

## **Derechos sexuales**

### **Inventando un concepto,**

#### **Trazando el mapa de la práctica internacional**

***Rosalind P. Petchesky(\*)***

Los “derechos sexuales” son como el nuevo vecino del barrio en los debates internacionales sobre el significado y la práctica de los derechos humanos, especialmente de los derechos humanos de las mujeres. El hecho de que este concepto, así como las acaloradas discusiones alrededor del mismo hayan salido a la superficie en los grandes foros internacionales -a pesar o a causa del clima generalizado de fundamentalismos resurgentes en el mundo- constituye en sí mismo un logro histórico que los movimientos feministas y de *gays* y lesbianas deben reivindicar orgullosamente. Sin embargo, en esta etapa el concepto dista de ser claro, no sólo entre sus incondicionales oponentes sino también entre muchos de sus defensores.

Puede ser que los “derechos sexuales” se hayan convertido en una cuña progresista -abriendo un nuevo espacio en el léxico de los derechos humanos para reconocer diversas sexualidades y su legítima necesidad de expresión- y también en una especie de código que, al igual que los “derechos reproductivos”, tiene un significado diferente para diferentes oradores, dependiendo de su posición de poder, orientación sexual, género, nacionalidad y otros factores. Más aún, los riesgos, ambigüedades y malas interpretaciones potenciales producto de tratar de negociar la sexualidad a través de los rebuscados canales de los procedimientos de los derechos humanos internacionales son problemáticos. Cuando se trata de sexo, un abismo separa todavía lo local de lo global.

A continuación presentaré algunas reflexiones generales sobre el frágil lugar en que los discursos y las políticas sobre derechos sexuales se encuentran actualmente suspendidos. Primero, revisaré brevemente los acontecimientos recientes desarrollados en conferencias internacionales -particularmente la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo llevada a cabo en El Cairo y la Conferencia de la Mujer en Beijín, en 1994 y 1995 respectivamente- que han dado origen a un lenguaje de los derechos sexuales incipiente (si no embrionario).

En segundo término, analizaré algunas dificultades para promover un concepto positivo, o afirmativo, de los derechos sexuales que vaya más allá de la urgente pero más aceptable lucha por combatir la discriminación, los abusos y los horrores cometidos contra las minorías sexuales (incluyendo a las mujeres que se alejan de las normas predominantes

de género). Como demostraré más adelante, el contexto mayor de tales dificultades es compartido por todos los enfoques afirmativos de los derechos que se orientan a conseguir bienes, facultades y, en última instancia, arreglos sociales transformados -y no solamente la defensa contra la discriminación o el daño corporal.

En tercer lugar, expondré algunos elementos básicos de lo que este enfoque afirmativo de los derechos sexuales podría involucrar y sus implicancias para los derechos sociales en general.<sup>1</sup> Finalmente, plantearé algunas conjeturas sobre por qué incluso los grupos feministas de derechos humanos y otros grupos progresistas a menudo han sido cómplices en la supresión de definiciones afirmativas de los derechos sexuales -ya sea activamente o por omisión-, qué factores en nuestra herencia ideológica y política contribuyen a este silencio, qué tenemos que perder de continuar con esta práctica evasiva o cómplice, y qué tenemos que ganar al salir al frente a favor de los derechos sexuales en un sentido positivo, liberador.

Permítanme revisar sin entrar en detalles, por lo menos, los resultados de los debates de las conferencias de las Naciones Unidas que comenzaron a dar forma a un incipiente concepto sobre los derechos sexuales. Significativamente, *ningún instrumento internacional relevante para los derechos humanos anterior a 1993 hace referencia alguna a la palabra prohibida* (fuera de “sexo” en la acepción de sexo biológico); esto es, *antes de 1993, la sexualidad de cualquier tipo o manifestación estuvo ausente del discurso de los derechos humanos internacionales*. Esto podría parecer poco relevante si consideramos la rígida división entre las esferas pública y privada que, como las críticas feministas han señalado repetidas veces, prevalece en los mecanismos que ponen en vigencia los derechos humanos y en su implementación (Bunch, 1990; Cook, 1994; Copelon, 1994; Freedman y Isaacs, 1993; Romany, 1994.)

Sin embargo, incluso si confinamos los derechos humanos a las responsabilidades de los Estados, dejando fuera las responsabilidades de otras instituciones o personas privadas, se debe hacer hincapié en el hecho de que nunca ha habido una división marcada entre lo “privado” y lo “público” en los principios aceptados de derechos humanos. Todos los documentos importantes sobre derechos humanos, a partir de la Declaración Universal de 1948, se refieren a los derechos de la persona en su vida privada y personal: casarse y formar una familia, expresar sus creencias y religión, educar a sus hijos, ser respetada en su privacidad y en su hogar, y así sucesivamente, pero no mencionan nada referente a la expresión de su sexualidad ni a tener la protección necesaria para ello. Más aún, ni siquiera las declaraciones de las conferencias sobre la mujer anteriores a 1992 se refieren a la sexualidad femenina, ni mucho menos a los derechos sexuales -la Convención de la Mujer (Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, 1981) y las Estrategias Hacia el Futuro de Nairobi (1985) se refieren a la igualdad sexual y al

derecho de la mujer a controlar su fertilidad, pero no a la libertad sexual o a los derechos de las lesbianas.

En otras palabras, hasta hace muy poco tiempo, en la mayoría de los discursos de derechos humanos la vida sexual es reconocida sólo implícitamente y es confinada a los límites del matrimonio heterosexual y la reproducción (ver Cook, 1995; Copelon y Hernández, 1994).<sup>2</sup>

Un momento crítico importante se produjo en 1993, en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos celebrada en Viena, donde -gracias a los bien concertados esfuerzos de un grupo de cabildeo de mujeres por los derechos humanos impecablemente organizado- la Declaración y el Programa de Acción llamaron a los Estados a eliminar “la violencia basada en el género y todas las formas de acoso sexual y explotación”, incluyendo el tráfico de mujeres, “la violación sistemática, la esclavitud sexual y el embarazo forzado” (párrafos 18 y 38).

La Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, promulgada por la Asamblea General de las Naciones Unidas ese mismo año, contiene una condena aún más explícita a diversas formas de “violencia física, sexual y psicológica contra las mujeres” (párrafo 2), y deja en claro -gracias una vez más al trabajo de académicas feministas especializadas en Derecho- que esta prohibición no es algo nuevo sino que se deriva directamente de principios honrados a través del tiempo y consagrados en el Derecho Internacional sobre derechos humanos. Estos principios incluyen, entre otros, los derechos a la vida, la libertad y la seguridad de la persona (Declaración Universal, artículo 3; Convención Europea sobre Derechos Humanos, artículo 2); la inviolabilidad de la persona y de su integridad física y mental (Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos, artículos 4 y 6; Convención Americana sobre Derechos Humanos, artículo 5); y a estar libre de tortura y de trato cruel e inhumano (Cook, 1995). De hecho, las académicas feministas han establecido una relación clara entre los actos de tortura, violación u otras formas de violencia sexual en situaciones de guerra y los que se producen en relaciones domésticas (Copelon, 1994).

La Declaración de Viena y la Declaración sobre la Violencia contra la Mujer fueron importantes no sólo porque lograron que se reconociera la violencia sexual como una violación de los derechos humanos, sino también porque finalmente introdujeron “lo sexual” en el lenguaje de los derechos humanos. Sin embargo, no es sino hasta la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (CIPD), celebrada en El Cairo en 1994, que la sexualidad comenzaría a infiltrarse en los documentos internacionales como algo positivo, no violento, abusivo -o santificado- ni oculto dentro del matrimonio heterosexual y el parto.

Como lo expresa Yasmin Tambiah, “el documento de El Cairo es indiscutiblemente una de las declaraciones más progresistas que han surgido recientemente del consenso global, y que reconoce la actividad sexual como un aspecto positivo de la sociedad humana” (Tambiah, 1995).

