



Revista Científica General José María Córdova

ISSN: 1900-6586

ISSN: 2500-7645

Escuela Militar de Cadetes "General José María Córdova"

Roa Avella, Marcela del Pilar

Creación de escenarios de diálogo intercultural para la eliminación de la mutilación genital femenina

Revista Científica General José María Córdova, vol.

18, núm. 31, 2020, Julio-Septiembre, pp. 587-603

Escuela Militar de Cadetes "General José María Córdova"

DOI: <https://doi.org/10.21830/19006586.624>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.ox?id=476268268007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Revista Científica General José María Córdova

(Revista colombiana de estudios militares y estratégicos)

Bogotá D.C., Colombia

ISSN 1900-6586 (impreso), 2500-7645 (en línea)

Web oficial: <https://www.revistacientificaesmic.com>

Creación de escenarios de diálogo intercultural para la eliminación de la mutilación genital femenina

Marcela del Pilar Roa Avella

<https://orcid.org/0000-0001-6307-3627>

marcela.roa@unimilitar.edu.co

Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá D.C., Colombia

Citación: Roa Avella, M. (2020). Creación de escenarios de diálogo intercultural para la eliminación de la mutilación genital femenina. *Revista Científica General José María Córdova*, 18(31), 587-603. <http://dx.doi.org/10.21830/19006586.624>

Publicado en línea: 1.^º de julio de 2020

Los artículos publicados por la *Revista Científica General José María Córdova* son de acceso abierto bajo una licencia Creative Commons: Atribución - No Comercial - Sin Derivados.



Para enviar un artículo:

<https://www.revistacientificaesmic.com/index.php/esmic/about/submissions>



Miles Doctus



Revista Científica General José María Córdova

(Revista colombiana de estudios militares y estratégicos)

Bogotá D.C., Colombia

Volumen 18, número 31, julio-septiembre 2020, pp. 587-603

<http://dx.doi.org/10.21830/19006586.624>

Creación de escenarios de diálogo intercultural para la eliminación de la mutilación genital femenina

Creating intercultural dialogue scenarios to eliminate female genital mutilation

Marcela del Pilar Roa Avella

Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá D.C., Colombia

RESUMEN. La lucha por eliminar la mutilación genital femenina choca con diversas justificaciones provenientes de la tradición y la cultura de las comunidades que la practican. Esta investigación, de tipo cualitativo, busca determinar cómo se relacionan dichas justificaciones con la resistencia a la aplicación universal de los derechos humanos. Para ello se hace una revisión y análisis bibliográfico y documental, en el marco del debate sobre diversidad cultural y la pretensión de universalidad de los derechos humanos, con el fin de comprender esas justificaciones y las dificultades que entraña para las niñas y mujeres decidir al respecto. Como resultado, se propone crear escenarios de diálogo intercultural para propiciar el empoderamiento de mujeres y niñas, generar la posibilidad de oponerse a esta práctica y promover la creación de rituales alternativos por las mismas comunidades.

PALABRAS CLAVE: derechos humanos; derechos de la mujer; excisión; infibulación; mutilación genital femenina; tradiciones

ABSTRACT. The fight to eliminate female genital mutilation is at odds with the tradition and culture of the communities that justify its practice. This qualitative study seeks to determine how these justifications contest the universal application of human rights. To this end, a bibliographic and documentary review and analysis, framed within the cultural diversity debate and the universality of human rights, is conducted to understand these justifications, as well as the options faced by girls and women. In conclusion, scenarios for intercultural dialogue are proposed to promote the empowerment of women and girls, generate the possibility of opposing this practice, and promote the communities' creation of alternative rituals.

KEYWORDS: excision; female genital mutilation; human rights; infibulation; traditions; women's rights

Sección: JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS • Artículo de investigación científica y tecnológica

Recibido: 17 de marzo de 2020 • Aceptado: 15 de junio de 2020

CONTACTO: Marcela del Pilar Roa Avella ✉ marcela.roa@unimilitar.edu.co

Introducción

La mutilación genital femenina (en adelante MGF) está influida históricamente por una fuerte presencia de tradiciones, ritos y creencias que la han convertido en un fenómeno trascendental en algunos grupos humanos, en cuanto hace parte de su cultura. Diversas son las motivaciones que pretenden legitimarla; desde supuestas razones de limpieza hasta ritos de tránsito a la edad adulta, pasando por mandatos religiosos y motivaciones sexuales.

El arraigo de esta práctica en la tradición y la cultura de algunas comunidades plantea una relación tensa con los derechos humanos y su pretensión de universalidad. Por un lado, se encuentra una postura que exige radicalmente la eliminación de esta práctica, por constituir una violación de los derechos humanos (DD. HH.), en particular el derecho a la vida, a la salud, la prohibición de la tortura, entre otros. Pero junto a esta, se plantean debates acerca de las particularidades de la relación entre DD. HH. y diversidad cultural, que señalan que aquellos se caracterizan por una visión occidentalizada, en perjuicio de particulares manifestaciones culturales. Boaventura de Sousa Santos (2002), por ejemplo, afirma:

El concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto bien conocido de presuposiciones, todas las cuales son indistintamente occidentales, a saber: que existe una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; que la naturaleza humana es esencialmente diferente de y superior al resto de la realidad; que el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado. (p. 67)

Asimismo, Stern y Strauss (2014) señalan la doble cara de los DD. HH., para indicar que la pretensión de universalidad no puede olvidar que esos derechos se viven, se ven violentados y deben protegerse en contextos específicos, locales. A su vez, algunas críticas acerca de la construcción masculinizada de los DD. HH. surgen desde sectores del feminismo, que plantean la posibilidad de diálogos en materia de MGF que se funden en los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres.

En ese escenario, este estudio pretende indagar cómo se relacionan las justificaciones de la MGF, en cuanto manifestaciones de la tradición y cultura, con la aplicación universal de los DD. HH. de las mujeres y niñas. Para ello se comienza con un recorrido por las diversas razones que buscan legitimar la MGF, para luego abordar las relaciones entre cultura y DD. HH. Finalmente, se propone crear un escenario de diálogo intercultural que permita la transición hacia ritos o prácticas alternativas.

