



Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Mendoza Correa, Gabriela

Derechos humanos y tradiciones comunitarias: el caso de la circuncisión femenina

Estudios de Asia y África, vol. XL, núm. 2, mayo-agosto, 2005, pp. 341-378

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58640203>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DERECHOS HUMANOS Y TRADICIONES COMUNITARIAS: EL CASO DE LA CIRCUNCISIÓN FEMENINA*

GABRIELA MENDOZA CORREA
Universidad de Londres, Inglaterra

Introducción. El debate inconcluso: Relativismo cultural *versus* universalismo

La apreciación de nuestra propia etnocentricidad debería encaminarnos a respetar la etnocentricidad de otros. Esta apreciación nos dirigiría entonces a conceder el derecho de otros a ser diferentes, ya sea como miembros de otra sociedad o como individuos dentro de una misma comunidad.¹

La idea de que los seres humanos tienen derechos inalienables por el simple hecho de *ser humanos* ha sido noción central en los últimos cincuenta años en el pensamiento político internacional; por ello el lenguaje de los derechos humanos se ha convertido en problema prioritario en las esferas nacionales e internacionales, en gran medida debido a la existencia innegable de una moralidad internacional muy peculiar —que surge como resultado de las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial— y

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 26 de mayo de 2004 y aceptado para su publicación el 4 de agosto de 2004.

* Una primera versión de este trabajo se presentó en forma de tesis para obtener el grado de Maestría en Política Internacional, el 5 de septiembre del 2001 en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres, bajo la supervisión del director del Departamento de Ciencias Políticas de la misma escuela, doctor Stephen Hopgood. La autora desea agradecer a Massimango Cangabo Kagabo, Stephen Hopgood, Tom Young y todas aquellas personas que hicieron comentarios a este trabajo.

¹ Abdullah An-Na'im y Francis M. Deng (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1992, p. 24.

además por la construcción paralela de una autoridad en el marco normativo internacional. Sin embargo, y pese a la popularidad de los derechos humanos, su estudio enfrenta grandes tensiones, tanto en la teoría como en la práctica.

El debate construido alrededor del tema de los derechos humanos, como muchos otros debates propios de las ciencias sociales, ha sido indudablemente presentado en forma de dicotomía social; así, este maniqueísmo es concebido tanto irreconciliable como conflictivo: me refiero a la discusión entre universalismo *versus* relativismo cultural.

El desarrollo de los estudios culturales ha generado un nuevo significado de *cultura*. Una noción previa entendía este concepto como “un conjunto de valores, disposiciones psicológicas y comportamientos (tanto individuales como sociales) que han dado a un grupo de personas una identidad y un estilo de vida”.² Sin embargo, en el contexto de los estudios antropológicos, esta visión ha declinado considerablemente.

En la actualidad, cuando los antropólogos se refieren a la *cultura humana* normalmente hablan del estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar.³

Por lo tanto, se entiende que la cultura humana representa un absoluto esencial para la supervivencia de los seres humanos en sus colectividades,⁴ como el conglomerado de formas de pensar, de creencias y de comportamientos que están en continuo estado de producción y reproducción.

Ahora bien, a lo largo del presente análisis me referiré a los *derechos culturales* como a los derechos de las comunidades a preservar su cultura distintiva. Conviene recordar que este tipo de derechos han recibido menos atención que otras categorías de derechos humanos internacionalmente reconocidos. Pese a ello, este estudio reconoce que los derechos culturales son

² Linda S. Bell, Andrew J. Nathan e Illian Peleg (ed.), *Negotiating Culture and Human Rights*, Nueva York, Columbia University Press, 2001, p. 11.

³ Marvin Harris, *Introducción a la Antropología General*, 15ª reimp., trad. de J. Oliver, et al., Madrid, Alianza, 1997, 691 p. ilus., maps., plans. (Alianza Universidad Textos).

⁴ Rodolfo Stavenhagen, “The Rights to Cultural Identity”, en Jan Berting, et al. (ed.), *Human Rights in a Pluralistic World: Individuals and Collectivities*, Londres, Meckler, 1989, pp. 225-258.

una categoría esencial debido a que la forma de vida distintiva de una comunidad específica posee valores importantes, por lo menos para sus miembros, y su participación en la *cultura* es parte primordial para la construcción de una vida digna.

Es decir, se busca brindar una visión poco etnocéntrica, y por el contrario, proveer de una visión endocultural, entendida como una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente-inconsciente mediante la cual la generación de más edad invita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y a comportarse tradicionalmente.⁵

Para Claude Welch, la conciencia de los derechos humanos radica en la cultura, y en este sentido innumerables académicos y notablemente Jack Donnelly han argumentado que las culturas africanas fueron orientadas hacia la dignidad y no hacia los derechos; es decir, lo que un individuo disfruta son aquellos factores innatos —género, edad, membresía a un grupo étnico específico— y no precisamente la propiedad como valor adquirido del ser humano.⁶ En estas culturas no occidentales, relativismo y diferenciación, más que universalismo y equidad brindaron las bases del desarrollo social.⁷

Al desafiar directamente la legitimidad del universalismo encontramos la postura que argumenta la relatividad de los derechos humanos. Esta visión se fundamenta en la idea de los derechos determinados por una coyuntura específica y exige el estudio del contexto apropiado para ser entendido íntegramente. La noción de *derechos contextuales* es también comúnmente definida como *relativismo cultural*, insistiendo en el respeto cultural, el derecho de todas las culturas a su singular y única forma de ser, y así el derecho de ser diferente respecto de otros grupos.

⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶ Claude Welch, *Protecting Rights in Africa: Roles and Strategies of Non-Governmental Organisations*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 291.

⁷ Sobresale la propuesta de Chris Brown, que establece asumir como hecho el pluralismo cultural y posteriormente cuestionarnos sobre las implicaciones de éste. Asimismo arguye que, muchos de los académicos renuentes a aceptar el pluralismo cultural están en la realidad y en la práctica renuentes a aceptar la relevancia del multiculturalismo en las teorías de las relaciones internacionales y de su normatividad. Véase Chris Brown, "Cultural Pluralism, Universal Principles and International Theory", en Simon Caney y George David *et al.* (ed.), *National Rights, International Obligations*, Oxford, Westview Press, 1996, pp. 166-182.

Por su parte, John Vincent define los *derechos humanos* como aquellos que “todos deberían tener por virtud de su propia humanidad”,⁸ y arguye que deben ser reconocidos y cumplidos por todos. Sin embargo, la cuestión sobre qué son estos derechos es menos clara y es objeto de muchos debates filosóficos. En efecto, la perspectiva de Vincent es explícitamente universal: todos somos humanos, luego entonces todos poseemos derechos humanos; éstos son los derechos de todos, independientemente de la afinidad a un grupo social. Por su parte, reafirmando esta perspectiva, Peter Jones argumenta que la doctrina de los derechos humanos es necesariamente universal por el hecho de otorgar un único conjunto de derechos a toda la humanidad.⁹ Ahora bien, resulta evidente que esta misma noción universalista ha sido encarnada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), cuyo concepto de *derechos humanos* es producto de la experiencia histórica del mundo occidental. Por tanto, argumentar que los derechos humanos tienen carácter universal es contradecir la realidad histórica.

