



ZIBA MIR-HOSSEINI

Ziba Mir-Hosseini es antropóloga jurídica independiente, directora de cine y activista especializada en ley islámica, género y desarrollo. Se desempeña como investigadora y profesora asociada en el Centre for Middle Eastern and Islamic Law de la Universidad de Londres, y es miembro fundador de Musawah Global Movement for Equality and Justice in the Muslim Family (www.musawah.org). Su página web es: www.zibamirhosseini.com

Email: zm4@soas.ac.uk

RESUMEN

La autora, desde una perspectiva feminista y basada en los derechos, critica las leyes de *zina* de la tradición jurídica musulmana, que penalizan todas las relaciones sexuales extramatrimoniales.

A principios del siglo XX, las leyes de *zina*, que rara vez se aplicaban en la práctica, se volvieron también obsoletas legalmente en casi todos los países y comunidades de tradición musulmana; sin embargo, con el resurgimiento del islamismo como fuerza política y espiritual a fines de ese mismo siglo, en varios países y comunidades fueron resucitadas, codificadas e implantadas en el sistema penal en forma selectiva, y fueron aplicadas por medio de la maquinaria estatal moderna.

La autora repasa campañas actuales destinadas a despenalizar las relaciones sexuales consentidas y sostiene que las leyes de *zina* también deben ser consideradas desde la tradición jurídica islámica.

Explorando las intersecciones entre la religión, la cultura y el derecho que legitiman la violencia en la reglamentación de la sexualidad, la autora propone un marco que puede unir los principios del derecho islámico y los derechos humanos.

Original en inglés. Traducido por Florencia Rodríguez

Recibido en junio de 2011. Aceptado en octubre de 2011.

PALABRAS CLAVE

Sexualidad – Violencia – Género – Islam – Derecho – Derechos humanos



Este artículo es publicado bajo licencia *creative commons*.

Este artículo está disponible en formato digital en www.revistasur.org.

LA PENALIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD: LAS LEYES DE ZINA COMO VIOLENCIA CONTRA LA MUJER EN CONTEXTOS MUSULMANES*

Ziba Mir-Hosseini

La tradición jurídica islámica considera todo contacto sexual fuera del matrimonio legal como un delito. La principal categoría de estos delitos se denomina *zina* y se define como cualquier acto de relación sexual ilegal entre un hombre y una mujer.¹ El castigo del *zina* es el mismo para hombres y mujeres: cien latigazos para los solteros y lapidación para los casados; sin embargo, a lo largo de la historia no se ha documentado con frecuencia este tipo de castigos.

A principios del siglo XX, con el surgimiento de los sistemas jurídicos modernos en el mundo musulmán, las reglas del derecho islámico clásico pasaron a limitarse cada vez más a asuntos personales.² Las leyes de *zina*, que no solían llevarse a la práctica, se volvieron legalmente obsoletas en casi todos los países y comunidades musulmanas. A finales del siglo XX, el resurgimiento del Islam como fuerza política y espiritual revirtió este proceso. En varios Estados y comunidades, leyes penales que se habían vuelto obsoletas fueron resucitadas, codificadas e implantadas en el sistema penal en forma selectiva, y fueron aplicadas, en diferentes formas y grados, por medio de la maquinaria estatal moderna. Lo más controvertido dentro de este fenómeno ha sido la reaparición de las leyes de *zina* y la creación de nuevos delitos que penalizan las relaciones sexuales consentidas y autorizan la violencia contra la mujer. Los activistas hacen campaña contra estas nuevas leyes basándose en los derechos humanos: en países tan diversos como Nigeria, Paquistán e Irán, las campañas revelan la injusticia y la violencia que conlleva la “islamización” de los sistemas penales. Los temas planteados en estas campañas resuenan en muchos otros contextos musulmanes

*El presente artículo es una versión corregida de un capítulo publicado en el libro "Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts", organizado por la autora y por Vanja Hamzic (WLUM Publications, 2010).

en los que se invocan las interpretaciones tradicionales y patriarcales de los textos sagrados musulmanes para limitar los derechos y libertades de la mujer.

La literatura existente sobre estos problemas desde la perspectiva de los derechos humanos es extensa.³ Adoptando una postura feminista y basada en los derechos, el presente artículo ofrece una visión crítica de las leyes de *zina* desde el interior de la tradición jurídica islámica. Su objetivo es ampliar el alcance del debate sobre conceptos y estrategias apropiadas para las campañas que promueven la despenalización de las relaciones sexuales consentidas. Fue concebido como un aporte al reciente surgimiento de estudios académicos feministas sobre el Islam, ya que muestra cómo se pueden cuestionar las leyes de *zina* desde adentro. Explorando las intersecciones entre la religión, la cultura y el derecho que legitiman la violencia en la reglamentación de la sexualidad, este artículo busca contribuir al desarrollo de un marco que pueda unir los principios islámicos y los de los derechos humanos. Un marco así puede facultar a los activistas, tanto en el ámbito teórico como práctico, para participar del discurso en el seno de las comunidades a fin de provocar una reforma legal y cultural sostenible.

Las leyes de *zina* forman parte de la tradición jurídica islámica y deben situarse dentro de las clasificaciones que esa tradición hace del comportamiento humano y, especialmente, de las relaciones sexuales y los roles de género, y los castigos que prescribe para las diferentes categorías de delitos. Basándose en conocimientos antropológicos y estudios feministas sobre el Islam, este artículo mostrará cómo las leyes de *zina* también integran estructuras institucionales más amplias de desigualdad que están legitimadas por interpretaciones patriarcales de los textos sagrados musulmanes. Constituyen un elemento de un sistema complejo de normas y leyes que regulan la sexualidad y están estrechamente vinculadas a otros dos conjuntos de leyes: las que se refieren al matrimonio (*nikah*) y a la vestimenta femenina (*hijab*). Este vínculo es la raíz de la violencia contra la mujer y debe romperse desde dentro de la tradición.

Para ello, este artículo debe plantear dos puntos ciegos que presentan los estudios sobre el tema. En primer lugar, quienes trabajan dentro de un marco islámico suelen pasar por alto el aspecto del género, desconociendo en gran medida la importancia del género como categoría del pensamiento y de análisis, y muchas veces oponiéndose tanto al feminismo, que entienden como la promoción de la dominancia de la mujer sobre el hombre, como a los derechos humanos, que consideran opuestos a la tradición islámica. En segundo lugar, muchos activistas de derechos humanos y derechos de la mujer no conocen bien las categorías religiosas de pensamiento y los argumentos basados en la religión: trabajar dentro de un marco religioso les parece inútil y contraproducente. Es necesario eliminar estos puntos ciegos. Los enfoques basados en estudios islámicos y en perspectivas feministas y de derechos humanos, lejos de oponerse mutuamente, pueden fortalecerse unos a otros, en especial a la hora de articular una campaña efectiva contra el resurgimiento de las leyes de *zina*.

Después de describir brevemente el enfoque y las premisas sobre las que se basa este artículo, se presenta el contexto histórico de los cambios políticos en el ámbito de la religión, el derecho y el género que condujeron al reciente resurgimiento de las leyes y los castigos de *zina*, y al enfrentamiento entre dos sistemas de valores y dos concepciones de los derechos de género: los del derecho internacional de los

derechos humanos y la tradición jurídica islámica. El artículo luego examina las leyes de *zina* en el contexto de la tradición jurídica islámica clásica, explorando sus vínculos con las leyes del matrimonio y del código de vestimenta que regulan la sexualidad de la mujer, así como los supuestos teológicos y las teorías jurídicas que los informan. Finalmente, el artículo muestra cómo las leyes y castigos de *zina* pueden ser cuestionados con argumentos jurídicos y religiosos, y cómo elementos esenciales de la tradición jurídica islámica armonizan con el derecho de los derechos humanos. La conclusión contiene sugerencias o pautas para desarrollar un marco que permita unir los principios islámicos y los de los derechos humanos. Un marco así puede facultar a los activistas, en el ámbito teórico y práctico, para participar del discurso interno de las comunidades a fin de producir reformas legales y culturales sostenibles.

1 Enfoque y premisas

Este artículo se inicia con la premisa de que los “derechos humanos” y la “ley islámica” son “conceptos esencialmente cuestionados”, es decir, que significan cosas diferentes para personas diferentes en contextos diferentes.⁴ Sin embargo, los defensores de ambos sostienen su carácter universal, es decir, que su objetivo es asegurar la justicia y los derechos adecuados para toda la humanidad.⁵ La noción de “derechos humanos” se emplea en un sentido relativamente limitado, como un marco que se inició en 1948 con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y que ha sido desarrollado por las Naciones Unidas en documentos e instrumentos posteriores. Dado que los enfoques basados en los derechos humanos se conocen relativamente bien, en este artículo se presta más atención a las tradiciones y discursos legales islámicos.

En segundo lugar, vale destacar una cierta incomodidad con el término “derecho/ley islámico/a”. Las leyes islámicas, al igual que otras leyes, son producto de supuestos socioculturales y razonamientos jurídicos sobre la naturaleza de las relaciones entre hombres y mujeres. En otras palabras, son construcciones jurídicas “artificiales”, formadas por las condiciones sociales, culturales y políticas dentro de las que se interpretan y convierten en ley los textos sagrados del Islam. Desde el punto de vista del presente artículo, es más útil y productivo a los efectos del análisis hablar de la “tradición jurídica islámica”.

Se enfoca esta tradición desde una perspectiva feminista crítica y desde su interior, invocando una de sus principales distinciones, la cual subyace al surgimiento de las diversas escuelas de la tradición y la multiplicidad de posiciones y opiniones existentes en su seno: se trata de la distinción entre *shari'a* y *fiqh*. En árabe, *shari'a* significa literalmente “la senda o el camino que conduce al agua”, pero, según la religión musulmana, es la voluntad de Dios como le fue revelada al profeta Mahoma. Fazlur Rahman señala: “en su uso religioso, desde el período más temprano, significa ‘la carretera de la vida buena’, es decir, los valores religiosos, expresados funcionalmente y en términos concretos, que deben guiar la vida del hombre” (RAHMAN, 1966, p. 100).⁶ *Fiqh*, jurisprudencia, significa literalmente “comprender” y denota el proceso del esfuerzo humano destinado a discernir y extraer reglas legales de los textos sagrados del Islam, el Corán y la Sunna (los dichos y actos del profeta según se relatan en los *hadices* o tradiciones).

Por lo tanto, los preceptos derivados de los textos sagrados están sujetos a la interpretación humana. Sin embargo, actualmente algunos expertos y políticos (muchas veces con intenciones ideológicas) equiparan la *shari'a* con la *fiqh* y presentan las reglas de la *fiqh* como “la ley *shari'a*”, es decir, como ley divina y no cuestionable. Con demasiada frecuencia se hacen afirmaciones que comienzan con “el Islam dice que...” o “de acuerdo con la ley *shari'a*...”; quienes hablan en nombre del Islam casi nunca admiten que la suya no es más que una opinión o interpretación entre muchas. Desde el punto de vista de una crítica feminista, la distinción entre *shari'a* y *fiqh* es crucial, porque se refiere al pasado y permite actuar en el presente; permite separar lo legal de lo sagrado, y reclamar la diversidad y el pluralismo que fue parte de la tradición jurídica islámica. También tiene ramificaciones epistemológicas y políticas, y permite cuestionar y cambiar sus preceptos desde adentro.⁷

En tercer lugar, este artículo rechaza las afirmaciones que comienzan con “el Islam dice...”, “el Islam permite...” o “el Islam prohíbe...”. El Islam no habla, sino que es su pueblo el que dice hablar en nombre (con la autoridad) del Islam, seleccionando textos sagrados (usualmente sacándolos de contexto) que parecen justificar sus dichos y reprimiendo otros textos que se les oponen. Es más, quienes hablan de la *shari'a* o, de hecho, de la religión y la ley en relación con el Islam, no suelen hacer otra distinción que actualmente es común cuando se habla de religión en otros contextos: la distinción entre la fe (y sus valores y principios) y la religión organizada (instituciones, leyes y prácticas). El resultado es la trampa omnipresente, retórica y polémica de glorificar una fe sin reconocer los abusos e injusticias que se cometen en su nombre o condenarla al equipararla con esos abusos. Demás está decir que la fe y la religión organizada están vinculadas, pero no son la misma cosa, como se implica al fusionarlas bajo la etiqueta de “islámica” o “religiosa”.

En cuarto lugar, aunque el presente artículo se refiere a la religión, la ley y la cultura como diferentes áreas del comportamiento humano, en la práctica no es fácil separarlas. La realidad social es demasiado compleja. Las creencias y prácticas religiosas no solamente están influidas por los contextos culturales en los que se originan, funcionan y evolucionan, sino que también influyen sobre fenómenos culturales. Además, la ley no solamente controla el comportamiento, sino que está influida por prácticas religiosas y culturales. Todas estas creencias y prácticas, a su vez, están sujetas a relaciones de poder; gobernantes, gobiernos, estructuras de desigualdad. El significado de las leyes y las prácticas religiosas también cambia con los cambios que se producen en las relaciones de poder de las que forman parte, y en la interacción con otras culturas y sistemas de valores. En otras palabras, es necesario reconocer que las leyes y las prácticas religiosas no son fijas, inmutables y uniformes, sino que son el producto de circunstancias sociales y culturales particulares, y de relaciones de poder locales y más generales.⁸

Finalmente, los temas surgen de movimientos sociales y luchas y debates políticos. La reglamentación sistemática e institucionalizada de la sexualidad y el comportamiento femenino por medio de leyes creadas e impuestas por el hombre no se limita al contexto musulmán ni es reciente. Es un fenómeno antiguo, presente en la mayoría de las sociedades humanas, sancionado por textos religiosos y tradiciones culturales, y muchas veces impuesto con violencia. Lo nuevo es que

el marco de los derechos humanos y las ideas contemporáneas sobre la igualdad de género permiten identificar el tema de las leyes de *zina* como una violación de los derechos humanos de la mujer.⁹

2 ¿Por qué las leyes de *zina* y por qué ahora?