Marco teórico

Tradicionalmente, el debate en torno a la MGF se ha centrado en la universalidad de los DD. HH. y su relación con la diversidad cultural. En este debate, se asume que la universalidad de estos derechos funciona como dique frente a prácticas tradicionales arraigadas

en algunas culturas que violan los DD. HH. Esta es la postura que defienden organizaciones como la ONU, Unicef, Unifem, Amnistía Internacional, entre otras. Para ellas, la MGF constituye una violación de los DD. HH. de niñas y mujeres, específicamente sus derechos a la vida, la integridad física, la salud, los derechos sexuales y reproductivos, la prohibición de la tortura y los tratos crueles, inhumanos o degradantes. En este escenario, las prácticas tradicionales que vulneran la dignidad humana o alguno de los derechos consagrados en los instrumentos internacionales son calificadas como violaciones a los DD. HH.

Esta posición se basa en la idea de que, más allá de las diferencias entre seres humanos, la dignidad humana opera como elemento aglutinador, en virtud del que puede afirmarse que los DD. HH. pertenecen a todos los seres humanos y deben ser respetados sin distinción alguna. Por lo tanto, las prácticas tradicionales que afectan esa dignidad deben cesar como consecuencia del debido respeto a los DD. HH. En este mismo sentido, hay quienes sostienen que la característica universal de los DD. HH. no obedece a pretensiones de superioridad cultural, sino que deviene del normal desarrollo de las sociedades:

[L]a globalización de los derechos humanos y las libertades personales es rara vez una afrenta a cualquier interés legítimo en la preservación cultural. Los derechos humanos no representan el imperialismo cultural occidental; por el contrario, son consecuencia de fuerzas modernizadoras que no son específicas culturalmente. (Franck, 2001, p. 202, traducción propia)

De acuerdo con esto, se afirma que debe superarse la relación de DD. HH. versus tradición o cultura, como elementos en permanente tensión: “El movimiento de los derechos humanos no se opone al derecho consuetudinario, la ley religiosa o la tradición; se opone a aquellos aspectos de ellos que violan derechos” (Reid, 2013, p. 28, traducción propia). No se trata, entonces, de una oposición absoluta, pero sí se reconoce que los DD. HH. actúan como talanquera frente a ciertas prácticas tradicionales.

Por el contrario, hay quienes sostienen que la construcción de la universalidad de los DD. HH. implica un “localismo globalizado, como una forma de globalización desde arriba. Concebidos, como lo han sido, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento del ‘choque de civilizaciones’” (Sousa, 2002, p. 66). De acuerdo con esta postura, puede afirmarse que la construcción de la universalidad de los DD. HH. no vinculó a toda la humanidad, sino que, dadas las circunstancias en las que se desarrolló, partió de las visiones europeas de esos mínimos universales. De acuerdo con Sousa Santos, debe responderse negativamente a la pregunta de si los DD. HH. funcionan como elementos culturales invariables de una cultura global:

[A]un cuando todas las culturas tienden a definir sus valores como los más extendidos, solo la cultura occidental tiende a concentrarse en la universalidad. La pregunta por la universalidad de los derechos humanos traiciona la universalidad de lo que interroga

por la forma como lo pregunta. En otras palabras, la pregunta por la universalidad de los derechos humanos es particular de la cultura occidental. (Sousa, 2002, p. 67)

Esta pretensión de universalidad de los DD. HH. también ha sido criticada desde sectores de los movimientos feministas, al afirmar que ese concepto de universalidad se ha dado desde lo masculino, donde “la identidad del sujeto de los derechos humanos de hecho no es universal, como afirma serlo, sino que es en cambio de género masculino y culturalmente occidental” (Peach, 2001, p. 157, traducción propia). Esta construcción masculinizada de los DD. HH. ha intentado superarse mediante el trabajo de las activistas por los derechos humanos de las mujeres, quienes han intentado combatir el sesgo masculino en los DD. HH. al “intentar ajustar los reclamos de las mujeres en derechos humanos preestablecidos” (Peach, 2001, p. 158).

Así, desde el feminismo se ha avanzado en reconocer la visión hegemónica masculina en el origen de los DD. HH. y, en ese sentido, se ha hecho necesario contextualizarlos para las violaciones específicas de derechos contra las mujeres, quienes históricamente han sufrido discriminación y múltiples formas de violencias relacionadas con su género. A pesar de esos avances, que han permitido perseguir violaciones de DD. HH. de las mujeres, y de que esto se reconoce como una “estrategia creativa”, también hay que “hacer hincapié en la ausencia tradicional de leyes internacionales de protección específica para muchos de los daños sufridos exclusiva o predominantemente por mujeres” (Peach, 2001, p. 158, traducción propia).

Metodología

Para abordar este problema se emprendió una investigación cualitativa, mediante métodos deductivos, con el fin de establecer los elementos de este fenómeno socio-jurídico que es la MGF. De esta forma, se hizo una revisión bibliográfica y documental para analizar las fuentes con respecto a las justificaciones de la MGF, la universalidad o relatividad de los DD. HH. y el diálogo intercultural.

Justificaciones de la MGF

Ritos de paso a la adulterz

En los grupos humanos, los momentos o episodios importantes de la vida, bien sea del individuo o de la colectividad, se suelen acompañar de ceremonias, autoridades y, en general, de ritualización. Los ritos cumplen diversas funciones en las sociedades: coadyuvan a su evolución, a su cohesión, a la constancia en la composición del grupo, y ayudan a fijar el sentido de pertenencia a este: “Surgido de una realidad sociocultural, cada rito se relaciona con ella de una forma compleja y cumple alguna función. En conjunto, la ritología de una sociedad forma parte del proceso de reproducción y evolución social” (García, 2002). Esta importancia implica serias dificultades a la hora de resistirse a ciertos

ritos arraigados en una comunidad humana, ya que, entre otras cosas, el rito se liga con las raíces culturales, la fe y las emociones: “La adhesión al ritual contribuye a la cohesión social. [...] el rito posee la virtualidad de poner en comunicación a la sociedad (o a un grupo sectorial) con su herencia cultural” (García, 2002, p. 7).