En la conferencia de El Cairo muchos delegados de gobierno (particularmente los de países islámicos o católicos en los que los fundamentalistas tienen gran influencia política) no ocultaron su oposición total a permitir que la mala palabra “sexo” apareciera en alguna parte del Programa de Acción de la CIPD; la palabra permaneció entre corchetes<sup>\*</sup> hasta prácticamente la última hora. Sin embargo, en la versión final del documento las referencias al “sexo” y la “sexualidad” aparecen numerosas veces y, por primera vez en un instrumento legal internacional, el Programa de la CIPD explícitamente incluye la “salud sexual” (si no el placer sexual) en la gama de derechos que los programas de población y desarrollo deben proteger. El capítulo 7 del documento adopta la definición de la Organización Mundial de la Salud sobre la “salud sexual” como una parte integral de la salud reproductiva, requiriendo que las personas tengan “la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos”, así como la libertad para procrear y decidir “hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia”. Define el propósito de la salud sexual como “el desarrollo de la vida y de las relaciones personales, y no meramente el asesoramiento y la atención en materia de reproducción y de enfermedades de transmisión sexual” (párrafo 7.1).

Existe muy poca duda de que las preocupaciones de muchas delegaciones, especialmente las del África subsahariana, sobre las devastadoras consecuencias sociales y de salud del VIH/SIDA tuvieron un papel crucial en la inclusión de la sexualidad en el documento de la CIPD -un rol por lo menos tan importante como el de la coalición por los derechos humanos de la mujer al poner en primer plano a las mujeres como víctimas de la violencia sexual. Sin embargo, es sorprendente el alcance de la inclusión en el Programa de Acción de “una vida sexual satisfactoria y sin riesgos” como una meta afirmativa, no sólo referida a la prevención de enfermedades. No queremos exagerar. Ni en la conferencia de El Cairo ni en ningún otro lugar desde entonces, la libertad de expresión y orientación sexual ha logrado ser reconocida como un derecho humano. Sin embargo, si bien es cierto que no existe una referencia explícita a los derechos sexuales de *gays*, lesbianas o personas solteras (o de cualquier otra persona), el párrafo 7.2 tampoco limita expresamente el principio de autodeterminación, seguridad y satisfacción a la vida sexual de los heterosexuales, las parejas casadas o los adultos (Copelon y Petchesky, 1995).

---

<sup>\*</sup> Nota de traducción: “Entre corchetes” es la terminología usada cuando cierto “lenguaje” del borrador de un documento no ha sido aprobado todavía.

En realidad, otras disposiciones del capítulo 7 se refieren al “limitado poder de decisión que tienen muchas mujeres y niñas respecto a su vida sexual y reproductiva” e instan a los gobiernos a proveer a los adolescentes de una gama total de servicios de salud sexual y reproductiva y de educación, “con el objeto de que puedan asumir su sexualidad de modo positivo y responsable”. Si bien es cierto que se presenta “la abstinencia voluntaria” como un medio para lograr que los hombres “compartan por igual la responsabilidad con las mujeres en los temas de sexualidad y reproducción”, también se incluye entre ellos a los condones (esa nefasta y finalmente develada palabra) (párrafos 7.3, 7.41, 7.44, 7.45 y 8.31).

Finalmente, el capítulo 5 del Programa de la CIPD -que resultó ser motivo de controversia- compromete a los gobiernos firmantes a que sus leyes y políticas tomen en consideración los “diversos tipos de familias” existentes en la mayoría de las sociedades (párrafos 5.1 y 5.2).

La Plataforma de Acción producida por la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer en Beijín, en 1995, fue más allá de formular un concepto de derechos sexuales en tanto principio de derechos humanos internacionales. Un complicado proceso de negociación que involucró a los delegados, a los fundamentalistas liderados por El Vaticano, a algunos astutos asistentes y a la coalición de ONGs de mujeres acuñó el siguiente histórico párrafo:

*Los derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a tener control sobre las cuestiones relativas a su sexualidad, incluida su salud sexual y reproductiva, y a decidir libremente respecto de esas cuestiones, sin verse sujeta a la coerción, la discriminación y la violencia. Las relaciones igualitarias entre la mujer y el hombre respecto de las relaciones sexuales y la reproducción, incluido el pleno respeto de la integridad de la persona, exigen el respeto y el consentimiento recíprocos y la voluntad de asumir conjuntamente la responsabilidad de las consecuencias del comportamiento sexual (párrafo 96).*

Este texto es importante tanto por sus expresiones como por sus silencios, por lo que hace explícito en el repertorio de las declaraciones internacionales (que no son vinculantes, pero sí constituyen una responsabilidad moral para los signatarios,) y por lo que aún deja oculto. Es importante anotar que, por primera vez, las mujeres son reconocidas como seres sexuales y también como seres reproductivos, con derechos humanos para decidir libremente acerca de su sexualidad, sin ninguna calificación expresa respecto a la edad, el estado civil o la orientación sexual. Pero se debe destacar también que la formulación original del párrafo, que había sido colocada entre corchetes en la versión preliminar, *no* declaraba “los derechos humanos de las mujeres” sino “los derechos sexuales de las mujeres”. En la versión final de la Plataforma, la frase “derechos sexuales” desaparece completamente, el término

“orientación sexual” ni siquiera llegó a la versión preliminar (y mucho menos las palabras “lesbiana” o “gay”), mientras que los “derechos reproductivos” -“la capacidad de procrear y la libertad de decidir si hacerlo o no, cuándo y con qué frecuencia”- están ahora codificados, a través de El Cairo y Beijín, en el lenguaje de los tratados sobre derechos humanos.<sup>3</sup>

Más aún, desde que la frase “respeto por la integridad de la persona” fuera introducida para reemplazar cualquier referencia a la “integridad física” o al cuerpo en cualquier forma (que algunas feministas temieron pudiera ser aplicado al feto), en ninguna parte de la Plataforma de Beijín aparecen los cuerpos femeninos sexualizados -o los cuerpos no heterosexuales, reclamando placeres en vez de defenderse de los abusos.

Por supuesto, esta ausencia es el resultado de un complejo drama que tuvo lugar en los corredores de las Naciones Unidas. En ese drama, las sutilezas del lenguaje se convierten en un terreno crítico para desafiar al poder -y los significados de la sexualidad- a través de espirales sin fin de dominación, resistencia y reconstitución de discursos (Petchesky, 1993, 1997). Una formidable coalición de organizaciones no gubernamentales (ONGs) feministas del Sur y del Norte, trabajando incansablemente en las conferencias de El Cairo y Beijín, fue capaz de sentar nuevas bases en este terreno, enfrentando a fuerzas mucho más poderosas que incluían a fundamentalistas y a grupos que trabajan temas de población y a gobiernos más conservadores.

En El Cairo, la coalición feminista tuvo éxito al lograr transformar el discurso de los “derechos reproductivos” de un código occidental sobre el aborto a un lenguaje internacional de las Naciones Unidas, denotando el derecho humano de las mujeres a la autodeterminación sobre su fertilidad, maternidad y -en grado limitado- su sexualidad. Era inevitable que esta victoria creara una fuerte oposición, como secuela inmediatamente posterior a la CIPD, revelando dónde se trazarían las líneas duras. Porque no hay duda de que detrás de la aversión a los derechos sexuales acechan los tabúes contra la homosexualidad, la bisexualidad y las formas alternativas de familia.

Escuchen dos reservas típicas al Programa de Acción de la CIPD final, presentadas por delegaciones disidentes. La Santa Sede: “Con referencia al término 'parejas e individuos,' la Santa Sede se reserva su posición con el entendimiento que este término hace referencia a las *parejas casadas y a cada uno de los hombres y mujeres que constituyen la pareja*”. La delegación oficial de Egipto: “Nuestra delegación pidió que se suprimiera la palabra “individuos”, puesto que siempre hemos entendido que todas las cuestiones que se traten en el Programa de Acción a ese respecto se refieren a las relaciones de armonía entre parejas unidas por el lazo del matrimonio en el contexto de... la familia como unidad primordial de la sociedad” (Naciones Unidas, 1994, 144-46).