Es decir, a pesar del trabajo titánico de elaboración de la DUDH, este documento refleja un mundo meramente occidental, por lo que se tiende a ver los derechos humanos fuera del proceso histórico y aislados de su entorno social, político y económico. Así, el argumento fundamental que planteo a continuación es una propuesta de reconceptualización de la noción de *derechos humanos* que tome en consideración la diversidad existente y reconozca la necesidad de un análisis profundo de la relación entre derechos humanos y el contexto social específico.

Al entender que vivimos en un mundo multicultural podemos comprender que los derechos comunitarios son radicalmente distintos a los derechos individuales, porque difieren del contexto de su aplicación. Así, el relativismo cultural demanda el respeto a la diversidad de las prácticas humanas. Danilo Zolo señala que “el carácter universal de los derechos

⁸ John Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 111.

⁹ Peter Jones, “Human Rights and Diverse Cultures: Continuity or Discontinuity?”, en Peter Jones y Simon Caney (ed.), *Human Rights and Global Diversity*, Londres, Frank Cass Publishers, 2001, pp. 27-50.

humanos es una postura racionalista, no sólo sin sustento en la esfera teórica, pero también debatida por culturas diferentes a las de Occidente”.¹⁰ La dicotomía entre universalismo y relativismo es mejor ilustrada por Liu Huaquin, representante de la delegación China en la DUDH que se llevó a cabo en Viena, donde establece:

El concepto de *derechos humanos* es producto del desarrollo histórico. Está íntimamente asociado con condiciones sociales, políticas y económicas específicas y con la historia, cultura y valores de un país particular [...] Por tanto, uno debe evitar pensar que el estándar de los derechos humanos y los modelos de algunos países son los apropiados y mucho menos demandar que todos los países deban cumplir con ellos.¹¹

Sin embargo, y pese a tal controversia, la importancia de los derechos humanos en las relaciones internacionales del mundo de la posguerra fría es incuestionable. Es cierto que los derechos humanos han dejado de ser marginales en las agendas internacionales y su carácter *universal* ha sido cada vez más aceptado, por lo menos retóricamente por miembros de la sociedad internacional.

En este sentido, Abdullahi An-Na'im, académico claramente comprometido con la superioridad moral de la doctrina occidental de los derechos humanos, argumenta la necesidad de un discurso cultural interno y el diálogo multicultural como condición para el nacimiento de una doctrina genuinamente universal. Arguye que esta labor intelectual podría resultar en la reformulación de algunas nociones y derechos occidentales, a partir de la incorporación de la experiencia y de los valores de las sociedades no occidentales. De esta forma, elementos de la doctrina occidental de los derechos humanos pueden ser incorporados en el pensamiento no occidental; empero, dicha labor necesita una reinterpretación que deberá tomar lugar dentro de un contexto cultural específico,¹² tomando en consideración que el len-

¹⁰ Danilo Zolo, *Cosmopolis: Prospects for World Government*, Cambridge, Polity, 1997, pp. 118-120.

¹¹ *Viena Declaration and Programme for Action*, adoptado por la Conferencia Internacional de Derechos Humanos, 25 de junio de 1995, Documentos de Naciones Unidas A/CONF.157/23, párrafo 5.

¹² Abdullahi An-Na'im, "Towards a Cross-Cultural Approach to Defining International Standard of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman or Degrading

guaje grupal difiere del lenguaje individual;¹³ es decir, el presente trabajo propone que la idea del cambio cultural ocurra mediante elecciones individuales, sujetas a un análisis continuo y abierto a la revisión de las concepciones del “bien”.

El objetivo de esbozar el caso de la circuncisión femenina es demostrar que en la práctica la aplicación de los derechos humanos es extremadamente compleja; por tanto, para entender las tradiciones comunales es necesario establecer el rol primordial de los derechos grupales sobre los derechos individuales, ya que las culturas representan forzosamente un fenómeno de grupo.

Paralelamente, el objetivo intrínseco de este análisis es cuestionar el liberalismo por medio de la tensión y el debate generado entre derechos humanos y derechos culturales a la luz de un ejemplo específico (la circuncisión femenina).¹⁴ De modo que el tema central de este análisis radica en la tensión y posible incompatibilidad entre derechos individuales y derechos de grupo. En suma, atraer la atención y el entendimiento de las prácticas culturales y su contexto para de esta manera crear conciencia sobre el aprecio y respeto que merecen las tradiciones culturales no liberales y no occidentales.

Para tales efectos, la metodología usada estará guiada por el análisis conceptual. Se discutirán tres nociones primordiales de la teoría liberal en relación con los derechos humanos: el individualismo, la moralidad y la autonomía. Argumentaré su incompatibilidad al ser aplicados a las colectividades y a sus tradiciones específicas. Siguiendo esta discusión, el estudio de caso será abordado para ayudarnos a entender la inaplicabilidad de los valores universales; contiene una breve sección de ante-

Treatment or Punishment”, en Abdullahi An-Na’im y Francis M. Deng (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives...*, op. cit.

¹³ Para una aproximación más exhaustiva de la diferencia del lenguaje a partir de la posición del individuo en la sociedad, véase Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1992*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

¹⁴ Dentro de la comunidad internacional existen otras denominaciones como “corte genital femenino”, “cirugía genital femenina”, “rito genital” y “mutilación sexual”, entre otros. El término *mutilación genital femenina* ha sido utilizado con mayor frecuencia para indicar los efectos trágicos de las formas más drásticas de la práctica. El término *circuncisión femenina* será usado en este análisis porque representa una terminología objetiva y neutral. Se entenderá por *circuncisión femenina* al nombre colectivo para referirse a diferentes prácticas tradicionales que implican el corte de los genitales femeninos.

cedentes, siempre desde una perspectiva no liberal; por lo tanto, no se expondrá exhaustivamente.

Argumentaré que para entender la circuncisión femenina se requiere de vasto entendimiento y del conocimiento de las nociones específicas de género y adultez, de historia, organizaciones sociales, relaciones sociopolíticas y de ceremonias de iniciación, por mencionar sólo algunos. La circuncisión femenina no puede ser entendida como una práctica aislada; deberá ser comprendida a la luz del contexto para construir conclusiones más objetivas de una tradición cultural genuinamente no occidental.

Ciertamente, las culturas cambian y la desculturación tiene lugar a lo largo del paso del tiempo; la identidad étnica no es estática, cambia y evoluciona con el ambiente.¹⁵ Muchas culturas han desaparecido a través de la historia del mundo y nuevas culturas han emergido; sin embargo, el problema que aquí se trata no es la naturaleza evolutiva de las culturas. Se está cuestionando la expansión del liberalismo occidental y sus implicaciones cuando se relaciona con prácticas culturales que contradicen los principios fundamentales de la teoría liberal.