Las actuales leyes de *zina* reflejan interpretaciones humanas seculares de los textos sagrados del Islam que se pueden criticar desde el marco de los principios islámicos, conforme a las realidades cambiantes del tiempo y el lugar, y las nociones contemporáneas de justicia. Al igual que en otras tradiciones religiosas y jurídicas, entre los musulmanes la igualdad de género en su sentido actual es un concepto muy reciente en las nociones de justicia. La idea de la igualdad de género no pasó a integrar las concepciones de la justicia hasta el siglo XX y constituye un desafío muy reciente y todavía no resuelto para la tradición jurídica islámica.¹⁰ Por ello, el renacimiento de las leyes de *zina* y el resurgimiento de una campaña global contra ellas debe comprenderse en el contexto del conflicto reciente entre dos sistemas de valores: uno, arraigado en prácticas religiosas y culturales previas a la modernidad que suelen sancionar la discriminación entre las personas sobre la base de la fe, la condición social y el género, y el otro, influido por ideales contemporáneos de derechos humanos, igualdad y libertades personales.

Este conflicto de valores no se limita a los contextos musulmanes sino que es omnipresente, y tiñe el animado y continuo debate entre el universalismo y el relativismo cultural. Sin embargo, adquirió un tono político más fuerte en el mundo musulmán en la segunda mitad del siglo XX con el surgimiento de la cuestión de Palestina y el crecimiento de los movimientos islamistas que buscaban fusionar la religión con la política.¹¹ Tras los ataques del 11 de septiembre de 2001, la política de la llamada guerra contra el terror y las invasiones de Afganistán e Irak (ambas justificadas en parte por la promoción de la democracia y los derechos de la mujer) sumaron otra capa de complejidad a la situación. Con o sin razón, muchos musulmanes sintieron que la guerra era contra ellos. Esto no solamente ha aumentado su sensación de inseguridad y el atractivo de los valores tradicionales, sino que también, en su opinión, erosionó la autoridad moral del derecho de los derechos humanos y deslegitimó las voces internas de disenso y favorables a las reformas.

De muchas maneras, el año 1979 marcó un punto de inflexión en la política religiosa, cultural y de género, tanto en el ámbito global como local. Fue el año en que la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), que le otorgó a la igualdad de género un claro mandato legal internacional. Sin embargo, también fue el año en que el Islam político alcanzó su mayor triunfo en la revolución popular que llevó a los religiosos al poder en Irán y cuando el gobierno militar de Paquistán extendió el ámbito de la *fiqh* al derecho penal, con la introducción de las Ordenanzas *Hudood*.

En las siguientes décadas se produjo la expansión concomitante, en el ámbito global y local, de dos marcos de referencia igualmente poderosos pero opuestos. Por un lado, el marco de los derechos humanos e instrumentos como la CEDAW

brindaron a los defensores de los derechos de la mujer lo que más necesitaban: un punto de referencia, un lenguaje y las herramientas para resistirse al patriarcado y cuestionarlo. La década de 1980 vio la expansión del movimiento internacional de la mujer y de ONG de mujeres en todo el mundo. Para principios de la década de 1990, un movimiento transnacional se fusionó alrededor de la idea de que la violencia contra la mujer era una violación de los derechos humanos y logró introducirla en la agenda de la comunidad internacional de los derechos humanos. En sus campañas, dieron visibilidad a diversas formas de violación y discriminación basada en el género arraigada en tradiciones culturales y prácticas religiosas; la protección contra la violencia se volvió una demanda central de los activistas de los derechos humanos de la mujer. En 1994, la Comisión de Derechos Humanos de la ONU condenó la violencia de género y designó a un relator especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, cumpliendo con lo exigido por la Declaración de Viena de la Conferencia sobre Derechos Humanos de la ONU de 1993.¹²

En contextos musulmanes, por otro lado, las fuerzas islamistas (ya sea desde el poder o desde la oposición) comenzaron a invocar el Islam y la *shari'a* como fuentes de legitimación. Presentaron la “islamización” de la ley y la sociedad como el primer paso para cumplir con su visión de una sociedad moral y justa, como un remedio para los problemas de mayor delincuencia, corrupción e “inmoralidad” que consideraban la consecuencia de la mezcla de sexos. Esto tuvo eco en las masas y aprovechó la creencia popular entre los musulmanes de que el Islam es la esencia de toda justicia y que, por ello, ninguna ley que sea “islámica” puede ser injusta.

Explotando la demanda popular de justicia social, el llamado islamista a “volver a la *shari'a*” condujo a políticas de género regresivas con consecuencias devastadoras para la mujer: códigos de vestimenta obligatorios, segregación de géneros, y el resurgimiento de modelos tribales y patriarcales obsoletos de relaciones sociales. La “islamización” de la ley y la sociedad se centró en el sistema de justicia penal, un área del derecho público que había perdido terreno frente al derecho codificado, debido a la influencia de modelos europeos, tanto bajo el reinado colonial como con la modernización de los sistemas legales.¹³ Al mismo tiempo, los islamistas penalizaron (y, de esa manera, politizaron) áreas de comportamiento sexual y moral que previamente no habían sido objeto de la acción del estado, facilitando la imposición de sus interpretaciones autoritarias y patriarcales de la ley.

Las leyes penales basadas en la *fiqh* ya habían resurgido en forma codificada en Libia en 1972.¹⁴ Después de 1979, lo mismo ocurrió en Paquistán (aplicación de las Ordenanzas *Hudood*, 1979), Irán (1979), Sudán (Código Penal, 1983, y Ley Penal, 1991), Yemen (Código Penal, 1994) y, en el ámbito provincial, en el estado de Kalantan, Malasia (Ley del Código Penal *Syariah*, 1993), varios estados de Nigeria (1999 a 2000) y el Territorio Aceh de Indonesia (2009). En otros casos, como el de Afganistán bajo dominio talibán (desde mediados de la década de 1990 a 2001), en Argelia desde la llegada al poder del Frente de Salvación Islámico (FIS) y en Somalia durante muchos años, existen informes de aplicación arbitraria de leyes penales islámicas.¹⁵ Los casos concretos de lapidación impuestos por sentencia judicial siguen siendo poco frecuentes y, actualmente, solamente ocurren en Irán. Sin embargo, siempre que resurgieron las leyes penales clásicas, independientemente de

su forma, casi todas las personas condenadas bajo leyes de *zina* a latigazos, prisión o muerte por lapidación han sido mujeres. En muchos casos, las mujeres han sido sometidas a juicio sobre la base de acusaciones falsas planteadas por familiares o vecinos, o han sido castigadas por comunidades y actores del sector privado.¹⁶

Para comprender por qué las mujeres han sido el principal objetivo del resurgimiento de las leyes de *zina* es necesario plantear dos preguntas centrales: ¿qué lugar ocupa la *zina*, como concepto y como conjunto de principios legales, en la tradición jurídica islámica? ¿Cómo se puede argumentar (dentro de esa tradición) a favor de la despenalización de las relaciones sexuales consentidas? Para investigar estas preguntas se deben analizar los nexos, dentro de la *fiqh* (jurisprudencia islámica), que existen entre tres conjuntos de decisiones que regulan la sexualidad, es decir, los que se refieren a la *zina*, el matrimonio y el *hijab*. ¿Y cuáles son las construcciones jurídicas y las teorías legales sobre los que se basan?

3 La *zina* según se define en los textos clásicos de *fiqh*

La *fiqh* clásica divide los delitos en tres categorías dependiendo de los castigos aplicados: *hudud*, *qisas* y *ta'zir*.¹⁷ Los *hudud* (en singular, *hadd*: límite, restricción, prohibición) poseen castigos obligatorios y fijos derivados de fuentes escritas (Corán o Sunna), y abarcan cinco delitos. Dos son delitos contra la moral sexual: sexo ilegal (*zina*) y acusación infundada de *zina* (*qadhaf*). Los demás son delitos contra la propiedad privada y el orden público: robo (*sariqa*), asalto en la carretera (*qat' al-tariq hiraba*) e ingesta de vino (*shurb al-khamr*); algunas escuelas incluyen la rebelión (*baghi*) y otras, la apostasía (*ridda*). Los juristas definieron estos delitos como violaciones de los límites impuestos por Dios (*hudud al-Allah*), es decir, violaciones que van contra el interés público. Los *hudud* tienen un lugar central en el llamado a “volver a la *shari'a*” de los islamistas, quienes los consideran delitos contra la religión, aunque no todos estos delitos o castigos están respaldados por fuentes escritas.¹⁸ Estos delitos son el principal objeto de las críticas internacionales, porque imponen formas de castigo, como los latigazos o la amputación de miembros, que eran comunes en el pasado pero han sido abandonadas por los sistemas modernos de justicia, que los consideran crueles e inhumanos; de hecho, el derecho internacional de derechos humanos los define como tortura.

La segunda categoría, *qisas* (retribución), abarca delitos contra otra persona, como lesión corporal u homicidio. El castigo es definido e implementado por el Estado, pero, a diferencia de los *hudud*, los delitos *qisas* están sujetos a reclamos particulares, en el sentido de que el castigo se aplica solamente si la víctima individual (o, en caso de homicidio, su heredero) solicita *qisas* plenos. De lo contrario, la víctima o el heredero pueden perdonar al responsable o solicitar un castigo más leve o *diya* (compensación, dinero sangriento), o renunciar a cualquier derecho. En caso de homicidio, ya sea intencional o no, el dinero o compensación que se paga por una víctima femenina es la mitad de lo que se paga por un hombre. Al hacer del homicidio una cuestión privada, el resurgimiento de las leyes de *qisas* permite los llamados “crímenes de honor”, en los que las familias pueden matar a mujeres de la familia por supuestas “transgresiones sexuales” y puede ocurrir que el homicida no enfrente más que unos pocos años de cárcel (WELCHMAN, 2007).

La tercera categoría, *ta'zir* (disciplina), abarca todos los delitos que no cubren las otras dos. Los castigos de estos delitos no están respaldados por fuentes escritas y no son fijos, sino que quedan a la discreción del juez. Como regla general, los castigos por *ta'zir* son más leves que los de los *hudud*. Bajo la categoría de *ta'zir*, los estados islámicos han introducido nuevos castigos sin precedentes bajo la *fiqh* clásica a fin de imponer sus nociones de moral “islámica” y de limitar la libertad de las mujeres, por ejemplo por medio de un código de vestimenta. Dado que sanciona y legitima el poder del estado para hacer cumplir las leyes, esta es el área de la justicia penal más expuesta a abusos por parte de los islamistas.

Existen diferencias entre las escuelas del derecho y los juristas respecto de la definición, los elementos, los requisitos de prueba, la defensa legal, las circunstancias exonerantes y las penas aplicables a cada una de estas tres categorías de delitos y a cada delito dentro de cada categoría. Los límites entre lo sagrado y lo legal son especialmente vagos respecto de los delitos *hudud*, a los que se les asigna una dimensión religiosa debido a sus fuentes escritas. Esto se aplica sin dudas al caso de la *zina*, que algunas veces recibe el tratamiento de un pecado que debe ser castigado en el más allá y no el de un delito. Existe la posibilidad del arrepentimiento y del perdón de Dios. El objetivo no es el castigo, sino, más bien, la auto superación y el rechazo de las conductas malignas (KAMALI, 1998, 2000; RAHMAN, 1965).

Sin embargo, existe un consenso en la *fiqh* sobre la definición de *zina*, y las decisiones son claras. *Zina* se define como una relación sexual entre un hombre y mujeres fuera de un matrimonio válido (*nikah*), la apariencia (*shubba*) de matrimonio o la propiedad legal de una esclava (*milk yamin*). El delito puede establecerse por medio de una confesión o por el testimonio de cuatro testigos oculares que deben haber sido testigos del acto concreto de penetración y deben coincidir en la descripción de los hechos. El castigo es el mismo para hombres y mujeres, pero los delincuentes se dividen en dos clases: *muhsin*, definidos como hombres y mujeres libres, mayores de edad y con pleno discernimiento, y que estén en condiciones de acceder a un matrimonio legal, y “no *muhsin*”, que no cumplen con dichas condiciones. El castigo para el primer grupo es la muerte por lapidación y, para el segundo, cien latigazos. El origen de los latigazos está en el Corán, como se verá más adelante; la lapidación, en cambio, se basa solamente en la Sunna.¹⁹

Hasta aquí llega el consenso jurídico. Existen diferencias significativas entre las escuelas del derecho y entre los juristas de cada escuela respecto de las condiciones requeridas para una confesión válida y para la prueba testimonial. Estas diferencias, basadas en argumentos respaldados por referencias a textos sagrados, tienen consecuencias prácticas y legales importantes. Por ejemplo, mientras que los juristas de las escuelas Hanafí, Hanbali y Shi'a requieren que la confesión se efectúe en cuatro oportunidades separadas, los juristas Malikí y Shafi'í consideran que una sola confesión es suficiente para establecer el delito. La opinión mayoritaria de los juristas Malikí es única en que permite que el embarazo de una mujer soltera se utilice como prueba de *zina*, siempre que no haya pruebas de violación o compulsión; en otras escuelas, el embarazo no constituye automáticamente una prueba y la *zina* se debe establecer por medio de una confesión o del testimonio de testigos oculares. Por otro lado, es importante destacar que, para los juristas Malikí, la duración del

embarazo puede ser de hasta siete años, lo cual sugiere claramente su preocupación humanitaria por proteger a la mujer de la acusación de *zina* y a los hijos del estigma de la ilegitimidad. Es decir que, al igual que sus contrapartes de otras escuelas, los juristas Malikí se esforzaron por volver imposible la condena por *zina*.²⁰

Un análisis más detallado de las decisiones de juristas clásicos sobre la *zina* confirma que se esforzaron por impedir las condenas y protegieron a las mujeres de las acusaciones hechas por sus maridos y la comunidad. Para ello, se basaron en versos del Corán y en el ejemplo del Profeta al condenar la violación de la privacidad y el honor de las personas, especialmente de las mujeres, y al dejar la puerta abierta al arrepentimiento. Estos versos definen requisitos para la prueba válida de la *zina* tan estrictos que, en la práctica, la determinación y la condena del delito son casi imposibles. Una acusación no corroborada (*qadhif*) se define también como un delito *hadd* castigable con ochenta latigazos (Quran 24. 23).²¹ Si la mujer está embarazada y su marido la sospecha de *zina* pero no tiene prueba, lo único que puede hacer para evitar el delito *hadd* de *qadhif* es negarle la paternidad y divorciarse de ella por el procedimiento de *li'an*, la maldición mutua por medio de juramentos; si la esposa hace un juramento de negación se la exonera de la acusación de *zina* (Quran 24. 6-7). Asimismo, una confesión de *zina* se puede retractar en cualquier momento y la doctrina de *shubba* (duda, ambigüedad)²² impide la condena por *zina* en casos en los que una parte asuma que la relación sexual es lícita, por ejemplo, cuando un hombre tiene una relación sexual con una mujer creyendo que es su esposa o una esclava, o cuando una mujer tiene una relación sexual con un hombre creyendo que es su marido.

