más amplia posible”. Esta publicación nos desafía a utilizar la legislación internacional, y los tratados así como los marcos de referencia de derechos humanos para darle forma a nuestras actividades de defensa y promoción, y a nuestros discursos, de la manera más amplia posible – de tal manera que podamos comprender, defender, promover y garantizar mejor los derechos humanos de las mujeres a escala global.

En solidaridad,

Tania Principe
Directora de WHRnet

Esta publicación consiste en una serie de fragmentos tomados de análisis más detallados y extensos que pueden encontrarse en whrnet.org. Para ver los textos completos, por favor visitar www.whrnet.org. Esta publicación se ha creado para poner estos importantes aportes en manos de investigadoras/es, activistas, financiadoras/es y agentes que puedan tener acceso limitado a la Internet.

Los derechos humanos y la prestación de cuidados no remunerada

Dr. Marilyn Waring

1. Nadie estará sometido a esclavitud. La esclavitud y la trata de esclavos estarán prohibidas en todas sus formas.
2. Nadie estará sometido a servidumbre.
3. (a) Nadie será constreñido a ejecutar un trabajo forzoso u obligatorio; (c) No se considerarán como “trabajo forzoso u obligatorio”: iii) El servicio impuesto en casos de peligro o calamidad que amenace la vida o el bienestar de la comunidad; [o] iv) El trabajo o servicio que forma parte de las obligaciones civiles normales.

-Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1966 (entrada en vigor 1976). Artículo 8

¿Qué es servidumbre?

Según el Diccionario Inglés de Oxford¹, la palabra ‘servidumbre’ se define como: “La condición de ser esclavo o siervo, o de ser la propiedad de otra persona, ausencia de libertad personal”. Esta frase “ausencia de libertad personal” es una a la que volveremos más tarde. La definición del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos mencionada anteriormente, reconoce que la servidumbre generalmente conlleva la noción adicional de sometimiento a la exigencia de trabajo excesivo. En una versión anterior de la definición del Diccionario de Oxford, ‘servidumbre’ se consideraba también “la condición de ser sirviente, servicio, especialmente servicio doméstico”. Es interesante tener en cuenta que a esta interpretación ahora por lo común se la considera obsoleta o inadecuada. Por ejemplo: nunca se ha presentado una queja con respecto al término “servidumbre” ante las Naciones Unidas (ONU), ni este tema ha merecido comentarios significativos por parte de ningún Relator o Relatora de la ONU.

Comentando acerca de la redacción del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, Andrew Clapham señala que:

Al discutir el párrafo 2, se hizo notar que la ‘esclavitud’ que implicaba la destrucción de la personalidad jurídica, era una noción relativamente limitada y técnica, mientras que ‘servidumbre’ era una idea más general que aludía a todas las formas posibles de dominación del hombre sobre el hombre (sic). Mientras que la esclavitud era la forma de sujeción más conocida y la peor, en la sociedad moderna existían otras formas que tendían a rebajar la dignidad del hombre.²

En el mismo sentido, Richard Lillich cree que no hay duda que el derecho internacional consuetudinario ahora prohíbe la esclavitud y la servidumbre, y que la prohibición de

dichas prácticas constituye ahora *jus cogens*.³ Respecto a las “obligaciones cívicas normales” del Artículo 8.3 (c) comenta: “A lo que se alude aquí es básicamente la obligación de los ciudadanos de participar en esfuerzos conjuntos que sirvan al interés común en el plano municipal, como por ejemplo integrar brigadas de bomberos o medidas similares contra otras calamidades. No puede traducirse en un sometimiento generalizado que **implique el trabajo directo con fines económicos**” Lillich traduce ‘cívicas’ en el sentido de ‘comunidad’, no ‘familia’, y su ejemplo de la brigada de bomberos ciertamente indica que una práctica que exija ocho o más horas diarias del mismo trabajo no remunerado es algo más que una “obligación cívica normal”.

Si bien no quedan dudas de que hay hombres que trabajan a tiempo completo y sin remuneración en algunos hogares, en particular en la prestación de cuidados, la abrumadora mayoría de quienes integran esta categoría laboral son mujeres. Sin embargo, en los informes de la ONU es verdaderamente muy raro encontrar una vinculación entre las mujeres y el Artículo 8. En 1982, un informe sobre esclavitud presentado ante la Comisión de Derechos Humanos indicaba que las mujeres se encuentran “entre las víctimas” de instituciones como la esclavitud.⁴ Un Relator Especial observó la existencia de “nuevas formas de esclavitud y explotación grave”, y recomendó que “En el momento adecuado la ONU podría encontrar conveniente la consideración de una convención consolidada que tuviera como objetivo la erradicación de todas las formas de condición servil”. La revisión de ese informe contenía una sección entera dedicada a “Prácticas similares a la esclavitud que involucran a las mujeres.”⁵ Esta es la única mención sustantiva del tema que puede encontrarse en documentos de esta clase.

Pero aún así, la relevancia de los marcos de referencia de los derechos humanos y de los derechos de las trabajadoras y trabajadores depende de que el trabajo no remunerado se considere *trabajo* o no. Resulta perfectamente obvio, pese a la retórica del Sistema de las Cuentas Nacionales de Naciones Unidas (SCA- ONU) que las trabajadoras sin remuneración no están ociosas, económicamente inactivas o improductivas. Tampoco están desempleadas. Parecería que sólo quedan dos posibilidades, entonces: se trata de trabajadoras que trabajan, o que están en estado de servidumbre. Si su producción, reproducción y prestación de servicios no remunerada se reconoce como trabajo, entonces varios de los artículos del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC) resultan relevantes ...

... Mientras que el PIDESC habla de ‘trabajo’, la OIT (Organización Internacional del Trabajo) se ocupa sólo del ‘empleo’ y la ‘ocupación’, para las que aplica definiciones excluyentes. Por ejemplo, el *Convenio de la OIT sobre la Discriminación (empleo y ocupación)* de 1958, define los términos ‘empleo’ y ‘ocupación’ de tal manera que incluyen tanto el acceso a los medios de formación

profesional y la admisión en el empleo y en las diversas ocupaciones, como también las condiciones de trabajo pero no hace entrar en esa definición la mayor parte del trabajo de las mujeres en este planeta. Si bien convenios como esos claramente excluyen la producción, reproducción y servicios realizados en el hogar y no remunerados de sus considerandos, es imposible sustentar cualquier argumento que limite el significado que tiene el término ‘trabajo’ a las concepciones estrechas de ‘empleo’ y ‘ocupación’ que utiliza la OIT.

Frente a la falta de reconocimiento del trabajo no remunerado como violación a los derechos humanos, la CEDAW resulta de suma importancia. Los Principios de Limburg han establecido una justificación para leer la CEDAW en conjunción con el *Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*.

El Artículo 2 de la CEDAW establece lo que se considera el ámbito pleno de responsabilidad estatal: “Los Estados Partes ... , convienen en seguir, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, una política encaminada a eliminar la discriminación contra la mujer y, con tal objeto, se comprometen a: (a) Consagrar, si aún no lo han hecho, en sus constituciones nacionales y en cualquier otra legislación apropiada el principio de la igualdad del hombre y de la mujer... ; (b) Adoptar medidas adecuadas, legislativas y de otro carácter ... que prohíban toda discriminación contra la mujer; (c) Establecer la protección jurídica de los derechos de la mujer ... (d) Abstenerse de incurrir en todo acto o práctica de discriminación contra la mujer (incluyendo a las autoridades e instituciones públicas entre quienes deben cumplir con esta obligación) ... (e) Tomar todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer practicada por cualesquiera personas, organizaciones o empresas; (f) Adoptar todas las medidas adecuadas, incluso de carácter legislativo, para modificar o derogar leyes, reglamentos, usos y prácticas que constituyan discriminación contra la mujer ...”.

El Artículo 11 de la CEDAW dice que “Los Estados Partes adoptarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer en la esfera del empleo a fin de asegurar a la mujer, en condiciones de igualdad con los hombres, los mismos derechos, (entre ellos) en particular ... (c) El derecho a elegir libremente profesión y empleo, el derecho al ascenso, a la estabilidad en el empleo y a todas las prestaciones y otras condiciones de servicio ... (d) El derecho a igual remuneración, inclusive prestaciones, y a igualdad de trato con respecto a un trabajo de igual valor, así como a igualdad de trato con respecto a la evaluación de la calidad del trabajo; (e) El derecho a la seguridad social, en particular en casos de jubilación, desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otra incapacidad para trabajar, así como el derecho a vacaciones pagadas...” Estos principios se extienden especialmente a las mujeres rurales en el Artículo 14.1.

El trabajo no remunerado de las/os trabajadoras/es

Si una mujer o un hombre está liberando a una institución de la responsabilidad a tiempo completo que implica cuidar y atender a una persona, ella o él, ¿no constituye en sí misma/o una empresa comercial? ⁵ ¿Se es una empresa comercial cuando se cuida a alguien que no es de la familia, pero se deja de serlo cuando la persona a quien se cuida es un pariente cercano? Si la persona que se ocupa de cuidar a otra a tiempo completo no estuviera trabajando, ese servicio tendría que brindarlo una empresa. No existe otro lugar donde se lo pueda obtener.

Particularmente en la región de África, la pandemia del VIH/SIDA está teniendo como resultando que se deposite una carga cada vez mayor de prestación de cuidados en las mujeres, sobre todo las jóvenes y las mujeres mayores. Sisonke Msimang observa el efecto devastador y cíclico de la privación de estos derechos sobre la calidad de vida de las mujeres:

A medida que a las mujeres mayores se las llama cada vez más para que cuiden a las niñas y niños, y que la esperanza de vida se va reduciendo a la cuarta y quinta décadas de vida, en África nos enfrentamos a la perspectiva de una generación sin abuelas ni abuelos, y de futuras crisis de orfandad y niñez vulnerable que efectivamente van a hacer que sean algunas niñas y niños quienes deban cuidar a otras niñas y niños. A medida que se profundiza la crisis de orfandad, va aumentando el maltrato infantil. Las niñas sin familias que las protejan están recurriendo al sexo de sobrevivencia para alimentarse a sí mismas, a sus hermanas y hermanos, y nos dicen que las comunidades ‘se las arreglarán’.⁶

Además, como lo señala la Dra. Noleen Heyzer, “Hacen falta 24 baldes de agua por día para cuidar a una persona que vive con VIH/SIDA. Para lavar sábanas sucias de diarrea y vómito, para preparar el agua del baño – varias veces al día, en algunos casos – para lavar los platos y preparar la comida. Todas/os sabemos lo que esto significa para mujeres que deben caminar kilómetros, y a la vez seguir haciendo todas las otras tareas del hogar que siempre ha sido necesario hacer.”⁷

Los casos de estas mujeres prestadoras de cuidados sin remuneración plantean muchas preguntas en términos de la privación de sus derechos fundamentales. ¿Qué pasa con la persona que cuida a alguien de su familia a tiempo completo sin compensación, vacaciones o descanso? ¿Hay alguna consideración en materia de tiempo para estas/os prestadoras/es de cuidados a tiempo completo? ¿Hay una consideración de tiempo que por ejemplo significaría que una madre o un padre podrían dejar de ‘trabajar’ para cuidar a un hijo o una hija que ha sufrido un accidente, o a una madre o un padre con una enfermedad terminal? ⁸ ¿Qué pasa con las abuelas o abuelos que cuidan a tiempo completo a sus nietas o nietos? ¿Pensamos que su capacidad y su libertad para actuar de manera efectiva en ese rol se pueden ver comprometidas? ¿Pensamos en los derechos de las niñas y niños que trabajan durante largas horas sin remuneración alguna (por ejemplo, si son huérfanas/os y tienen hermanas o hermanos que cuidar), en que pueden estar perdiendo el acceso y la oportunidad de educarse, de descansar y disfrutar de la vida?⁹

La prestación no remunerada de cuidados a personas enfermas es una parte crítica del sistema de atención a la salud. Y puede poner en peligro el bienestar de la cuidadora o el cuidador — a quien el sistema castiga adicionalmente con la pérdida de ganancias o con la falta total de reconocimiento.