En consecuencia, este análisis es un esfuerzo inicial para enfrentar la cuestión del etnocentrismo ideológico y cultural en el área de los derechos humanos. Más aún: intrínsecamente se intentó cuestionar la *verdad* construida por una experiencia histórica específica,¹⁶ aquella del mundo occidental; es un esfuerzo para repensar los valores liberales convertidos en suposiciones generales o valores entendidos, y para tal efecto debemos pensar que los derechos humanos, como valores liberales, no son necesariamente transculturales ni universales en la práctica.

Finalmente, la intercesión en la práctica de otras culturas no es una pregunta filosófica; por el contrario, es una pregunta práctica y deberá ser respondida por tanto no en forma gene-

¹⁵ Desculturación se refiere a procesos usualmente escondidos que bajo las etiquetas de “modernización”, “occidentalización” y “aculturación”, implican la obliteración o la distorsión de la cultura de una sociedad y promueven su reemplazo por la cultura del dominador. Véase, Darcy Ribeiro, *The Civilizational Process*, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, 1968.

¹⁶ Richard Rorty explica la construcción ideológica de la “verdad” y las contingencias del lenguaje. Véase Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

ral y abstracta, sino bajo la lupa de los detalles de cada caso en particular.

Individualismo: concepto de origen occidental

Hoy por hoy podemos afirmar que la historia del liberalismo ha sido de éxito. Durante el periodo renacentista el individuo como tal surgió como parte importante de la sociedad; sin embargo, fue la Revolución francesa la que con su aporte racionalista estableció el marco teórico donde los individuos antecedian a las comunidades en el estadio histórico e imaginario del estado de naturaleza y el origen de la sociedad civil.

El enaltecimiento del individuo y por tanto de los derechos individuales fue adoptado por el pensamiento occidental reflejándose en la concepción moderna de los derechos individuales. Esta noción se deriva de los derechos naturales y de la ley natural, en la que Dios y la naturaleza han conferido dignidad a todos los seres humanos. Esta idea encuentra sus orígenes en el estoicismo griego y el derecho romano donde se conferían obligaciones a los individuos y a la sociedad de la que formaban parte.

Durante la Edad Media y el Renacimiento diversos movimientos populares intentaron limitar la conducta arbitraria del soberano; fue entonces cuando la doctrina de la ley natural, como antecedente inmediato de los derechos naturales, comenzó a evolucionar. En lugar de ser un código que la sociedad debiera cumplir, fue vista como la base para el establecimiento de los derechos naturales de los individuos.

Estos conceptos se reflejan en la obra de John Locke, *Two Treatises of Government* en cuya aproximación arguye que todos los seres humanos nacen con derechos naturales o humanos —libertad e igualdad—, pero también afirma que en el estado de naturaleza el ejercicio de estos derechos es inseguro. De esta manera, la sociedad y el Estado son elementos clave para garantizar el goce de estos derechos; en este sentido, el gobierno es legítimo en la medida en que proteja estos derechos a través del positivismo y la práctica. Así la teoría de Locke es esencialmente individualista.

Sin embargo, las ideas individualistas occidentales por lo general tienen poca resonancia en las culturas africanas y en la mayoría de los casos los esfuerzos por propagar dichas ideas producen una reacción contra “el imperialismo de los derechos humanos”.¹⁷

La teoría liberal explica las interrogantes sociales y políticas desde la perspectiva del individuo, en contraposición del grupo o la cultura de la comunidad. Pero la colectividad es de suma importancia porque es esencial para el bienestar del individuo; así el liberalismo comprueba una vez más su incapacidad para comprender las necesidades de los grupos y demuestra su falta de entendimiento sobre la cohesión grupal.¹⁸

Ciertamente el liberalismo individualista reconoce la existencia de grupos culturales, sin embargo, niega que en esencia sean naturales. Subestima radicalmente la importancia de la sociedad y la cultura como objetos de primera necesidad para la construcción de la vida de los individuos;¹⁹ en otras palabras, las causas del apego del miembro a su grupo residen profundamente en la condición humana: como seres culturales necesitamos entender el entorno donde habitamos. Esta vinculación parece ser un hecho y está en continua reproducción en la realidad; más aún: abre posibilidades llenas de significado para el individuo y lo ayuda a mantener su identidad.

Por lo tanto, los derechos colectivos —entendidos como aquellos acordados y ejercitados por las colectividades, donde estos derechos son distintos y probablemente contrapuestos a los

¹⁷ Samuel Huntington, “The Clash of Civilisations?”, *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3, 1993, p. 40. Para ejemplos específicos de la resistencia a los valores liberales y occidentales, además del reforzamiento de otros valores, véase Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*, Nueva York, Vintage Books, 1965, pp. 125-129.

¹⁸ En este sentido el “humanismo liberal” argumenta la supremacía del individuo y provee de la sustancia y la fortaleza de la tradición liberal. David Johnston define “humanismo liberal” como el interés generalizado de los seres humanos de proveerse de los medios necesarios para perseguir proyectos formulados previamente y tratar de realizar los valores concebidos, necesarios para moldear por lo menos en parte las formas que le den sentido a la vida. Véase David Johnston, *The Idea of Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 138.

¹⁹ Benedict Anderson, “Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism”, en Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 105.

derechos acordados con los individuos que las componen—²⁰ parecen reflejar la visión comunitaria y no la creencia —entiéndase liberal— en valores como la equidad y la individualidad. Además, las culturas tradicionales conciben al individuo como parte integral de una entidad mayor, de un grupo en el que cada persona tiene un papel y estatus definido.

De manera paralela se argumenta que los derechos colectivos deben ser interpretados como derechos humanos, y por lo tanto entendidos como derechos de los individuos que actúan como miembros de grupos sociales. Pese a este argumento y aun cuando se le conceda prioridad a las demandas individuales por encima de la sociedad y otros grupos sociales, hasta el punto que los individuos ejerciten sus derechos humanos en formas que resultan incompatibles con las prácticas sociales, indudablemente la integridad del grupo se verá amenazada. En tales casos proteger los derechos individuales es amenazar el ejercicio y la cohesión social.

La filosofía política occidental en la que se basa la DUDH y la Carta de las Naciones Unidas provee exclusivamente de una interpretación de los derechos humanos. Ahora bien, esa noción occidental puede ser aplicada de forma poco exitosa en sociedades no occidentales, principalmente en lo que se refiere a las diferencias ideológicas (donde los derechos económicos son prioridad frente a los derechos civiles y políticos) y las diferencias culturales (donde la filosofía que define la naturaleza humana y la relación del individuo con el resto de la sociedad está marcada por el individualismo occidental).²¹ Consecuentemente la aplicación de estas doctrinas en países no occidentales se traduce con frecuencia en que las normas legales, cuya realización recae en forma contingente sobre el Estado, carezca del significado substancial que de otra forma tendrían en Occidente.