Los expertos sugieren que el castigo del Corán (cien latigazos para el hombre o la mujer) tenía por objetivo fortalecer una sola forma de matrimonio y prohibir otras formas de unión y promiscuidad. Esto queda claro en el siguiente verso: “No permitas que un hombre culpable de adulterio o fornicación se case con una mujer que no cargue con una culpa similar o no sea una infiel; tampoco permitas que una mujer que no sea así o que no sea una infiel se case con un hombre así. Para los fieles eso está prohibido” (Quran 24. 3). De la misma manera, el castigo para los esclavos (hombres y mujeres) es la mitad del castigo de las personas libres, lo que significa que el Corán nunca previó la muerte como castigo para la *zina*.

En el mundo árabe preislámico existieron varias formas de unión sexual, incluyendo uniones temporarias: las esclavas eran prostituidas por sus amos, mujeres y hombres podían tener múltiples parejas y el adulterio no se consideraba pecado, sino una violación del derecho de propiedad de otro miembro de la tribu (el hombre pagaba una multa y la mujer era castigada mediante el encierro en su casa por el resto de sus días) (GIBB; KRAMERS, 1961, p. 658). El Corán claramente desaprueba los códigos sexuales y morales predominantes entre los árabes e introduce medidas para reformarlos: prohíbe la prostitución de las esclavas (Quran 24. 33); habla del sexo fuera del matrimonio como un pecado a ser castigado en el más allá (Quran 1. 32; Quran 25. 68-71); y modifica las prácticas existentes para promover la castidad y una forma estandarizada de matrimonio. Ocho versos (Quran 24. 2-9) tratan el tema cuasi legal de las relaciones sexuales ilegales y conforman la base de la *fiqh* sobre la *zina*. Estos versos introducen nuevas sanciones para proteger una

nueva forma de matrimonio, someten a hombres y mujeres al mismo castigo por relaciones extramatrimoniales, y protegen a la mujer de las acusaciones que ponen en duda su castidad.

Dos versos imponen un castigo para las relaciones sexuales ilegales. El primero dice: “Si alguna de tus mujeres es culpable de lascivia, toma las pruebas contra ellas de cuatro testigos (confiables) de tu entorno; si testifican, enciérralas en casas hasta que la muerte las llame o hasta que Alá disponga para ellas algún (otro) camino” (Quran 4. 15). El verso no emplea el término *zina*, sino *fabisha* (lascivia), que fue interpretado por la mayoría de los eruditos como adulterio y fornicación. Sin embargo, Yusuf Ali, uno de los notables traductores del Corán, en una nota señala que *fabisha* “se refiere al delito innatural entre las mujeres, análogo al delito innatural entre los hombres” (YUSUF ALI, 1997, p. 189),²³ que es el tema del verso siguiente: “no se especifica ningún castigo para el hombre, como sería el caso cuando un hombre estuviera involucrado en el delito” (Quran 4. 16). También se ha sostenido que *fabisha* en el Corán, *Sura an-Nisa* (las mujeres) (Quran 4. 15), denota un acto sexual público y la prostitución, y no la relación sexual privada y consentida, ya sea heterosexual o no. El verso apoya el castigo existente para *fabisha*, del cual aparentemente sólo se podría acusar a la mujer. Se la debe confinar a su casa por el resto de sus días o humillar mediante la aparición en público cubierta con excrementos animales. Sin embargo, el verso, aunque no deroga este castigo, lo limita al exigir la prueba de cuatro testigos y, lo que tal vez sea más importante, les da a las mujeres una escapatoria. En cualquier caso, los juristas coinciden en que el castigo fue sustituido por el Corán, *sura an-Nur* (la luz) (Quran 24. 2), que dice: “La mujer y el hombre culpables de adulterio o fornicación (*al-zaniyah wa al-zani*)... que reciba cada uno cien azotes”.

Parece claro que no solamente los versos del Corán, sino también los juristas, con sus intrincadas reglas para probar la *zina*, buscaron reformar las prácticas existentes orientándose hacia la justicia, según se entendía en esa época. Pero tanto el espíritu de los versos como las reglas de los juristas debilitan su búsqueda de justicia cuando las decisiones de la *fiqh* clásica son codificados e insertados en un sistema jurídico unificado, y son implementados por la maquinaria coercitiva de un estado nacional moderno.²⁴ Por ello, no basta con tomar las decisiones de la *fiqh* clásica al pie de la letra, como hacen algunos. Los defensores de las actuales leyes de *zina* suelen valerse de la afirmación tranquilizadora de que es imposible llevarlas a la práctica, ignorando cómo se las usa en realidad, y que las víctimas suelen ser las mujeres y los pobres.

4 Matrimonio (*nikah*) y vestimenta (*hijab*)

Lo que define la *zina* es la ausencia del matrimonio legal (*nikah*); por ello, las decisiones de *zina* se cruzan con y, en la práctica, son mantenidos, por otras decisiones que los juristas clásicos diseñaron para reglamentar la sexualidad, es decir, los relacionados con el matrimonio y la vestimenta de la mujer. Estas resoluciones patriarcales fortalecieron el poder y la sanción de las disposiciones de *zina*, y lo siguen haciendo actualmente, aunque hayan sido eliminadas de los códigos legales

modernos. En todos los países musulmanes (excepto Turquía), la fuente de la ley de familia es la *fiqh* clásica, que otorga a los hombres el derecho a la poligamia y al divorcio unilateral. Por ello conviene analizar más detenidamente el matrimonio y la *hijab* según se definen en los textos de la *fiqh* clásica.

Los juristas clásicos definieron el matrimonio (*aqd al-nikah*, “contrato de coito”) como un contrato con términos fijos y efectos legales uniformes. Legaliza las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer; toda relación sexual fuera de este contrato es, por definición, *zina*. El contrato sigue el modelo del contrato de compraventa y posee tres elementos esenciales: la oferta (*ijab*) efectuada por la mujer o su tutor (*wali*), la aceptación (*qabul*) por parte del hombre y el pago del dote (*mahr*), una suma de dinero o cualquier objeto de valor que el marido le entrega a la novia o promete entregarle antes o después de consumado el matrimonio.²⁵

El contrato coloca automáticamente a la mujer bajo la *qiwama* del marido, que es una mezcla de dominio y protección. También define un conjunto de derechos y obligaciones específicas para cada parte, algunas con vigencia legal y otras sancionadas por la moral. Las que poseen vigencia legal giran en torno a los temas de compensación y acceso sexual, que están representados por dos conceptos: *tamkin* (obediencia, también llamada *ta'a*) y *nafaqa* (mantenimiento). *Tamkin*, definido como sumisión sexual, es un derecho del hombre y una obligación de la mujer; *nafaqa*, definido como abrigo, alimento y vestimenta, es el derecho de la mujer y la obligación del hombre. En algunas escuelas, la mujer solamente tiene derecho a *nafaqa* después de la consumación del matrimonio; en otras, dicho derecho nace del contrato mismo; todas las escuelas coinciden en que la mujer pierde su derecho si se encuentra en estado de *nushuz* (desobediencia), que los juristas clásicos definieron solamente en términos sexuales. En otras palabras, todas las escuelas comparten la lógica que vincula el derecho de la mujer al mantenimiento y la protección con su obediencia y sumisión sexual al marido. Entre los derechos básicos del marido se encuentra su poder para controlar los movimientos de la mujer y su “excesiva piedad”. La mujer necesita permiso del marido para salir de la casa, para tomar un empleo o para practicar el ayuno o formas de adoración que no sean las obligatorias (por ejemplo, el ayuno de ramadán). Estos actos pueden infringir el derecho del marido al “acceso sexual libre”. No existe un régimen de propiedad conyugal; el esposo es propietario exclusivo de los recursos del matrimonio, y la esposa es propietaria de su dote y de lo que haya aportado al matrimonio o lo que gane durante el matrimonio.

Al referirse a la estructura legal y los efectos del contrato de matrimonio, los juristas clásicos no tuvieron reparos en usar la analogía de la venta. Establecen paralelos entre la situación de las esposas y las esclavas, a cuyos servicios sexuales tenían derecho los maridos/propietarios y que no tenían libertad de movimiento. No estamos sugiriendo que los juristas clásicos hayan conceptualizado el matrimonio como una venta o una forma de esclavitud.²⁶ Hubo claras diferencias y desacuerdos significativos sobre este tema entre las escuelas, y debates dentro de cada una de ellas, con consecuencias legales y prácticas.²⁷ Se esforzaron por distinguir entre el derecho al acceso a las capacidades sexuales y reproductivas de la mujer (que el hombre adquiere) y el derecho sobre su persona (que no adquiere). Nuestra

intención es, más bien, destacar que la noción y la lógica legal de “propiedad” y venta subyace a la concepción del matrimonio y define los parámetros de las leyes y prácticas, en las que la sexualidad de la mujer, aunque no su persona, pasa a ser un bien y un objeto de intercambio.

La lógica de la sexualidad de la mujer como propiedad, y su venta por medio del matrimonio, que sustentan los textos de la *fiqh* clásica, se encuentra en la raíz de la concepción desigual del matrimonio y el divorcio, y sanciona el control sobre los movimientos de la mujer. También es ésa la lógica que justifica la poligamia y define las reglas de la terminación del matrimonio. Un hombre puede estar casado con hasta cuatro mujeres a la vez²⁸ y puede poner fin a cada uno de los contratos a voluntad. En términos legales, *talaq*, el repudio de la esposa, es un acto unilateral (*iqa'*) que adquiere efecto legal a través de la declaración del marido. Una mujer no puede quedar libre sin el consentimiento de su marido, aunque puede asegurar su liberación ofreciéndole alicientes, por medio de *khul'*, que suele describirse como “divorcio por acuerdo mutuo”. Según lo definen los juristas clásicos, *khul'* es una separación pretendida por la esposa como consecuencia de su “renuencia” extrema (*karahiya*) frente a su marido. El elemento esencial es el pago de compensación (*'iwad*) de la esposa al marido a cambio de su liberación, que puede concretarse mediante la devolución de la dote o cualquier otra forma de compensación. A diferencia de *talaq*, *khul'* no es un acto unilateral sino bilateral, ya que no puede tener efecto legal sin el consentimiento del marido. Si la mujer no obtiene su consentimiento, su único recurso es la intervención del tribunal y el poder del juez para obligar al marido a declarar el *talaq* o para declararlo en su nombre, si la mujer establece una de las razones reconocidas, las cuales, a su vez, varían de escuela en escuela.²⁹

Otro conjunto de resoluciones que se invoca actualmente para sancionar el control sobre la mujer y para limitar su libertad de movimiento son las referidas a la *hijab*.³⁰ Se utilizan para prescribir y justificar el castigo de la mujer por el incumplimiento del código de vestimenta, mediante el *ta'zir*, el poder discrecional del juez o del estado islámico. Sin embargo, esto no tiene fundamento alguno en la tradición jurídica islámica. A diferencia de las resoluciones sobre el matrimonio y la *zina*, los textos de la *fiqh* clásica dicen muy poco acerca del código de vestimenta femenina. La prominencia de la *hijab* en los discursos islámicos es un fenómeno reciente que se inicia con el encuentro del mundo musulmán con los poderes coloniales en el siglo XIX, cuando surgió un nuevo género de literatura islámica en el que el velo pasó a ser un signo de identidad musulmana y un elemento de fe.

Los textos clásicos (por lo menos aquéllos que definen principios legales) se refieren al tema de la vestimenta, tanto de hombres como de mujeres, como *satr* o “cobertura”. Estos principios se encuentran en el Libro de Oraciones, entre las reglas para cubrirse el cuerpo durante la oración, y en el Libro del Matrimonio, entre las reglas que gobiernan la “mirada” del hombre sobre la mujer antes del matrimonio.³¹ Las reglas son mínimas, pero claras: durante las oraciones, tanto los hombres como las mujeres deben cubrir su *'awra*, sus partes pudendas: en los hombres, se trata del área que va desde las rodillas hasta el ombligo, pero en las mujeres significa todo el cuerpo excepto las manos, los pies y la cara. El hombre

no debe mirar el cuerpo descubierto de una mujer que no sea de su familia. Esta prohibición puede ser menos estricta cuando un hombre desea celebrar un contrato de matrimonio: en ese caso, a fin de inspeccionar a la futura mujer, se le pueden otorgar los privilegios que poseen los parientes masculinos cercanos de la mujer.

También existen reglas relacionadas en la *fiqh* clásica para la segregación (que prohíben todo tipo de interacción entre los hombres y mujeres sin parentesco familiar) y la reclusión (que restringen el acceso de la mujer al espacio público). Se basan en dos construcciones jurídicas: el primero define todo el cuerpo de la mujer como *'awra* o zonas pudendas, una zona de vergüenza que debe cubrirse tanto durante las oraciones (ante Dios) como en público (ante los hombres); el segundo define la presencia de la mujer en público como una fuente de *fitna*, caos, una amenaza para el orden social.³²

5 Una crítica desde adentro

En sus decisiones sobre la *zina*, los juristas clásicos buscaron salvaguardar el orden sexual, el honor personal y los parentescos de sangre, y asegurar la paternidad legítima. Sin embargo, las decisiones fueron concebidas y percibidas para proteger la santidad del matrimonio y con un efecto disuasorio, no para ser codificadas e implementadas por la maquinaria de un estado moderno. Como se explicó, estas reglas, en general, son neutras respecto del género. Prevén los mismos castigos para hombres y mujeres, y contienen medidas para proteger a la mujer contra las acusaciones falsas, con requerimientos para las pruebas tan estrictos que es casi imposible probar una acusación.