Esta tendencia se mantuvo en el preludio hacia Beijín. Habiendo perdido la pelea verbal en El Cairo, incluyendo el tema de las “diversas formas de familia”, la alianza fundamentalista liderada por El Vaticano llevó a cabo una campaña concertada de medios en el período previo a la Conferencia, diseñada para desprestigiar el concepto de los “derechos reproductivos y sexuales” etiquetándolos como “individualismo”, “feminismo occidental” y “lesbianismo”. ¡Esta campaña no sólo se opuso al lenguaje de los derechos reproductivos y “diversas formas de familia” sino que, por un momento, también logró poner entre corchetes todas las referencias a la palabra “género”! La razón de esta enigmática maniobra, como descubrieron algunas feministas involucradas en la Tercera Reunión Preparatoria, fue que representantes del Vaticano habían conseguido los materiales para un curso de estudios sobre la mujer de los Estados Unidos, cuyo contenido incluía lecturas que no sólo explicaban el género como una construcción social (no como un hecho biológico), sino que también mencionaba la posibilidad de cambiar de géneros, géneros múltiples, etc.; en consecuencia, la delegación del Vaticano insistió en que la terminología oficial fuera “sexo” y no “género”.

En el momento de la conferencia, en Beijín, la campaña fundamentalista contra el “género” y los “derechos sexuales” fue presentada como una cruzada a favor de los “derechos de los padres”, pero sus verdaderos objetivos fueron claramente la sexualidad lesbiana y la sexualidad de todos los adolescentes no casados. Un volante distribuido por un grupo de mujeres norteamericanas alineadas con El Vaticano, denominado Coalición por la Mujer y la Familia, hizo perfectamente obvia la homofobia que los delegados de la Santa Sede fueron demasiado políticos para exhibir en las sesiones oficiales de las Naciones Unidas.

Bajo el título “Derechos sexuales y orientación sexual - ¿qué significan estas palabras en realidad?”, el volante asocia “estas palabras” no sólo con homosexualidad, lesbianismo y relaciones sexuales fuera del matrimonio y entre adolescentes, sino también con “pedofilia”, “prostitución”, “incesto” y “adulterio”. El volante también se dedicó a acosar a los *gays* y a instituir el miedo (por ejemplo, con la declaración “los homosexuales han reclamado protección para comportamientos que todo el mundo sabe que propagan el VIH/SIDA”).

No obstante, la posición fundamentalista fue más allá de los temas sobre la autodeterminación sexual y corporal para las mujeres y los *gays*, cuestionando las bases éticas y epistemológicas de los reclamos por tales derechos. En su encíclica *Evangelium Vitae* -distribuida a los medios para coincidir precisamente con la reunión preparatoria del Comité en marzo-, el Papa condena las ideas y prácticas que afirman la autonomía reproductiva y sexual, asociándolas con “una mentalidad hedonística que no desea aceptar responsabilidad en asuntos de sexualidad” y “un concepto egocéntrico de libertad” (Católicos por una Elección Libre, 1995; *Evangelium Vitae*, 1995).

Sin embargo, no se puede culpar solamente a El Vaticano por la ambigüedad que se adopta en la fórmula de los derechos sexuales de la Plataforma de Beijín. En un momento histórico de evangelismo religioso patriarcal a nivel mundial, las acusaciones de “egoísmo” y las admoniciones de abnegación dirigidas a las mujeres tienen una atracción poderosa. En este clima, los grupos liberales también se vuelven susceptibles a la reacción y comienzan a retirarse o a limitar sus demandas. La delegación de los Estados Unidos en Beijín, por ejemplo, compuesta en su mayoría por mujeres demócratas aliadas con el gobierno de Clinton y muy susceptibles respecto al poder de los conservadores de derecha en su país de origen, moderó su usual apoyo a los derechos reproductivos y de la mujer al someter una declaración interpretativa durante las deliberaciones sobre el párrafo 96 (citado anteriormente). En esta declaración, Estados Unidos enfatizó tres veces distintas las frases “relaciones *entre mujeres y hombres*” y “libre de coacción, discriminación y violencia”, dando de este modo la impresión de desviarse de cualquier posible interpretación que pudiera resaltar la identidad lesbiana o el derecho de las mujeres al placer sexual.<sup>4</sup>

Frente no sólo a la evasión, sino a un flagrante antagonismo y “una derecha sexofóbica que extrae su fuerza de una base religiosa múltiple” (Tambiah, 1996), los grupos feministas de todo el mundo involucrados en la conferencia oficial de Beijín concluyeron que era necesario transigir respecto a cualquier formulación afirmativa, más controvertida, de los derechos sexuales. En marzo de 1995, una petición firmada por miles de mujeres y grupos de 60 países de todas las regiones del mundo había sido presentada a Gertrude Mongella, secretaria general de la Conferencia, instando a los Estados miembros

*“a reconocer el derecho de determinar la propia identidad sexual; el derecho a controlar el propio cuerpo, particularmente al establecer relaciones íntimas; y el derecho a escoger si, cuándo y con quién tener hijos o criar niños como componentes fundamentales de los derechos humanos de todas las mujeres, sin importar la orientación sexual”.*

Sin embargo, dado el enconado clima de las deliberaciones nocturnas sobre el fraseo final del párrafo 96, fue muy difícil -si no imposible- para los grupos feministas y sus aliados en las delegaciones de los gobiernos abogar a favor de esos valores explícitamente feministas y afirmativos.<sup>5</sup>

¿Por qué? ¿Por qué resulta más fácil afirmar la libertad sexual en negativo que en un sentido afirmativo, emancipador; obtener consenso por el derecho a no sufrir abusos, explotación, violaciones, tráfico, o mutilaciones, pero no así por el derecho a gozar plenamente del propio cuerpo? Aparte de posiciones y defensas tácticas en contra de la



homofobia abierta, ¿existe un contexto social, político y económico más amplio, y también una carga ideológica particular, que hace que ese enfoque afirmativo permanezca distante en este momento histórico?

Antes de intentar responder a estas preguntas, permítanme enfatizar cuán importante es el terreno que las organizaciones feministas han ganado en el reconocimiento de los derechos reproductivos y sexuales como derechos humanos, especialmente en el Sur. El movimiento feminista y el movimiento por los derechos *gay* en países donde la Iglesia Católica es fuerte -Filipinas, Nigeria, Brasil, México, Perú y otros lugares de Latinoamérica - han luchado (aún sin éxito, en la mayoría de los casos) para legalizar el aborto, reducir la mortalidad materna y educar acerca de sexo más seguro y el uso del condón.

En Bangladesh, según Sajeda Amin y Sara Hossain (1995), las organizaciones feministas han respondido públicamente a los brutales ataques contra las mujeres acusadas por tribunales religiosos islámicos de transgredir las normas sexuales. En Egipto, Sudán, Somalia, Kenya y Nigeria, las campañas de los grupos feministas contra la mutilación genital femenina se han enfocado simultáneamente en la erosión del placer sexual de las mujeres producto del procedimiento y en los severos riesgos para la salud de las mujeres que entraña (Toubia, 1995; Tambiah, 1995).

Estos esfuerzos alimentaron la energía de las coaliciones de mujeres en Viena, El Cairo y Beijín, y el éxito que obtuvieron al fusionar el lenguaje de la salud sexual y reproductiva con el lenguaje de los derechos humanos de las mujeres. La síntesis creada, a su vez, ha reformulado una ética feminista de la integridad física y de la personería que impregna los documentos de El Cairo y Beijín, y cuestiona directamente el arsenal moral de los fundamentalistas católicos, judíos e islámicos. Esta ética no sólo postula que las mujeres deben verse libres de abuso y violación en sus cuerpos (incluyendo su fertilidad y sexualidad), sino también que deben ser tratadas como protagonistas principales y personas que toman sus propias decisiones, como el fin y no los medios de los programas de población, salud y desarrollo. Más aún, a través de esta ética, el principio se aplica no sólo a los Estados y sus agentes, sino en todos los niveles en los que opera el poder -en el hogar, la clínica, el lugar de trabajo, la iglesia, sinagoga o mezquita, y la comunidad (Correa y Petchesky, 1994; Correa, 1994; Sen y Snow, 1994).