La identidad cultural es un derecho que no ha sido establecido por completo, precisamente debido a que el lenguaje utilizado para los derechos humanos es el lenguaje liberal. Parale-

²⁰ *Ibid.*, p. 45.

²¹ Adamantis Pollis y Peter Schwab, "Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability", en Adamantis Pollis y Peter Schwab, *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, Londres, Praeger Publisher, 1979.

lamente al establecimiento internacional del lenguaje de los derechos, se fundamentan las suposiciones filosóficas e históricas en las que el lenguaje fue estructurado, que con el tiempo han sido erosionadas a través de las ideas morales y políticas que han dominado el pensamiento occidental.

Así, se hace evidente que el liberalismo ha trascendido fronteras y periodos históricos y que intenta de alguna forma aportar esperanzas para un mejor futuro, no sólo al mundo occidental sino al mundo en general. Aun cuando los derechos humanos derivan en su mayoría de tradiciones occidentales, las demandas de los gobiernos de respeto a la dignidad humana también provienen de tradiciones no occidentales. Donnelly argumenta que los derechos colectivos ya están considerados en los documentos concernientes a los derechos individuales; más aún, establece que “los derechos colectivos son un aporte mínimo a la lucha por la dignidad humana”.²² Sin embargo, su argumento es débil cuando se ponen en tela de juicio las prácticas socioculturales (como la circuncisión femenina) y evidencia la oposición a los derechos fundamentales de los individuos, cuando es precisamente la aceptación de los derechos colectivos la que nos predispone a apreciar y comprender la diversidad y el respeto a las prácticas no occidentales.

De esta forma, proteger los derechos individuales dentro de las comunidades tradicionales se traduce en muchas ocasiones en amenaza a la existencia de los grupos donde este tipo de prácticas son apreciadas debido a que contribuyen a la cohesión social del grupo.

Es importante considerar que las sociedades donde se practica la circuncisión femenina perciben “un mundo donde las personas son definidas como miembros de un grupo y ocupan un rol social particular, y no son considerados como miembros iguales y autónomos”.²³ Esta idea se contrapone a la concepción expuesta en la DUDH, donde el hombre es entendido como un ser aparte, un individuo aislado que así, lejos del contexto social, es portador de derechos.

²² Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 48.

²³ Jan Berting, et al. (ed.), *Human Rights in a Pluralistic World...*, op. cit., p. 52.

Eddison Zvogo opina que para africanos y asiáticos la idea de que la persona pueda poseer identidad que no esté ligada a la comunidad (principio básico de la DUDH) es absolutamente inconcebible. En realidad “para la gran mayoría de ellos, el concepto de ser humano autónomo, separado, con autodeterminación no existe y es absurda [...] dicha persona, separada y sola, buscando un camino autodeterminado hacia la felicidad y la autorrealización resulta una idea un tanto extraña”.²⁴

Pese a tales discrepancias, en general las concepciones sobre derechos humanos del mundo no occidental son con mucho más frecuencia desechadas por académicos occidentales, ya sea argumentando que no son concepciones de derechos humanos en lo absoluto por considerarlas obligaciones, o bien como derechos individuales de los miembros de una comunidad específica en relación con su posición en esa comunidad.²⁵ De esta forma, se traduce y se entiende la razón por la que la DUDH tiene una visión de igualdad y dignidad, y prohíbe la discriminación basada en la raza, el sexo, la religión o la etnia, perspectivas que no convergen con la realidad cultural sostenida en roles sociales. Claude Welch explica que en la gran mayoría de las sociedades africanas es precisamente la diferencia entre individuos —y no el principio de igualdad— el punto de partida, y en este sentido los roles y responsabilidades varían de acuerdo con los grupos.²⁶

Se hace evidente entonces que la DUDH está en su totalidad invadida de una visión específica del hombre; es decir, la idea de un ser independiente, ajeno a un contexto social y poseedor de derechos. No puede negarse que los derechos humanos reflejan la visión de un hombre propia del pensamiento moderno occidental; es decir, la noción del hombre alejado de los lazos comunitarios, que posee todas las características de lo que implica *ser humano*.

En los inicios de la filosofía política moderna la comunidad es apreciada como algo poco esencial y artificial, algo de importancia secundaria para la existencia humana. Así es en las visio-

²⁴ Eddison Jonas Mudadirwa Zvogo, “A Third World View”, en Dom Kommers y Hilburt D. Loescher (ed.), *Human Rights and American Foreign Policy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, p. 95.

²⁵ Jack Donnelly, *Universal Human Rights...*, *op. cit.*, capítulo 3.

²⁶ Claude Welch, *Protecting Rights in Africa...*, *op. cit.*, p. 30.

nes kantianas, que argumentan que el valor que recae en la autodeterminación del individuo está expresado en la elaboración del imperativo categórico, que a su vez requiere que la persona deba ser tratada como fin y nunca como medio para los fines de otros. En este sentido los individualistas arguyen la prioridad del individuo; es decir, la comunidad es únicamente importante porque contribuye al bienestar de los individuos que la componen.

Sin embargo, lo que concierne al argumento presente está más relacionado con las prácticas sociales y las instituciones, no como epifenómenos de la acción humana que puedan ser entendidos en forma separada o como variable independiente; por el contrario, “la acción humana [...] puede ser entendida, con frecuencia y muchas veces sólo así, dentro de un contexto poseedor de un conjunto de prácticas y significados sociales compartidos”.²⁷ Lo que una persona es, está determinado en gran medida por el medio ambiente social, que a su vez está construido como unidad organizada, acorde a un modelo específico.

A la luz del argumento puede concluirse que la dependencia asimétrica de la comunidad *versus* el individuo, como característica de la visión de hombre y de sociedad propia de las nociones de derechos humanos clásica de Occidente, es difícilmente sostenible. La concepción liberal del individuo no supone personas *reales*, con familias, historias y visiones sobre su importancia relativa a otros seres humanos, y pone en evidencia su propia miopía ante la clara importancia del individuo como ser socialmente construido, que requiere de la pertenencia a su grupo y de las prácticas culturales ahí compartidas, porque, en suma, individuo y sociedad son correlativos: no pueden existir uno independientemente del otro.

La autonomía del individuo y la membresía: ¿oposición irreconciliable?