Es necesario destacar que el poder y la sanción de las resoluciones de *zina* no yacen en su implementación, sino en cómo definen los límites de la conducta sexual permisible. Su poder es ejercido y sostenido por medio de las demás resoluciones referidas anteriormente que gobiernan el matrimonio y la vestimenta de la mujer. Para comprender cómo funcionan todas estas decisiones es necesario examinar cómo concibieron los juristas clásicos la sexualidad de género y femenina, e identificar las teorías y supuestos jurídicos subyacentes. Como se desprende de los principios sobre el matrimonio y la *hijab* ya mencionados, las leyes de *zina* se basan en dos construcciones jurídicas: la sexualidad de la mujer como propiedad adquirida por su marido por medio del contrato de matrimonio y el cuerpo de la mujer como un objeto vergonzoso (*'awra*) que debe ocultarse en todo momento. Estas construcciones, a su vez, dependen de una lectura patriarcal de los textos sagrados del Islam y una teoría subyacente de la sexualidad que sanciona el control sobre el comportamiento femenino. Todas las escuelas de *fiqh* comparten esta ética patriarcal, esta concepción de la sexualidad y el género; si difieren es en la manera y el grado en que las traducen en resoluciones legales.

Los islamistas y los eruditos musulmanes tradicionales sostienen que las decisiones de la *fiqh* clásica son inmutables y tienen origen divino. No es nuestra intención discutir la validez teológica de semejante afirmación o si dicha lectura patriarcal del Corán está justificada. La lógica legal de las resoluciones de la *fiqh* clásica debe comprenderse, por supuesto, dentro de su propio contexto. No pueden

enfocarse de manera anacrónica. Al tratar con tradiciones pasadas se debe dejar de lado el juicio. Sin embargo, esto no significa que esta tradición deba aceptarse con los ojos cerrados o que no se pueda criticar. En este tiempo y contexto también es necesario preguntar lo siguiente: ¿en qué medida tal concepción de la sexualidad y de los derechos de género refleja el principio de justicia intrínseco en la noción misma de *shari'a* como camino a seguir? ¿Por qué y cómo definieron los juristas clásicos estas resoluciones de manera de colocar a la mujer bajo la autoridad del hombre y la sexualidad de la mujer como propiedad del hombre? ¿Cuáles son los fundamentos éticos y racionales de tales nociones de derechos de género y sexualidad? Estas preguntas adquieren más importancia aún si se acepta (como se hace aquí) que los juristas clásicos sinceramente creían que sus conclusiones se desprendían de las fuentes sagradas del Islam y reflejaban la justicia que forma parte indiscutible de la *shari'a* según la entendieron.

Existen dos conjuntos de respuestas relacionadas. El primer conjunto es ideológico y político, y tiene que ver con la fuerte ética patriarcal que sustentó las lecturas de los juristas clásicos de los textos sagrados y su exclusión de la mujer de la producción del conocimiento religioso. Cuanto más nos alejamos de la era del Profeta, más vemos que la mujer es marginada y pierde poder político: se silencia su voz en la producción del conocimiento religioso; se limita su presencia en el espacio público; sus facultades críticas se denigran de tal manera que sus preocupaciones se vuelven irrelevantes para los procesos de formulación de leyes.³³ Las mujeres habían sido uno de los principales agentes transmisores de las tradiciones de *hadith*, pero para cuando se consolidaron las escuelas de *fiqh*, más de un siglo después de la muerte del Profeta, habían sido reducidas a seres sexuales y se las había supeditado a la autoridad del hombre.³⁴ Esto fue justificado por una cierta lectura de los textos sagrados del Islam y se logró por medio de un conjunto de construcciones legales: la *zina* como delito *hadd*, con castigos obligatorios y fijos; el matrimonio como un contrato por el cual el hombre adquiere el control sobre la sexualidad de la mujer; el cuerpo de la mujer como *'awra*, como algo vergonzoso.

El segundo conjunto de respuestas es más teórico y se refiere a las maneras en que las normas sociales patriarcales, las prácticas matrimoniales existentes y las ideologías de género fueron santificadas, y después fueron convertidas en entidades fijas de la *fiqh*. Brevemente, la génesis de la desigualdad de género de la tradición jurídica islámica yace en una contradicción interna entre los ideales de la *shar'ia* y las estructuras patriarcales en las que esos ideales se desplegaron y se tradujeron en normas legales. El llamado de libertad, justicia e igualdad del Islam quedó sumergido bajo las normas y prácticas patriarcales de la sociedad y cultura árabe del siglo VII y los años en que nació la ley islámica (MIR-HOSSEINI, 2003, 2007, 2009).

Resumiendo, las concepciones de justicia y relaciones de género de los juristas clásicos se formaron en la interacción con las realidades sociales, económicas y políticas del mundo en el que vivían. En ese mundo, el patriarcado y la esclavitud formaban parte del entramado social; ambos eran considerados el orden natural de las cosas, la manera de regular las relaciones sociales. Al interpretar los textos sagrados, estos juristas se guiaron por su punto de vista y, al distinguir los términos de la *shar'ia*, estuvieron limitados por un conjunto de supuestos de género y teorías

jurídicas que reflejaba las realidades sociales y políticas de la época. Los conceptos de igualdad de género y derechos humanos (como se los entiende hoy) no tuvieron lugar ni mayor importancia en sus concepciones de la justicia.

Resulta crucial recordar que, aunque las ideas de la igualdad de género pertenecen al mundo moderno y naturalmente estuvieron ausentes de los sistemas y teorías legales previos a los tiempos modernos, hasta el siglo XIX, la tradición jurídica islámica le otorgaba a la mujer más derechos que sus contrapartes occidentales. Por ejemplo, la mujer musulmana siempre pudo retener su autonomía legal y económica en el matrimonio, mientras que en Inglaterra no fue hasta 1882, cuando se aprobó la Ley de Propiedad de la Mujer Casada, que las mujeres adquirieron el derecho a retener la propiedad de sus bienes después del matrimonio.

Para los musulmanes, sin embargo, el encuentro con la modernidad coincidió con el doloroso y humillante encuentro con los poderes coloniales occidentales, en el que la ley de familia y las mujeres se convirtieron en símbolos de autenticidad cultural y portadoras de la tradición religiosa, el campo de batalla entre fuerzas tradicionalistas y modernistas en el mundo musulmán; una situación que sigue existiendo desde entonces. Como observa Leila Ahmed, esto ha obligado a muchas mujeres musulmanas a enfrentar una decisión dolorosa: la traición o la traición. Tienen que elegir entre su identidad musulmana (su fe) y su nueva consciencia de género (AHMED, 1984, p. 122).

Una de las consecuencias paradójicas y no intencionadas del Islam político es que ayudó a crear un espacio en el que muchas mujeres pueden reconciliar su fe e identidad con su lucha por la igualdad de género y dignidad humana. Esto no ocurrió porque los islamistas ofrecieran una visión igualitaria de las relaciones de género; está claro que esto no fue así. Sin embargo, su agenda de “volver a la *shar'ia*” y su intento de traducir las decisiones de la *fiqh* en políticas han provocado un mayor activismo entre las mujeres musulmanas que algunos llaman “feminismo islámico”.³⁵ La defensa de las resoluciones patriarcales como *shar'ia*, como “ley divina”, como la auténtica forma de vida “islámica”, sacó a relucir los libros de la *fiqh* clásica y los expuso involuntariamente a análisis críticos y al debate público. Cada vez más mujeres comenzaron a cuestionar la existencia de una relación intrínseca o lógica entre el patriarcado y los ideales islámicos. Esto abrió un espacio para una crítica interna de las lecturas patriarcales de la *shar'ia* sin precedentes en la historia musulmana. Para principios de la década de 1990 había surgido una nueva conciencia, una nueva manera de pensar, un discurso de género que defiende la igualdad de la mujer en todos los frentes dentro del marco del Islam. Este nuevo discurso se nutre de trabajos académicos feministas dentro del Islam que están mostrando cómo se interpreta el género en la tradición jurídica islámica, descubriendo una historia oculta y releyendo las fuentes escritas para revelar una interpretación igualitaria de los textos sagrados.³⁶

Los nuevos estudios académicos feministas sobre el Islam están ayudando a cerrar la amplia brecha que existe entre las concepciones de justicia que fundamentan las interpretaciones dominantes de la *shar'ia*, por un lado, y la legislación de derechos humanos, por el otro. Estos estudios forman parte de una nueva tendencia de pensamiento religioso reformista que está consolidando las nociones del Islam y

la modernidad como compatibles, en lugar de opuestas. Siguiendo y completando el trabajo de reformistas anteriores, los nuevos pensadores religiosos sostienen que la comprensión humana de los textos sagrados del Islam es flexible: los textos pueden ser interpretados como un aliento al pluralismo, los derechos humanos, la democracia y la igualdad de género. Revisando los antiguos debates teológicos, buscan revivir el enfoque racionalista que quedó eclipsado cuando el legalismo pasó a ser el modo dominante y le dio prioridad a la forma de la ley por sobre su sustancia y espíritu. Mientras que los reformistas anteriores buscaron una genealogía islámica para los conceptos modernos, los nuevos pensadores enfatizan cómo se produce el conocimiento religioso y cómo se entiende la religión; cómo las interpretaciones de la *shar'ia* y la *fiqh* se deben evaluar en sus contextos históricos.³⁷ Esta nueva tendencia de pensamiento reformista sirve para evaluar cómo las construcciones legales fueron reproducidas, modificadas y redefinidas por los países y comunidades que reintrodujeron las leyes de *zina* al “islamizar” las leyes penales.

Lo que es todavía más importante es que este nuevo pensamiento religioso y su lenguaje pueden abrir un diálogo nuevo y significativo entre el derecho islámico y el derecho internacional de los derechos humanos. Ese diálogo puede contribuir a formar un consenso y puede darles a los defensores de los derechos humanos las herramientas conceptuales y el lenguaje que necesitan para relacionarse con las comunidades musulmanas. Puede permitirles ver las leyes de *zina* no como parte de una religión irremediamente regresiva y patriarcal, ni como divinas e inmutables, sino como un elemento dentro del complejo tejido de normas y leyes que desarrollaron los juristas clásicos para reglamentar la sexualidad.³⁸ En otras palabras, esta conversación puede ayudar a los defensores de los derechos humanos a ver estas leyes como lo que son: conceptos jurídicos que tienen su origen en las estructuras tribales y la ideología patriarcal del mundo árabe preislámico, que continuaron existiendo en la era islámica, aunque con modificaciones.

Por ejemplo, se puede demostrar cómo la muerte por lapidación (*rajm*) tiene su justificación textual no en el Corán sino en la Sunna. Los juristas de todas las escuelas se basan en tres *hadith* para estructurar sus argumentos legales a favor de la lapidación. Esta argumentación ha sido cuestionada invocando argumentos de la teoría clásica de la *fiqh*, tal como la primacía textual del Corán por sobre los *hadith* y el hecho de que se ha cuestionado la autenticidad de estos *hadith*,³⁹ así como sobre la base de los derechos humanos. Vale destacar que los principios legales del Corán y la Sunna deben entenderse dentro de sus contextos históricos y sociales. Por ejemplo, algunos autores han sostenido que la lapidación era una forma común de ejecución en tiempos del Profeta y que llegó a la tradición jurídica islámica como castigo de la *zina* desde la tradición judía.⁴⁰

Asimismo, el Corán no establece la lapidación como castigo del adulterio ni habla de ningún castigo para las relaciones sexuales consentidas y privadas. Como sostiene correctamente Asifa Quraishi, la *zina*, según la definen los juristas clásicos, debe ser considerada un delito de indecencia pública y no una conducta sexual privada. En sus palabras: “(a)unque el Corán condena las relaciones sexuales extramatrimoniales como algo malo, autoriza al sistema legal musulmán a juzgar a alguien por cometer este delito *solamente* si el acto es llevado a cabo de manera

tan abierta que cuatro personas son testigos de ello sin invadir su privacidad” (QURAISHI, 1997, p. 296).⁴¹

Definir delitos de acuerdo con su castigo es un desarrollo jurídico en sí mismo. La expresión *hudud Allah*, límites establecidos por Dios, aparece catorce veces en el Corán. En ningún caso se la utiliza en el sentido de castigo, fijo o no, ni se indica específicamente cuáles son esos límites (KAMALI, 1998, p. 219; 2000, p. 45-65). Como señala Fazlur Rahman, en dos versos (Quran 2. 229-230) el término aparece seis veces en relación con el divorcio, exigiendo que los hombres retengan o liberen a sus mujeres *bil-ma'ruf*, es decir, conforme a las “buenas costumbres”; en cada caso el término tiene un significado levemente diferente, pero ni allí ni en ningún otro punto se emplea con el sentido de castigo. En sus palabras:

Estos hechos deberían obligarnos a detenernos a pensar cuán poco le interesa al Corán el lado puramente legal, y cuánto más y primariamente, definir el tono moral de la Comunidad. No hay dudas de que se le debe hacer justicia al lado legal y se debe desarrollar una ley adecuada. Sin embargo, se deja en manos de la Comunidad la formulación de esta ley a la luz y con el espíritu moral del Corán, el cual, en sí mismo, se muestra poco dispuesto a establecer leyes duras y rápidas. Y están doblemente equivocados quienes dicen tomar la ley de Dios en sus propias manos y buscan implementarla literalmente

(RAHMAN, 1965, p. 240).