En términos de un enfoque basado en los derechos para la fuerza laboral no remunerada, y por ejemplo para quienes desempeñan roles de cuidado a tiempo completo sin remuneración, con menor o diferente remuneración de la que deberían tener, tenemos que preguntarnos: ¿en qué medida la discriminación y el trato diferente a las/os familiares en la prestación de cuidados a largo plazo pone en riesgo o inhibe su capacidad de participar de manera efectiva en la vida política o comunitaria, de disfrutar del nivel más elevado posible de salud física y mental, y de ejercer su derecho a la educación permanente? Es claro que la amplia mayoría de personas sometidas a este trato discriminatorio son mujeres. A una prestadora/or de cuidados se le pide que cuide. Eso es ‘trabajo’ en el sentido formal. Las medidas legislativas y las leyes de trabajo que regulan el empleo deben estar en consonancia con las obligaciones internacionales de derechos humanos arriba mencionadas. Mientras los gobiernos discuten sus posturas y qué derechos se aplican a estas trabajadoras y trabajadores, es difícil establecer a qué derechos y ‘capacidad para el bienestar’ tienen acceso las personas que están cuidando a otras. La falta de reconocimiento de estas trabajadoras y trabajadores es una pérdida de oportunidad para el disfrute de sus derechos, especialmente en el caso de las mujeres.

Jus cogens es un término del latín que significa ‘ley obligatoria’. Esta ‘ley suprema’ se aplica a todos los países. Las prohibiciones sobre el genocidio y la trata de esclavas/os, por ejemplo, se consideran jus cogens y por lo tanto ningún país puede violarlas haya firmado o no una convención específica que contenga esas prohibiciones.

(<http://www.legal-explanations.com/definitions/jus-cogens.htm>)

Nota de la editora: El uso del término “empresa comercial” es importante aquí porque establece una modalidad bajo la cual el trabajo no remunerado de las mujeres en la prestación de cuidado se podría reconocer y tomar como materia de ley, si el trabajo de las mujeres se considerara desde una perspectiva económica.

Fuentes

1. Oxford English Dictionary, Volumen 15, Segunda Edición.
2. Andrew Clapham, Human Rights in the Private Sphere. (Clarendon Press: Oxford, 1993) 97.
3. Richard Lillich, “Civil Rights” in Human Rights and International Law: Legal and Policy Issues. Ed. Theodor Meron (Clarendon Press: Oxford, 1984) 125-126.
4. Para 31. Actualización del Informe sobre Esclavitud presentado ante la Sub Comisión en 1966; informe de Benjamin Whitaker, Relator Especial, Comisión de Derechos Humanos, E/CN.4/Sub.2/1982/20/Add.1/7Julio 1982.
5. Ibid., párrafos 72 y 73 .
6. Sisonke Msimang, AIDS and Feminism, Sesión Plenaria Foro AWID 2002 AWID, ver texto completo en http://www.awid.org/forum/plenaries/AIDS_and_Feminism.html
7. Ibid.
8. El gobierno federal de Canadá ha implementado una política de licencia compasiva que permite a las trabajadoras y trabajadores remunerados que han trabajado por lo menos 600 horas y presentan un certificado médico que demuestre que un familiar suyo está muriendo, gozar de seis meses de licencia, cobrando parcialmente su salario, para cuidar a esa persona - <http://www.fin.gc.ca/budget03/brief/briefe.htm>
9. Según UNICEF (http://www.unicef.org/aids/index_hiv_aids_girls_women.html) se retira a niñas y niños de la escuela para que cuiden a sus familias afectadas por el SIDA. En Zimbabue, el 70% de quienes deben abandonar así la escuela son niñas. Fuera de la escuela, la vulnerabilidad de la niña se incrementa porque queda aislada del acceso a la información y la capacitación, y no aprende a mantenerse a sí misma, económica o socialmente.

El matrimonio y sus significados

Donna J. Sullivan

“En los Estados Unidos, la religión no participa directamente en el gobierno de la sociedad, pero debe ser considerada como la primera de sus instituciones políticas”.

Alexis de Tocqueville, 1831

“Nuestra nación debe defender la santidad del matrimonio”.

George W. Bush, presidente de los Estados Unidos, 2004

Las guerras por el matrimonio en los Estados Unidos

En enero del 2004, el presidente estadounidense George W. Bush anunció que reforzaría los programas gubernamentales para promover el matrimonio, especialmente entre parejas de bajos ingresos, incrementando el financiamiento a programas a favor del matrimonio de US\$ 6 millones en 2003 a US\$1.5 mil millones en el curso de los próximos cinco años. El anuncio fue ampliamente considerado como una medida de contención en respuesta al llamado de grupos cristianos conservadores a una enmienda constitucional que prohíba el matrimonio entre personas del mismo sexo, tras una decisión de noviembre de la Corte Suprema de Massachusetts que refrendó el derecho de lesbianas y homosexuales a casarse según la Constitución de ese estado.

En su Discurso sobre el Estado de la Nación, en enero, Bush también afirmó que algunos jueces “han comenzado a redefinir el matrimonio por medio de órdenes, sin tomar en cuenta la voluntad del pueblo y sus representantes elegidos. ... Si los jueces insisten en imponer su voluntad arbitraria al pueblo, la única alternativa que le quedará a este será el proceso constitucional. Nuestra nación debe defender la santidad del matrimonio.”¹ Claramente, la iniciativa de Bush para la promoción del matrimonio estaba atada a las exigencias de la derecha religiosa de ‘proteger’ la institución del matrimonio tradicional contra la ‘erosión’ que implicaría el matrimonio entre personas del mismo sexo. Pero también constituye un vehículo para canalizar fondos públicos a organizaciones conservadoras, primordialmente religiosas, y expandir la influencia de estas en la formulación de políticas del gobierno, así como en los asuntos comunitarios locales.

Pocos días después de que Bush expresara estos comentarios, la Corte Suprema de Massachusetts clarificó su dictamen original y sostuvo que las uniones civiles no son una alternativa aceptable a los matrimonios completos. La Corte señaló que la Constitución de ese estado no apoyaría soluciones ‘separadas pero igualitarias’ a los reclamos de igualdad. Pronto, Bush condenó tal opinión como una apropiación de procesos políticos de toma de decisiones por parte de jueces activistas.

A nivel federal, la legislación adoptada en 1996 durante el gobierno de Clinton prohíbe el reconocimiento de los matrimonios de homosexuales y lesbianas. Denominada *Ley de Defensa del Matrimonio*, la legislación también exige a los estados de toda obligación de reconocer matrimonios de personas del mismo sexo que hayan sido oficiados en otros estados donde podrían ser legales. El 24 de febrero, Bush llamó a una enmienda de la Constitución Federal que prohibiría los matrimonios entre personas del mismo sexo, bajo el argumento de que un Poder Judicial ‘activista’ y funcionarios municipales rebeldes no habían dejado otra alternativa. Observadores legales y activistas en derechos humanos coinciden en que el proceso de la enmienda, diseñado para ser difícil, enfrenta obstáculos políticos sustanciales. Una enmienda tendría que ser aprobada primero en ambas cámaras del Congreso por una mayoría de dos tercios y luego en las tres cuartas partes de las legislaturas estatales (38 de los 50 estados). El actual texto borrador de la enmienda prohibiría el matrimonio entre personas del mismo sexo pero permitiría a los estados reconocer las uniones civiles de este tipo. Los republicanos parecen no contar con la mayoría de dos tercios requerida para la aprobación por el Congreso. Las encuestas de opinión pública sugieren que si bien es amplia la oposición a los matrimonios entre personas del mismo sexo (más del 50 por ciento de quienes respondieron a todas las encuestas), la opinión acerca de una enmienda constitucional está dividida de manera más pareja, lo que refleja la renuencia a que la discriminación basada en la condición sea defendida por la Constitución Federal.

En este debate se están cuestionando los roles de género tradicionales en la familia y la institucionalización gubernamental de los privilegios heterosexuales, así como el papel de la religión en la vida pública en los Estados Unidos. Para los conservadores sociales y la derecha religiosa, cuestionar el significado del matrimonio es a la vez una elección estratégica para redefinir las políticas económicas y sociales y la función de la religión dentro de las instituciones públicas, además de un esfuerzo por lograr que la sociedad estadounidense en su conjunto adopte creencias religiosas específicas. Para la tendencia mayoritaria del movimiento de lesbianas y homosexuales, cuestionar el significado del matrimonio es tanto una elección estratégica para asegurar los derechos civiles, como un esfuerzo por asumir una identidad normativa cultural, política y legal dentro de la sociedad estadounidense.

La batalla por el matrimonio entre personas del mismo sexo y el programa de Bush para promover el matrimonio representan despliegues estratégicos del matrimonio como institución y construcción ideológica. Pero las guerras sobre el matrimonio surgen de corrientes de cambio más profundas en el papel que la religión juega en las políticas públicas en los Estados Unidos y en la privatización de los servicios públicos, como también en las reconfiguraciones actuales de los roles de género. Adicionalmente, los significados del matrimonio están cambiando dentro de algunas comunidades religiosas, en respuesta a lo cual las

parejas del mismo sexo han buscado y alcanzado diversos niveles de reconocimiento de sus relaciones de compromiso como uniones espiritualmente válidas.