Sin embargo, hay algo perturbador en la manera en que este cambio hacia una ética feminista de autodeterminación sobre nuestros cuerpos -que se ha convertido indiscutiblemente en un discurso compartido por el Sur y el Norte- se ha producido sólo a través de negaciones y letanías sobre violencia y abuso, mientras que los reclamos sobre el placer permanecen ocultos y silenciados. Por supuesto, se asume que el lenguaje de los

derechos humanos -especialmente los derechos de segunda y tercera generación- debe incorporar facultades afirmativas y no sólo protecciones justas frente al abuso o la discriminación; son dos caras de la misma moneda (yo no puedo gozar de mi cuerpo sexual si estoy sujeta al temor constante de una golpiza o de un embarazo no deseado) (Heise, 1995; Copelon, 1994; Copelon y Petchesky, 1995).

Aún así, las campañas sobre los derechos humanos de la mujer generalmente han logrado mayor atención al mostrar los peores horrores (mutilación genital, violaciones masivas como un arma de guerra, aborto forzado o esterilización, tráfico sexual, asesinato de mujeres por “desviaciones” sexuales o de género); por lo tanto, capitalizan en base a la imagen de la mujer en tanto víctima.<sup>6</sup> Dada esta tendencia en el discurso feminista de los derechos humanos de la mujer, no es casual que, tanto en la sección sobre salud como en la de derechos humanos de la Plataforma de Beijín, el espectro de los cuerpos sexualizados reclamando placeres permaneciera escondido *detrás* de los debates, presente sólo en la ausencia de “cuerpos” y “derechos sexuales” en el texto final. Esta tendencia “victimista” es preocupante en la medida en que evade, o incluso refleja, imágenes patriarcales fundamentalistas de las mujeres como seres débiles y vulnerables.

El problema con semejantes construcciones negativas atraviesa el discurso de los derechos humanos en general. Históricamente, las violaciones de los derechos humanos que reciben la mayor atención y tienen la mayor posibilidad de aplicación han sido aquellas que involucran una discriminación o abuso físico flagrante, las situaciones que se han convertido en paradigma son las de las víctimas de tortura y los prisioneros políticos maltratados. Es mucho más difícil conseguir algo más que meras palabras de los gobiernos respecto a sus compromisos con el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, incluyendo disposiciones importantes que luego han sido incorporadas en los documentos de El Cairo y Beijín. Por ejemplo, el artículo 12 del Pacto reconoce “el derecho de todas las personas al goce del más alto nivel posible de salud física y mental”, hoy uno de los mayores argumentos de los principios de los derechos reproductivos y de la salud sexual.

Enfocar la salud en términos de derechos humanos afirmativos significa “conceptualizarla como un bien social”, básico para la dignidad y el bienestar humanos, “y no solamente como un problema médico, técnico o económico” (Leary, 1994). Esto implica obligaciones mayores y modificar la asignación de recursos de parte de los gobiernos, que deben emprender acciones afirmativas para asegurar que la buena atención de la salud se convierta en un legítimo derecho y en una realidad accesible para todas las personas bajo su jurisdicción; esto es, se deben crear las condiciones sociales necesarias para que la salud se convierta en un derecho social. Si muy pocas sociedades en un mundo ahora dominado por los mercados capitalistas asumen esta visión (en vez de la visión de la atención de la salud como

un artículo de consumo privado), ¿resulta sorprendente que sólo un país, Sudáfrica, tenga una Constitución que reconozca el derecho a la libertad de orientación sexual?

No quiero que se me malinterprete. La violación, el matrimonio forzado, la esclavitud forzada, la mutilación y otras formas de violencia sexual impuestas sobre miles de mujeres como parte del genocidio en Ruanda, es solamente el ejemplo reciente más impactante de un patrón de “odios” (para usar el término de Zillah Eisenstein) que intercepta casi por todos lados los antagonismos raciales y nacionales (Eisenstein, 1996; Human Rights Watch, 1996; Centro de Liderazgo Mundial de la Mujer, 1996; Rosenbloom, 1995). Menos dramática, pero igualmente insidiosa es, a la larga, la criminalización del lesbianismo en muchos países y una presión cada vez mayor de los conservadores para poner en práctica prohibiciones penalizadas en algunos de estos casos.<sup>7</sup> Mi intención no es negar o disminuir la magnitud de estas atrocidades contra las mujeres y las minorías sexuales. Por el contrario, sostengo que concentrarse en esos casos -no importa cuán horrorosos e importantes sean- para atraer la atención de los medios hacia la legitimidad de los derechos sexuales en tanto derechos humanos, en la mejor opción posible, nos lleva al nivel de la tolerancia liberal.

El enfoque negativo y excluyente de los derechos, a veces expresado como el derecho a la “privacidad” o a ser “dejado solo” en las elecciones y deseos de cada uno, no puede nunca por sí mismo contribuir a construir una *visión alternativa* o conducir a transformaciones estructurales, sociales y culturales fundamentales. Incluso el eslogan feminista “mi cuerpo es mío”, si bien es impactante como retórica, puede ser perfectamente compatible con el mercado global hegemónico en la medida en que demanda verse libre del abuso, pero no de las condiciones económicas que obligan a una mujer a vender su cuerpo o sus capacidades sexuales o reproductivas (Pateman, 1988; Petchesky, 1995).

¿Cómo sería, entonces, una visión alternativa, positiva, de los derechos sexuales? Yo sugeriría que ésta contiene dos componentes integrales e interrelacionados: un conjunto de *principios éticos* (que expresen la sustancia o los fines últimos de los derechos sexuales), y una amplia gama de *condiciones favorecedoras* sin las que esos fines no podrían ser logrados (Correa y Petchesky, 1994). Estos principios éticos incluyen la diversidad sexual, la diversidad habitacional (“diversas formas de familia”), la salud, la autonomía para tomar decisiones (personería) y la igualdad de género. La *diversidad sexual*, o “multisexualismo”, implica el compromiso con el principio de que diversos tipos de expresión sexual (y no solamente los heterosexuales o conyugales), no sólo son tolerables sino beneficiosos para una sociedad justa, humana y culturalmente pluralista. Este principio confiere un valor óptimo a los bienes éticos de atención, afecto, apoyo y estimulación erótica mutuamente consensual, asumiendo que las formas particulares o las relaciones en las que se expresan -sean heterosexuales, homosexuales o bisexuales- son secundarias frente a la importancia de un

clima cultural que incentiva su expresión. (Estoy asumiendo una definición amplia de “consentimiento” que prohibiría el incesto adulto-niño y otras relaciones sexuales entre personas en posiciones de poder extremadamente diferentes, como guardias y prisioneros o médicos y pacientes.)

Un gran número de ejemplos etnográficos e históricos de esta diversidad en muchas sociedades están disponibles en los ricos y abundantes estudios académicos sobre temas *gay* y *lésbicos* (o *queer*) de la década pasada.<sup>8</sup> Se puede suponer que desde una perspectiva multicultural e histórica amplia, la heterosexualidad conyugal está lejos de ser una práctica universal y afirmar que los derechos, si bien no están gobernados por prácticas sociales y culturales, deberían al menos tomar en consideración su diversidad.

Un segundo principio, estrechamente relacionado con el primero, es lo que llamo la *diversidad habitacional*, para diferenciarla de la procreación, ya que no necesariamente la incluye. Este principio tiene un precedente en el repetido reconocimiento del Programa de Acción de la CIPD de las “diversas formas de familia”, que causó estragos en los representantes de El Vaticano y sus aliados fundamentalistas. Aunque menciona específicamente sólo hogares liderados por mujeres, el documento de El Cairo reconoce que las personas cohabitan, tienen hijos y sostienen relaciones afectivas en muchos tipos de arreglos que existen en diferentes sociedades y culturas del mundo. Implica que la familia patriarcal, conyugal y heterosexual no es exclusiva ni inherentemente superior, y sugiere que todos los tipos de familia o de grupos que cohabitan, sin importar su estructura, tienen “el derecho a recibir protección y apoyo amplios del Estado” (CIPD, párrafo 5.1).