6 Resumen y conclusiones

¿Qué consecuencias tiene el análisis que ofrecemos aquí para la campaña “Violence is Not Our Culture”? (La Violencia no forma parte de nuestra cultura). Este artículo se ha ocupado de dos preguntas amplias: ¿Cuáles son los principales desafíos que enfrentan los activistas de los derechos de la mujer en su campaña para abolir las leyes de *zina*? ¿Pueden coexistir el marco islámico y el de los derechos humanos o, en otras palabras, cómo se puede formar un consenso entre ambos? Este artículo ubicó las leyes de *zina* en el contexto de la intersección entre la religión, la cultura y el derecho en la reglamentación de la sexualidad en la tradición jurídica islámica, y los cambiantes aspectos políticos de las relaciones entre la religión, el derecho y el género de épocas recientes. La premisa fue que una campaña contra las leyes de *zina* debe estar plenamente informada respecto de las justificaciones legales, sociales y políticas de dichas leyes, y del vínculo que existe entre ellas y otras leyes y costumbres que sancionan el control del hombre sobre la sexualidad de la mujer. Las leyes de *zina* no se deben considerar en forma aislada; forman parte de un sistema complejo que gobierna el comportamiento de la mujer, que se basa en una lectura patriarcal de los textos sagrados del Islam y es sostenido por un conjunto de supuestos y constructos jurídicos obsoletos sobre la sexualidad femenina que están en la raíz de la violencia contra la mujer.

La reforma y secularización de las leyes penales y los sistemas de justicia penal en la primera mitad del siglo XX, y su “islamización” en la segunda mitad, han demostrado que la situación legal y social de las mujeres musulmanas no puede mejorar de manera sustentable mientras no se cuestionen las interpretaciones

patriarcales de los textos sagrados del Islam. Los cambios en la política de la religión, el derecho y el género ocurridos en el siglo XX condujeron al surgimiento de dos marcos de referencia poderosos pero opuestos: el derecho internacional de los derechos humanos y el Islam político. El encuentro entre ambos ha dado lugar a un diálogo productivo y ha abierto una nueva fase en la política de género y la lucha entre las fuerzas tradicionalistas y modernistas del mundo musulmán. El elemento crucial de esta fase es que las mujeres mismas (y no la noción abstracta de “los derechos de la mujer en el Islam”) están actualmente en el centro de la discusión.

El derecho internacional de los derechos humanos les proporciona a los activistas un marco conceptual y un lenguaje para criticar dichas leyes como violencia de género. Sin embargo, esta crítica se enfrenta a una fuerte oposición en países y comunidades en los que predomina el discurso religioso, la identidad religiosa está politizada y los islamistas definen los términos del discurso sexual y moral. Para ser efectivos en esos contextos, las normas y valores de los derechos humanos deben ser articulados en un lenguaje que tenga significado para las culturas, prácticas y tradiciones religiosas locales (DEMBOUR, 2001). Se trata de una tarea difícil, un desafío que deben enfrentar todos los defensores de los derechos humanos de una u otra manera. Cada contexto presenta sus propias características y su propia dinámica, y plantea sus propios desafíos. En los contextos musulmanes, este desafío tiene una complejidad particular debido al predominio de la *fiqh* tradicional y las maneras en que sus decisiones se han convertido en parte integral de los códigos sexuales y las prácticas culturales tradicionales. El hecho mismo de que las leyes de *zina* estén sujetas a *hudud* (entendidos como “los límites de Dios”) les da a los islamistas y a los fundamentalistas una ventaja real, un argumento ideal para rechazar y denunciar la reforma como “contraria al Islam”; de allí el poder del llamado Islamista a “volver a la *shari'a*”.

Una de las principales estrategias adoptadas por los defensores de los derechos humanos es nombrar y denunciar a los gobiernos que incumplen para que respeten y protejan los derechos. Los estados que invocan interpretaciones religiosas erróneas para justificar la discriminación y la violencia contra la mujer han firmado convenciones internacionales de derechos humanos; es necesario exponer su falta de responsabilidad al no legislar esas convenciones. Sin embargo, para muchos musulmanes, la autoridad moral y la justicia del derecho internacional de derechos humanos se vio debilitada por la política y la retórica de la llamada “guerra contra el terror” posterior a los ataques del 11 de septiembre de 2001, así como por el inquebrantable apoyo de Occidente a Israel a pesar de la escalada en sus violaciones contra los palestinos y su tierra.⁴² Presentándose como defensores de la justicia, los islamistas cobran fuerza al ser considerados la oposición a tales intervenciones externas. Bajo estas nuevas condiciones del siglo XXI, los activistas también tienen que poder participar del discurso interno en las comunidades musulmanas (AN-NA'IM, 2005). Como señala Abdullahi An-Na'im, “aunque la aparente dicotomía entre los llamados discursos religiosos y seculares sobre los derechos de la mujer en las sociedades islámicas es en alguna medida falsa o está extremadamente exagerada, sus consecuencias son demasiado serias como para que se las ignore en la práctica” (AN-NA'IM, 1995b, p. 51). Una

campana que una las perspectivas del Islam y de los derechos humanos puede ser más persuasiva y efectiva.

A continuación se reiteran los puntos más importantes de este artículo:

- Las estrategias deben ser diversas y de múltiples niveles, y deben poder participar de un discurso interno en las comunidades. Dada la estrecha relación entre la tradición jurídica islámica y la cultura, resulta esencial formular argumentos de reforma y cambio simultáneamente dentro del marco islámico y del de los derechos humanos.
- En una campaña contra las leyes de *zina* o la lapidación, para que las estrategias de confrontación como la delación o “nombrar y denunciar” sean más que retórica política y logren persuadir a gobiernos o islamistas para que cambien leyes o prácticas, se las debe combinar con un proceso de participación, diálogo y debate en el que todas las partes tengan la oportunidad de articular principios y defender prácticas. Esto funcionó, por ejemplo, en Marruecos, con la reforma de la Ley de Familia tras años de activismo de mujeres y diálogo con religiosos (BUSKENS, 2003; COLLECTIF 95 MAGHREB-EGALITÉ, 2005) y en Paquistán, con la modificación de las leyes de *zina* tras la intervención del Consejo de Ideología Islámica (COUNCIL OF ISLAMIC IDEOLOGY, 2006; LAU, 2007).
- Como principio general, si el objetivo es persuadir a otro grupo para que cambie sus prácticas o leyes, resulta más efectivo argumentar que transgreden sus propios principios, que una ley o práctica alternativa podría estar más de acuerdo con sus principios y los de otros, incluyendo el derecho internacional de los derechos humanos.
- Los principios e ideales del Corán reflejan normas universales que tienen resonancia en los estándares contemporáneos de los derechos humanos y sientan las bases de una crítica ética desde dentro del marco islámico de las leyes penales basadas en la jurisprudencia clásica.

REFERENCIAS

Bibliografía y otras fuentes

- ABOU-BAKR, O. 2003. Teaching the Words of the Prophet: Women Instructors of the Hadith (Fourteenth and Fifteenth Centuries). *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, v. 1, n. 3, p. 306-328.
- ABOU EL FADL, K. 2001. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.
- _____. 2004-2005. The Place of Ethical Obligations in Islamic Law. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, Los Angeles, v. 4, n. 1, p. 1-40.

- ABU-ODEH, L. 1996. Crimes of Honour and the Construction of Gender in Arab Society. In: YAMANI, M. (Ed.). **Feminism and Islam**. Reading: Ithaca Press.
- ABU ZAYD, N.H. 2001. The Qur'anic Concept of Justice. **Polylog: Forum for International Philosophy** 3. Disponible en: <<http://them.polylog.org/3/fan-en.htm>>. Visitado en: junio de 2011.
- _____. 2006. **Reformation of Islamic Thought: A Critical Analysis**. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- AHMED, L. 1984. Early Feminist Movements in the Middle East: Turkey and Egypt. In: HUSSAIN, F. (Ed.). **Muslim Women**. London: Croom Helm.
- _____. 1991. Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation. In: KEDDIE, N.; BARON, B. (Ed.). **Women in Middle Eastern History**. New Haven: Yale University Press. p. 58-73.
- _____. 1992. **Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Debate**. New Haven: Yale University Press.
- AL-ASHMAWI, M.S. 2004. **Usul al-Sharia (The Principles of Sharia)**. 5th ed. Beirut: Al-hintasar al-Arabi.
- AL-HIBRI, A. 1982. A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Get Into This Mess. Islam and Women. **Women's Studies International Forum**, v. 5, n. 2, p. 207-219. Special issue.
- _____. 1997. Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights. **American University Journal of International Law and Policy**, v. 12, n. 1, p. 1-44.
- ALI, K. 2003. Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law. In: SAFI, O. (Ed.). **Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism**. Oxford: Oneworld. p. 163-189.
- _____. 2006. **Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Quran, Hadith and Jurisprudence**. Oxford: Oneworld.
- _____. 2010a. Marriage in Classical Islamic Jurisprudence: A Survey of Doctrines. In: QURAIISHI, A.; VOGEL, F. (Ed.). **The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law**. Cambridge, MA: Islamic Legal Studies, Harvard Law School. p. 11-45.
- _____. 2010b. **Marriage and Slavery in Early Islam**. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- AMNESTY INTERNATIONAL. 2008. **Iran: End Executions by Stoning**, 15 Jan. Disponible en: <<http://www.amnesty.org/en/library/info/MDE13/001/2008/en>>. Visitado en: junio de 2011.
- AN-NAIM, A.A. 1990. Problems of Universal Cultural Legitimacy of Human Rights. In: AN-NAIM, A.A.; DENG, F. (Ed.). **Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives**. Washington: Brookings Institution Press. p. 331-367.
- _____. 1995a. What Do We Mean By Universal? **Index on Censorship**, v. 4, n. 5, p. 120-128.

- _____. 1995b. The Dichotomy Between Religious and Secular Discourse in Islamic Societies. In: AFKHAMI, M. (Ed.). **Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World**. London and New York: I B Tauris. p. 51-60.
- _____. 2005. The Role of "Community Discourse" in Combating "Crimes of Honour": Preliminary Assessment and Prospects. In: WELCHMAN, L.; HOSSAIN, S. (Ed.). **Honour: Crimes, Paradigms, Reproductive Health and Women's Rights**. London: Zed Books. p. 64-77.
- BADERIN, M. 2001. Establishing Areas of Common Ground Between Islamic Law and International Human Rights. **International Journal of Human Rights**, v. 5, n. 2, p. 72-113.
- _____. 2007. Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World: A Reflection on Two Essential Approaches and Two Divergent Perspectives. **Muslim World Journal of Human Rights**, v. 4, n. 1. Disponible en: <<http://www.bepress.com/mwjhr/vol4/iss1/art5/>>. Visitado en: junio de 2011.
- BADRAN, M. 2002. Islamic Feminism: What's in a Name? **Al-Ahram Weekly Online**, n. 569, p. 17-23, Jan. Disponible en: <<http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>>. Visitado en: junio de 2011.
- _____. 2006. Islamic Feminism Revisited. **CounterCurrents.Org**. 10 Feb. Disponible en: <<http://www.countercurrents.org/gen-badran100206.htm>>. Visitado en: junio de 2011.
- BAGHI, E. 2007. The Bloodied Stone: Execution by Stoning. **International Campaign for Human Rights in Iran**, 2 Aug. Disponible en: <<http://www.iranhumanrights.org/2008/08/baghibloodiedstone>>. Visitado en: junio de 2011.
- BARLAS, A. 2002. **Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran**. Austin: University of Texas Press.
- BASSIOUNI, M.C. 1997. Crimes and the Criminal Process. **Arab Law Quarterly**, v. 12, n. 3, p. 269-286.
- BIELEFELDT, H. 1995. Muslim Voices in the Human Rights Debate. **Human Rights Quarterly**, v. 14, n. 4, p. 587-617.
- _____. 2000. "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights. **Political Theory**, v. 28, n. 1, p. 90-121.
- BURTON, J. 1978. The Origin of the Islamic Penalty of Adultery. **Transactions of the Glasgow University Oriental Society**, n. 26, p. 16-26.
- _____. 1993. Law and Exegesis: The Penalty for Adultery in Islam. In: HAWTING, G.R.; SHAREEF, A.A. (Ed.). **Approaches to the Quran**. London: Routledge. p. 269-284.
- BUSKENS, L. 2003. Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere. **Islamic Law and Society**, v. 10, n. 1, p. 71-131.
- COLLECTIF 95 MAGHREB-EGALITÉ. 2005. **Guide to Equality in the Family in the Maghreb**. Washington DC: Women's Learning Partnership for Rights, Development and Peace (WLP). (English ed.).

- COUNCIL OF ISLAMIC IDEOLOGY. 2006. **Hudood Ordinance 1979**: A Critical Report. Islamabad: Government of Pakistan.
- DEMBOUR, M.B. 2001. Following the Movement of a Pendulum: Between Universalism and Relativism. In: COWAN, J.; DEMBOUR, M.B.; WILSON, R. (Ed.). **Culture and Rights**: Anthropological Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press. p. 56-79
- EL-AWA, M.S. 1993. **Punishment in Islamic Law**. Plainfield, IN: American Trust Publications.
- ENGINEER, A.A. 2007. Adultery and Qur'anic Punishment. **Future Islam**, 1 May. Disponible en: <http://www.futureislam.com/20070501/insight/asgharali/Adultery_and_Quranic_Punishment.asp>. Visitado en: junio de 2011.
- FIERRO, M. 2007. Idru l-Hudud bi-l-Shubuhah: When Lawful Violence Meets Doubt. **Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World**, v. 5, n. 2-3, p. 208-238.
- GALLIE, B. 1956. Essentially Contested Concepts. **Proceedings of the Aristotelian Society**, New Series, n. 56, p. 167-198.
- GIBB, H.A.R.; KRAMERS, J.H. 1961. Zina. **Shorter Encyclopedia of Islam**. Leiden: Brill, p. 658-659.
- HAERI, S. 1989. **Law of Desire**: Temporary Marriage in Iran. London: I. B. Tauris.
- HASSAN, R. 1987. Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition. **Harvard Divinity Bulletin**, v. 7, n. 2, Jan-May.
- _____. 1996. Feminist Theology: Challenges for Muslim Women. **Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East**, n. 9, p. 53-65.
- HUNTER, S.T.; MALIK, H. (Ed.). 2005. **Islam and Human Rights**: Advancing a US-Muslim Dialogue. Washington: Center for Strategic and International Studies.
- IBN RUSHD 1996. **The Distinguished Jurists Primer**. Translated by Imran Ahsan Khan Nyazee. Reading: Garnet Publishing. v. II (*Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*).
- IMAM, A. 2005. Women's Reproductive and Sexual Rights and the Offence of Zina in Muslim Laws in Nigeria. In: CHAVKIN, W.; CHESLER, E. (Ed.). **Where Human Rights Begin**: Health, Sexuality, and Women in the New Millennium. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- JAHANGIR, A.; JILANI, H. 1988. **The Hudood Ordinances**: A Divine Sanction? Lahore: Rhotac Books.
- JAHANPOUR, F. 2007. Islam and Human Rights. **Journal of Globalization for the Common Good**, primavera. Disponible en: <<http://lass.calumet.purdue.edu/ccajgcg/2007/sp07/jgcg-sp07-jahanpour.htm>>. Visitado en: junio de 2011.
- JANSEN, W. 2000. Sleeping in the Womb: Protracted Pregnancies in the Maghreb. **The Muslim World**, n. 90, p. 218-237.
- KAMALI, M.H. 1998. Punishment in Islamic Law: A Critique of the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia. **Arab Law Quarterly**, v. 13, n. 3, p. 203-234.