Bush y sus aliados: ocupados en promover el matrimonio, la privatización de los servicios públicos y las ‘alianzas’ sectarias con el gobierno

El gobierno de Bush ha lanzado los programas de promoción del matrimonio como un medio para devolver el matrimonio tradicional de género a su lugar central en un orden social y político idealizado, dentro del cual un modelo de matrimonio específicamente cristiano sirve como incubadora de la moral pública y los valores ciudadanos. Según ha documentado la historiadora feminista Nancy Cott, “Una forma particular de matrimonio – monogamia basada en un modelo cristiano, siendo el esposo el proveedor primordial – se ha incrustado y ha sido apoyado en el marco político nacional de los Estados Unidos.”² En este contexto, el derecho a *no* contraer matrimonio surge como un aspecto indispensable del derecho a casarse.

Sin embargo, los programas de promoción del matrimonio también avanzan los objetivos gubernamentales de privatización, desviando la atención sobre la incapacidad del gobierno de generar empleo y proveer servicios públicos y pasándola a la responsabilidad de las parejas dentro de matrimonios tradicionales de satisfacer sus propias necesidades económicas y de bienestar social. Los programas de promoción del matrimonio buscan restaurar la vieja armadura económica del matrimonio, con el esposo como proveedor independiente y la esposa como fuente de trabajo y reproducción para el hogar — sirviendo y cuidando las necesidades de su esposo y sus hijas e hijos dependientes u otros parientes. Tal como Duggan observa:

Los hogares de parejas casadas podrían ‘aliviar’ al Estado del gasto que implica ayudar a sostener los hogares monoparentales y del costo de una amplia gama de servicios sociales, desde el cuidado infantil y los servicios para la discapacidad hasta los servicios de cuidado de enfermería en el hogar. Así, el matrimonio se convierte en un esquema de privatización: los hogares individuales encabezados por una pareja casada brindan a mujeres, niñas y niños acceso a los salarios más elevados de los hombres, y también ‘privadamente’ proporcionan numerosos servicios que anteriormente proveían las agencias de bienestar social.³

La introducción de los programas de promoción del matrimonio y de educación exclusivamente sobre abstinencia en el financiamiento de la seguridad social es, en parte, el resultado de esfuerzos concertados de las fundaciones conservadoras, que durante los últimos 10 años han conceptualizado y financiado la presentación pública de las posturas de la derecha acerca del matrimonio. Al asignar recursos a la promoción de visiones neoconservadoras en la Academia más tradicional, en paneles de reflexión y en los medios — como también a la proliferación y al crecimiento de grupos de producción intelectual conservadores — estos financiadores han generado una corriente de informes, artículos, libros, entrevistas en radio y

televisión, conferencias y comentarios en los diarios que explican las políticas sociales desde una base argumental que proviene de posturas cristianas conservadoras sobre la sexualidad y el matrimonio.⁴

La independencia del poder judicial bajo ataque

La Constitución de los Estados Unidos establece la separación formal de la Iglesia y el Estado. Es a menudo citada como el marco paradigmático de un Estado secular que permite la expresión de la creencia religiosa, pero no participa en esta ni la privilegia. Sin embargo, este límite entre la autoridad religiosa y el Estado ha demostrado ser permeable. En la práctica, la relación entre las instituciones religiosas y la autoridad estatal, así como el nivel de influencia religiosa en las políticas públicas estadounidenses, dependen de que el Poder Judicial esté dispuesto a restringir acciones específicas del gobierno que promuevan la religión o transgredan la expresión de las creencias religiosas de las minorías.

Las cortes han ejercido diversos grados de rigor para proteger contra la promoción de la religión por parte del gobierno. La ley es actualmente una sábana de retazos caracterizada por estándares poco o nada claros, particularmente en lo que se refiere a la regulación estatal de las instituciones religiosas y al grado al que están sujetas a los mismos requerimientos aplicables a las organizaciones seculares. Por ejemplo, las disposiciones de 'opción caritativa' en la ley estatal y federal han sido interpretadas de tal manera que permiten a hospitales católicos financiados por el gobierno negar servicios a los cuales estos se oponen — servicios de anticoncepción o de aborto — aun cuando son los únicos hospitales en el área que atienden a personas de bajos ingresos y en casos en que la vida o la salud de una mujer está en peligro. Las posturas basadas en la religión han figurado en una gama de decisiones que restringen los derechos relacionados con la sexualidad, incluido el dictamen de 1986 de la Corte Suprema de los Estados Unidos, que defiende la penalización de los actos sexuales consensuales entre personas adultas del mismo sexo.⁵ Además, históricamente, en la mayoría de los casos las cortes le han reservado al cristianismo — la religión dominante — la protección contra la interferencia del gobierno en prácticas religiosas.

Aun así, el Poder Judicial continúa siendo el defensor más confiable de la separación entre la autoridad secular y religiosa en los Estados Unidos en el clima actual de apoyo público a una influencia religiosa directa en las políticas públicas. En otra decisión reciente, la Corte Suprema del estado de California sostuvo que una entidad llamada Caridades Católicas, miembro oficial de la Iglesia Católica,

no podía negar cobertura de seguro médico para métodos anticonceptivos bajo el plan de beneficios de medicamentos que ofrece a su personal, indiferentemente de las objeciones de esta organización a la anticoncepción.⁶

En julio del 2003, la Corte Suprema de los Estados Unidos revirtió su decisión previa acerca de las leyes de sodomía: en el caso *Lawrence c/Texas* sostuvo que las leyes que penalizan la intimidad sexual consensuada entre parejas del mismo sexo, más no una conducta idéntica por parejas de distinto sexo, violan el derecho a la privacidad. Además, en la decisión de la Corte Suprema de Massachusetts que reconoce el matrimonio entre personas del mismo sexo, el tribunal rechazó el argumento de que dichas leyes se pueden justificar como expresión sincera de creencias religiosas, expresando en su dictamen que quienes profesan esas creencias no

“No se trata sólo de la sodomía y la sexualidad y la libertad sexual. Para la gente religiosa que no es cristiana, ni para quien es cristiana pero lo es de una manera diferente — ni hablar de la gente que no es religiosa del todo — no hay precisamente una abundancia de libertad religiosa. Lo que ‘libertad religiosa’ significa hoy en día en el contexto de los EEUU es la libertad de actuar como protestante, aun si no lo eres...”

Ann Pelligrini, Profesora Adjunta de Estudios Religiosos y Estudios Performativos en la Universidad de Nueva York, WHRnet Perspective, abril 2004.

pueden “utilizar el poder del Estado para imponer sus puntos de vista a la sociedad como un todo a través de la operatoria de la ley penal”. Y la decisión de la Corte Suprema de Massachusetts tiene antecedentes: en el 2000, la Corte Suprema de Vermont obligó al estado a “extender a las parejas del mismo sexo los beneficios y protecciones comunes que fluyen del matrimonio bajo la ley de Vermont”⁷ y en 1993 la Corte Suprema de Hawai sostuvo que

la prohibición del matrimonio de parejas del mismo sexo parecía ser inconstitucional.⁸

La caracterización que Bush hizo de la decisión de Massachusetts como el merodeo de jueces bribones evocó un viejo grito de batalla contra las cortes por parte de los conservadores, quienes las consideran usurpadoras del proceso democrático. Ataques similares han sido lanzados contra el Poder Judicial por defender los derechos reproductivos. En las décadas de 1950, 60 y 70 se dirigió la misma acusación a las cortes federales estadounidenses por desarmar el aparato legal que permitía la segregación racial. Bush y la derecha religiosa han buscado reenmarcar la cuestión del matrimonio entre personas del mismo sexo como un asunto del proceso democrático, argumentando que las cortes han rebasado la voluntad del pueblo.⁹

Al cuestionar la legitimidad de la autoridad de las cortes para decidir cuáles derechos son protegidos por las constituciones federales y estatales, el gobierno de Bush busca desviar la atención de la realidad de este cambio social. Los ataques al Poder Judicial también persiguen evitar que los debates sobre los derechos se arraiguen en la conciencia pública. El tono apocalíptico de estos ataques evidencia el deseo de imponer una narrativa religiosa en la cual los procesos del cambio social se convierten en una guerra entre el Bien y el Mal: Sandy Rios, presidenta del grupo neoconservador Concerned Women for America, dijo: “Si a la corte se le permite salirse

Guía de Lectura No. 1: Los Derechos Humanos de las Mujeres

con la suya en estas decisiones sin rendir cuentas, este es el comienzo del desmoronamiento de nuestra democracia.”¹⁰

Aunque esto demuestra que la opinión pública puede ser movilizada a través de la desconfianza hacia el Poder Judicial, también constituye un desafío fundamental para los derechos humanos y las instituciones democráticas. Una función primordial de las cortes en una sociedad democrática consiste en defender los derechos humanos aun frente a una amplia oposición pública. Tal como declaró la Corte Suprema de Massachusetts: “Que pueda persistir un prejuicio personal residual contra las parejas del mismo sexo es una proposición demasiado conocida para otros grupos desfavorecidos”, señalaba el dictamen. “Que tal prejuicio exista no es razón para insistir en menos de lo que la Constitución requiere.”¹¹ Cuando la Corte Suprema de los Estados Unidos puso fin a todas las leyes que prohibían el matrimonio interracial en 1967, 16 estados prohibían este tipo de unión.¹² La desaprobación a las relaciones interraciales fue durante mucho tiempo justificada como un mandato divino y las encuestas de opinión pública de 1968 indicaban que el 72 por ciento de estadounidenses no aprobaba los matrimonios interraciales. Otra encuesta de 1991 reveló que el 42 por ciento de estadounidenses continuaba oponiéndose a tales matrimonios.

Los ataques contra las cortes por defender los derechos de las minorías son una de varias embestidas en curso a la independencia del Poder Judicial. La integridad del proceso judicial se ve gravemente amenazada por los grandes cambios instituidos mediante medidas legislativas y administrativas a partir del 11 de septiembre del 2001. Históricamente, las cortes de los Estados Unidos han tendido a diferir de las aseveraciones del gobierno en cuanto a lógicas de seguridad nacional que buscan negar los derechos humanos. El grado en que las cortes se apegarán a su responsabilidad institucional para defender el imperio de la ley ante la fuerza de la seguridad nacional será decidido en varios casos pendientes relacionados con la llamada ‘guerra contra el terrorismo.’

Conforme el gobierno de Bush intenta demarcar el rol de la religión en un reconfigurado sistema legal iraquí, la realidad en los Estados Unidos se aleja cada vez más de la visión constitucional de un Estado que no asigna derechos con base en posturas religiosas. Los esfuerzos por socavar el papel institucional de las cortes y la expansión de la influencia religiosa en las políticas públicas estadounidenses subrayan la lección que las mujeres hemos aprendido en otros contextos: la lucha por el imperio de la ley es un proceso abierto.