Con frecuencia, el ritual otorga un nuevo estatus o identidad al individuo dentro del grupo. Asimismo, la práctica y adhesión al rito constituye un requisito para la integración al grupo, es una forma de reconocimiento dentro de este, así como un medio para adquirir ciertas características, aptitudes o rango.

Los ritos a menudo están ligados con las tradiciones y permiten que ellas pasen de generación a generación; pero no se trata solo de transmisión, sino que el propio rito crea tradiciones. Una tradición no podría existir si no fuese repetida, de modo que la reproducción ritual de esta garantiza su mantenimiento: “La tradición existe porque se produce y reproduce constantemente” (Bell, 1992, p. 123, traducción propia). El rito reafirma la cultura y otorga o mantiene las posiciones de los miembros dentro del grupo: “el ritual es funcional para la preservación y transmisión de ese mismo sistema de creencias, convirtiéndose en una fuerza importante de la conservación del *statu quo*” (La Barbera, 2010, p. 475).

Especialmente, el paso de la niñez a la adolescencia o la adultez se suele rodear de rituales especiales. Celebrados y compartidos por todos los miembros, estos rituales están cargados de significación en el nuevo papel que se le asigna al niño o a la niña, quien, a partir de dicho ritual, comienza a ser considerado adulto. En este contexto aparece la MGF, en culturas donde se le atribuye una radical importancia y significación. En esas circunstancias culturales, la MGF constituye para la niña la llave de entrada a conocimientos, habilidades y características que de otro modo, se cree, no podría recibir:

Este paso al círculo de las mujeres “maduras” se materializa con el acceso a las confidencias y enseñanzas hasta ahora escondidas a las no-extirpadas; además con la MGF viene la aprobación de la sociedad para el matrimonio y el rol de la procreación de la muchacha. Las extirpadas son [...] sometidas a un aprendizaje intensivo de sus futuros roles de mujer, de esposa y de madre. (Diallo, 1997, traducción propia)

Esto es similar a lo que ocurre entre los jola, un grupo étnico minoritario en el sur de Senegal. Dellenborg señala que la MGF implica también una posibilidad de acceder a un conocimiento al que no es posible llegar sin esta práctica, por lo cual la mujer que no es sometida a la MGF es tachada de ignorante e impura: “el ritual de la ablación es un proceso de socialización y una educación importante para las niñas. Este conocimiento [...] ‘mágico’ solo se puede transferir de mujeres mayores a niñas mediante la ceremonia de escisión y el ritual de iniciación posterior” (Dellenborg, 2004, p. 85, traducción propia). Ese acceso al conocimiento le permite a la mujer ingresar a un grupo selecto y adquirir una posición dentro del grupo que resulta imposible de lograr para una mujer que no ha pasado por la MGF.

Asimismo, la ablación femenina se entiende “como uno de los elementos de un rito de paso que prepara a las jóvenes para la feminidad y el matrimonio” (Althaus, 1997, p. 130, traducción propia). Al tratarse de un rito de paso, las eventuales consecuencias de su no práctica pueden traducirse en el rechazo absoluto, la marginación, la exclusión o la pérdida de derechos para quien se niegue a su práctica. En algunas comunidades

se realiza como parte de un rito ceremonial de paso a la edad adulta, que refuerza el sentimiento de las mujeres de pertenencia al grupo. Las sociedades en las que se practica suelen ser patriarcales y patrilineales, y el acceso de las mujeres a la tierra y a la seguridad se obtiene únicamente por medio del matrimonio. Por este motivo, la presión social para su práctica es tan intensa, que las mujeres se sienten amenazadas con el rechazo y el aislamiento si no siguen la tradición, pues una mujer no mutilada no sería aceptada como esposa. (Caño et al., 2008, p. 28)

Dentro de las muchas razones que se esgrimen para la práctica de la MGF, una de las más defendidas es precisamente la que atribuye a esta práctica la pertenencia de la mujer al grupo o su reconocimiento como mujer adulta, pura y apta para el matrimonio. Esto se refuerza con las consecuencias de estigmatización y rechazo que podría sufrir la mujer que se opusiera a la práctica. Esto involucra no solamente su marginación, sino la imposibilidad de ser considerada como adecuada para el matrimonio o la maternidad. De esta manera, hay una clara ausencia de opciones para las niñas y mujeres, a causa de las graves consecuencias sociales derivadas de la no práctica de la MGF. En tal sentido, la Organización Mundial de la Salud (OMS) señala:

En culturas donde es ampliamente practicada, la mutilación genital femenina se ha vuelto una parte importante de la identidad cultural de niñas y mujeres, y puede también dar un sentido de orgullo, su ingreso a la mayoría de edad y un sentimiento de pertenencia a la comunidad. (World Health Organization, 2008, p. 6, traducción propia)

En consonancia con esto, Kaplan y Aliaga (2017) afirman lo siguiente: “Las familias celebran esta práctica como algo natural y normal, una tradición que garantiza que las niñas están preparadas para la edad adulta y el matrimonio, evitando así que sean excluidas de la comunidad” (p. 54).

Adicionalmente, las personas que practican la MGF tienen un especial reconocimiento y gozan de respeto al interior de sus comunidades (sacerdotes, mujeres mayores, ancianos, sabios). Esto representa un grado aún mayor de dificultad para oponerse o revelarse frente a tal práctica, dada la autoridad que reviste quien se encarga de llevar a cabo estas prácticas.