Probablemente los temores de los fundamentalistas de que este lenguaje apruebe las familias y matrimonios de *gays* y *lesbianas*, dice más acerca de los fundamentalistas que de las intenciones de los Estados miembros. Sin embargo, el reconocimiento de “diversas formas de familia” en el Programa de la CIPD sí enfoca el “derecho a casarse y formar una familia”, consagrado en los principales instrumentos de derechos humanos, bajo una luz relativamente nueva.

El tercer principio ético es el de la *salud*, y también ha pasado ya por la codificación internacional de derechos humanos. Cuando combinamos “el derecho de todas las personas al goce del nivel más alto posible de salud física y mental” con el reconocimiento -explícito en el documento de El Cairo- de que la “salud sexual” es parte de los derechos reproductivos e involucra una vida sexual “satisfactoria” y también “segura”, nos estamos acercando a algo que comienza a verse como *el placer en tanto un bien positivo*. Por supuesto, el vínculo con la reproducción limita el alcance, pero no será así si el principio es tomado en conjunción con la diversidad sexual y habitacional. El punto es que ya existe alguna base en los acuerdos

internacionales existentes para afirmar el derecho al placer sexual como parte de la salud y el bienestar básicos necesarios para la vida humana -un concepto reconocido en varias de las principales religiones mundiales (incluyendo el Islam y el judaísmo), así como en muchas culturas tradicionales.<sup>9</sup>

El cuarto es el principio de la *autonomía* o *personería*, implicando el derecho de las personas -niños, jóvenes y adultos- de tomar sus propias decisiones en asuntos que afectan sus cuerpos y su salud. El principio es expresado elocuentemente en la petición previa a la conferencia de Beijín citada anteriormente (“Poner la sexualidad en la agenda de la Conferencia Mundial sobre la Mujer”), como “el derecho de cada persona a determinar su identidad sexual; el derecho a controlar el propio cuerpo, particularmente al establecer relaciones íntimas...” Este principio está claramente enraizado en conceptos básicos de libertad y democracia, y es fundamental para los derechos de ciudadanía (o pre-ciudadanía<sup>10</sup>).

En otras palabras, los llamados “derechos civiles y políticos”, así como los “derechos económicos, sociales y culturales” son -como las feministas y los defensores de los derechos humanos han enfatizado tan a menudo- interdependientes e indivisibles (Sen, 1990; Human Rights Watch, 1996; Copelon y Petchesky, 1995). Si no fuera así, ¿cómo puede una persona actuar responsablemente como ciudadana y como miembro de un grupo familiar y de una comunidad si su cuerpo y su sexualidad son definidos y controlados por otros (por el esposo, los parientes, las autoridades religiosas o el Estado)?

Sin embargo, especialmente en el ámbito de los derechos sexuales, se hace evidente que la autonomía o el principio de la *personería* es inseparable del de la *igualdad de género* cuando recordamos las miles de maneras en que las normas sexuales son infundidas mediante un código de género y un código de familia en todas las sociedades. En su espléndido análisis sobre la sexualidad y los derechos humanos, Yasmin Tambiah sintetiza así las inequidades en la situación de las niñas en tantas sociedades, los “mensajes contradictorios” que estropean el desarrollo de su sexualidad:

*Ella es instruida para devaluar su propio cuerpo para que no sea responsable de incitar una injustificada atención masculina. Al mismo tiempo, se espera que cultive la habilidad de mantener la atención masculina como una esposa deseable. Se le mantiene ignorante sobre su cuerpo porque se supone que mientras menos sepa, menores serán las posibilidades de que explore su sexualidad y comprometa, por lo tanto, su virginidad. Al mismo tiempo, sin embargo, se espera que desarrolle una actitud sana y conocedora sobre la maternidad. (Tambiah, 1995, p. 374)*

La observación de Tambiah de que la niña se ve así “obligada a la heterosexualidad, habiéndosele negado la oportunidad de desarrollar la comprensión de su sexualidad y, eventualmente, de ejercer una elección informada y autónoma”, confirma algunos de los hallazgos del Grupo Internacional de Investigación sobre los Derechos Reproductivos (IRRRAG) en un reciente estudio realizado en siete países en África, Asia, las Américas y el Medio Oriente.<sup>11</sup>

Resulta desalentador, pero descubrimos que las generaciones de mujeres mayores, a las que se les negó otros canales de autoridad o salidas para su autoafirmación, en muchas comunidades tienen mayor propensión que los hombres a vigilar los límites del comportamiento sexual de otras mujeres (y de sus propias hijas). Como es bien conocido, las mujeres pueden adquirir un cierto estatus privilegiado o respetabilidad al mantener las prácticas tradicionales o códigos de honor.<sup>12</sup> De la misma manera, la descripción de Tambiah sobre la condición *normativa* de las mujeres -el matrimonio heterosexual- como un espacio lleno de peligros físicos y sociales, y de la necesidad de caminar constantemente por una línea muy tenue respecto a la sexualidad, se hace eco de los hallazgos de nuestros investigadores. En varios estudios de países, encontramos mujeres haciendo “trueques”, negociando su placer sexual y autonomía a cambio de otras ganancias. Por ejemplo, en las Filipinas, México y Egipto, las mujeres aceptan el sexo marital no deseado a cambio de la cooperación de los maridos en el trabajo de la casa o para evitar peleas o violencia doméstica. En Egipto, las mujeres se adaptan a la mutilación genital femenina o a un ritual de desfloración en la noche de bodas que encuentran doloroso y humillante, para asegurar la respetabilidad pública y la libertad de ir y venir.<sup>13</sup> En Brasil, el temor a la violencia doméstica limita la movilidad física y sexual de las mujeres rurales, a la vez que el temor al embarazo y a la pérdida del empleo mantiene a las trabajadoras domésticas efectivamente célibes. La mayoría de las mujeres que entrevistamos en todas partes, aún creen que expresar una necesidad de satisfacción sexual les traerá vergüenza, y no tener derecho a ella.

Aún cuando encontramos estos tristes y familiares ejemplos de autonegación sexual, sin embargo la investigación del IRRRAG también da a conocer algunas voces de mujeres pobres de diversas culturas y situaciones que expresaron un sentido afirmativo del derecho al placer sexual en tanto mujeres. A veces es indirecto, como en el caso de las madres que comienzan a identificarse con sus hijas y buscan la autonomía y el placer sexual por y a través de ellas, dándole a la estrategia del trueque una forma intergeneracional. Esto es particularmente cierto en el caso de las amas de casa brasileñas de clase media, que rechazaron para sus hijas los rígidos códigos de virginidad profundamente arraigados en ellas cuando eran jóvenes. Mi entrevistada favorita en nuestro estudio fue una madre de Sao Paulo que le dijo a su hija, “tu tienes que obedecer a tu mamá y ser una niña buena. Aún si tienes

relaciones sexuales, hazlo con cuidado, usa un condón. Debes saber lo que estás haciendo... porque, si después tienes un hijo, ¿quién va a cuidar de él? Hay tantas formas de evitarlo...” Aunque es cierto que obviamente reflejan el temor generalizado al VIH/SIDA y otras ETS en el Brasil urbano, estas madres también están tomando la definición tradicional de “niña buena” y poniéndola de cabeza (Portella *et al.*, 1998).