Los múltiples significados del matrimonio

Cuando anunció su apoyo a una enmienda constitucional que prohibiría el matrimonio entre personas del mismo sexo, Bush caracterizó al matrimonio como “la institución más fundamental de la civilización” y aseveró que “La unión de un hombre y una mujer es la institución humana más perdurable, honrada y alentada por toda cultura y fe religiosa que existe.”¹³ Este comentario ahistórico y culturalmente miope ejemplifica la utilización del matrimonio – y las afirmaciones acerca de su

significado — como un vehículo para los objetivos políticos de los cristianos conservadores.

De hecho, tal como Nancy Cott explica: “Lo que [en los Estados Unidos] creemos que es la forma ‘tradicional’ del matrimonio no cobró forma al inicio de la era cristiana, sino entre los siglos XVI y XVIII. Fue hasta entonces que el matrimonio derivado de suposiciones cristianas sobre el consentimiento y la monogamia fiel, pero autorizado y controlado por autoridades civiles, se convirtió en la norma.”¹⁴ La doctrina cristiana en la que se basa la ley del matrimonio en los Estados Unidos sostenía que el matrimonio debía ser exclusivo y permanente, y buscaba restringir las expresiones del deseo sexual a las relaciones matrimoniales. El historiador James Brundage ha concluido que “virtualmente todas las restricciones que hoy se aplican a la conducta sexual en las sociedades occidentales provienen de convicciones morales veneradas en la jurisprudencia canónica medieval” de la Iglesia Católica.¹⁵ Las creencias cristianas acerca del matrimonio tomaron cuerpo en la ley común británica, desde la cual se transpusieron a los sistemas legales de los Estados Unidos.

La doctrina cristiana sobre el matrimonio y la sexualidad fue incorporada a la ley en los Estados Unidos a pesar del mandato constitucional de separación entre Iglesia y Estado. La garantía constitucional de libertad de culto no fue capaz de proteger contra la imposición de las creencias cristianas acerca del matrimonio en otras tradiciones religiosas. Estados Unidos forzó a los pueblos originarios de este país a abandonar sus tradiciones de matrimonio múltiple y obligó a los mormones de Utah a abolir la poligamia como requisito para su admisión en la unión federal. De manera similar, en el siglo XIX, misioneros estadounidenses que trabajaban en el extranjero buscaron reemplazar las prácticas matrimoniales existentes por la monogamia cristiana.

Los comentarios de Bush sobre el pedigrí histórico del matrimonio tradicional pueden representar una intención de movilizar a conservadores sociales de otras tradiciones religiosas en contra del matrimonio entre personas del mismo sexo, pero su visión es culturalmente específica. El incremento de la diversidad religiosa en los Estados Unidos plantea un desafío a cristianos conservadores que buscan promover sus creencias a través de las políticas públicas. Las alianzas tácticas en temas particulares tales como el matrimonio entre personas del mismo sexo pueden ser posibles. Pero muchos cristianos conservadores llaman a legisladores y formuladores de políticas a que afirmen que Estados Unidos es una nación cristiana. La realidad de estas tendencias teocráticas y el elevado nivel de hostilidad y racismo hacia musulmanes en particular podrían limitar el éxito de los esfuerzos por construir alianzas entre conservadores de distintas tradiciones religiosas.

Los valores religiosos que sostienen las leyes del matrimonio en los Estados Unidos coexisten junto a principios seculares. La ley estadounidense adoptó la visión británica, y específicamente la cristiana protestante, acerca del matrimonio como un asunto civil en vez de un sacramento. El matrimonio es una institución pública históricamente regulada por funcionarios estatales. El matrimonio civil crea protecciones basadas en la condición, así

como beneficios y obligaciones que abarcan un amplio espectro, incluídos los derechos económicos, familiares, de propiedad e inmigratorios. Continúa siendo distinto del matrimonio religioso, aunque las ceremonias seculares y religiosas se traslapan en la práctica. El Estado reconoce la validez civil de los matrimonios oficiados por autoridades religiosas, siempre y cuando estas ceremonias reúnan los requisitos civiles legales (como la edad mínima y la consanguinidad). Sin embargo, las reglas del matrimonio civil y del religioso difieren. Los requisitos religiosos pueden ser más restrictivos que los del Estado — por ejemplo, rechazan los matrimonios entre personas de distinta fe o un segundo matrimonio después del divorcio — mientras que algunos son más permisivos, al reconocer las uniones entre personas del mismo sexo.

Activistas de la comunidad lésbica y homosexual que están a favor del matrimonio han puesto énfasis en las consecuencias del matrimonio para los derechos civiles. La organización activista Freedom to Marry (Libertad de casarse), por ejemplo, se refiere al matrimonio como “La puerta a las protecciones, responsabilidades y beneficios que en su mayoría no pueden ser replicados de ninguna otra manera” y señala que excluir a estas personas del matrimonio refuerza la “condición legal y cultural de segunda categoría” de todas las lesbianas y los homosexuales.¹⁶ Los argumentos legales para el matrimonio entre personas del mismo sexo caracterizan la exclusión como una discriminación basada en la condición, análoga a la penalización del matrimonio interracial y una antítesis de las garantías de igualdad.

Las y los defensores típicamente vinculan esos reclamos de igualdad al paradigma asimilacionista, en el cual las parejas del mismo sexo pueden ser incorporadas a las estructuras familiares normativas. El mensaje es que ‘las lesbianas y los homosexuales no son, *ni quieren ser*, diferentes’. Esa consigna es sostenida por todas las organizaciones activas en la campaña por el matrimonio de personas del mismo sexo, entre ellas Freedom to Marry, Lambda Legal Defense y Human Rights Campaign, así como por simpatizantes individuales. Tal como explicó el reverendo Dr. Troy D. Perry, fundador de las Iglesias de la Comunidad Metropolitana: “En muchas formas, mi compañero Phillip y yo no somos diferentes a las parejas heterosexuales de nuestro vecindario. Tenemos empleos. Pagamos impuestos. Participamos en organizaciones civiles. Asistimos a la iglesia los domingos. Hemos demostrado nuestro amor y compromiso durante dos décadas — mucho más de lo que sobreviven numerosos matrimonios heterosexuales.”¹⁷

El apoyo a la campaña por el matrimonio no es en absoluto universal en las comunidades LGBT. Según las críticas, el matrimonio entre personas del mismo sexo refuerza en lugar de transformar las normas heterosexuales. De acuerdo a Judith Butler, “Muchas personas homosexuales se sienten incómodas con todo esto, porque consideran que su sentido de un movimiento alternativo está muriendo. Se suponía que la política sexual era una cuestión de encontrar alternativas al

matrimonio.”¹⁸ A la luz de la recalcitrante oposición al matrimonio entre personas del mismo sexo, muchas/os activistas LGBT sienten que deben apoyar los esfuerzos por este tipo de unión como un derecho civil central. El debate crítico sobre modelos alternativos al reconocimiento estatal de las múltiples formas de asociación y familias por lo general se limita al círculo académico feminista y al de las políticas, como también a intelectuales públicos progresistas de izquierda.

El aumento de la tolerancia de la sociedad hacia lesbianas y homosexuales cuyas identidades públicas se asemejan de manera estrecha a las normas heterosexuales podría haber alentado al movimiento pro-matrimonio, dado que mejora las probabilidades de éxito hacia una meta que era claramente inalcanzable hace 10 años. Sin embargo, aparte de la oportunidad política y de los beneficios legales y sociales correspondientes al matrimonio, ¿cuáles otras motivaciones están operando en el actual movimiento por el matrimonio entre personas del mismo sexo? Después de todo, el matrimonio tiene múltiples significados, tanto a nivel de experiencias individuales como en sus dimensiones sociales, religiosas, económicas y políticas colectivas. Muchas/os activistas y personas del mismo sexo que se casaron en San Francisco y en otros lugares han subrayado la importancia del matrimonio como una expresión de amor y compromiso. Hartog menciona la posibilidad de que los cambios legales que convirtieron el matrimonio en una institución más igualitaria lo han hecho más deseable para lesbianas y homosexuales.¹⁹

Un reflejo de esta posibilidad es, como Hartog también sugiere, que:

Existe una importante continuidad genealógica entre quienes se opusieron a la liberalización del divorcio; quienes objetaron variedades de cambios en las reglas que permitían a las esposas reclamar una igualdad relativa respecto de sus esposos ... y quienes en la actualidad lideran la oposición al matrimonio homosexual.²⁰

Para algunas parejas del mismo sexo, la creencia religiosa juega una parte importante en la lucha por que sus relaciones sean reconocidas como matrimonios. Dentro de las comunidades religiosas, las lesbianas y los homosexuales han estado cuestionando el significado del matrimonio durante más de una década. En la actualidad, varias comunidades religiosas reconocen las uniones entre personas del mismo sexo, incluídos los movimientos Reformista y Reconstruccionista del judaísmo, los Universalistas Unitarios, los Discípulos de Cristo, la Iglesia Unida de Cristo y las Iglesias de la Comunidad Metropolitana. La Iglesia Episcopal no ha aprobado formalmente las uniones entre personas del mismo sexo pero sí permite que las diócesis individuales las oficien, en tanto la Iglesia Presbiteriana permite ceremonias de uniones sagradas siempre y cuando estas no sean calificadas como matrimonios.

Es claro que la convicción religiosa motiva a parejas del mismo sexo que contraen matrimonio o buscan casarse dentro de las

Guía de Lectura No. 1: Los Derechos Humanos de las Mujeres

comunidades religiosas. Este deseo de involucrar las creencias religiosas en sus propios términos da lugar a preguntas acerca de cómo las y los activistas de los derechos humanos que son estrictas/os pensadores seculares se relacionan con los significados religiosos del matrimonio. Feministas y activistas LGBT deberían ir más allá de su condena sin matices acerca del rol que cumple la religión en la vida pública y pensar acerca de la religión de maneras nuevas.²¹

* Las opiniones expresadas aquí son las de las autoras y no representan necesariamente la opinión de AWID o de WHRnet.

¹ El texto del Discurso sobre el Estado de la Nación, de Bush, y otros comentarios suyos citados en este panorama se pueden encontrar en <http://www.whitehouse.gov>

² Testimonio de Nancy F. Cott, Profesora de la cátedra Jonathan Trumbull de Historia Americana, Universidad de Harvard, en apoyo a H.3677 (Matrimonio civil), H. 1149, S. 935 y S.1045 (uniones civiles), 23 de octubre de 2003. http://www.glad.org/GLAC_Cases/Nancy_Cott_testimony.pdf

³ Holy Matrimony! En The Nation, 26 de febrero de 2004, <http://www.thenation.com>

⁴ Un ejemplo de política centrista-conservadora de promoción del matrimonio como un bien social se puede encontrar en Sacred Vows, Public Purposes: Religion, the Marriage Movement and Marriage Policy (2003), the Pew Charitable, en <http://pewforum.org/publications/reportsmarriagepolicy.pdf>.