La importancia del liberalismo y de los atributos que confiere al individuo fue subrayada por la idea de *autonomía* formula-

²⁷ *Ibid.*, p. 93.

da por Kant. Uno de los principios básicos del liberalismo es aquel relacionado con la autonomía del individuo al que se le confieren ciertas libertades fundamentales; más específicamente, se le concede la libertad de elección y amplia autonomía en términos del *cómo* llevar su vida y más importante todavía: le otorga al individuo la opción de elegir su propia concepción de una “buena vida”.²⁸

El pensamiento liberal está comprometido a otorgarle al individuo la libertad y la capacidad de cuestionarse, y posiblemente revisar las prácticas tradicionales de su comunidad cuando dejen de ser importantes. En consecuencia, los liberales sólo podrán apoyar los derechos de grupos en tanto que éstos sean consistentes con el respeto a la libertad y autonomía del individuo. Sin embargo, la idea de derechos que diferencien según grupos específicos (*group-differentiated rights*) recae en una cosmovisión propia, opuesta a su vez a la perspectiva liberal. Es de notar que si bien el presente trabajo está enfocado más a la condición grupal que a la individual, no se considera a los individuos como meros portadores de objetivos e identidades de grupo, sino como seres capaces de definir su propia identidad y sus objetivos de vida.

Los derechos grupales diferenciados parecen reflejar la visión comunitaria en lugar de la creencia liberal de autonomía individual; empero, la labor y objetivo de este análisis es proporcionar una perspectiva que entienda a las sociedades comunitarias como antitéticas al desarrollo y mantenimiento de los derechos humanos. De esta forma la cuestión de la *elección* resulta de suma importancia, debido a que son precisamente los miembros del grupo los que eligen y deciden sobre las prácticas basándose en creencias y valores sociales. Por lo tanto sugiero rechazar la creencia que sostiene que el individuo de comunidades no liberales es incapaz de opiniones racionales sobre sus propias prácticas, pues el hecho de concederle valor a la práctica significa que se entienden los significados culturales vinculados a ella.

²⁸ El término “buena vida” es traducción literal del concepto “*good life*”, que según Will Kymlicka está condicionado por dos variables: en primer lugar, la buena vida es conducida desde el interior del individuo según sus creencias sobre lo que le da valor a la vida, y segundo, es requisito de libertad para interrogarse sobre esas creencias.

En este sentido Kymlicka (1985) discute el desarrollo de la autonomía e introduce como base necesaria para su entendimiento el concepto de cultura. Kymlicka define a los individuos como “criaturas culturales”, si bien no en el sentido comunitario de ser constituidos por su cultura, sino por cuanto las culturas son esenciales en el desarrollo del *ser humano*. Esta idea tiene dos razones básicas: en primer lugar, la cultura como tal define y estructura nuestro mundo, nos ayuda a hacer juicios razonados sobre lo que consideramos valioso, nos sugiere roles, nos provee de opciones llenas de significado, guía nuestras decisiones sobre cómo dirigir nuestras vidas, nos da un ambiente seguro y necesario para desarrollar nuestra capacidad de elección, y de alguna manera constituye el contexto de la libertad y la autonomía; en segundo lugar, la cultura nos da sentido de identidad, es la fuente de identificación y pertenencia; nos aporta solidaridad y confianza social, refuerza los lazos generacionales y nos conduce al bienestar. De esta forma, el primer argumento resalta la importancia que la cultura tiene en la construcción de la autonomía, y el segundo su contribución al bienestar humano y a la creación de comunidades estables.

Pese a que ambas funciones son importantes, no son coincidentes necesariamente; algunas culturas pueden promover el bienestar humano más que la propia autonomía; otras, podrán hacer lo contrario. Kymlicka insiste en la autonomía como valor liberal central, y en este sentido las culturas deben ser juzgadas principalmente en términos de su habilidad para proveer a sus miembros de varias opciones significativas y motivar su capacidad de autonomía.²⁹

Aun cuando existe un importante debate entre liberales sobre los valores fundamentales, hay un punto coincidente que nos concierne en beneficio del análisis: son varios los grupos que no valoran la autonomía personal y que restringen la habilidad de sus miembros para cuestionarse y discernir sobre las prácticas tradicionales. El deseo de algunas comunidades tradicionalistas es precisamente tener la habilidad para recha-

²⁹ Si bien Kymlicka no es explícito al respecto, da a entender la importancia, riqueza y supremacía de una cultura que motiva la autonomía y la capacidad de elección. Desde esta visión se entiende que la cultura es sólo valorada como condición para el desarrollo de la capacidad de autonomía del individuo.

zar el liberalismo y para organizar su sociedad en base según propias tradiciones aun cuando adquieran formas no liberales. Pero, ¿acaso no es esto lo que las hace culturalmente distintas? Si los miembros de una comunidad pierden su habilidad para establecer roles genéricos tradicionales, ¿acaso no habrán perdido su razón de ser para mantenerse socialmente distintos? En este sentido la cultura no puede ser adecuadamente explicada en términos de autonomía o como elemento motivador de la libertad; su papel más importante es proveer de significado al individuo,³⁰ porque éste únicamente es en su relación con el otro.

El concepto occidental de moralidad: la posibilidad de ponerlo en práctica

[...] en primera instancia, la moralidad es específicamente social. Cada sociedad cuenta con sus propias reglas morales sobre qué tipo de conductas son correctas y cuáles son incorrectas, y los miembros de la sociedad las adoptan o las evaden, y juzgan a través de ellas.³¹

La presunción básica del siguiente análisis es que las concepciones de la “buena vida” de los comunitarios y los individualistas difieren; por lo tanto, tienen implicaciones en normas e instituciones. Consecuentemente, la idea relacionada con el concepto de moralidad es el progreso moral.

Desde esta perspectiva la moral es humana por dotación y social por práctica, y su origen trasciende tanto al hombre como a la sociedad; desde el punto de vista relativista la moral es esencialmente producto social, de manera que puede ser asociada con el cambio y el progreso. Entonces, si el pensamiento liberal está fundamentado en su propio compromiso con la equidad, la autonomía y la protección a estos valores a través de los derechos humanos, consecuentemente le concede prioridad

³⁰ A. Margalit y M. Halbertal, “Liberalism and the Right to Culture”, *Social Research*, vol. 61, núm. 3, 1994.

³¹ John Cook, *Morality and Cultural Differences*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 229.

moral al individuo —dicha supremacía es reflejada en la DUDH—, por lo que “como instrumento moral, los derechos humanos inherentemente reflejan la prioridad de lo privado sobre lo público, y de la elección sobre la imposición”.³²

John Kekes argumenta que el progreso moral no consiste en la aproximación gradual a algún ideal; por el contrario, “progreso moral va dirigido al reconocimiento de posibilidades más ricas, al crecimiento de la autoapreciación y el incremento de la libertad”.³³ Para los tradicionalistas del pensamiento occidental, el progreso moral está relacionado con la creación de un contexto en el que cada individuo es motivado a crear una buena vida por sí mismo. La forma en la que las tradiciones contribuyen es mediante la protección de las condiciones necesarias para que el individuo realice sus aspiraciones. Sin embargo, la analogía adquiere forma cuando el progreso moral de los individuos es paralelo al progreso moral de toda la tradición. Una tradición progresa en la medida en que es más receptiva frente al progreso moral de sus miembros.