Motivaciones religiosas

No hay evidencias de que existan referencias explícitas a la MGF en alguna religión. Sin embargo, esta práctica

[...] se asocia con frecuencia al Islam y [...] algunas comunidades religiosas islámicas creen firmemente que su religión lo exige. El hecho de que la mutilación de tipo I sea conocida también como “sunna” (que significa “siguiendo la tradición del profeta”), es usado a menudo como evidencia de esta convicción. Sin embargo, la mutilación es practicada tanto por musulmanes como por cristianos [...] y no existe ningún pasaje en el Corán ni en la Biblia que la apoye. (Caño et al., 2008)

De acuerdo con Boyle (2002), “la ley islámica [...] se basa en dos fuentes principales. La fuente primaria es el Corán, que contiene las proclamaciones de Dios al profeta Mahoma. El Corán no dice nada que respalde o se oponga a la MGF” (p. 32, traducción propia). No obstante, pese a la ausencia de manifestaciones relacionadas con la MGF en el Corán, los defensores de esta práctica han aludido a la denominada *hadith*: “Los musulmanes también buscan orientación en una colección de dichos y prácticas de Mahoma denominada el *Sunna*. Cada dicho o costumbre individual es llamado *hadith*” (Boyle, 2002, p. 32, traducción propia). Así, los pocos teólogos musulmanes que la defienden se basan en un “hadiz” o dicho de Mahoma que existe en algunas ediciones canónicas. En dicho texto, el profeta habría aconsejado a una mujer de Medina (año 622), dedicada a la práctica de la ablación femenina: “Cuando circuncides a una mujer no cortes demasiado de su miembro, para que tenga la cara más luminosa y sea más amistosa con su marido” (García, 2014, p. 28).

Fuera del Islam, existe otra referencia que podría considerarse de tipo religioso. En África occidental, el grupo étnico más extenso de Mali es el de los bambaras. Entre ellos, existe la creencia de que “la MGF permitiría liberar a la mujer de un espíritu, que se cree que es malvado, en la aparición del ‘wanzo’ que la habitaría (a nivel del clítoris) en su nacimiento y sería causa de las desgracias humanas” (Diallo, 1997, traducción propia):

[E]ntre los malienses, la religión permanece como una de las razones más comúnmente citadas para continuar con la práctica. Bajo esta superficie, el miedo al aislamiento social y la sumisión de las mujeres jóvenes a sus mayores juegan un papel muy importante. [...] a menudo hay que pagar un precio por existir por fuera de las normas culturales existentes en una sociedad que depende en gran medida de la conectividad familiar y social. (Donahoe, 2016, traducción propia)

Dentro de los jola, llega inclusive a afirmarse que “es suficiente que una niña circuncidada ponga su frente en el suelo para que Dios lo tome como una oración” (Dellenborg, 2004, p. 87, traducción propia). En estos casos en los que la motivación o justificación de la MGF está anclada en la religión, se presenta una disyuntiva particular en materia de DD. HH. Nussbaum señala que la libertad religiosa, que las democracias proclaman proteger vehementemente, puede ser precisamente el fundamento de violación de otros derechos o libertades que han sido también reconocidos. Esto plantea una situación especialmente problemática en aquellos regímenes en los que los sistemas legales están ampliamente permeados por leyes religiosas:

A veces las religiones no soportan esas otras libertades. En algunos casos, de hecho, ellas niegan tales libertades a grupos de personas conforme a características moralmente irrelevantes, tales como la raza, la casta o el sexo. Tales negaciones pueden no significar mucho en naciones en las que las religiones no ejercen mucho poder legal. Pero en naciones como la India, donde las religiones regulan grandes partes del sistema legal, resultan ser determinantes fundamentales para muchas vidas. (Nussbaum, 2000, p. 168, traducción propia)

Motivaciones sexuales y reproductivas

En otros casos, las motivaciones para practicar la MGF están relacionadas con el interés de supuestamente embellecer o tornar más femenino el cuerpo de la mujer, así como la búsqueda de disminuir el deseo sexual de las mujeres. Estas motivaciones revelan una estructura social que claramente discrimina a la mujer: “Se cree que la ablación del clítoris y de los labios —que algunos consideran las ‘partes masculinas’ del cuerpo de la mujer incrementa la feminidad, término que a menudo es sinónimo de docilidad y obediencia” (Amnistía Internacional, 1998, p. 27).

Frecuentemente, la MGF está relacionada con la “pureza” de la mujer y su posibilidad de contraer matrimonio. En particular, se considera que la práctica de la infibulación previene las relaciones sexuales previas al matrimonio, debido a que esta es una intervención que estrecha o cierra la abertura vaginal para dejarla de un tamaño que solo permite la salida de la orina y de la menstruación. Según quienes la defienden y practican, ello aseguraría la pureza de la mujer hasta su casamiento, momento en el que el esposo podría realizar la apertura del orificio vaginal para que la penetración sea posible. Así, la MGF es una manifestación de sociedades patriarcales que materializa, además, la violencia de género, puesto que desconfía de las decisiones y capacidades de la mujer, a quien se mutila para garantizar unos requisitos específicamente masculinos:

En muchas sociedades, una razón importante que se esgrime en favor de la MGF es la creencia de que mitiga el deseo sexual de la mujer y, por lo tanto, reduce las posibilidades de relaciones sexuales fuera del matrimonio. Se pone en duda la capacidad de las mujeres no mutiladas de ser fieles por propia voluntad. En muchas sociedades que practican la MGF es extremadamente difícil, si no imposible, que una mujer se case si no se ha sometido a la mutilación. (Amnistía Internacional, 1998, p. 28)

En estas comunidades, la mujer es convertida en un objeto que debe purificarse, como recipiente de las necesidades sexuales y reproductivas del hombre:

A menudo se espera que los hombres se casen solo con mujeres que se hayan sometido a la práctica. El deseo de un matrimonio adecuado, que a menudo es esencial para la seguridad económica y social, así como para el cumplimiento de los ideales locales de madurez y feminidad, puede explicar la persistencia de la práctica. (World Health Organization, 2008, traducción propia)

Esta presión es casi imposible de resistir para las mujeres, ya que el matrimonio significa el mejoramiento de su estatus al interior de la comunidad, y también un mejor futuro económico. Si a esto se suma la percepción social positiva de aquellas que se someten a la práctica, es claro que el poder de decisión de la mujer para oponerse a la MGF es prácticamente nulo.