⁵ Bowers v/Hardwick

⁶ Catholic Charities of Sacramento v/Superior Court of Sacramento County, Caso S099822.

⁷ Baker v/Vermont

⁸ Baehr v/Lewin

⁹ Las encuestas indican que el público estadounidense está dividido acerca de la permisibilidad del matrimonio entre personas del mismo sexo, con aproximadamente un 55% que se opone y casi una mitad que caracteriza a las relaciones entre personas del mismo sexo como "contrarias a la voluntad de Dios". Pero las mismas encuestas revelan que crece la tolerancia hacia las lesbianas y los homosexuales.

¹⁰ <http://www.nytimes.com/2004/02/05/national/05GAYS.html>

¹¹ Goodridge v/Department of Public Health

¹² Loving v/Virginia

¹³ <http://www.nytimes.com/2004/02/04/politics/24TEXT-BUSH.html>

¹⁴ Testimonio de Nancy F. Cott, Profesora de la cátedra Jonathan Trumbull de Historia Americana, Universidad de Harvard, en apoyo a H.3677 (Matrimonio civil), H. 1149, S. 935 y S.1045 (uniones civiles), 23 de octubre de 2003. http://www.glad.org/GLAD_Cases/Nancy_Cott_testimony.PDF.

¹⁵ James Brundage, Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe, p.587 (1987)

¹⁶ <http://www.freedomtomy.org>

¹⁷ http://sigonsandiego.com/uniontrib/20040314/news_mz1e14perry.html

¹⁸ <http://www.nytimes.com/2004/03/11/national/11CND-GAYS.html>

¹⁹ Profesor Hendrik Hartog, reunión anual de la Organization of American Historians, 28 de marzo de 2004, <http://lmn.us/articles/4400.html>

²⁰ Ibid

²¹ Ver la perspectiva de Ann Pellegrini en <http://www.whrnet.org/docs/perspective-pellegrini-0404.html>

La Corte Penal Internacional: Posibilidades para las Mujeres

Ana Elena Obando

El 17 de julio de 1998 la Conferencia Diplomática de Plenipotenciarios de las Naciones Unidas para el Establecimiento de la Corte Penal Internacional (CPI), aprobó el Estatuto de la CPI. La CPI es el primer tribunal internacional penal permanente que establecerá responsabilidad penal individual por perpetrar crímenes internacionales como el genocidio, los crímenes de guerra y los crímenes de lesa humanidad. Años de lucha llevaron a la construcción de la CPI, una de las instituciones más relevantes de este siglo.

El Estatuto de la CPI, que se conoce como Estatuto de Roma (dado que fue en Roma donde se lo acordó) es un instrumento jurídicamente vinculante para los Estados Partes y contiene posibilidades jurídicas, políticas y simbólicas para las mujeres que podrían ayudar al avance de sus derechos humanos.

El 23 de junio de este año, la Oficina del Fiscal, encabezada por el Dr. Luis Moreno Ocampo, anunció el comienzo de las investigaciones formales por parte de la CPI sobre la situación en la República Democrática del Congo (RDC). La Oficina del Fiscal investigará los delitos que caen dentro de la jurisdicción de la CPI cometidos en el territorio de la RDC desde el 1 de julio de 2002 (fecha en la que entró en vigencia el Estatuto de Roma). Los informes presentados ante la Corte se centran en gran medida en la violación, tortura, desplazamiento forzado y reclutamiento ilegal de niñas soldadas y niños soldados en la RDC. El conflicto armado entre tribus rivales ha resultado en la muerte de por lo menos 6 millones de civiles desde la década del 90. La mayoría de esas muertes fueron producto de los asesinatos en masa y ejecuciones sumarias que comenzaron en 2002. Después de nuevos estallidos de violencia en mayo de este año, unas treinta y un mil personas más han abandonado sus hogares para buscar refugio en Burundi.¹

En este caso, utilizando el Estatuto de Roma, los delitos contra las mujeres se deben tratar y enjuiciar con todo el peso de la ley. Esta es una investigación de la CPI que sienta precedentes y que marcará el peso que se le dará a la violación y a la violencia sexual en situaciones de guerra en el futuro.

¿ Porqué nos interesa la CPI ?

La creación y entrada en vigencia de la Corte Penal Internacional, representa una de las acciones jurídico-políticas más relevantes de la comunidad internacional para terminar con una impunidad globalizada. Brinda una oportunidad de conducir a los sistemas legales nacionales hacia una justicia con visión de género y respeto por los derechos humanos. Este instrumento jurídico, codifica la investigación y el enjuiciamiento de los crímenes de género contra las mujeres; establece el derecho de las víctimas a su protección y participación en algunas etapas

del proceso y reconoce su derecho a la restitución, compensación y rehabilitación. Quizás lo más importante, es que el Estatuto de Roma crea un nuevo paradigma de justicia dentro del derecho internacional, que simboliza la construcción de la paz, más allá de la sanción por la guerra.

Por conveniencia propia, muchos estados no han ratificado la CPI. Los Estados Unidos, por ejemplo, han llegado hasta amenazar con el retiro de la ayuda militar a los estados que ratifiquen la CPI sin haber firmado a la par un acuerdo bilateral (con los EEUU) para no extraditar a ciudadanos estadounidenses ante la Corte.² Por lo tanto, para balancear el poder político y económico de los países que no han ratificado el Estatuto de Roma, los estados deben incorporar las normas internacionales de derecho penal a sus sistemas legales nacionales. Cuando nuestras legislaturas no adoptan esos estándares, el principio de complementariedad se ve amenazado³ y nos deja en manos de una justicia nacional que suele ser sexista. Una estrategia fundamental para influir sobre las leyes nacionales en estos temas incluye, por lo tanto, el trabajo de cabildeo en pro de medidas domésticas que incorporen el reconocimiento progresivo de las víctimas, su participación y los procedimientos de protección para ellas que establece la CPI, así como los delitos sexuales y de género especificados en el Estatuto de Roma.

Crímenes Sexuales y de Género

El 17 de julio de 1998, el Estatuto de Roma dio un gran paso al tipificar la violación, la esclavitud sexual, la prostitución forzada, el embarazo forzado, la esterilización forzada y otras formas de violencia sexual que violan las Convenciones de Ginebra como crímenes de guerra (Artículo 8). Estos delitos y abusos sexuales también fueron finalmente reconocidos como crímenes contra la humanidad en el Estatuto (Artículo 7). Así, se considera ahora que la violencia sexual y de género tienen el mismo grado de criminalidad y de seriedad que el homicidio, la tortura, el trato inhumano, la mutilación, la esclavitud, etcétera.

Como resultado de ello, ahora el Estatuto está redefiniendo cómo la ley interpreta los 'nuevos' delitos sexuales contra las mujeres.⁴ Por ejemplo, muchos de los delitos sexuales codificados por el Estatuto de Roma, no fueron específicamente reconocidos por los Tribunales Militares de

Nuremberg y Tokio en 1945-46.⁵ La ley N. 10 del Consejo Local que reguló los juicios de los nazis de bajo rango, por ejemplo, reconocía la violación como un crimen contra la humanidad. Sin embargo, nadie fue enjuiciado por ello. El Tribunal de Tokio sí utilizó evidencia de violación para apoyar otros cargos de crímenes de guerra y de lesa humanidad, porque en una de sus acusaciones se había reconocido la violación como una violación grave a las leyes y usos aplicables en los conflictos armados internacionales.⁶

En los estatutos de los Tribunales Penales Internacionales para la Antigua Yugoslavia y Ruanda en 1993 y 1995, la violación no se consideró más significativa que un delito grave⁷ ni como una violación de las leyes o costumbres de guerra, sino específicamente como un crimen de lesa humanidad.⁸

Fue a través de la jurisprudencia de estos tribunales y gracias a la presión del movimiento de derechos humanos de las mujeres y a juezas y fiscales con conciencia de género, que se reconoció la violación y otras formas de violencia sexual y de género entre los delitos más serios y graves (Bedont y Hall-Martínez, 1999). Esto quedó establecido en 1998 con el caso Akayesu (Ruanda), donde se consideró la violación y las mutilaciones sexuales a las mujeres tutsis como una forma de genocidio y se definió la violación como "una invasión física de naturaleza sexual,

cometida bajo circunstancias que son coercitivas."⁹

Es interesante anotar que la Sala de Juicio en el caso Akayesu interpretó que cuando la violación era utilizada como un método para destruir o causar daño físico y mental a un grupo, o a integrantes de un grupo, constituía genocidio. Asimismo, resolvió que la violación podía ser utilizada como una forma de prevenir nacimientos dentro del grupo en cuestión. Por ejemplo, en sociedades donde la etnia es determinada por la identidad del padre, violar a las mujeres para embarazarlas podría impedirles dar a luz a un bebé que compartiera su misma etnicidad¹⁰

Tomando nota de la Jurisprudencia

La interpretación de violencia sexual que utiliza la legislación internacional es esencial para el activismo global por los derechos humanos de las mujeres. La jurisprudencia del Tribunal de la antigua Yugoslavia ha tenido implicaciones para organismos legales en el plano nacional,

"Si los gobiernos han ratificado el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, entonces las organizaciones de mujeres pueden trabajar en la implementación nacional del Pacto. Hay muchas posibilidades si encaramos un enfoque lateral en cuanto a la relevancia y el significado del Pacto para la justicia nacional y los movimientos de derechos humanos. Obviamente, la implementación a nivel nacional se relaciona de manera directa con la legislación nacional relevante en cuanto a los delitos incluídos en el Estatuto: genocidio, crímenes contra la humanidad, y crímenes de guerra.

Pero la implementación también es una oportunidad para recordarle a nuestros gobiernos su responsabilidad no sólo en cuanto a responder a la violencia contra las mujeres cuando ésta ya ha ocurrido, sino también en cuanto a prevenir la violencia, ya sea en tiempos de guerra o de paz".

Brigid Inder, Directora Ejecutiva, Iniciativas de las Mujeres por la Justicia de Género, entrevista con WHRNet, agosto 2004.

Guía de Lectura No. 1: Los Derechos Humanos de las Mujeres

como por ejemplo su poder judicial. El caso que se conoce como Foca¹¹ estableció que “...Las formas de penetración sexual forzada infringidas sobre las mujeres con el propósito de interrogar, castigar o ejercer coerción constituían tortura y que el acceso sexual a las mujeres ejercido como derecho de propiedad, constituía una forma de esclavitud bajo los crímenes de lesa humanidad.”¹² Siguiendo esa línea jurisprudencial, ese mismo tribunal encontró culpables a Kunarac, Kovac y Vukovic por los crímenes de tortura y violación, tipificados como crímenes contra las leyes y usos aplicables en los conflictos armados internacionales y tortura. La violación y la esclavitud se clasificaron como delitos contra la humanidad.