- _____. 1999. **Freedom, Equality, and Justice in Islam**. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, and Markfield: The Islamic Foundation UK.
- _____. 2000. **Punishment in Islamic Law: An Inquiry into the Hudud Bill of Kelantan**. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- _____. 2006. **An Introduction to Shariah**. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- KARAMAH. Muslim Women Lawyers for Human Rights (n.d.). **Zina, Rape, and Islamic Law: An Islamic Legal Analysis of the Rape Laws in Pakistan**. Disponible en: <<http://www.karamah.org/articles.htm>>. Visitado en: junio de 2011.
- KUGLE, S.S.H. 2003. Sexuality, diversity and ethics in the agenda of progressive Muslims. In: SAFI, O. (Ed.). **Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism**. Oxford: Oneworld. p. 190-234
- _____. 2010. **Homosexuality in Islam: Islamic Reflections on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims**. Oxford: Oneworld.
- KURZMAN, C. (Ed.) 1998. **Liberal Islam: A Sourcebook**. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (Ed.). 2002. **Modernist Islam 1840-1940: A Sourcebook**. Oxford: Oxford University Press.
- LAU, M. 2007. Twenty-Five Years of Hudood Ordinances: A Review. **Washington and Lee Law Review**, n. 64, p. 1291-1314.
- MAGHNIYYAH, M.J. 1997. **Marriage According to Five Schools of Islamic Law**. Tehran: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relations Organization. v. V.
- MARMON, S. 1999. Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch. In: _____. (Ed.). **Slavery in the Islamic Middle East**. Princeton: Department of Near Eastern Studies. p. 1-23.
- MASUD, M.K. 2009. *Ikhtilaf al-Fuqaha*: Diversity in *Fiqh* as Social Construction. In: ANWAR, Z. (Ed.). **Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family**. Kuala Lumpur: Sisters in Islam. p. 65-93. Disponible en: <www.musawah.org>. Visitado en: junio de 2011.
- MERNISSI, F. 1985. **Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society** Revised ed. London: Al Saqi.
- _____. 1991. **Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry**. Translated by Mary Jo Lakeland. Oxford: Blackwell.
- MERRY, S.E. 2003. Human Rights Law and the Demonization of Culture (and Anthropology Along the Way). **Political and Legal Anthropology Review**, v. 26, n. 1, p. 55-76.
- _____. 2006. **Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice**. Chicago: Chicago University Press.
- _____. 2009. **Gender Violence: A Cultural Perspective**. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell.

- MIR-HOSSEINI, Z. 1993. **Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared.** London: I. B. Tauris.
- _____. 2003. The Construction of Gender in Islamic Legal Thought: Strategies for Reform. **Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World**, v. 1, n. 1, p. 1-28.
- _____. 2004. Sexuality, Rights and Islam: Competing Gender Discourses in Post-Revolutionary Iran. In: NASHAT, G.; BECK, L. (Ed.). **Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic.** Urbana and Chicago: University of Illinois Press. p. 204-217.
- _____. 2006. Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. **Critical Inquiry**, v. 32, n. 4, p. 629-645.
- _____. 2007. The Politics and Hermeneutics of Hijab in Iran: From Confinement to Choice. **Muslim World Journal of Human Rights**, v. 4, n. 1, summer-fall. Disponible en: <<http://www.bepress.com/mwjhr/vol4/iss1/art2/>>. Visitado en: junio de 2011.
- _____. 2009. Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the *Shari'ah*. In: ANWAR, Z. (Ed.). **Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family.** Kuala Lumpur: Sisters in Islam. p. 23-63. Disponible en: <www.musawah.org>. Visitado en: junio de 2011.
- _____. 2011a. Beyond "Islam" vs "Feminism". **IDS Bulletin**, v. 42, n. 1, enero. forthcoming.
- _____. 2011b. Hijab and Choice: Between Politics and Theology. In: KAMRAVA, M. (Ed.). **Innovations in Islam: Traditions and Contributions.** Berkeley: University of California Press.
- MIR-HOSSEINI, Z.; TAPPER, R. 2009. Islamism: ism or wasm? In: MARTIN, R.; BARZEGAR, A. (Ed.). **Islamism: Contested Perspectives on Political Islam.** Palo Alto, CA: Stanford University Press. p. 81-86.
- MODIRZADEH, N.K. 2006. Taking Islamic Law Seriously: INGOs and the Battle for Muslim Hearts and Minds. **Harvard Human Rights Journal**, n. 19, p. 193-233.
- PETERS, R. 1994. The Islamization of Criminal Law: A Comparative Analysis. **Die Welt des Islams, New Series**, v. 34, n. 2, p. 246-274.
- _____. 2003. From Jurists Law to Statute Law or What Happens When the Sharia is Codified. In: ROBERSON, B.A. (Ed.). **Shaping the Current Islamic Reformation.** London: Frank Cass. p. 82-95.
- _____. 2005. **Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century.** Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2006. The Re-Islamization of Criminal Law in Northern Nigeria and the Judiciary: The Saffiyatu Hussaini Case. In: MASUD, M.K.; PETERS, R.; POWERS, D. (Ed.). **Dispensing Justice: Qadis and their Judgements.** Leiden: Brill. p. 219-241.

- QURAIISHI, A. 1996-1997. Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective. **Michigan Journal of International Law**, v. 18, p. 287-320.
- _____. 2008. Who Says Sharia Demands the Stoning of Women? A Description of Islamic Law and Constitutionalism. **Berkeley Journal of Middle Eastern & Islamic Law**, v. 1, p. 163-177. Disponible en: <<http://ssrn.com/abstract=1140204>>. Visitado en: junio de 2011.
- RAHMAN, F. 1965. The Concept of Hadd in Islamic Law. **Islamic Studies**, v. 4, p. 237-252.
- _____. 1966. **Sharia, Chapter 6 of his Islam**. 1st ed. Chicago: Chicago University Press. p. 100-116. Disponible en: <http://www.globalwebpost.com/farooqm/study_res/default.html>. Visitado en: junio de 2011.
- _____. 1982. The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation. In: PAPANEK H.; MINAULT, G. (Ed.). **Separate World: Studies of Purdah in South Asia**. Delhi: Chanakya Publications.
- REUTERS 2009. Somali Hardliners Whip Women for Wearing Bras; Men Whipped for Shaving, Women Made to Shake Breasts. **Al Arabiya**, 16 Oct. Disponible en: <http://www.alarabiya.net/save_print.php?print=1&cont_id=88238&lang=en>. Visitado en: junio de 2011.
- SAFWAT, S. 1982. Offences and Penalties in Islamic Law. **Islamic Quarterly**, v. 26, n. 3, p. 149-181.
- SAJOO, A.B. 1999. Islam and Human Rights: Congruence or Dichotomy. **Temple International and Comparative Law Journal**, v. 4, p. 23-34.
- SEN, A. 1998. Universal Truths: Human Rights and the Westernizing Illusion. **Harvard International Review**, v. 20, n. 3, p. 40-43, verano. Disponible en: <<http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/asian values/sen.htm>>. Visitado en: junio de 2011.
- SERRANO, D. 2007. Rape in Maliki Legal Doctrine and Practice (8th-15th Centuries C.E.). **Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World**, v. 1, n. 1, p. 167-207.
- _____. 2009. Muslim Feminists Discourse on *zina*: New Paradigms in Sight?. In: BADRY, R.; ROHRER, M.; STEINER, K. (Ed.). **Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft-Paradigmen im Wandel**. Freiburg: Fördergemeinschaft wissenschaftlicher Publikationen von Frauen e.V.
- SIDAHMED, A.S. 2001. Problems in Contemporary Applications of Islamic Criminal Sanctions: the Penalty for Adultery in Relation to Women. **British Journal of Middle Eastern Studies**, v. 28, n. 2, p. 187-204.
- SMITH, J. 1985. Women, Religion and Social Change in Early Islam. In: HADDAD, Y.Y.; FINDLY, E.B. (Ed.). **Women, Religion, and Social Change**. Albany: SUNY Press. p. 19-36.
- _____. 2000. Islamic Revival and Reform: Theological Approaches. In: **Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush**. Translated and edited with a critical introduction by Mahmoud Sadri and Ahmed Sadri. Oxford: Oxford University Press.

- _____. 2002. Islam, Revelation and Prophethood: An Interview with Abdulkarim Soroush about the Expansion of Prophetic Experience. *Aftab*, n. 15. Disponible en: <<http://www.drSORoush.com/English.htm>>. Visitado en: junio de 2011.
- _____. 2007. The Beauty of Justice. *CSD Bulletin*, v. 14, n. 1-2, p. 8-12, verano. Disponible en: <<http://www.drSORoush.com/English.htm>>. Visitado en: junio de 2011.
- SPELLBERG, D. 1991. Political Action and Public Example: Aisha and the Battle of the Camel. In: BARON, B.; KEDDIE, N. (Ed.). **Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender**. New Haven: Yale University Press.
- STRAWSON, J. 1997. A Western Question to the Middle East: "Is There a Human Rights Discourse in Islam?". *Arab Studies Quarterly*, v. 19, n. 1, p. 31-57, invierno.
- TERMAN, R. 2007. **The Stop Stoning Forever Campaign: A Report**. Women Living Under Muslim Laws. Disponible en: <<http://www.meydaan.com/english/default.aspx>>. Visitado en: junio de 2011.
- WADUD, A. 1999. **Quran and Woman: Rereading of the Sacred Text from a Woman's Perspective**, New York: Oxford University Press.
- _____. 2004. Quran, Gender and Interpretive Possibilities. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, v. 2, n. 3, p. 317-336.
- _____. 2006. **Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam**. Oxford: Oneworld.
- _____. 2009. Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis. In: ANWAR, Z. (Ed.). **Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family**. Kuala Lumpur: Sisters in Islam. p. 95-112. Disponible en: <www.musawah.org>. Visitado en: junio de 2011.
- WEISS, B.G. 2003. **The Spirit of Islamic Law**. Atlanta: University of Georgia Press.
- WELCHMAN, L. 2007. Honour and Violence Against Women in Modern Sharia Discourse. *Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, v. 5, n. 2-3, p. 165-247.
- WILLIS, J.R. 1985. The Ideology of Enslavement in Islam Introduction. In: WILLIS, J.R. (Ed.). **Slaves and Slavery in Muslim Africa**. London: Frank Cass. v. 1. p. 1-15.
- YUSUF ALI, A. 1997. **The Meaning of the Holy Qur'an**. 10th ed. with revised translation, commentary and newly compiled comprehensive index. Beltsville, Maryland: Amana publications.