En otros ejemplos, las expresiones afirmativas de los derechos sexuales entre las mujeres de base pueden ser indirectas -por ejemplo, la trabajadora maquiladora de Sonora, México, que se quejaba de que las mujeres “no tienen la oportunidad de que les guste el sexo” porque los hombres siempre son agresivos y dominantes, y “sólo les importa su propia satisfacción” (Ortiz-Ortega y otros, 1998). En otras partes son más directas, como la mujer de 19 años del norte de Nigeria que desafiantemente anunció: “cada vez que me dan ganas de acostarme con mi enamorado voy a él” (Osakue y Martin-Hilber, 1998), o la trabajadora agrícola de 40 años de edad del *Sertao* brasileño, quien certificó que los conceptos de libertad sexual no eran la exclusiva propiedad de los activistas urbanos de clase media: “Es cuestión de elegir. Si alguien se siente mejor con un hombre, debe seguir con él... si a mí me gusta una mujer, ése es mi problema. Yo tengo que pensar por mí misma, no por lo que otros puedan decir... todas tienen el derecho de escoger lo que es correcto para cada una” (Portella *et al.*, 1998).

Sin embargo, estas reivindicaciones sexuales afirmativas hechas por mujeres de base tienen que ser vistas, hoy, más como deseos o aspiraciones que como realidades concretas. Para la mayoría de las mujeres, su realización en la práctica depende del componente crucial de los derechos sexuales (mencionado anteriormente), las *condiciones favorecedoras*. Los cinco principios éticos que he esbozado permanecerán como abstracciones inútiles sin cambios globales económicos, sociales y estructurales -particularmente considerando los enormes recortes y la privatización de los servicios sociales que las mujeres en los siete países donde se realizó la investigación del IRRRAG y a lo largo y ancho del mundo enfrentan.

¿Cómo es posible gozar de autonomía en la toma de decisiones sobre la sexualidad sin tener acceso a información completa acerca de las formas de sexo más seguro, sexualidad, el propio cuerpo, los métodos anticonceptivos y las formas de evitar las ETS? ¿Cómo es posible alcanzar la salud sexual sin tener acceso a servicios y métodos de calidad para la prevención y la atención? ¿Cómo es posible lograr la diversidad habitacional sin viviendas suficientemente cómodas y sin un lugar ni espacio para la intimidad? Yendo más al fondo, ¿cómo pueden ser posibles la diversidad sexual y la igualdad de género sin una revolución cultural en la manera en que las sociedades, los medios y las instituciones visualizan a las “mujeres” y a los “hombres”? En otras palabras, si preguntamos (en la “jerga” de los derechos humanos) cuál sería el criterio mínimo para formular indicadores con los que las

agencias de las Naciones Unidas y los gobiernos pudieran establecer estándares para medir el cumplimiento de los principios de los derechos sexuales, comenzamos a ver que un enfoque afirmativo de los derechos sexuales abre el camino a visiones enormemente transformadoras, que involucrarían a los hombres, a las mujeres, a toda la sociedad y no sólo a sus minorías sexuales.

Si este es el caso, ¿por qué han sido tan vacilantes muchas organizaciones progresistas, incluyendo los grupos feministas y de derechos humanos, respecto a movilizarse tras un programa de derechos sexuales afirmativo e integral? Más específicamente, ¿por qué somos tantas de nosotras cómplices del mantenimiento de la invisibilidad del sexo en tanto placer? Existen muchas razones, algunas ocultas y otras obvias, y no hay espacio aquí para explorarlas en detalle. Sin llegar a la homofobia total (que desafortunadamente todavía contamina a muchas organizaciones), éstas incluyen un cierto bagaje ideológico -el legado de la izquierda, su sesgo economicista y las sospechas de “individualismo burgués”, el legado del nacionalismo y las sospechas de imperialismo cultural occidental, el legado del posmodernismo de Foucault que a la vez “descubrió” e inscribió la agencia sexual como una ilusión de la Ilustración europea. También está la contradicción política incorporada en los movimientos de derechos feminista y *gay*, al grado que ambos buscan al mismo tiempo transformar las sociedades y conseguir “un lugar en la mesa”.

Aspirar a ejercer influencia y poder en la esfera pública -incluyendo poder sobre los términos de la retórica de los derechos humanos- siempre conlleva los riesgos de las concesiones y de la cooptación, que necesariamente contribuyeron a las ambigüedades sobre el significado de los “derechos sexuales” en el documento final de Beijín. Podemos sostener lo siguiente: “el cuerpo” evoca para algunos el cuerpo fetal y, para otros, el cuerpo sexualizado de la mujer, incluyendo el cuerpo de las lesbianas; de una manera u otra, sigue siendo peligroso e impone el silencio. La autodeterminación sexual y los derechos sexuales implican tanto la libertad negativa contra las intrusiones, violaciones y abusos no deseados como la capacidad positiva de buscar y experimentar placeres en una variedad de formas y situaciones, incluyendo (para las mujeres) formas sin hombres. Sin embargo, este último concepto es aún considerado muy peligroso para una reiteración afirmativa en muchos movimientos de mujeres.

Aunque estoy convencida de que las construcciones afirmativas de derechos necesitan más atención de parte nuestra, como intelectuales y como activistas, el enfoque “liberador” sobre los derechos sexuales plantea sus propios dilemas.

En primer lugar, ¿estoy exagerando la dicotomía de los lados de “placer” y “peligro” de la sexualidad ignorando, por lo tanto, la forma dialéctica en que las dimensiones



afirmativas y negativas de los derechos se entrelazan? Refiriéndose al concepto más general de libertad, Amartya Sen argumenta que “el compromiso social con la libertad individual tiene que preocuparse tanto de las libertades positivas como de las libertades negativas y de sus interconexiones de mayor alcance” (Sen, 1990: 15). No sólo el derecho de una persona a desarrollar y gozar plenamente de su cuerpo y de sus capacidades eróticas y emocionales depende de verse libre del abuso y la violencia, y de tener las necesarias condiciones favorecedoras y los recursos materiales, como dijimos anteriormente; también puede ser posible que la conciencia de los derechos sexuales afirmativos llegue como resultado de experimentar su violación.<sup>14</sup>

Una interesante trayectoria de vida descubierta por los investigadores del IRRRAG en varios países fue aquella en la que una mujer maltratada o que ha sido sometida sistemáticamente a relaciones sexuales no deseadas por su esposo a lo largo de muchos años, finalmente había logrado oponerse a ello con efectividad (a veces con un cuchillo en la mano), y después experimentó un sentimiento de poder que la condujo a nuevas formas de ganarse la vida independientemente, a una nueva relación o a ambas cosas a la vez.

Segundo, como una categoría “paraguas” que intenta ser inclusiva y universal, los derechos sexuales se pueden convertir en un lenguaje totalizador que en realidad excluye y oscurece. Entre las defensoras feministas de la salud reproductiva, con frecuencia la elipsis ya integrada en la corriente principal de la frase “derechos sexuales y reproductivos” entierra lo sexual, escondiéndolo discretamente en las relaciones conyugales/heterosexuales y la maternidad (ver IPPF, 1996; Cook, 1995). En ningún instrumento existente de derechos humanos, incluyendo los documentos de El Cairo y Beijín, se menciona la libertad de orientación sexual o las sexualidades diversas. De este modo, en la medida en que los “derechos sexuales” continúen dependiendo de la interpretación de estos instrumentos, o de subsumir lo “sexual” al interior de lo “reproductivo”, los derechos y situaciones específicos de las mujeres lesbianas, las bisexuales y toda la gama de minorías sexuales culturalmente específicas podrían permanecer invisibles.

Todavía tenemos que preguntarnos cómo podemos crear un marco general de derechos que también se refiera a estas especificidades.<sup>15</sup> Más aún, la reticencia sobre las prácticas sexuales y su diversidad pueden afectar no sólo la interpretación de los derechos humanos sino también la veracidad de la investigación de campo. Con seguridad, el hecho de que en casi ninguno de los siete estudios se pueda encontrar materiales sobre la sexualidad lesbiana, tiene más que ver con la sensibilidad de los investigadores de la IRRRAG que con las prácticas de nuestras entrevistadas.