En el caso que se conoce como Kunarac la Cámara de Apelaciones confirmó el veredicto de la Sala de Juicio.¹³ La Sala de Juicio había considerado que la cuestión de principio en este caso era el ejercicio de la esclavitud mediante la explotación sexual de mujeres y niñas. Los actos extremos y repetidos de violencia sexual eran el ejercicio más obvio del poder y/o propiedad militar¹⁴ sobre las mujeres y niñas. Según la Sala de Juicio, para definir a una forma de esclavitud como tal, se deben tomar en cuenta los factores o indicios de esclavitud, como ser: “control de los movimientos de una persona, control del ambiente físico, control psicológico, medidas tomadas para impedir o desalentar la fuga, fuerza, amenaza de fuerza o coerción, duración, afirmación de exclusividad, sometimiento a trato cruel y abuso, control de la sexualidad y trabajo forzado.”¹⁵

En cuanto a la naturaleza sexual de la esclavitud, el Estatuto de la CPI sostiene que el perpetrador, además de ejercer el derecho de propiedad sobre una o más personas, debe también haber violado a la persona o personas en cuestión mediante uno o más actos de naturaleza sexual. La Sala afirmó que se podía probar la clara ausencia de consentimiento para la actividad sexual aun no habiendo pruebas de que se hubiera utilizado la fuerza. Una exigencia estricta de fuerza o amenaza de fuerza en casos de violación podría permitirles a los perpetradores evadir su responsabilidad por crímenes sexuales cometidos sin fuerza física pero bajo circunstancias coercitivas, por ejemplo, la violación de presas. De la misma manera, en algunos casos de violación doméstica, no es necesario utilizar armas o la fuerza física para demostrar fuerza. Por ejemplo, una amenaza podría servir como indicador de fuerza siempre que exista la posibilidad razonable de que el perpetrador pueda hacer realidad esa amenaza.¹⁶

La Cámara de Apelaciones además concluyó que:

Elactus reus del crimen de violación bajo el derecho internacional está constituido por la penetración sexual, aunque sea leve, (a) de la vagina o el ano de la víctima por el pene del perpetrador o cualquier objeto utilizado por el perpetrador, o (b) la boca de la víctima por el pene del perpetrador, cuando la penetración sexual ocurre sin el consentimiento de la víctima. El consentimiento para este propósito deber ser dado voluntariamente como resultado de la libre voluntad de la víctima, valorado

claro está en dicho contexto. El *mens rea* es la intención para efectuar la penetración sexual así como el conocimiento, de que esta ocurre sin el consentimiento de la víctima.¹⁷

El Estatuto de la Corte incorporó muchos de estos elementos en su definición de violación, aunque utilizó un término más amplio que el de penetración, como es el de la ‘invasión’.¹⁸ Invasión incluye no sólo la penetración de un órgano sexual, sino también cualquier tipo de abuso sexual con objetos o con partes del cuerpo. La amplitud de esta definición resulta crucial para el trabajo de defensa y promoción con respecto a buena parte de la legislación latinoamericana en la que la violación todavía se define como ‘acceso carnal’, reduciéndose a la penetración vaginal con el órgano sexual masculino.

La violación como acto de tortura

Con relación a la tortura, la Cámara de Apelaciones consideró que la misma está “constituida por un acto o una omisión que da lugar a dolor o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales”. No existen otros requisitos específicos. No tiene en cuenta una clasificación o una enumeración más exhaustiva de los actos que podrían constituir tortura. La jurisprudencia internacional aún no ha determinado el grado fijo de dolor requerido para que un acto se considere tortura.¹⁹ La Cámara de Juicio fue más lejos y tomó por probado el sufrimiento aun sin un certificado médico, estableciendo así que la violencia sexual daba lugar a dolor o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales. Es decir: una vez que se prueba la violación, se tiene por probada la tortura, porque la violación necesariamente conlleva sufrimiento o dolor. Fue así como la Cámara justificó la caracterización de la violación como un acto de tortura.²⁰

La definición de la tortura en el Estatuto de Roma como crimen de guerra y como crimen de lesa humanidad, difiere de la de la *Convención contra la Tortura y otros Tratos o Castigos Crueles, Inhumanos o Degradantes*, en que no requiere que la tortura sea cometida con un propósito particular, como por ejemplo para obtener una confesión, o que la cometa un funcionario. Puede ser cometida por actores no estatales, fenómeno que afecta a las mujeres en forma desproporcionada. Esta interpretación podría dar pie para afirmar en cortes nacionales que otro tipo de actos violentos cometidos contra las mujeres, como la violencia doméstica o el incesto, por ejemplo, también constituyen tortura.

Estas jurisprudencias así como la implementación del Estatuto de la Corte, tanto en lo sustantivo como en lo procesal, podrían tener implicaciones útiles para nuestros sistemas jurídicos y judiciales. El caso Kunarac no sólo clarifica conceptos jurídicos tales como el consentimiento, la fuerza o amenaza de fuerza, las diversas formas de control o la autonomía sexual para la violación, sino que sirve de paradigma para diversas interpretaciones que pudiesen hacerse con relación a otros tipos de violencia sexual y de género contra las mujeres. Los precedentes jurídicos que

sienta la jurisprudencia de estos Tribunales Internacionales constituyen parte del derecho internacional humanitario y de los derechos humanos y sus concepciones pueden ser de mucho valor si el movimiento de mujeres se da a la tarea de incorporarlas en sus respectivos ordenamientos jurídicos internos. Creo que debemos adoptar las definiciones que reflejan los estándares más altos del derecho internacional, ya sea que estén en el Estatuto de la CPI o en cualquier otro instrumento internacional y aprovechar la CPI para fortalecer y modernizar la legislación penal de cada uno de nuestros países. Los esfuerzos en esta dirección pueden resultar particularmente efectivos en los países que han ratificado el Estatuto de Roma.

El Estatuto también provee una Unidad de Víctimas y Testigos dentro de la Secretaría de la Corte para aconsejar y asistir al Fiscal y a la Corte en las medidas adecuadas de protección y seguridad, sobre todo cuando las/os testigos puedan correr peligro debido a sus declaraciones. Además, es un hecho a destacar que la Unidad debe incluir entre su personal a personas expertas en traumas producto de la violencia sexual.

Para garantizar el enjuiciamiento de los crímenes sexuales y la protección y participación de las víctimas, el Estatuto contempló una representación equilibrada de magistrados, hombres y mujeres, juristas especializados en temas concretos que incluyan la violencia contra las mujeres o la niñez (Artículo 36). Hoy contamos con siete juezas de las diversas regiones que forman parte de la CPI. Igualmente, el Fiscal tiene la facultad de nombrar asesoras/es especialistas en temas como violencia sexual, violencia por razones de género y violencia contra las niñas y niños y la Secretaría cuenta con la posibilidad de contratar personal especializado para atender a las víctimas con traumas por delitos de violencia sexual. Esto garantiza no sólo que los hechos relacionados con este tipo de violencia sean investigados, sino además que las víctimas sean tratadas de acuerdo a su condición, situación y necesidad. Hecho que en el ámbito nacional aún cuesta tanto.

La promesa que encierra la CPI

Para que el Estatuto de Roma ejerza su poder transformador, los Estados Partes que lo hayan ratificado, deberán adoptar medidas legislativas que les permitirán cooperar plenamente con la Corte. Los beneficios de la implementación nacional van en dos sentidos: por un lado, sitúa a los Estados Partes en una posición de cooperación con la Corte, y por el otro, les permite ejercer jurisdicción local sobre los crímenes sobre los que tendrá competencia la Corte de manera complementaria. En el primer caso, en virtud de que la Corte no tiene fuerza policial ni prisiones, se apoya en los organismos nacionales para los servicios e instalaciones relativas al cumplimiento de la ley, por lo que resulta necesario que cada Estado adopte legislación que castigue los esfuerzos por obstaculizar la administración de justicia por parte de la CPI ya sea al momento de la obtención de

pruebas; la ejecución de allanamientos, registros e incautaciones; el arresto y la entrega de personas; ciertas inmunidades de los funcionarios de la CPI; y las disposiciones sobre las penas y su cumplimiento.

En segundo lugar, dado al carácter complementario de la CPI, los Estados tendrán responsabilidad primaria de investigar y juzgar la presunta comisión de crímenes definidos en el Estatuto de Roma. Al implementar la complementariedad, los Estados Partes deben legislar sobre la responsabilidad de comando, la responsabilidad penal individual, la ejecución de sentencias, las inmunidades y definir en su legislación doméstica por lo menos todos y cada uno de los crímenes de derecho internacional de competencia complementaria de la CPI.

La CPI podría contribuir a crear un estado de derecho transformador que haga justicia a las miles de víctimas de las barbaries cometidas en el mundo. Podría ayudar a propiciar el diálogo, la tolerancia, la solidaridad, y el desarrollo de una cultura de paz y de respeto hacia los derechos humanos. Su implementación es responsabilidad de todas/os y cada una/o de nosotras/os.

¹ <http://www.hrw.org>. Para más información ver <http://www.iccnw.org>

² Para más información sobre el proceso de ratificaciones y actividades relacionadas con la Corte Penal, visitar el sitio en Internet de la Coalition for the International Criminal Court, <http://www.iccnw.org>

³ De acuerdo con este principio, los Estados Partes tienen la obligación primaria de llevar estos delitos a juicio. La CPI ejercerá su jurisdicción sobre delitos de genocidio, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra cuando los Estados Partes competentes no puedan juzgarlos o no los juzguen, de acuerdo a lo que dice el Artículo 17.

⁴ Según Human Rights Watch en "Making the International Criminal Court Work, A Handbook for Implementing the Rome Statute", Septiembre 2001, Vol. 13, No. 4 (G), "Aunque ninguno de esos actos son delitos 'nuevos', el Estatuto de Roma es el primer tratado que contiene una lista tan extensa de delitos de violencia sexual. Por ejemplo, el artículo 4 (e) del Estatuto de la ICTR prohíbe la 'violación, prostitución forzada y cualquier forma de abuso deshonesto'. (Estos delitos) están prohibidos por la Cuarta Convención de Ginebra, artículo 27 y por el Protocolo I, artículo 76 (I), pero no están mencionados explícitamente como violaciones graves. El artículo 32 de la Cuarta Convención de Ginebra prohíbe "cualquier medida de brutalidad ya sea aplicada por agentes civiles o militares". El Protocolo II, artículo 4 (2) (e) prohíbe las "ofensas a la dignidad personal, en particular el trato humillante y degradante, violación, prostitución forzada, y toda forma de abuso deshonesto". El Artículo 4 (2) (f) prohíbe la "esclavitud y la trata de esclavos en todas sus formas". El Tribunal Militar Internacional para el Lejano Oeste enjuició la violación como delito de guerra en los juicios de Tokio.