La MGF también se asocia con la preservación de la virginidad. Al respecto, “fuentes escritas hablan de esclavas en Sudán que eran ‘cerradas’, es decir, circuncidadas, con el fin de proteger su virginidad y así asegurar un precio más alto en el mercado de esclavos en Egipto” (Vestbostad & Blystad, 2014, p. 24, traducción propia):

Se cree que la MGF garantiza la virginidad, de forma que solo las jóvenes circuncidadas son consideradas apropiadas para ser desposadas, lo que les da acceso a la tierra y a la seguridad económica. En cambio, se piensa que las niñas que no han sido sometidas a MGF tienen impulsos sexuales incontrolables, siendo muy probable que pierdan la virginidad antes del matrimonio, lo que constituiría una deshonra para toda la familia. (Kaplan & Aliaga, 2017, p. 55)

Otra connotación cercana a las ya mencionadas es la supuesta necesidad de feminización de las mujeres. Para algunas de estas comunidades, la forma del clítoris se asemeja al órgano genital masculino, por lo cual arguyen la necesidad de removerlo parcial o totalmente:

[E]stá la percepción existente en las comunidades que practican la mutilación genital femenina de que los genitales de las mujeres no mutiladas son feos y voluminosos. [...] Algunos grupos creen que el clítoris de la mujer es peligroso y que si toca el pene del hombre, este morirá. Otros creen que si la cabeza del niño toca el clítoris durante el parto, el niño morirá. (Amnistía Internacional, 1998, p. 29)

Kaplan y Aliaga (2017) afirman:

Las comunidades que practican la MGF perciben los genitales externos de las mujeres como antiestéticos y sucios: de ahí que modificarlos haga que la niña se vea “ limpia” y “bonita” [...]. La extirpación de partes genitales también simboliza la eliminación de lo que perciben como “elementos masculinos”. (p. 55)

Todas estas justificaciones culturales han sido el principal obstáculo para la eliminación de la MGF. Al estar tan arraigadas en la cultura y la tradición, mantienen una resistencia frente a la aplicación universal de los DD. HH.; desde el punto de vista de estas comunidades, dicha aplicación de los DD. HH. implica desconocer la diversidad cultural. En ese sentido, es necesario crear escenarios que garanticen que las niñas y mujeres se puedan oponer a esta práctica.

Crear la oportunidad de oponerse a una práctica tradicional

La discusión acerca del posible sesgo de los DD. HH. puede utilizarse hoy en día, no como un impedimento en la lucha por la eliminación de prácticas como la MGF, sino de forma más propositiva, para reconocer que la lectura de los DD. HH. debe hacerse en doble clave. Esto es lo que inspira la paradoja planteada por Stern y Strauss (2014):

Los derechos humanos son paradójicos. Por un lado, son trascendentes. Los derechos humanos ganan poder [...] a causa de que se afirma que pertenecen a todas las personas sin importar quiénes son o dónde están. [...] [Por otro lado,] los humanos se dan cuenta de sus derechos solo en lugares particulares, con instrumentos particulares y con protecciones particulares. [...] Así, puede advertirse que los DD. HH. están constituidos [...] por una intersección paradójica entre lo universal y lo específico. (pp. 3-4, traducción propia)

Es claro que la cultura no es un conjunto homogéneo que se manifieste igual en los grupos humanos. Por ello, su diversidad exige que se reconozca la doble cara de los DD. HH.: una en la que su fuerza deriva de “las afirmaciones internacionales de valores trascendentales que deben ser respetados absolutamente” (Stern & Straus, 2014, p. 5), versus la otra, que implica los escenarios reales de individuos en contextos específicos, cuyas circunstancias requieren lecturas especiales de esa protección de los DD. HH.

Al tener en cuenta que la cultura es variada y variable, y se construye dinámicamente, también debe considerarse que sus manifestaciones cambian incluso dentro de un mismo grupo, que a su vez difiere de muchos otros grupos humanos, razas y etnias, lo que hace imposible afirmar, entonces, que existe una cultura única con legitimidad universal. Esto demanda un gran trabajo desde los DD. HH., con miras a compaginar su universalidad con las implicaciones culturales derivadas de prácticas tradicionales particulares.

En este punto, resulta interesante la idea de *multiculturalismo progresista* que plantea Sousa Santos, entendida como “una relación balanceada y mutuamente reforzada entre competencia global y legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo” (Sousa, 2002, p. 66). Una de las herramientas para establecer puntos de contacto entre las dos caras paradójicas señaladas puede ser el análisis desde los derechos de las mujeres y desde los derechos sexuales y reproductivos. Así puede plantearse el debate de la MGF no ya en términos de la tensión entre cultura y universalidad de los DD. HH., sino a partir de la apertura de posibilidades reales para que las niñas y mujeres puedan decidir el destino de sus propios cuerpos.