Al mismo tiempo, es fundamental reconocer que estos silencios que me parecen perturbadores están basados tanto en cálculos estratégicos como en profundos conflictos internos. En muchos países y comunidades, hablar abiertamente del derecho de las mujeres a variados placeres sexuales todavía es una invitación a la clausura de la organización, al ostracismo de sus miembros, a los ataques verbales y físicos, e incluso a la muerte. La espiral de resistencia es, como siempre, restringida por el poder, y estas dinámicas de poder se reproducen en el alma de cada uno de nosotras, no importa cuán radical sea nuestra visión. En este contexto político, comenzar a hablar de derechos sexuales, aún tentativamente, es un gran paso adelante. En el contexto de la investigación, comenzar a trazar un mapa de las a menudo comprometedoras estrategias para negociar los derechos sexuales de la mujer puede ayudarnos a descubrir qué condiciones se debe cambiar antes de que podamos dar a la mujer que entrevistamos, y a nosotras mismas, el poder para alcanzar estrategias más osadas.

#### AGRADECIMIENTOS

Por gran parte de las ideas de este documento (aunque no por sus defectos), quiero agradecer las estimulantes discusiones sostenidas con Roxana Carrillo, Susanna Fried, Claudia Hinojosa, Rachel Kyte, Ilana Lansberg-Lewis, Adriana Ortiz-Ortega, Rachel Rosenbloom, Yasmin Tambiah, *the New Visions Faculty Seminar on Human Rights* del Hunter College y, muy especialmente, las ideas y el apoyo de Rhonda Copelon.

**(\*) Rosalind Petchesky:** Es profesora de ciencias políticas y estudios de la mujer del Hunter College of the City University of New York y del MacArthur Fellow. Ella es activista del movimiento de bases de Estados Unidos para la salud y los derechos reproductivos de la mujer desde 1977 y fundó IRRRAG en 1992.

\*\*"Sexual Rights: Inventing a Concept, Mapping An International Practice," en *Framing the Sexual Subject*, ed. Richard Parker, et al. (University of California Press, 2000), p. 81-103. Traducido por el Cladem, 2002.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Parte de este análisis ha sido extraído de un artículo que escribí con Sonia Correa (Correa y Petchesky, 1994).

<sup>2</sup>

A un nivel, esto no debe sorprender. A pesar de la insistencia (eurocéntrica) de Foucault de presentar la modernidad como una incesante preocupación por hablar sobre sexo, de hecho sabemos que, incluso en Occidente, este hablar ha sido sistemáticamente encubierto, ambivalente, cargado de culpa o de escándalo. Sólo a fines del siglo XX y en el umbral del nuevo milenio, en gran parte como resultado de la pandemia del VIH/SIDA, las relaciones internacionales se han convertido en un espacio en el que la sexualidad puede ser discutida más o menos abiertamente. (Ver Parker y Gagnon, 1995, especialmente la introducción de los editores y el artículo de Altman; ver además Foucault, 1978)

<sup>3</sup>

El Programa de la CIPD (párrafo 7.2) y la Plataforma de Beijing (párrafo 95) definen los “derechos reproductivos” como “[basados] en el reconocimiento del derecho básico de todas las parejas e individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el intervalo entre éstos, y a disponer de la información y de los medios para ello, y del derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. También incluye su derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones ni violencia, de conformidad con lo establecido en los documentos de derechos humanos”.

<sup>4</sup>

Agradezco a Rhonda Copelon por proporcionarme copia de esta declaración (de fecha 14 de septiembre de 1995, presentada al Comité Principal de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, en Beijín).

<sup>5</sup>

Ver en Rosenbloom 1995, anexo A, el texto completo de la petición. Aunque asistí a algunas sesiones previas a la conferencia oficial, no estuve presente en la reunión que menciono. Agradezco a Roxana Carrillo, Rhonda Copelon, Rachel Kyte e Ilana Landsberg-Lewis por compartir sus impresiones sobre este momento histórico.

<sup>6</sup>

Este énfasis es muy evidente en las que, de lo contrario, serían dos publicaciones excelentes e invaluable que presentan testimonios escalofriantes sobre los tipos de abuso sexual y de violencia brutalmente inferidos a las mujeres (y a los hombres *gay*) en todo el mundo (Ver Center for Women’s Global Leadership, 1996, y Rosenbloom, 1995).

<sup>7</sup>

Sobre casos recientes de campañas y legislación antigay y antilesbiana impulsadas por fundamentalistas en Sri Lanka, ver Tambiah 1996. Según la Comisión Internacional de Derechos Humanos de Gays y Lesbianas, 86 países proscriben la homosexualidad masculina mientras que sólo 44 países penalizan el lesbianismo; resulta claro que el lesbianismo es considerado menos amenazante, pero sólo debido a su “invisibilidad social” y a que algunos legisladores niegan su existencia (Rosenbloom, 1995: xiii.)

<sup>8</sup>

Ver algunos ejemplos en Parker y Gagnon 1995, en especial los artículos de Lützen, Herdt y Boxer, Tan, Lancaster, Zalduondo y Bernard, y Weeks; y, en este volumen, los artículos de Dowsett, Oetomo y Terto.

9

Aihwa Ong (1994) señala que las mujeres *kampung* que entrevistó en Malasia –aparentemente por la mayor influencia del *adat*, o tradición comunitaria, que de las versiones fundamentalistas contemporáneas de la ley *sharia'a*– consideraban el sexo como “esencial para la buena salud y sólo lo veían como algo negativo cuando se cae en excesos o se tiene una pareja inadecuada.”

10

En el caso de niños o inmigrantes.

11

Ver *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives across Countries and Cultures* (Londres: Zed Press, Editoras R. Petchesky y K. Judd, 1998). Los equipos de investigación interdisciplinarios del IRRRAG –formados por investigadores especializados en ciencias sociales, activistas del movimiento por la salud de la mujer y del movimiento de derechos humanos, y profesionales en salud– realizaron una investigación cualitativa en profundidad con mujeres urbanas y rurales de bajos ingresos en Brasil, Egipto, Malasia, México, Nigeria, Filipinas y Estados Unidos en 1993 y 1994. El propósito fue indagar sobre las circunstancias y áreas en las que estas mujeres –de edades, estados civiles, etnias, religiones y ocupaciones diferentes– comienzan a desarrollar el sentimiento de tener derechos y de autodeterminación en relación a la toma de decisiones sobre temas de sexualidad y reproducción.

12

En Nigeria, por ejemplo, observamos repetidas veces cómo las mujeres de edad rurales y urbanas conservaban y encumbraban su estatus en la comunidad forzando el cumplimiento de prácticas tradicionales como los ritos de viudez y la mutilación genital femenina. En Egipto, encontramos que las madres tenían mayor propensión que los padres a cumplir con el *baladi dokhla*, o rito que prueba la virginidad en la noche de bodas, y a ejercer control sobre sus hijas al elegir a un esposo; aparentemente son ámbitos en los que sienten que pueden conservar alguna forma de autoridad en el hogar. En varios países, las madres se mostraban reacias a dar educación sexual a sus hijas antes del matrimonio, por miedo a “abrirles los ojos” y poner en peligro el honor de la familia.

13

Irónicamente, los hombres entrevistados en Egipto consideran este rito como una “invasión de la privacidad”; sólo las mujeres se sienten obligadas a ceder su integridad física a cambio de los derechos económicos y civiles que legalmente les pertenecen. Ver Aida Seif El Dawla, Amal Abdel Hadi y Nadia Abdel Wahab, “Women's Wit Over Men's: Trade-Offs and Strategic Accommodations in Egyptian Women's Reproductive Lives”, en Petchesky y Judd, editoras, 1998.

14

Mi agradecimiento a Susana Freid por llamar mi atención sobre este punto.