⁵ La jurisdicción de los Tribunales Militares de Nuremberg y Tokio incluyó a personas físicas como sujetos de responsabilidad penal internacional y no a estados, sin importar que estos hubieran planeado, instigado, ordenado o ejecutado cualquiera de los delitos bajo competencia de ambos tribunales.

⁶ Ver el artículo escrito por Jennifer Green et al: "Affecting the Rules for the Prosecution of Rape and other Gender-based Violence before the International Tribunal for Former Yugoslavia: A Feminist Proposal and Critique, Hastings Women's Law Journal, University of California, Volume 5, No. 2 Summer 1994.

⁷ De acuerdo con la Convención de Ginebra, Artículo 147 de la Cuarta Convención de Ginebra, la doctrina y la jurisprudencia que forman parte del derecho internacional consuetudinario han interpretado la violación como tortura o como acto que inflige un gran sufrimiento que amenaza seriamente la integridad física y la salud.

⁸ Estatuto del Tribunal de Yugoslavia, artículo 5 (g); Estatuto del Tribunal de Ruanda, artículo 2 (g).

⁹ *Prosecutor v. Akayesu*, Case ICTR-96-4-T, Resolución, 2 de septiembre de 1998, para. 597. Esta definición de los elementos de la violación la adoptó la Cámara de Juicio del Tribunal para Yugoslavia en *Prosecutor v. Delalic et al*, Case IT-96-21-T, Resolución, 16 de noviembre de 1998, para. 478-9. Lo

El mismo sucedió en el Caso Celibici 32 (Yugoslavia, 1998) en que se juzgó la violación como acto de tortura y otros actos inhumanos (cita en castellano en el original).

¹⁰ Amnistía Internacional, “The International Criminal Court”, Fact sheet 7, Ensuring Justice for Women, 4-08-00.

¹¹ Desde abril de 1992 hasta febrero de 1993, en el conflicto armado entre los serbio-bosnios y los bosnios musulmanes en la zona de Foca, civiles que no eran serbios/os fueron asesinados/as, violados y maltratados/os como resultado directo del conflicto. Los tres soldados acusados tomaron parte activa en el ataque sistemático. Uno de los blancos de la campaña de limpieza étnica lanzada contra la población no serbia fueron las mujeres musulmanas, que fueron detenidas y maltratadas de múltiples formas, así como violadas en repetidas ocasiones.

¹² Viseur-Seller, Patricia. Gender-Based Persecution, United Nations, Expert Group Meeting on Gender-based Persecution, Toronto, Canada, 9-12 Noviembre, 1997, EGM/GBP/1997/EP.3, 6 de noviembre de 1997.

¹³ Las consideraciones se pueden encontrar en el sitio de Naciones Unidas en Internet, sección Tribunales Internacionales. Cada uno tiene un párrafo asignado al cual me refiero en cada nota, pero todos son de la Cámara de Juicio II, 22/2/01, IT-96-23, Press Release N. 566 y Cámara de Apelaciones, 12/6/02, IT-96-23/1, Press Release N. 679.

¹⁴ Ibid. Para 554, Cámara de Juicio.

¹⁵ Ibid. Para 119, veredicto de la Cámara de Apelaciones.

¹⁶ Ibid. Para. 129, veredicto de la Cámara de Juicio.

¹⁷ Ibid. Para. 127 juicio de la Cámara de Apelaciones.

¹⁸ Estatuto de la Corte Penal Internacional, A/CONF.183/9, 17 de julio de 1998, Roma, Italia. Ver delitos sexuales en el Artículo 7 (g), Artículo 8 (b) (xxii), 8 (e) (vi) del Estatuto.

¹⁹ Cámara de Apelaciones 12/6/02, IT-96-23/1, Press Release, N. 679, Para. 149, veredicto de la Cámara de Apelaciones.

²⁰ Cámara de Juicio II, 22/2/01, IT-96-23, Press Release N. 566, Para. 205, veredicto de la Cámara de Juicio.

No es la única vía: La influencia de la Dra. Hashmi sobre las mujeres paquistaníes

EmanAhmed

El ‘fenómeno Farhat Hashmi’, como lo llama la prensa paquistaní, es un movimiento social muy curioso. Farhat Hashmi es una maestra de religión cuya popularidad está creciendo entre las mujeres instruídas, urbanas de clase media alta y clase alta. Es cierto que hay otras mujeres religiosas que son líderes fundamentalistas en Paquistán y en el mundo entero. Pero Farhat Hashmi no es política, y su aspiración no es el poder político. Su agenda es tan subversiva como la de las feministas: producir cambios sociales.

Creado en 1994, Al Huda Internacional es un instituto islámico cuyo objetivo es promover “los valores y el pensamiento puramente islámicos.”¹ Encabezado por la Dra. Hashmi, doctorada en la Universidad de Glasgow, el Instituto (cuya traducción aproximada es ‘El camino’) ofrece varios cursos, entre otros temas sobre interpretación coránica, jurisprudencia islámica y gramática árabe por correspondencia; cursos nocturnos para mujeres que trabajan y cursos de verano para escolares. El Instituto también tiene una agencia de matrimonio, y participa en actividades de asistencia social, concretamente brindando educación religiosa en las zonas rurales. El Instituto está creciendo rápidamente y ya tiene ocho sucursales en el mundo, entre ellas una en EEUU y otra en el Reino Unido.² En 2002 en Karachi, 1.200 mujeres se registraron para el curso de interpretación coránica de un año de duración; una conferencia de Farhat Hashmi puede atraer a un público de unas 10.000 mujeres.³

A primera vista, la Dra. Hashmi es un cambio refrescante porque alienta a las mujeres a leer y comprender el Corán por sí mismas. Ella desafía la interpretación que hacen los ulemas⁴ sobre el Islam para las mujeres: “No estoy dispuesta a tomar dictado de los ulemas y enseñar su versión del Islam”. El hecho de ser una amenaza para el campo del discurso religioso — dominado por los hombres — y el poder de su Instituto para quitarle fondos a otros partidos religiosos, han hecho que la Dra. Hashmi sea muy impopular en la comunidad mullah. Furiosos, la han calificado de ‘infiltrada del lobby judío para influir sobre las mujeres de la alta sociedad en Paquistán’. En un país donde los derechos de las mujeres son restringidos en nombre de la ‘religión’, Farhat Hashmi es una mujer muy versada en el Corán y tiene el potencial para ganarle a los maulvis⁵ en su propio terreno.

¿Una mujer, una erudita y una aliada?

La Dra. Hashmi es mujer y es experta en el Corán, pero ¿está utilizando esas cualidades para beneficio de las vidas de las mujeres? Se la ha citado diciendo que las mujeres deberían permitir que sus maridos se casaran por segunda vez así “alguna otra hermana también se puede beneficiar.”⁶ Ella se cubre de pies a cabeza y alienta a sus alumnas a hacer lo mismo. Si bien estar cubierta no es obligatorio para poder asistir a sus clases, según Hashmi, las mujeres adoptan esa vestimenta una vez que han leído el Corán: “Ellas descubren que esta vestimenta las protege del mal de ojo, y las enseñanzas del Islam exigen que las mujeres cubran toda forma de belleza”.⁷ Su versión del Islam es tan retrógrada como la de los mullahs. Pero, como ella es culta, alza la voz contra la derecha religiosa y es mujer, sus enseñanzas les resultan más aceptables y legítimas a las mujeres.

La religión puede ser verdaderamente el opio de las masas, pero en este caso las masas no son el blanco de las conversiones de Hashmi. La mayoría de sus alumnas están ‘occidentalizadas’, hablan inglés, son instruídas y tradicionalmente han sido las abanderadas del movimiento de mujeres. “Si hubiera comenzado con las menos privilegiadas, mi mensaje hubiera quedado restringido sólo a ellas; ellas no hubieran sido capaces de influir sobre otros sectores de la sociedad”. “... Mis orígenes son urbanos y académicos, por eso tiene más sentido que yo transmita mi mensaje a la gente que tiene los mismos orígenes que yo...”⁸

Con aguda conciencia de los orígenes, educación y exposición a la cultura occidental de sus alumnas, Hashmi se comunica en inglés y urdu, y utiliza las herramientas de la modernidad para transmitir su mensaje. En el Instituto, y a través de su sitio de venta por Internet se pueden adquirir hijabs, traducciones del Corán hechas por Hashmi, conferencias impresas y en cassettes de audio, CDs y DVDs. El sitio en Internet exhibe conferencias de Hashmi que se pueden bajar, sesiones de chat entre alumnas de Al-Huda, y clases de educación religiosa vía Internet. En su programa de televisión, la Dra. Hashmi se

sienta frente a una computadora y hace sonar el mouse mientras responde a las preguntas del público, cien por ciento femenino.

Hay quienes dicen que Farhat Hashmi es una moda pasajera, y las mujeres que asisten a sus clases, señoras de la sociedad aburridas de reunirse a tomar café. Otras voces aseguran que el renovado interés en la religión y la popularidad en ascenso de Hashmi son 'un tema de limpieza', o sea, un intento por parte de la élite corrupta por redimirse a través de la religión. Hashmi dice que la gente con frecuencia se vuelca a la religión cuando está desesperada:

Las expectativas de los paquistanés no se han cumplido en nuestros más de 50 años de independencia. ... Hay una sensación de traición y desesperación. Ni siquiera el Islam político ha sido capaz de ocuparse de las reivindicaciones de la gente. ... Hay una carencia de dirección, de guía.⁹

En realidad, el fenómeno de Farhat Hashmi está relacionado en forma directa con el ascenso del fundamentalismo dentro de Paquistán, con la resistencia que a ello ha presentado el movimiento de mujeres y, en el marco de ese proceso, con la abdicación de las feministas al discurso religioso.

El ascenso del fundamentalismo político-religioso en Paquistán se debe, en parte, al clima geopolítico global propicio para ello y también a la exportación de la versión saudita/wahabi del Islam que ha proclamado su primacía como Islam oficial. Durante la última parte de la década de los 70, varios países musulmanes pasaron por convulsiones políticas. En Irán, una monarquía secular fue derrocada por líderes religiosos chiitas; Saddam Hussein tomó el poder en Irak; Afganistán fue invadido por la Unión Soviética; en Paquistán el dictador militar Zia-ul-Haq comenzó su proceso de islamización; y en Arabia Saudita la indignación ante la decadencia de la familia real generó la ocupación violenta de la Kaaba por extremistas religiosos sunitas. Además, los éxitos de la revolución iraní y el llamado de los revolucionarios a acabar con las monarquías, calificándolas de antislámicas, representaron una severa amenaza subversiva para la Casa de Saud. En un esfuerzo por apaciguar a los conservadores religiosos locales y contrarrestar la amenaza del Islam chiita y de la revolución

iraní, a los clérigos wahabitas se les dio más influencia dentro del reino y la monarquía los autorizó a difundir su versión de línea dura del Islam en el exterior, y los apoyó para que lo hicieran. Así, el 'mundo musulmán' se convirtió en campo de batalla de una guerra vicaria entre el Islam chiita y el Islam wahabi.