NOTAS

1. Aparte de la *zina*, otras categorías de relaciones sexuales penalizadas en la tradición jurídica clásica son las relaciones homosexuales entre hombres (*liwat*) y entre mujeres (*musahaqa*), pero el presente trabajo no se concentra en ninguna de estas dos.
2. Por ejemplo, muchos estados árabes adoptaron el castigo del adulterio y los llamados "crímenes de pasión" de los códigos penales europeos (ABU-ODEH, 1996, WELCHMAN, 2007). Lo mismo ocurrió en Irán.
3. Ver las páginas web de *Women Living Under Muslim Laws* (<http://www.wluml.org>) y *Violence is Not Our Culture Campaign* (<http://www.stop-killing.org>). Visitado en: junio de 2011.
4. Ver Gallie (1956, p. 167-172). Un concepto esencialmente cuestionado, según Gallie, contiene 'el desacuerdo en su esencia'. Términos y conceptos como 'obra de arte', 'democracia' o 'religión' inevitablemente conllevan disputas interminables sobre su uso adecuado por parte de quienes los emplean. En otras palabras, la capacidad de ser cuestionados es un elemento esencial de estos conceptos; no puede haber una definición con la que todos estén de acuerdo.
5. Ver discusiones sobre la tensión entre el universalismo y el relativismo en los derechos humanos en: An-Na'im (1990, 1995a), Dembour (2001), Merry (2003), Sen (1988), y debates sobre la compatibilidad entre el Islam y el derecho de los derechos humanos en: Baderin (2001, 2007), Bielefeldt (1995, 2000), Hunter y Malik (2005), Jahanpour (2007), Sajoo (1999), Strawson (1997).
6. En palabras de Kamali (2006, p. 37), "La *shari'a* demarca el camino que el creyente debe andar para ser guiado".
7. Por ejemplo, Al-'Ashmawi, el reformista egipcio y presidente del Tribunal Supremo de Apelaciones, en un libro llamado *Usul al-Shari'a, The Principles of Shari'a* (not *Usul al-Fiqh*) [*Usul al-Shari'a, Los principios de la Shari'a* (y no *Usul al-Fiqh*)], sostiene que la *shari'a* no contiene reglas legales, sino los principios y valores éticos del Corán, en el que la justicia tiene un papel central. Ver una traducción al inglés ilustrativa de su trabajo en Kurzman (1998, p. 49-56).
8. Ver en Merry (2003) un análisis profundo de las maneras en que la cultura (y, al mismo tiempo, la antropología como disciplina que estudia la cultura) ha sido demonizada en ciertos discursos de derechos humanos que no tienen en cuenta el replanteo del concepto de cultura que ha tenido lugar en la antropología en las últimas décadas. Este fenómeno tiene un paralelo en la demonización de la religión por parte de quienes no conocen los desarrollos teóricos de los estudios religiosos.
9. Ver un repaso excelente de enfoques antropológicos a la violencia contra la mujer en Merry (2006, 2009).
10. Este desafío es el tema de numerosas iniciativas y proyectos de investigación; por ejemplo, ver *New Directions in Islamic Thought and Practice*, iniciado en 2003 por *Oslo Coalition for Freedom of Religion and Belief* (www.oslocoalition.org/nd.php), y *Musawah: A Global Movement for Equality and Change in the Muslim Family*, lanzado en 2009 (www.musawah.org). Visitado en: junio de 2011.
11. Ver una definición de los Islamistas como 'musulmanes comprometidos con la acción pública para implementar lo que consideran una agenda islámica' en Mir-Hosseini y Tapper (2009, p. 81-82).
12. Merry (2006, p. 77-84) ofrece un buen informe sobre estos desarrollos.
13. Ver un análisis general de la "Islamización" del derecho penal en Peters (1994).
14. Fueron insertadas en el derecho penal de origen italiano ya existente, pero no incluyeron la lapidación como castigo para la *zina* (PETERS, 1994). Para entonces, varios estados del Golfo ya tenían códigos penales basados en la *fiqh*: Kuwait (1960, 1970), Omán (1974), Bahrein (1976). La codificación llegó más tarde en los Emiratos Árabes Unidos (1988) y Qatar (2004).
15. Por ejemplo, el 16 de octubre de 2009, la milicia islámica conservadora somalí castigó con latigazos a mujeres que usaban sostén, porque los consideraban "provocadores": Disponible en: <http://www.alarabiya.net/save_print.php?print=1&cont_id=88238&lang=en>. Visitado en: junio de 2011.
16. Actualmente existe gran cantidad de literatura sobre este tema; por ejemplo, sobre Paquistán, ver Jahangir y Jilani (1988); sobre Irán, Terman (2007); sobre Sudán, Sidahmed (2001); sobre Nigeria, Imam (2005) y Peters (2006).
17. Ver un estudio basado en *fiqh* en Safwat (1982) y Bassiouni (1997); un análisis, en Peters (2005); tratamientos reformistas y críticos, en El-Awa (1993) y Kamali (1998, 2000, 2006, p. 184-189).
18. No hay fuentes escritas para la inclusión de la ingesta de alcohol y la apostasía. Los juristas del hanbalismo no definen la apostasía como un delito *hadd* (PETERS, 2005, p. 64-65); algunos juristas no consideran la ingesta de alcohol como un delito *hadd* (EL-AWA, 1993, p. 2).
19. Consultar un resumen de decisiones de *zina* en escuelas sunitas y diferencias de opinión entre los juristas en Ibn Rushd (1996, p. 521-530).
20. La creencia en el "feto durmiente" (*raqqad*) sigue siendo común en África del Norte y Occidental. De acuerdo con ella, por alguna razón desconocida el embrión se duerme dentro del útero de la madre y permanece allí hasta que lo despierta, por ejemplo, una poción mágica o la intervención de un santo. Se decía que Malik ibn Anas, fundador de la escuela malikí de juristas, había sido un feto durmiente. Ver Jansen (2000), Mir-Hosseini (1993, p. 143-46).

21. Traducido por Abdullah Yusuf Ali, ver Yusuf Ali (1997).
22. La doctrina de *shubha* se basa en un dicho del Profeta: "El castigo de Dios no se aplicará en casos en los que haya lugar para la duda". El *Hadd* se suspende en los casos en que exista cualquier ambigüedad en los hechos o pruebas; ver una discusión en Fierro (2007).
23. Ver un estudio innovador en Kugle (2003, 2010).
24. Por ejemplo, la República Islámica de Irán emplea la noción de *'elm-e qazi* (conocimientos del juez), que se refiere a información personal que no se presenta ni examina en el tribunal. En la práctica, esto permite que el juez decida si se ha cometido o no un delito. Con frecuencia las mujeres son engañadas para que terminen confesando; ver Terman (2007).
25. Este planteo se refiere al matrimonio según lo definen los juristas clásicos y no al matrimonio en la práctica; ver un análisis más detallado del tema en Ali (2006, 2010a), Mir-Hosseini (2003, 2009). *Mahr* a veces se traduce incorrectamente como "dote", que se refiere a los bienes o el dinero en efectivo que la mujer le entrega al hombre al casarse, como ocurre en la India y se solía hacer en Europa. En cambio, la *mahr* musulmana son bienes que el marido le entrega a la esposa.
26. Respecto de las similitudes entre las concepciones jurídicas de la esclavitud y el matrimonio, ver Marmon (1999) y Willis (1985).
27. Sobre estos desacuerdos, ver Ali (2003, 2006) y Maghniyyah (1997); sobre su efecto sobre las resoluciones relacionadas con la *mahr* y las maneras en que los juristas clásicos las discutieron, ver Ibn Rushd (1996, p. 31-33).
28. En la ley Shi'a, un hombre puede celebrar tantos matrimonios temporarios (*mut'a*) como desee o pueda mantener económicamente. Sobre esta forma de matrimonio, ver Haeri (1989).
29. La ley Maliki Clásica otorga a las mujeres las razones más amplias (ausencia del marido, maltrato, omisión de mantener e incumplimiento de las obligaciones matrimoniales), las cuales han sido utilizadas como base para extender las razones de la mujer para solicitar el divorcio en el proceso de codificación; al respecto, ver Mir-Hosseini (1993, 2003).
30. Muchos términos de uso común actualmente en diferentes países para "el velo", como *hijab*, *pardah*, chador o *burka*, no aparecen en los textos de la *fiqh* clásica.
31. Sobre la evolución de la *hijab* en la tradición jurídica islámica, ver Mir-Hosseini (2007).
32. Ver una discusión crítica de estos dos supuestos en Abou El Fadl (2001, p. 239-247). En algunos círculos extremistas, incluso la voz de una mujer se define como *'awra*.
33. Existe un extenso debate sobre este tema en la literatura, en el que no entraremos en este artículo. Algunos autores sostienen que el surgimiento del Islam debilitó las estructuras patriarcales de la sociedad árabe y otros, que las fortaleció. Estos últimos también afirman que, antes de la llegada del Islam, la sociedad estaba en plena transición de la descendencia matrilineal a la descendencia patrilineal y que el Islam facilitó este proceso al aprobar el patriarcado, y que las órdenes del Corán relacionadas con el matrimonio, el divorcio, la herencia y todo lo que se refiere a la mujer reflejan y afirman esa transición. Ver una explicación concisa de este debate en Smith (1985) y Spellberg (1991).
34. Como muestra Abou-Bakr (2003), las mujeres se mantuvieron activas en la transmisión del conocimiento religioso, pero sus actividades quedaron limitadas al área informal de sus hogares y mezquitas, y no se reconoció oficialmente su condición de juristas.
35. Existe cada vez más literatura sobre la política y el desarrollo del "feminismo islámico"; ver análisis y referencias en Badran (2002, 2006) y Mir-Hosseini (2006, 2011a, 2011b).
36. Los estudios feministas dentro del Islam son demasiados como para enumerarlos aquí, pero destacamos los trabajos de Ahmed (1992), Al-Hibri (1982, 1997), Ali (2003, 2006, 2010a, 2010b), Barlas (2002), Hassan (1987, 1996) Mernissi (1991), Mir-Hosseini (2003, 2006, 2009, 2011a, 2011b), Wadud (1999, 2006).
37. Ver introducciones generales y algunos ejemplos de textos en Kurzman (1998, 2002); Abu Zayd (2006).
38. Ver una discusión del discurso de las feministas musulmanas sobre la *zina* en Serrano (2009)
39. Por ejemplo, ver Burton (1978, 1993), Engineer (2007), Kamali (2000).
40. Ver una discusión de los debates sobre las fuentes clásicas en Burton (1978, 1993) y nuevos argumentos basados en los derechos humanos en Baghi (2007), Engineer (2007), Quraishi (2008).
41. Consultar también Karamah (sin fecha).
42. Un análisis incisivo de los dilemas que enfrentan las ONG internacionales que trabajan en contextos musulmanes se puede consultar en Modirzadeh (2006).

 ABSTRACT

This author offers a feminist and rights-based critique of *zina* laws in Muslim legal tradition, which define any sexual relations outside legal marriage as a crime.

In the early 20th century, *zina* laws, which were rarely applied in practice, also became legally obsolete in almost all Muslim countries and communities; but with the resurgence of Islam as a political and spiritual force later in the 20th century, in several states and communities *zina* laws were selectively revived, codified and grafted onto the criminal justice system, and applied through the machinery of the modern state.

The author reviews current campaigns to decriminalise consensual sex, and argues that *zina* laws must also be addressed from within the Islamic legal tradition.

Exploring the intersections between religion, culture and law that legitimate violence in the regulation of sexuality, the author proposes a framework that can bring Islamic and human rights principles together

 KEYWORDS

Sexuality – Violence – Gender – Islam – Law – Human rights

 RESUMO

A autora oferece uma crítica feminista e baseada em direitos sobre as leis de *zina* na tradição jurídica muçulmana, a qual define como crime todas as relações sexuais fora do casamento civil.

No início do século XX, as leis de *zina*, que raramente eram aplicadas na prática, tornaram-se também juridicamente obsoletas em quase todos os países e comunidades muçulmanas; mas com o ressurgimento do Islã como uma força política e espiritual durante o século XX, em vários estados e comunidades as leis de *zina* foram seletivamente restabelecidas, codificadas e introduzidas no sistema de justiça penal, e aplicadas pela estrutura do Estado moderno.

A autora examina campanhas em curso para descriminalizar o sexo consensual, e argumenta que as leis de *zina* também devem ser abordadas a partir de dentro da tradição jurídica islâmica.

Explorando as interseções entre cultura, religião e direito que legitimam a violência na regulamentação da sexualidade, a autora propõe uma estrutura que pode conciliar os princípios islâmicos e de direitos humanos.

 PALAVRAS-CHAVE

Sexualidade – Violência – Gênero – Islã – Direito – Direitos humanos

SUR 1, v. 1, n. 1, jun. 2004

EMILIO GARCÍA MÉNDEZ
Origen, sentido y futuro de los derechos humanos: Reflexiones para una nueva agenda

FLAVIA PIOVESAN
Derechos sociales, económicos y culturales y derechos civiles y políticos

OSCAR VILHENA VIEIRA Y A. SCOTT DUPREE
Reflexión sobre la sociedad civil y los derechos humanos

JEREMY SARKIN
La consolidación de los reclamos de reparaciones por violaciones de los derechos humanos cometidas en el Sur

VINODH JAICHAND
Estrategias de litigio de interés público para el avance de los derechos humanos en los sistemas domésticos de derecho

PAUL CHEVIGNY
La represión en los Estados Unidos después del atentado del 11 de septiembre

SERGIO VIEIRA DE MELLO
Redefinir la seguridad Cinco cuestiones sobre derechos humanos

SUR 2, v. 2, n. 2, jun. 2005

SALIL SHETTY
Declaración y Objetivos de Desarrollo del Milenio: Oportunidades para los derechos humanos

FATEH AZZAM
Los derechos humanos en la implementación de los Objetivos de Desarrollo del Milenio

RICHARD PIERRE CLAUDE
Derecho a la educación y educación para los derechos humanos

JOSÉ REINALDO DE LIMA LOPES
El derecho al reconocimiento para gays y lesbianas

E.S. NWAUCHE Y J.C. NWOBIKE
Implementación del derecho al desarrollo

STEVEN FREELAND
Derechos humanos, medio ambiente y conflictos: Enfrentando los crímenes ambientales

FIONA MACAULAY
Cooperación entre el Estado y la sociedad civil para promover la seguridad ciudadana en Brasil

EDWIN REKOSH
¿Quién define el interés público?

VÍCTOR E. ABRAMOVICH
Líneas de trabajo en derechos económicos, sociales y culturales: Herramientas y aliados

SUR 3, v. 2, n. 3, dic. 2005

CAROLINE DOMMEN
Comercio y derechos humanos: rumbo a la coherencia

CARLOS M. CORREA
El Acuerdo sobre los ADPIC y el acceso a medicamentos en los países en desarrollo

BERNARDO SORJ
Seguridad, seguridad humana y América Latina

ALBERTO BOVINO
La actividad probatoria ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos

NICO HORN
Eddie Mabo y Namibia: reforma agraria y derechos precoloniales a la posesión de la tierra

NLERUM S. OKOGBULE
El acceso a la justicia y la protección a los derechos humanos en Nigeria

MARÍA JOSÉ GUEMBA
La reapertura de los juicios por los crímenes de la dictadura militar argentina

JOSÉ RICARDO CUNHA
Derechos humanos y justiciabilidad: una investigación en Río de Janeiro

LOUISE ARBOUR
Plan de acción presentado por la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos

SUR 4, v. 3, n. 4, jun. 2006

FERNANDE RAINE
El desafío de la mensuración en derechos humanos

MARIO MELO
Últimos avances en la justiciabilidad de los derechos indígenas en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos

ISABELA FIGUEROA
Pueblos indígenas versus petroleras: Control constitucional en la resistencia

ROBERT ARCHER
Los puntos fuertes de distintas tradiciones: ¿Qué es lo que se puede ganar y lo que se puede perder combinando derechos y desarrollo?