El problema que nos interesa aquí está relacionado con la expansión de una forma específica de moral: el sistema moral liberal, principalmente a través de la concepción del *bien* liberal.³⁴ Sin embargo, debemos reflexionar con mayor detenimiento en esta cuestión y analizar que la expansión histórica de la ideología liberal propia de occidente y su cultura pueden no garantizar un mejor estilo de vida. En caso de que así sea, debemos ser cuidadosos al describir y entender el significado de buena vida según su contexto específico.³⁵

³² Stephen Hopgood, “Reading the Small Print in Global Civil Society: The Inexorable Hegemony of the Liberal Self”, *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, núm. 1, 2000, pp. 1-25.

³³ John Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 141.

³⁴ Para una visión más amplia sobre la expansión, las estrategias y las tácticas de Occidente, y algunos ejemplos véase John Boli y George Thomas (ed.), *Constructing World Culture: International Non-Governmental Organizations Since 1875*, Stanford, Stanford University Press, 1999. Además William Davis, “Constructing the Economic Space: The World Bank and the Making of the Homo Oeconomicus”, *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 28, núm. 1, 1999, pp. 79-99.

³⁵ Para conocer las diferentes posturas que definen la autoridad moral del estilo de vida liberal, véase Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Una vez establecida la idea de moralidad como construcción social, parece preciso aclarar que la sociedad dicta actitudes y prácticas que no están relacionadas directamente con su moralidad; así, el hecho de que un individuo haya crecido con ciertas actitudes y prácticas no lo condena a la incapacidad de reflexionar sobre ellas y encontrarles fallas. Los seres humanos somos capaces de reflexionar y de elegir los calores morales que mejor nos parezcan, y por lo tanto —como discutiré en la sección siguiente— las comunidades africanas que continúan con la práctica de la circuncisión femenina la han elegido no sólo como costumbre histórica que ha perdurado a lo largo del tiempo, sino sobre todo porque están convencidos de su importancia. El argumento aquí expuesto ha sido mejor explicado por John Cook, quien discute que la “moralidad es relativa según cada cultura, lo que implica entre otras cosas que no podamos juzgar la moralidad de los miembros de otras culturas, a menos que sea a través de sus propios estándares culturales, que bien pueden ser diferentes a los propios”;³⁶ esto demuestra que la moralidad es necesariamente un asunto relativo.

Alison Renteln sostiene que un sistema moral basado ya sea en derechos o en obligaciones, puede ser acoplado al régimen de derechos humanos; además rechaza una contradicción inherente entre la formulación de los derechos individuales y los de grupo.³⁷ Se apoya en Kymlicka, en el sentido de que éste es un conflicto entre derechos individuales y culturales, donde el verdadero problema yace en las dos clases de respeto: aquel que se otorga al individuo como miembro de una comunidad cultural y aquel otro que se otorga como ciudadano de una comunidad política.³⁸ Pese a reconocer la imposibilidad de encontrar absolutos universales, es posible encontrar denominadores comunes para todas las culturas que respeten al mismo tiempo las especificidades culturales.

³⁶ John Cook, *Morality and Cultural...*, op. cit., p. 3.

³⁷ Alison Renteln, “A Cross-Cultural Approach to Validating International Human Rights: The Case of Retribution Tied to Proportionality”, en David Cingranelli (ed.), *Human Rights: Theory and Measurement*, Basingstoke, Macmillan/Policy Studies Organisation, 1988.

³⁸ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

Aun cuando el kantianismo establezca que todos los seres humanos son iguales en su capacidad de autonomía —y esa responsabilidad moral resta dicha capacidad—, la moralidad requiere el respeto a todos aquellos capaces de autonomía. Esta idea liberal es debatida por John Stuart Mill quien explica que en realidad no es moralmente permitido interferir con las acciones de los individuos aunque éstos estén motivados por consideraciones irracionales, siempre y cuando sus acciones no dañen a otros.³⁹ En este sentido, muchos activistas de derechos humanos podrán estar en desacuerdo al argumentar que la circuncisión femenina es una práctica tradicional y patriarcal que causa daños irreversibles a la mujer;⁴⁰ sin embargo, se rehúsan a aceptar el hecho de que la práctica debe ser entendida dentro de su contexto. El siguiente apartado tiene como objetivo abundar sobre esta idea.

Práctica tradicional e identidad cultural: el caso de la circuncisión femenina en África

Ustedes tienen la costumbre en su país de no circuncidar a las mujeres. Nuestra costumbre es practicar la circuncisión [...] es parte de nuestra tradición. Es muy normal.⁴¹

Ésta es mi cultura, mi religión y no creo que ninguna nación pueda arrebatar la cultura de otra nación. Si las mujeres somalíes cambian, será un cambio hecho por nosotras, entre nosotras.⁴²

La discusión previa tuvo el objetivo de brindar al lector una idea de la incompatibilidad teórica entre los derechos individuales y los derechos de grupo; a continuación, el caso de la

³⁹ John Stuart Mill, "Consideration on Representative Government", en H. Acton, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, Londres, J. M. Dent, 1972.

⁴⁰ Fran P. Hosken, *The Hosken Report: Female Sexual Mutilation: The Facts and Proposal for Action*, Massachusetts, Women's International Network News, 1979.

⁴¹ Diálogo de la película titulada *Masai Women*, citada en Hermione Harris y Carolin Bond, *Female Circumcision: A report of information Available* (reporte de investigación no publicado, escrito para *Anti-Slavery Society*), Londres, 1974.

⁴² Janice Body, *Aman: Story of a Somali Girl*, Londres, Bloomsbury, 1995, p. 280.

circuncisión femenina es abordado como ejemplo práctico de dicha inconsistencia.

La cuestión relacionada con la intervención en las prácticas de otras culturas, además de ser una interrogante filosófica, es también una cuestión práctica, y por lo tanto debe ser abordada a la luz de cada caso en particular. Si bien el caso que aquí expongo ha sido un tema que ha atraído el interés del mundo occidental, también ha generado una discusión entre los defensores de los derechos humanos y aquellos que argumentan la riqueza de la práctica en términos culturales.

Sobre la base de la información de estudios de menor escala se estima que existen entre 100 millones y 132 millones de mujeres alrededor del mundo que han sido sometidas a la circuncisión —y que cada año dos millones de niñas más realizarán el ritual—. La mayoría de ellas habita en 28 países de África; otras pocas en Medio Oriente y en países asiáticos, y existen cada vez más en Europa, Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Estados Unidos.⁴³

La circuncisión femenina es entendida como el “nombre colectivo dado a diferentes prácticas tradicionales que involucran el corte de los genitales femeninos”.⁴⁴ Más aún: se entiende como el conjunto de procedimientos que implican la extracción parcial o total de los genitales exteriores femeninos o cualquier lesión hecha a los órganos genitales, ya sea por cuestiones culturales o por cualquier otra razón no terapéutica.