15

La Carta sobre Derechos Sexuales y Reproductivos del IPPF es el mejor ejemplo de un compendio minucioso y ponderado de principios básicos (y los documentos de los que se derivan) que utiliza un lenguaje muy amplio para dar a entender algo sin especificar. Donde más se acerca a expresar

un enfoque afirmativo sobre el placer sexual es en el Principio Segundo, “El derecho a la libertad y la seguridad”, donde se afirma: “Todas las personas tienen derecho a la libertad para disfrutar y controlar su vida sexual y reproductiva, teniendo debida consideración a los derechos de otras personas”, y también: “Todas las personas tienen derecho a estar libres de temor, vergüenza, culpa, creencias basadas en mitos y otros factores psicológicos impuestos desde el exterior que inhiban su respuesta sexual o que perjudiquen sus relaciones sexuales.”

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altman, D.: “Political Sexualities: Meanings and Identities in the Times of AIDS”. En: Parker, R.G., y Gagnon, J. (eds.). *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*. Nueva York y Londres: Routledge, 1995.

Amin, S. y Hossain, S. : “Women’s Reproductive Rights and the Politics of Fundamentalism: A View from Bangladesh”. En: *American University Law Review*, 44:1319-43. 1995.

Bunch, C.: “Women’s Rights as Human Rights: Towards a Re-Vision of Human Rights”. En: *Human Rights Quarterly*, 12:486-98. 1990.

Catholics for a Free Choice: *The Vatican and the Fourth World Conference on Women*. Washington, DC: Catholics for a Free Choice, 1995.

Center for Women’s Global Leadership: *From Vienna to Beijing: The Global Tribunal on Accountability for Women’s Rights*. Reilly, N. (ed.). New Brunswick, N.J.: Rutgers University, 1996.

Cook, R.: “Human Rights and Reproductive Self-Determination”. En: *American University Law Review*, 44:975-1475. 1995.

Cook, R. (ed.): *Human Rights of Women: National and International Perspective*. Filadelfia: University of Pennsylvania, 1994.

Copelon, R.: “Recognizing the Egregious in the Everyday: Domestic Violence as Torture”. En: *Columbia Human Rights Law Review*, 25: 291-367. 1994.

Copelon, R. y Hernandez, B. E.: *Sexual and Reproductive Rights and Health as Human Rights: Concepts and Strategies*. International Women’s Human Rights Law Clinic. Nueva York: City University of New York, 1994.

Copelon, R. y Petchesky, R.: “Toward an Independent Approach to Reproductive and Sexual Rights as Human Rights: Reflections on the ICPD and Beyond”. En: Schuler, M.A. (ed.). *From Basic Needs*

to *Basic Rights: Women's Claims to Human Rights*, 343-67. Washington DC: Women, Law and Development International, 1995.

Correa, S.: *Population and Reproductive Rights: Feminist Perspectives from the South*. Londres: Zed Press, 1994.

Correa, S. y Petchesky, R.: "Reproductive and Sexual Rights: A Feminist Perspective". En: Germain, A. y Chen, I. (eds.). *Population Policies Reconsidered*, 107-23. Cambridge: Harvard University, 1994.

Eisenstein, Z.: *Hatreds: Racialized and Sexualized Conflicts in the 21<sup>st</sup> Century*. Nueva York y Londres: Routledge, 1996.

*Evangelium Vitae*: "Pope's Letter: A 'Sinister' World has Led to 'Crimes Against Life'". En: *New York Times*, 31 de marzo de 1995, A12-A13.

Foucault, M.: *The History of Sexuality, Vol. I, An Introduction*. Nueva York: Panteón, 1978.

Freedman, L. P. e Isaacs, S. L.: "Human Rights and Reproductive Choice". En: *Studies in Family Planning*, 24:18-30. 1993.

Heise, L.: "Violence, Sexuality and Women's Lives". En: Parker, R.G. y Gagnon, J. (eds.). *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*, 109-34. Nueva York y Londres: Routledge, 1995.

Human Rights Watch. *Shattered Lives: Sexual Violence during the Rwandan Genocide and its Aftermath*. Nueva York: Human Rights Watch, 1996.

International Planned Parenthood Federation: *IPPF Charter on Sexual and Reproductive Rights*. Londres: International Planned Parenthood Federation, 1996.

Leary, V.: "The Right to Health in International Human Rights Law". En: *Health and Human Rights*, 1:24-56. 1994.

Ong, A.: "State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies and the Body Politic in Malaysia". En: *Women's Reproductive Rights in Muslim Communities and Countries: Issues and Resources, Women Living Under Muslim Laws*. El Cairo, agosto de 1994, 26-36.

Ortiz-Ortega, A., Amuchástegui, A. y Rivas, M.: "'Because They Were Born From Me': Negotiating Women's Rights in México". En: Petchesky, R. y Judd, K. (eds.). *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives Across Countries and Cultures*, 145-79. Londres y Nueva York: Zed Press, 1998.

Osakue, G. y Martín-Hilber, A.: "Women's Sexuality and Fertility in Nigeria: Breaking the Culture of Silence". En: Petchesky, R. y Judd, K. (eds.). *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives Across Countries and Cultures*, 180-216. Londres y Nueva York: Zed Press, 1998.

Parker, R.G. y Gagnon, J. (eds.): *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*. Nueva York y Londres: Routledge,

Pateman, C.: *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Petchesky, R.: "From Population Control to Reproductive Rights: Feminist Fault Lines". En: *Reproductive Health Matters*, 6:152-61. Noviembre de 1993.

\_\_\_\_\_ : "The Body as Property: A Feminist Re-Vision". En: Ginsburg, F. y Rapp, R. (eds.) *Conceiving the New World Order*, 387-406. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1995.

\_\_\_\_\_ : "Spiraling Discourses of Reproductive and Sexual Rights: A Post-Beijing Assessment of International Feminist Politics". En: Cohen, K., Jones, K. y Tronto, J. (eds.). *Women Question Politics*, 569-87. Nueva York y Londres: Routledge, 1997.

Petchesky, R. y Judd, K. (eds.): *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives Across Countries and Cultures*. Londres y Nueva York: Zed Press.

Portella, A.P., de Mello e Souza, C. y Diniz, S.: "Not Like Our Mothers: Reproductive Choice and the Emergence of Citizenship among Brazilian Rural Workers, Domestic Workers and Housewives". En: Petchesky, R. y Judd, K. (eds.). *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives Across Countries and Cultures*, 31-68. Londres y Nueva York: Zed Press, 1998.

Romany, C.: "State Responsibility Goes Private: A Feminist Critique of the Public/Private Distinction in International Human Rights Law". En: Cook, R. (ed.) *Human Rights of Women: National and International Perspective*. Filadelfia: University of Pennsylvania, 1994.

Rosenbloom, R. (ed.): *Unspoken Rules: Sexual Orientation and Women's Human Rights*. San Francisco: International Gay and Lesbian Human Rights Commission, 1995.

Seif El Dawla, A., Hadi, A. A. y Wahab, N. A.: "Women's Wit Over Men's Trade-Offs and Strategic Accommodations in Egyptian Women's Reproductive Lives". En: Petchesky, R. y Judd, K. (eds.). *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives Across Countries and Cultures*, 69-107. Londres y Nueva York: Zed Press, 1997.

Sen, A.: "Individual Freedom as a Social Commitment". En: *New York Review of Books*, 14 de junio de 1990. 49-52/79-80.

Sen, G. y Snow, R.C. (eds.): *Power and Decision: The Social Control of Reproduction*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Tambiah, Y.: "Sexuality and Human Rights". En: Schuler, M.A. (ed.). *From Basic Needs to Basic Rights: Women's Claims to Human Rights*, 369-90. Washington DC: Women, Law and Development International, 1995.

\_\_\_\_\_: "Sexual Rights, the State, and Democratic Process: Issues for South Asian Women". Documento presentado en la conferencia de AWID. Washington DC, 5-8 de septiembre de 1996.

Toubia, N.: *Female Genital Mutilation: A Call for Global Action*. Nueva York: RAINBO, 1995.

United Nations: *Report of the International Conference on Population and Development*. El Cairo: 5-13 de septiembre de 1994.

United Nations: Platform for Action of the Fourth World Conference on Women. Beijín: 4-15 de septiembre de 1995.