J. PAUL MARTIN
Relectura del desarrollo y de los derechos: Lecciones desde África

MICHELLE RATTON SANCHEZ
Breves consideraciones sobre los mecanismos de participación de las ONGs en la OMC

JUSTICE C. NWOBIKE
Empresas farmacéuticas y acceso a medicamentos en los países en desarrollo: El camino a seguir

CLÓVIS ROBERTO ZIMMERMANN
Los programas sociales desde la óptica de los derechos humanos:

El caso del Bolsa Familia del gobierno Lula en Brasil

CHRISTOF HEYNS, DAVID PADILLA Y LEO ZWAAK
Comparación esquemática de los sistemas regionales de derechos humanos: Una actualización

RESEÑA

SUR 5, v. 3, n. 5, dic. 2006

CARLOS VILLAN DURAN
Luces y sombras del nuevo Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas

PAULINA VEGA GONZÁLEZ
El papel de las víctimas en los procedimientos ante la Corte Penal Internacional: sus derechos y las primeras decisiones de la Corte

OSWALDO RUIZ CHIRIBOGA
El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales: una mirada desde el Sistema Interamericano

LYDIAH KEMUNTO BOSIRE
Exceso de promesas, exceso de incumplimiento: justicia transicional en el África Subsahariana

DEVIKA PRASAD
El fortalecimiento de la policía democrática y de la responsabilidad en la *Commonwealth* del Pacífico

IGNACIO CANO
Políticas de seguridad pública en Brasil: tentativas de modernización y democratización versus la guerra contra el crimen

TOM FARER
Hacia un eficaz orden legal internacional: ¿de coexistencia a concertación?

RESEÑA

SUR 6, v. 4, n. 6, jun. 2007

UPENDRA BAXI
El Estado de Derecho en la India

OSCAR VILHENA VIEIRA
La desigualdad y la subversión del Estado de Derecho

RODRIGO UPRIMNY YEPES
La judicialización de la política en Colombia: casos, potencialidades y riesgos

LAURA C. PAUTASSI
¿Igualdad en la desigualdad? Alcances y límites de las acciones afirmativas

GERT JONKER Y RIKA SWANZEN
Servicios de mediación para los testigos menores de edad que atestiguan ante tribunales penales sudafricanos

SERGIO BRANCO

La ley de autor brasileña como elemento de restricción a la eficacia del derecho humano a la educación

THOMAS W. POGGE

Propuesta para un Dividendo sobre Recursos Globales

SUR 7, v. 4, n. 7, dic. 2007

LUCIA NADER

El papel de las ONG en el Consejo de Derechos Humanos de la ONU

CECÍLIA MACDOWELL SANTOS

El activismo legal transnacional y el Estado: reflexiones sobre los casos contra Brasil en el marco de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos

JUSTICIA TRANSICIONAL

TARA URS

Imaginando respuestas de inspiración local a las atrocidades masivas que se cometieron: voces de Camboya

CECILY ROSE Y FRANCIS M. SSEKANDI

La búsqueda de justicia transicional y los valores tradicionales africanos: un choque de civilizaciones – El caso de Uganda

RAMONA VIJEYARASA

Enfrentando la historia de Australia: verdad y reconciliación para las generaciones robadas

ELIZABETH SALMÓN G.

El largo camino de la lucha contra la pobreza y su esperanzador encuentro con los derechos humanos

ENTREVISTA CON JUAN MÉNDEZ

Por Glenda Mezarobba

SUR 8, v. 5, n. 8, jun. 2008

MARTÍN ABREGÚ

Derechos humanos para todos: de la lucha contra el autoritarismo a la construcción de una democracia inclusiva – una mirada desde la Región Andina y el Cono Sur

AMITA DHANDA

Construyendo un nuevo léxico de derechos humanos: la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad

LAURA DAVIS MATTAR

Reconocimiento jurídico de los derechos sexuales – un análisis comparativo con los derechos reproductivos

JAMES L. CAVALLARO Y

STEPHANIE ERIN BREWER

La función del litigio interamericano en la promoción de la justicia social

DERECHO A LA SALUD Y

ACCESO A MEDICAMENTOS

PAUL HUNT Y RAJAT KHOSLA

El derecho humano a los medicamentos

THOMAS POGGE

Medicamentos para el mundo: impulsar la innovación sin obstaculizar el libre acceso

JORGE CONTESSE Y DOMINGO

LOVERA PARMO

Acceso a tratamiento médico para personas viviendo con VIH/sida: éxitos sin victoria en Chile

GABRIELA COSTA CHAVES, MARCELA FOGAÇA VIEIRA Y RENATA REIS

Acceso a medicamentos y propiedad intelectual en Brasil: reflexiones y estrategias de la sociedad civil

SUR 9, v. 5, n. 9, dic. 2008

BARBORA BUKOVSKÁ

Perpetrando el bien: las consecuencias no deseadas en la defensa de los derechos humanos

JEREMY SARKIN

Las cárceles en África: una evaluación desde la perspectiva de derechos humanos

REBECCA SAUNDERS

Lo que se pierde en la traducción: expresiones del sufrimiento humano, el lenguaje de los derechos humanos y la Comisión Sudafricana de Verdad y Reconciliación

SESENTA AÑOS DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS

PAULO SÉRGIO PINHEIRO

Sesenta años después de la Declaración Universal: navegando las contradicciones

FERNANDA DOZ COSTA

Pobreza y derechos humanos: desde la retórica a las obligaciones legales – una descripción crítica de los marcos conceptuales

EITAN FELNER

¿Una nueva frontera para la defensa de los derechos económicos y sociales? Convirtiendo los datos cuantitativos en una herramienta para la rendición de cuentas en derechos humanos

KATHERINE SHORT

De la Comisión al Consejo: ¿las Naciones Unidas han logrado crear un órgano de derechos humanos confiable?

ANTHONY ROMERO

Entrevista con Anthony Romero, Director Ejecutivo de American Civil Liberties Union (ACLU)

SUR 10, v. 6, n. 10, jun. 2009

ANUJ BHUWANIA

“Muy malos niños”: “La tortura India” y el informe de la Comisión sobre la Tortura en Madrás de 1855

DANIELA DE VITO, AISHA GILL Y DAMIEN SHORT

El delito de violación tipificado como genocidio

CHRISTIAN COURTIS

Apuntes sobre la aplicación del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas por los tribunales de América Latina

BENYAM D. MEZMUR

La adopción internacional como medida de último recurso en África: promover los derechos de un niño y no el derecho a un niño

DERECHOS HUMANOS DE LAS PERSONAS EN MOVIMIENTO: MIGRANTES Y REFUGIADOS

KATHARINE DERDERIAN Y

LIESBETH SCHOCKAERT

Respondiendo a los flujos “mixtos” de migración: Una perspectiva humanitaria

JUAN CARLOS MURILLO

Los legítimos intereses de seguridad de los Estados y la protección internacional de refugiados

MANUELA TRINDADE VIANA

Cooperación internacional y desplazamiento interno en Colombia: Desafíos a la mayor crisis humanitaria de América del Sur

JOSEPH AMON Y KATHERINE TODRYS

Acceso a tratamiento antirretroviral para las poblaciones migrantes del Sur Global

PABLO CERIANI CERNADAS

Control migratorio europeo en territorio africano: La omisión del carácter extraterritorial de las obligaciones de derechos humanos

SUR 11, v. 6, n. 11, dic. 2009

VÍCTOR ABRAMOVICH

De las Violaciones Masivas a los Patrones Estructurales: Nuevos Enfoques y Clásicas Tensiones en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos

VIVIANA BOHÓRQUEZ MONSALVE Y JAVIER AGUIRRE ROMÁN

Las Tensiones de la Dignidad Humana: Conceptualización y Aplicación en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos

DEBORA DINIZ, LÍVIA BARBOSA Y WEDERSON RUFINO DOS SANTOS

Discapacidad, Derechos Humanos y Justicia

JULIETA LEMAITRE RIPOLL

El Amor en Tiempos de Cólera: Derechos LGBT en Colombia

DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES

MALCOLM LANGFORD

Justiciabilidad en el Ámbito Nacional y los Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Un Análisis Socio-Jurídico

ANN BLYBERG

El Caso de la Asignación Incorrecta: Derechos Económicos y Sociales y el Trabajo Presupuestario

ALDO CALIARI

Comercio, Inversiones, Finanzas y Derechos Humanos: Tendencias, Desafíos y Oportunidades

PATRICIA FEENEY

Empresas y Derechos Humanos: La Lucha por la Rendición de Cuentas en la ONU y el Rumbo Futuro de la Agenda de Incidencia

COLOQUIO INTERNACIONAL DE DERECHOS HUMANOS

Entrevista con Rindai Chipfunde-Vava, Directora de Zimbabwe Election Support Network (ZESN)

Informe sobre el IX Coloquio Internacional de Derechos Humanos

SUR 12, v. 7, n. 12, jun. 2010

SALIL SHETTY

Prefacio

FERNANDO BASCH ET AL.

La Efectividad del Sistema Interamericano de Protección de Derechos Humanos: Un Enfoque Cuantitativo sobre su Funcionamiento y sobre el Cumplimiento de sus Decisiones

RICHARD BOURNE

Commonwealth of Nations: Estrategias Intergubernamentales y No Gubernamentales para la Protección de los Derechos Humanos en una Institución Postcolonial

OBJETIVOS DE DESARROLLO DEL MILENIO

AMNISTÍA INTERNACIONAL

Combatiendo la Exclusión: Por qué los Derechos Humanos Son Esenciales para los ODM

VICTORIA TAULI-CORPUZ

Reflexiones sobre el Papel del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas en relación con los ODM

ALICIA ELY YAMIN

Hacia una Rendición de Cuentas Transformadora: Aplicando un Enfoque de Derechos Humanos para Satisfacer las Obligaciones en relación a la Salud Materna

SARAH ZAIDI

Objetivo 6 de Desarrollo del Milenio y el Derecho a la Salud: ¿Conflictivos o Complementarios?

MARCOS A. ORELLANA

Cambio Climático y los ODM: El Derecho al Desarrollo, Cooperación Internacional y el Mecanismo de Desarrollo Limpio

RESPONSABILIDAD DE LAS EMPRESAS

LINDIWE KNUTSON

¿Es el Derecho de las Víctimas de *apartheid* a Reclamar Indemnizaciones de Corporaciones Multinacionales Finalmente Reconocido por los Tribunales de los EE.UU.?

DAVID BILCHITZ

El Marco Ruggie: ¿Una Propuesta Adecuada para las Obligaciones de Derechos Humanos de las Empresas?

SUR 13, v. 7, n. 13, dic. 2010

GLENDA MEZAROBBA

Entre Reparaciones, Medias Verdades e Impunidad: La Difícil Ruptura con el Legado de la Dictadura en Brasil

GERARDO ARCE ARCE

Fuerzas Armadas, Comisión de la Verdad y Justicia Transicional en Perú

MECANISMOS REGIONALES DE DERECHOS HUMANOS

FELIPE GONZÁLEZ

Las Medidas Urgentes en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos

JUAN CARLOS GUTIÉRREZ Y SILVANO CANTÚ

La Restricción a la Jurisdicción Militar en los Sistemas Internacionales de Protección de los Derechos Humanos

DEBRA LONG Y LUKAS

MUNTINGH
El Relator Especial sobre Prisiones y Condiciones de Detención en África y el Comité para la Prevención de la Tortura en África: ¿Potencial para la Sinergia o la Inercia?

LUCYLINE NKATHA MURUNGI Y

JACQUI GALLINETTI
El Papel de los Tribunales Subregionales en el Sistema Africano de Derechos Humanos

MAGNUS KILLANDER

Interpretación de los Tratados Regionales de Derechos Humanos

ANTONIO M. CISNEROS DE

ALENCAR
Cooperación entre los Sistemas de Derechos Humanos Universal e Interamericano dentro del Marco del Mecanismo de Examen Periódico Universal

EN MEMORIA

Kevin Boyle – Un Eslabón Fuerte en la Corriente
Por Borislav Petranov

SUR 14, v. 8, n. 14, jun. 2011

MAURICIO ALBARRACÍN

CABALLERO
Corte Constitucional y Movimientos Sociales: El Reconocimiento Judicial de los Derechos de las Parejas del Mismo Sexo en Colombia

DANIEL VÁZQUEZ Y DOMITILLE DELAPLACE

Políticas Públicas con Perspectiva de Derechos Humanos: Un Campo en Construcción

J. PAUL MARTIN

La Educación en Derechos Humanos en Comunidades en Proceso de Recuperación de Grandes Crisis Sociales: Lecciones para Haití

DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD

LUIS FERNANDO ASTORGA

GATJENS
Análisis del Artículo 33 de la Convención de la ONU: La Importancia Crucial de la Aplicación y el Monitoreo Nacionales

LETÍCIA DE CAMPOS VELHO

MARTEL
Ajuste Razonable: Un Nuevo Concepto desde la Óptica de una Gramática Constitucional Inclusiva

MARTA SCHAAF

La Negociación de la Sexualidad en la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad

TOBIAS PIETER VAN REENEN Y

HELÉNE COMBRINCK
La Convención de la ONU sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad en África: Progresos Después de Cinco Años

STELLA C. REICHER

Diversidad Humana y Asimetrías: Una Relectura del Contrato Social desde el Punto de Vista de las Capacidades

PETER LUCAS

La Puerta Abierta: Cinco Películas Fundacionales que Dieron Vida a la Representación de los Derechos Humanos de las Personas con Discapacidad

LUIS GALLEGOS CHIRIBOGA

Entrevista con Luis Gallegos Chiriboga, Presidente (2002-2005) del Comité *Ad Hoc* que Elaboró la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad

La Fundación Carlos Chagas tiene como premisa esencial el tema de la ciudadanía. En sus especialidades y líneas de investigación apunta al desarrollo humano-social.

La producción en el campo de la investigación en la FCC, articulada entre los polos de evaluación de políticas, género y raza abarca profundos estudios sobre los distintos niveles de enseñanza.

En las tres publicaciones de la Fundación – Cadernos de Pesquisa, Estudos em avaliação educacional y Textos FCC –, esa producción académica comparte el espacio con el trabajo de investigadores de otras instituciones, lo que posibilita una mirada diversificada sobre los temas del área.



Fundação Carlos Chagas

REFERENCIA EN EDUCACIÓN WWW.FCC.ORG.BR