En suma, lo que llamamos circuncisión femenina se refiere a las innumerables prácticas culturales y ceremoniales, cada cual enraizada en una institución y estructuras sociales específicas. Ahora bien, estas prácticas varían considerablemente dependiendo del grado y la forma en la que son conducidas. No sólo las situaciones sociales varían, también pasa con las edades en las que las mujeres y las niñas llevan a cabo el ritual. Ya sea en el nacimiento, durante la infancia, la adolescencia, antes de contraer matrimonio o después de él, e incluso después de dar a luz.

⁴³ Melissa Parker, “Rethinking Female Circumcision”, *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 6, núm. 4, 1999, p. 506.

⁴⁴ Nahid Toubia, *Female Genital Mutilation: A Call for Global Action*, Nueva York, RAINBO, 1995, p. 9.

La circuncisión es considerada un acto de socialización porque mantiene las costumbres comunitarias y preserva la identidad cultural. Y pese a considerarse una práctica patriarcal, mayoritariamente es ejecutada por las mismas mujeres. Así, la Organización Mundial de la Salud (OMS)⁴⁵ clasifica la circuncisión femenina en términos del grado de daño físico, de la siguiente manera:

Tipo I. Comúnmente llamado *clitorictomía*: involucra la escisión del prepucio con o sin corte de alguna o todas las partes del clítoris.

Tipo II. Comúnmente llamado *escisión*: involucra el corte del prepucio y el clítoris con el corte parcial o total del labio menor.

Tipo III. Llamado *infibulación*: escisión total o parcial de todos los órganos genitales externos y se procede a coser o cerrar la abertura vaginal.

Tipo IV. No clasificado. Se refiere a todos los demás procedimientos que involucran el corte total o parcial de la genitalia femenina externa o el daño a los órganos genitales por razones culturales, o bien por cualquier otra razón no clínica.

Ahora bien, surge cierta dificultad al tratar de construir una interpretación única de la circuncisión, pero al mismo tiempo resulta complicada llevar a cabo una solución política. Si bien las complicaciones al momento del nacimiento son reales, así como los problemas de salud de corto, mediano y largo plazos,⁴⁶ también es cierto que la retórica para aproximarse a este tema es muchas veces problemática, y por lo tanto las estrategias y sus implicaciones deben ser analizadas con mayor detenimiento.

Cabe recordar que el argumento real no es la defensa de la operación, sino el entendimiento de la práctica como la esencia de una institución que tiene “enormes implicaciones educacionales, sociales, morales y religiosas”,⁴⁷ que distan mucho en su enfoque de la operación misma.

⁴⁵ Scilla McLean (ed.), *Female Circumcision, Excision and Infibulation: The Facts and Proposal for Change*, Londres, The Minority Rights Group, 1985.

⁴⁶ Para una explicación más detallada sobre las consecuencias médicas de la práctica, véase Lilian Passmore, *Against the Mutilation of Women: The Struggle to End Unnecessary Suffering*, Londres, Ithaca Press, 1981. pp. 34-44.

⁴⁷ Jomo Kenyatta, *Facing Mount...*, *op. cit.*, pp. 125-148.

La circuncisión femenina representa una iniciación o la celebración del tránsito de la infancia a la vida adulta, y es una costumbre importante que sin lugar a dudas brinda estatus a la mujer en su comunidad. Jomo Kenyatta ofrece una explicación del ritual, las festividades que de él emanan, la preparación social que como tal representa una parte importante en la vida de las personas y de la comunidad. Lo explica de esta manera:

La abolición de la *irua* (nombre gikuyu que se refiere al rito del pasaje de la niñez a la vida adulta), destruiría el símbolo tribal que identifica a los grupos de edades e impediría a los gikuyu perpetuar ese espíritu colectivista y de solidaridad nacional que han podido mantener desde tiempo inmemorial.⁴⁸

Breve introducción

La circuncisión femenina ha sido practicada desde mucho tiempo atrás en algunas partes del mundo; sin embargo, la falta de investigación y documentación histórico-social es significativa, pues la circuncisión es impensable sin su influencia en el comportamiento social. Los antecedentes históricos son usualmente recapitulados de relatos personales y se sabe que la práctica antecede al islam y al cristianismo en África, pues la infibulación fue practicada por los antiguos árabes mucho antes que el islam se estableciera, por lo que ha sido imposible determinar dónde y cuándo se originó la circuncisión femenina.

Existen varias razones que justifican la práctica; en ellas se refleja la situación ideológica e histórica de las sociedades que la han desarrollado. Estas razones con frecuencia se relacionan con las tradiciones y diferencias de poder. Los estudios sociológicos que existen al respecto explican la práctica en términos de costumbre y tradición, demanda religiosa, rito de purificación, honor familiar, higiene, protección de la virginidad y prevención de la promiscuidad, proveer del sentido de pertenencia a un grupo, motivar la fertilidad o incrementar las oportunidades de matrimonio, entre otros.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 130.

En árabe clásico se le conoce como *khafd*, pero el termino *tabaro* —ambos significan purificación— ha sido usado con mayor frecuencia. Es una creencia extendida que la niña deba ser limpiada a través de la circuncisión, antes de que se convierta en mujer y esté lista para el matrimonio.⁴⁹ Carol MacCormack (1977) ha descrito el procedimiento entre los *sande* (sociedad religiosa de mujeres en Sierra Leona), donde el método de clitoridectomía es sólo parte del ritual de iniciación y tiene un valor educacional considerable. Cuando un grupo de niñas *sande* ha iniciado su periodo menstrual se les envía al campo por semanas o hasta meses, donde serán instruidas en las responsabilidades propias de la mujer.

Durante este periodo se les enseña sobre el cuidado del bebé, higiene y nutrición. Se les da ayuda social y son muy bien alimentadas. Sus cicatrices genitales representan la prueba de que han sido instruidas en responsabilidades morales y prácticas. La circuncisión es sólo parte del ritual que pone la sexualidad femenina bajo el control cultural y promueve la cohesión social. Entonces, aunque las niñas teman la circuncisión, desean las ventajas que les aporta: las eleva en estatus, más alto en comparación de sus hermanos menores, y significa un logro porque han alcanzado ese estado sin haberse embarazado.

Pese a su importancia cultural, en las últimas décadas han resurgido las campañas anticircuncisión, muchas de las cuales comenzaron en los años setenta y fueron apoyadas por las Naciones Unidas y su década de la Mujer (1975-1985). Sin embargo, la perpetuación de esta práctica sólo da continuidad a una tradición más ancestral de oposición colonial y misionera. En Kenia, por citar un ejemplo, la circuncisión de los *gikuyu* representó un símbolo de sentimiento anticolonial cuando la Misión de la Iglesia Escocesa —junto con algunos segmentos de la Iglesia de la Sociedad Misionera— trató de prohibir la práctica entre 1910 y 1920.⁵⁰ Pese al número abundante de leyes que prohibían la práctica, la circuncisión femenina ha sido y continúa siendo fuertemente apoyada por las comunidades. Por ejemplo, en los años siguientes a que la ley fuera aprobada en

⁴⁹ Fran Hosken, *The Hosken Report...*, op. cit., p. 56.