En este sentido, ya se ha mostrado cómo, respecto a la MGF, las niñas y mujeres no tienen posibilidades reales de oponerse, dada la autoridad que revisten estas tradiciones y quienes la practican, además de las evidentes consecuencias negativas que se derivan para las mujeres que no se someten a ello. Ante esto, es claro que la mera prohibición no tiene la facultad de cambiar esa realidad:

La MGF/C es realizada en su mayoría en niñas a las que no se les da ni la adecuada información acerca de la práctica y sus consecuencias ni la oportunidad de rechazarla. Cuando las niñas aceptan la MGF/C, lo hacen frecuentemente influenciadas por sus pares y la presión de sus familias, y por la amenaza de ostracismo si disienten. [...] Los derechos sexuales y reproductivos han proporcionado un marco conceptual importante para repensar las relaciones entre cultura, violación corporal y derechos de las mujeres, y ha proporcionado el ímpetu para repensar los enfoques para enfrentar la MGF/C [...] Lo que los derechos sexuales y reproductivos ofrecen es una evaluación de la injusticia inherente en los fundamentos detrás de la práctica. (Horn, 2005, pp. 41-42, traducción propia)

De este modo, niñas y mujeres carecen de decisión frente a la MGF, a pesar de que de ella se derivan afectaciones trascendentales para su salud sexual y reproductiva, y, en consecuencia, para un ejercicio armonioso y pleno de sus DD. HH. Se les priva de la posibilidad de decidir acerca de su propia corporalidad, de la integridad de sus propios genitales. Y es que los elementos mismos que conforman la legitimación cultural de esta práctica hacen que una eventual resistencia a ella se considere impensable para las niñas y mujeres: “Que las mujeres busquen acomodarse más que luchar, o subvertir sutilmente en lugar de rechazar abiertamente las violaciones, es, de hecho, un indicio de cuán limitadas son sus opciones de resistencia” (Horn, 2005, pp. 42-43, traducción propia).

En este sentido, la defensa de los derechos de las mujeres no consiste en una negación de la diversidad cultural o de la imposición de una cultura dominante, sino en la necesidad de garantizar la posibilidad real de decisión para las mujeres y niñas, con el objetivo de que puedan oponerse a tradiciones y rituales nocivos para su derecho a la vida, a la salud y sus derechos sexuales y reproductivos, sin que ello las convierta en parias en sus propios grupos humanos: “Desde una perspectiva de derechos, la creación de un ambiente que pueda ampliar las opciones de las mujeres se convierte así en una agenda crítica” (Horn, 2005, pp. 42-43, traducción propia).

La diversidad cultural solo encuentra su verdadera dimensión cuando, dentro de ella, el sujeto está en la posibilidad de decidir, porque esta noción de elección es parte integral de una comprensión de los derechos humanos en el tema del pluralismo cultural [...]. La diversidad cultural debe celebrarse solo si quienes disfrutan de sus atributos culturales lo hacen voluntariamente. (Coomaraswamy, 1997, traducción propia)

Para Kymlicka, en relación con las prácticas sociales: “las personas deciden [...] en función de sus creencias sobre el valor de esas prácticas [...], y tener una creencia sobre el valor de una práctica consiste [...] en comprender los significados que nuestra cultura le otorga” (Kymlicka, 1996, p. 120). Las creencias sobre el valor de las prácticas no pueden cambiarse solo a través de prohibiciones derivadas de la universalidad de los derechos humanos, sino a través de la creación de escenarios que empoderen y faculten la toma de decisiones libres de mujeres y niñas.

Lo que se debe recalcar aquí es que la decisión del individuo frente a determinada práctica debe ser tan abierta como para que pueda inclusive apartarse de ella, y que no la perciba como una cualidad inherente a la posibilidad de hacer parte del grupo. Seguimos aquí a Dworkin (1985, p. 228), cuando afirma:

[L]a comprensión de estas narrativas culturales es una condición previa para hacer juicios inteligentes sobre cómo dirigir nuestras vidas. En este sentido, nuestra cultura no solo nos proporciona opciones, sino que también nos proporciona las pautas mediante las cuales identificamos el valor de las experiencias. (citado en Kymlicka, 1996, p. 120)

Esto solo es posible con la creación de escenarios que doten a las mujeres y niñas de los elementos necesarios para ponderar los beneficios y perjuicios de la MGF, más allá de la presión derivada de la tradición, el rito y la identidad grupal; deben ser espacios que partan del respeto y la tolerancia a la diversidad cultural.

Tomando prestado el concepto de *evaluación reflexiva* de Kymlicka (1996), es necesario que las mujeres y niñas tengan la información sólida suficiente para evaluar la práctica de la MGF en relación con las consecuencias que produce en la salud de las mujeres y las limitaciones que de ella se derivan para sus derechos sexuales y reproductivos. Solo así, con el acceso a información rigurosa que les brinde la claridad de que esta no es una práctica que traiga ningún beneficio al organismo, pueden decidir informadamente si desean abstenerse de esta práctica.

Aquí este estudio concuerda con Nussbaum (2000) cuando advierte que, en este punto, se trata de proteger

[...] los espacios dentro de los cuales las mujeres pueden tomar esas decisiones y en la que los padres pueden enseñar el valor de sus tradiciones a sus hijos. Pero también debemos tener en cuenta que el objector [...] simplifica en exceso la tradición, ignorando [...] la resistencia y fuerza de las mujeres, ignorando sus protestas contra las tradiciones dañinas y, en general, olvidando preguntarles a ellas mismas qué piensan de estas normas, las cuales son provistas, en la tradición, a través de textos masculinos y la autoridad de líderes religiosos y culturales masculinos, en un contexto de desempoderamiento económico y político casi total de las mujeres. (pp. 41-42, traducción propia)

Debe reconocerse que quienes le conceden valor a la práctica son aquellos que tienen poder dentro de la comunidad (normalmente hombres). No estamos en un escenario en el que la mujer decide que la MGF es una práctica valiosa, sino que es forzada a someterse a ella dado que no tiene poder alguno de decisión, bien sea por ser mujer, por ser menor de edad o porque abstenerse de esta práctica la relegaría a una posición desventajosa o la marginaría totalmente de la posibilidad de ser reconocida como miembro del grupo.