En este contexto, el dinero y la ideología religiosa saudita hicieron sentir su presencia en Paquistán. La proliferación de seminarios religiosos fundados por organizaciones gubernamentales cuasi-sauditas, sumado al impulso islamizador de Zia, consolidaron la posición del Islam Wahabita como el Islam oficial/superior. Bajo Zia-ul-Haq, se instituyeron una serie de leyes 'islámicas' rígidas y tendenciosas en cuanto al género: la Ordenanza Zia, parte de la Ordenanza Hudood, Leyes Qisas y Diyat que erosionó los derechos legales de las mujeres, recortó su libertad de movimiento y les prohibió el acceso a espacios públicos al hacerles difícil el participar de actividades

fuera de sus hogares. Por ejemplo, en un esfuerzo por combatir la 'obscenidad', el gobierno de Zia promulgó directivas que exigían a todas las empleadas del Estado, docentes y estudiantes vestir de manera islámica y cubrirse con un chador. No sólo el gobierno implementó políticas que recortaron los derechos de las mujeres, sino que alentó a entidades no estatales a que garantizaran el cumplimiento de esas políticas. Hubo muchas denuncias de mujeres golpeadas en público porque no se habían cubierto la cabeza; y de mujeres a quienes se desnudó y se exhibió en público para 'enseñarles una lección'.

“Yo ... pienso que el uso muy generalizado del término ‘fundamentalismo’ no es útil porque se lo utiliza como una ‘red’ o ‘paréntesis’ para toda clase de grupos y situaciones que pueden ser bastante diferentes unas de otras. Esto arrasa con las especificidades históricas y/o contemporáneas al interior de los países, comunidades o regiones que dan origen al surgimiento de esa clase de grupos y fuerzas, sugiriendo erróneamente que hay un solo problema específico del que es necesario ocuparse y eso también mediante una única estrategia”.

Farida Shaheed, socióloga y activista, Shirkat Gah Centro de Recursos para Mujeres, Paquistán, y Red Internacional de Solidaridad de Mujeres Viviendo bajo Leyes Musulmanas, entrevista con WHRnet, noviembre 2003.

Resulta irónico que haya sido el proceso de islamización de Zia el que puso en acción al movimiento de mujeres y le hizo cobrar impulso en los años 80. Con la formación del Foro de Acción de Mujeres en 1981 — una organización 'sombrija' que reunió a un número de activistas y grupos — el movimiento de mujeres se volvió contundente, ganó confianza en sí mismo y alzó la voz para protestar contra Zia-ul-Haq y sus políticas. Dado que las políticas que se rechazaban estaban promocionadas como islámicas y la ideología del movimiento de mujeres era laica, el movimiento de mujeres fue percibido como antireligioso y, por extensión, antiislámico. Esta percepción se vio, y se ve, todavía más fortalecida por el enfoque que deliberadamente adoptó el movimiento

Guía de Lectura No. 1: Los Derechos Humanos de las Mujeres

de mujeres en cuanto a fundar su resistencia en los principios de derechos humanos, más que en marcos de referencia religiosos.

Entre la versión retrógrada y patriarcal del Islam de los maulvis y la negativa por parte del movimiento de mujeres a entrar en el discursus religioso, las mujeres paquistaníes que desean ocuparse de la religión desde una mirada progresista se sienten alienadas. Además, la actitud generalizada de los medios occidentales de demonizar al Islam al término de la Guerra Fría, en un esfuerzo por encontrar un nuevo 'otro', la masacre de musulmanas/es durante la tercera guerra de los Balcanes motivada por la fe, y la falta de respuesta por parte de la comunidad internacional, generaron una renovada conciencia acerca de la religión y en algunos casos han radicalizado a las clases medias y altas.

En todo el mundo, cada vez más y más mujeres y hombres están procurando aprender acerca de la

religión, comprenderla y ocuparse de ella. En un mundo post-11 de septiembre, la religión ya no es sólo algo personal. Mi experiencia me indica que limitar el espacio de la religión dentro del movimiento de mujeres, y de la lucha más amplia por los derechos humanos, aliena a quienes potencialmente podrían apoyar el movimiento y contribuye a la popularidad de personas como Farhat Hashmi. Y si bien la mayoría de quienes participan en el movimiento de mujeres no son teólogas, y no cuentan con los elementos necesarios para entablar un diálogo religioso, podemos incrementar nuestros esfuerzos para apoyar a teólogas islámicas progresistas que son feministas, y trabajar con ellas. Así como una ideología laica del movimiento de mujeres no es un ataque a la religión, la disposición a trabajar dentro de un marco de referencia religioso no vulnera los principios de los derechos humanos de las mujeres. Esta no es una situación excluyente. Para ser inclusivos y expansivos, los derechos humanos deben trabajar con la religión. Particularmente dado que la guerra se está librando en muchos frentes.

* Acerca de AWID...

La Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo (AWID) es una organización internacional que vincula, informa y moviliza a personas y organizaciones comprometidas con el logro de la igualdad de género, el desarrollo sostenible y los derechos humanos de las mujeres. Una red dinámica de mujeres y hombres, las personas afiliadas a AWID son investigadoras/es, académicas/os, estudiantes, activistas, personas de negocios, generadoras/es de políticas, personas que trabajan en el campo del desarrollo, financiadores/as y más, la mitad de los cuales se encuentran en el Hemisferio Sur y en Europa Oriental.

La meta de AWID es provocar el cambio institucional, individual y de políticas que mejore las vidas de mujeres y niñas en todas partes. Desde 1982, AWID ha estado haciendo esto mediante la facilitación de debates sobre temas fundamentales y provocadores, así como mediante el fortalecimiento de capacidades individuales y organizativas de aquellas personas que trabajan por el empoderamiento de las mujeres.

215 Spadina Ave., Suite 150,
Toronto, ON, Canada, M5T 2C7

T: +1 (416) 594-3773

F: +1 (416) 594-0330

Correo electrónico:

awid@awid.org

Sitio web: www.awid.org

Editora: Tania Principe

Diseño: Lina Gómez

Traducción: Alejandra Sardá

¹ Al-Huda International, Al-Huda At A Glance. Visitado el 13 de septiembre de 2004. <http://www.alhudapk.com//home/about-us/>

² IRINnews.org.PAKISTAN:All-women religious organization on the rise. http://www.irinnews.org/report.asp?ReportID=6800&SelectRegion=Central_Asia&SelectCountry=PAKISTAN.

³ Ali, Sahar. "Pakistan women socialites embrace Islam", BBC News. Visitado el 11 de septiembre de 2004, http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/3211131.stm.

⁴ El cuerpo de mullahs (eruditos musulmanes formados en el Islam y en la ley islámica) que interpretan las ciencias, doctrinas y leyes del Islam, y que son los principales garantes de continuidad en la historia espiritual e intelectual de la comunidad islámica. <http://www.cogsci.princeton.edu/cgi-bin/webwn>.

⁵ Mulvi es el término de uso común para designar a un Imán, o líder islámico religioso similar.

⁶ Siddiqi, Kamal, "The Dars of Pakistan", <http://www.stringer.it>. Visitado el 13 de septiembre de 2004, http://www.stringer.it/Stringer%20Schedule/STORY/Stringer_story_karachi2.htm.

⁷ Ali, Sahar. "Pakistan women socialites embrace Islam", BBC News. Visitado el 11 de septiembre de 2004. http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/3211131.stm.

⁸ Ibrahim, Samnia. NEWSLINE. Entrevista a Farhat Hashmi. Febrero 2001. Paquistán.

⁹ Ibid

Sobre WHRnet.org

Fundada en 1997, WHRnet brinda información y análisis confiables, extensos y oportunos sobre los derechos humanos de las mujeres en inglés, español y francés. WHRnet pone al día a sus lectoras y lectores acerca de temas de los derechos humanos de las mujeres y el desarrollo de políticas a nivel global; también brinda información y análisis que apoyan acciones de defensa y promoción. Un equipo de especialistas en contenido, con base regional, proporciona Noticias, Entrevistas, Perspectivas e Información sobre Campañas, así como Puntos Culminantes de Internet de manera regular.

Acercas de las autoras

Eman Ahmed

trabaja en áreas relacionadas con el desarrollo, los derechos humanos y los temas de mujeres desde 1997. Ha sido Investigadora Adjunta y Coordinadora de Proyecto para el AGHS Legal Aid Cell y fue Directora de la serie de libros publicados por la Fundación Heinrich Böll sobre Mujer y Religión. En este momento vive en Canadá. Se ha licenciado en Industria Editorial (SFU), Antropología Social (Oxford) e Inglés (Pb).

Ana Elena Obando

es una abogada feminista costarricense, activista por los derechos humanos de las mujeres y ha sido docente de Derecho. Trabaja como consultora independiente para organizaciones nacionales e internacionales y es también la especialista de contenidos para WHRnet Español. Es vegetariana y defiende los derechos de todos los seres vivos que habitan el planeta Tierra.

Donna Sullivan

fue Profesora Asistente en la Facultad de Derecho de la Universidad de Nueva York. Fue Directora de la Clínica de Derechos Humanos en la Universidad de Nueva York. Fue la iniciadora de los exitosos esfuerzos por nombrar una Relatora Especial sobre Violencia contra las Mujeres en la ONU y por contar con un Protocolo Opcional bajo la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres. Ha sido una de las principales contribuyentes en una amplia gama de iniciativas legales y políticas para el progreso de los derechos de las mujeres en los últimos 15 años.

Dra. Marilyn Waring

es economista política y Profesora de Política Pública en la Universidad Massey, Nueva Zelanda. Integró el Parlamento de Nueva Zelanda, fue consultora en temas de desarrollo en Asia y el Pacífico, integró la junta directiva del Banco de la Reserva en Nueva Zelanda, y es escritora. La Dra. Waring fue profesora visitante en AWID en 2003 y 2004.



Association for Women's Rights in Development
L'Association pour les droits de la femme et le développement
Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo

215 Spadina Avenue, Suite 150
Toronto, Ontario
CANADA, M5T 2C7
T: (+1) 416-594-3773
F: (+1) 416-594-0330
E: awid@awid.org

<http://www.awid.org>