El debate alrededor de la universalidad de los DD. HH. no es óbice para que los planes, programas y políticas destinados a su garantía, restablecimiento o sanción de sus violaciones lleguen a todas las personas. Solo que, en los casos de prácticas como la MGF,

en que hay esta tensión con determinadas culturas y tradiciones, estas políticas y campañas deben consultar sus particularidades manteniendo como límite absoluto el respeto a la dignidad humana. Nussbaum lo explica acertadamente:

Una cosa es decir que necesitamos conocimiento local para comprender los problemas que enfrentan las mujeres o para dirigir nuestra atención a algunos aspectos de la vida humana que las personas de clase media tienden a dar por sentado. Otra cuestión muy distinta es afirmar que ciertos valores muy generales, como la dignidad de la persona, la integridad del cuerpo, los derechos y libertades políticos básicos, las oportunidades económicas básicas, etc., no son normas apropiadas para evaluar la vida de las mujeres en los países en desarrollo. (Nussbaum, 2000, p. 41, traducción propia)

De acuerdo con esto, se propone un diálogo intercultural en el que las políticas y programas que se adelanten con miras a la eliminación de la MGF se den en un marco participativo de respeto cultural, en el que se cuide el lenguaje utilizado, ya que, de lo contrario, las iniciativas pueden ser rechazadas o terminar estigmatizando a quienes se vinculen a esos programas:

Las actividades en favor de la eliminación de la MGF deberían desarrollarse y aplicarse teniendo en cuenta el trasfondo cultural y social de las comunidades que la practican. El comportamiento puede cambiar cuando la gente comprende los peligros de ciertas prácticas y cuando se dan cuenta de que es posible abandonar las prácticas nocivas sin abandonar aspectos significativos de su cultura. (Fondo de Población de las Naciones Unidas [UNFPA], 2015)

La lucha contra la MGF debe centrarse en el diálogo con las comunidades, en la apertura de espacios de discusión en los que se planteen los diversos aspectos de la MGF. Se trata de ayudar “a las comunidades a desarrollar sus propios argumentos para terminar con la ablación [...]. Los participantes son motivados a hablar acerca de su punto de vista y de lo que quieren para sus propias hijas” (Horn, 2005, traducción propia).

El Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) ya ha señalado que, al ser un fenómeno multidimensional, los esfuerzos por modificar las prácticas nocivas como la MGF deben atacar las causas estructurales (por ejemplo, los estereotipos de género) para lograr modificar actitudes culturales a través del empoderamiento de los miembros del grupo humano (CEDAW, 2014, p. 8).

En contraste, la sola imposición de prohibiciones normalmente termina produciendo un efecto contrario al deseado. Así, las normas que prohíben la MGF suelen producir la percepción de estas como una imposición motivada en la superioridad cultural, que intenta deslegitimar manifestaciones arraigadas en la comunidad. La calificación de la práctica “desde afuera” como dañina y violatoria de los DD. HH. normalmente es recibida como una intrusión indebida y descalificante de la cultura del grupo:

Tratar de imponer la idea de que la MGF/C es errada o una violación de derechos en una comunidad que la entiende como apropiada e incluso benéfica probablemente aumente la resistencia y, en últimas, tenga poco efecto en las actitudes y prácticas. [...] el rechazo de la MGF/C debe provenir de la reflexión personal y colectiva y del análisis informado de las creencias acerca de la MGF/C y su relación con la sexualidad, la salud, la religión y la tradición. (Horn, 2005, p. 53, traducción propia)

Más aún, como lo ha recalcado el CEDAW (2014, p. 15), en los países en los que de hecho existe legislación que prohíbe la MGF, su aplicación puede no resultar efectiva debido a la existencia de leyes religiosas o consuetudinarias que legitiman esa práctica.

Por ello, se propone crear espacios de diálogo en los que haya una presencia de mediadoras culturales, provenientes de la misma comunidad, para que ejerzan como garantes del proceso. Para ello pueden utilizarse algunos de los mecanismos que ya existen, por ejemplo, en la justicia restaurativa tradicional, tales como los círculos o conferencias familiares, ampliados en este caso como círculos comunitarios, en los que haya un control del lenguaje y del uso de la palabra, e inclusive el uso de elementos rituales.

Las mediadoras culturales pueden ser mujeres que tengan cierta autoridad en la comunidad, o mujeres que hayan sido sometidas a la MGF. Ellas tienen el potencial de convertirse en protagonistas del cambio en la valoración de la MGF como práctica tradicional.

El proceso debe ser cuidadoso y respetuoso de las diversas posturas; pero, al mismo tiempo, debe presentar todos los aspectos relacionados con la MGF, tanto los que se relacionan con la tradición y la cultura, como los que señalan las nefastas consecuencias para la salud y los derechos de las mujeres.

Debe incentivarse la creación de ritos o prácticas alternativas que mantengan los elementos culturales y tradicionales, pero que respeten la salud, la dignidad y los derechos sexuales y reproductivos de niñas y mujeres. Se trata, entonces, de espacios de reflexión comunitaria, en los que se comparten percepciones respecto a la MGF y en los que la propia comunidad, a través del liderazgo femenino, pueda transformar paulatinamente esta práctica, hasta llegar a su total eliminación.

Conclusiones

A través del análisis de las motivaciones culturales que se ofrecen como justificación de la MGF, se puede evidenciar que todas derivan de la percepción de la mujer como un ser inferior que requiere ritos, limpiezas, modificaciones o purificaciones, para estar a la altura de los requerimientos del género masculino. Por tanto, estas justificaciones son una manifestación de las desigualdades de género presentes aún en muchas sociedades típicamente patriarciales y, en consecuencia, discriminatorias.

El arraigo de prácticas nocivas y discriminatorias como la MGF en la tradición y la cultura representa una barrera en la aplicación universal de los DD. HH. Sin embargo,

en procura del respeto de los derechos de las niñas y mujeres, las medidas de prohibición deben acompañarse con diálogos interculturales que garanticen el derecho a que ellas decidan de forma autónoma e informada. Para ello, la lectura, la comprensión y la puesta en práctica de la protección de los DD. HH. tiene que materializar sus pretensiones de universalidad en una lectura del contenido de los DD. HH. a través de diálogos interculturales, en los escenarios locales, con las comunidades implicadas.

La simple afirmación de los derechos sexuales y reproductivos, y en general de los derechos de las mujeres, al igual que la sola calificación de la MGF como una violación de DD. HH., resultan insuficientes en la lucha contra esta práctica, debido a esa resistencia cultural. Por ello, se requiere crear un escenario favorable para el diálogo intercultural, en el que se promueva el empoderamiento de las mujeres, los ritos alternativos y la capacidad de decisión informada de las niñas y mujeres frente a esta práctica, para que la eliminación de la MGF se convierta en una realidad.

Agradecimientos

La autora desea agradecer a la Universidad Militar Nueva Granada y a su Vicerrectoría de Investigaciones por su apoyo en la realización de este artículo.

Declaración de divulgación

La autora declara que no existe ningún potencial conflicto de interés relacionado con el artículo. Este artículo se deriva del Proyecto de Investigación INV DER 2556 de 2018 titulado “Mutilación genital femenina, diversidad cultural y universalidad de los derechos humanos”, de la línea de investigación en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario adscrita al Grupo de Investigación en Derecho Público del Centro de Investigaciones Jurídicas, Políticas y Sociales de la Universidad Militar Nueva Granada.

Financiamiento

La autora declara que para la realización de este artículo contó con financiamiento de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Militar Nueva Granada.

Sobre la autora

Marcela del Pilar Roa Avella es abogada de la Universidad del Rosario, especialista en ciencias penales y criminológicas de la Universidad Externado de Colombia, magíster en derecho penal de la Universidad Santo Tomás en convenio con la Universidad de Salamanca. Es docente investigadora de tiempo completo de la Universidad Militar Nueva Granada.

<https://orcid.org/0000-0001-6307-3627> - Contacto: marcela.roa@unimilitar.edu.co

Referencias

- Althaus, F. (1997). *Female circumcision: Rite of passage or violation of rights*. IPSRH Guttmacher Institute.
- Amnistía Internacional. (1998). *La mutilación genital femenina y los derechos humanos. Infibulación, excisión y otras prácticas cruentas de iniciación*. Editorial Amnistía Internacional (EDAI). <https://www.corteidh.or.cr/tablas/12056.pdf>
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press. <https://bit.ly/3iatdWa>
- Boyle, E. H. (2002). *Female genital cutting: Cultural conflict in the global community*. The Johns Hopkins University Press.
- Caño, A., Fernández, A., Martínez, E., Ochoa, M., Oliver, M., Sánchez, C., & Velasco, C. (2008). *Mutilación genital femenina. Más que un problema de salud*. Grupo Editorial Universitario. <https://bit.ly/3iUdKL3E>
- Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW). (2014, 14 de noviembre). *Recomendación general núm. 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y observación general núm. 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre las prácticas nocivas, adoptadas de manera conjunta*. Naciones Unidas. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documents/BDL/2014/9925.pdf>
- Coomaraswamy, R. (1997). *Reinventing international law: Women's rights as human rights in the international community*. Harvard Law School. <https://bit.ly/3g8M5TS>
- Dellenborg, D. (2004). A reflection on the cultural meanings of female circumcision. Experiences from field-work in Casamance, Southern Senegal. En S. Arnfred (Ed.), *Re-Thinking Sexualities* (pp. 79-96). Almqvist & Wiksell Tryckeri Ab.
- Diallo, A. (1997, noviembre). *Mutilations génitales féminines (MGF) au Mali: revue de la littérature et des actions menées*. Population Council, USAID. https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pnacl143.pdf
- Donahoe, K. (2016, 5 de abril). Why Malians must forge anti-FGM feeling themselves. *The Guardian*. <https://bit.ly/2YGngsr>
- Dworkin, R. (1985). *A matter of principle*. Oxford University Press.
- Franck, T. M. (2001, enero-febrero). Are human rights universal? *Foreign Affairs*, 80(1), 191-204.
- García, M. P. (2014). *Manual de prevención de la mutilación genital femenina. Buenas prácticas*. Confederación Nacional Mujeres en Igualdad. <https://bit.ly/2CQZDF9>
- García, P. G. (2002). El ritual como forma de adoctrinamiento. *Gazeta de Antropología*, 2, 1-12. <http://hdl.handle.net/10481/7395>
- Horn, J. (2005). Not Culture but a Gender: Reconceptualizing female genital mutilation/cutting. En W. Chaykin, & E. Chesler (Eds.), *Where human rights begin* (pp. 35-64). Rutgers University Press.
- Kaplan, A., & Aliaga, N. (2017). Significados socioculturales de la práctica. En M. Thill & N. Salas (Eds.), *Guía multisectorial de formación académica sobre mutilación genital femenina* (pp. 53-59). Dykinson. <https://bit.ly/2YGw01K>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós.
- La Barbera, M. (2010). Intervenciones sobre los genitales femeninos: entre el bisturí del cirujano plástico y el cuchillo ritual. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 65(2), 465-488. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2010.16>
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development. The capabilities approach*. Cambridge University Press.
- Peach, L. (2001). Are women human? The promise and perils of "Women's rights as human rights". En L. Bell, A. Nathan, & I. Peleg (Eds.), *Negotiating culture and human rights* (pp. 153-196). Columbia University Press.

- Reid, G. (2013). The trouble with tradition: When “values” trample over rights. En Human Rights Watch (Eds.), *World report 2013: Events of 2012* (pp. 20-28). Bristol University Press.
- Sousa, B. de. (2002, julio). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El otro Derecho*, 28, 59-83. <https://bit.ly/388FSV6>
- Stern, S., & Straus, S. (2014). *The Human rights paradox. Universality and its discontents*. The University of Wisconsin Press.
- Fondo de Población de las Naciones Unidas. (2015, diciembre). *Preguntas frecuentes sobre la mutilación genital femenina (MGF)*. UNFPA. <https://bit.ly/3dGCHVK>
- Vestbostad, E., & Blystad, A. (2014, junio). Reflections on female circumcision discourse in Hargeysa, Somaliland: Purified or mutilated? *African Journal of Reproductive Health*, 18(2), 22-35.
- World Health Organization. (2008). *Eliminating female genital mutilation. An interagency statement*. Geneva (Switzerland). <https://bit.ly/2VrJpca>