⁵⁰ Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya...*, op. cit., capítulo 6.

Sudán, hubo algunas demandas y juicios; sin embargo, no recibieron el apoyo de la opinión pública, ya que la gran mayoría pensaba que no existía nada básicamente erróneo en la circuncisión: era una práctica normal.⁵¹

*Visión liberal de una tradición no occidental:
las dificultades e incompatibilidades*

A lo largo del presente análisis se resalta la idea de la circuncisión femenina entendida en el contexto específico donde se lleva a cabo. Muchas de las dificultades para comprender el ritual se relacionan con las visiones que se tienen sobre la sexualidad; la sexualidad a su vez es una construcción social que requiere de un contexto para poder ser entendida en su totalidad.

La circuncisión femenina está frecuentemente relacionada con la represión del deseo sexual; sin embargo, esta concepción es equívoca. Las mujeres de Okiek (Kenia) hablan de la circuncisión en términos de limpieza, belleza y vida adulta; las modificaciones genitales, el valor y el autocontrol necesarios para la operación son experiencias constitutivas de la adultez de las mujeres en Okiek;⁵² es decir, con el rito se acaba de precisar la identidad sexual del hombre y de la mujer y se construye culturalmente la diferencia sexual, pues se concibe entonces a la mujer como *completa*.⁵³

En una encuesta realizada en la población de Sudán —donde 3 210 personas eran mujeres y 1 545 eran hombres— la relación de mujeres en favor de la práctica fue de 5:1, y de hombres de 7:1. Sin embargo, la mayoría se opuso a la forma más extrema de circuncisión femenina: la faraónica.⁵⁴

⁵¹ Para un análisis más profundo sobre la circuncisión femenina en Sudán, véase Lilian Passmore, *Against the Mutilation...*, op. cit., capítulo 7.

⁵² Corinne Kratz, *Affecting Performance: Meaning, Movement and Experience in Okiek Women's Initiation*, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, 1994, p. 346.

⁵³ John G., Kennedy, "Circumcision and Excision in Egyptian Nubia", *Man*, vol. 2, 1970, pp. 186-187. Las cursivas son mías.

⁵⁴ La infibulación es mejor conocida en el norte de Egipto como circuncisión faraónica, véase A. Asma, El Dareer, "Attitudes of Sudanese People to the Practice of Female Circumcision", *International Journal of Epidemiology*, vol. 12, 1983, pp. 138-144.

Estos datos son evidencia de que la circuncisión femenina es una práctica elegida por convicción, con toda libertad por ser parte importante en sus vidas, pese a la dificultad del lector occidental quien podrá encontrar arduo entender la práctica debido a sus diferentes nociones de sexualidad y autorrealización.

Esta dificultad en el entendimiento es mejor explicada por Bworkin (1985) quien argumenta que las culturas comunitarias cuentan con un vocabulario compartido de tradición y costumbre que se refleja en un conjunto de prácticas sociales e instituciones. Para comprender el sentido de las prácticas sociales se requiere entonces entender este “vocabulario compartido”; esto es, entender el lenguaje y la historia de ese vocabulario. En este sentido la cultura “provee los medios por los que identificamos las experiencias que nos resultan valiosas”.⁵⁵ A través de este puente con el lenguaje, utilizado para expresarnos y entendernos unos a otros y al mundo que nos rodea, los lazos culturales se hacen normalmente muy fuertes como para renunciar a ellos, y este hecho no debe ser subestimado.⁵⁶

La circuncisión está también relacionada con la imagen que se ha creado de la mujer en el Tercer Mundo; visión que se combina con otras nociones de progreso y valores feministas definidos en el contexto occidental. Sin embargo, la construcción de la imagen de la mujer en el Tercer Mundo se forma tras la “homogenización de circunstancias diferentes y al asumir a la mujer como preexistente, como grupo coherente con intereses y deseos compartidos”.⁵⁷ De tal modo que esta visión requiere trasladar a la mujer fuera de su contexto específico.⁵⁸

Pero las mujeres somos más que sólo seres sexuales, y pareciera, según la visión de la mujer del Tercer Mundo, que somos incapaces de actuar por nosotras mismas, y por tanto se entiende que el objetivo de las acciones internacionales es el de salvarnos y protegernos. Así como la circuncisión, las prácti-

⁵⁵ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Londres, Harvard University Press, 1985, p. 228.

⁵⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia, Columbia University Press, 1993, p. 277.

⁵⁷ Corinne Kratz, *Affecting Performance...*, *op. cit.*, p. 343.

⁵⁸ Para diferentes perspectivas en relación con la descontextualización de la noción de “mujer” en el Tercer Mundo, véase Chandra Mohanty, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *Feminist Review*, núm. 30, 1988, pp. 61-88.

cas occidentales —como la reducción o el aumento de los senos, las múltiples perforaciones a la oreja, entre otros— están relacionadas con el entendimiento del cuerpo, de la sexualidad, y de las relaciones de género, empero su comprensión es diferente como también lo son sus bases institucionales y sociales.

Si entendemos la sexualidad como una construcción social, entendemos entonces que cambian sus significados dependiendo del contexto; así la concepción occidental de la sexualidad es el resultado de su propio proceso histórico. En Occidente, la sexualidad ha estado relacionada muy frecuentemente con el placer, y es consecuente la separación entre sexualidad y reproducción resultado de la revolución sexual de los años sesenta, cuando el movimiento feminista tuvo un profundo impacto en los escritos e investigaciones antropológicas.⁵⁹ Las feministas insisten en la idea de que la circuncisión niega a la mujer el derecho a una vida sexual plena y satisfactoria, por lo que resulta obvio el malentendido de la perspectiva de sexualidad de las mujeres que se someten a la práctica, y por lo tanto las dificultades de comprensión de la operación como práctica social y tradicional, noción que va más allá del simple acto de negación al disfrute de la sexualidad.

Ahora bien: he argumentado que las tradiciones comunitarias distan mucho de ser estáticas; en algunos casos han cambiado, y en otros han permanecido. *Ntanira Na Mugambo*, también conocida como la circuncisión de palabra, ha sido desarrollada en áreas rurales de Kenia por organizaciones de mujeres locales e internacionales. Comenzó como un pequeño proyecto en 1996, pero ha significado que 300 mujeres evitaran el procedimiento. Este nuevo ritual es un programa que dura una semana donde se educa sobre los efectos negativos de la circuncisión, que culmina en una ceremonia que celebra el cambio de edad. Como consecuencia de este tipo de campañas, la práctica de la circuncisión femenina ha disminuido en algunos países en la última década. En Kenia, una encuesta llevada a cabo en 1991 descu-

⁵⁹ Hubo un cambio que se tradujo en el aumento de la necesidad y la voluntad de hablar sobre la publicidad sexual, acompañada de fuertes campañas sobre el uso de los anticonceptivos; así nació la tendencia a definir al *ser* en términos sexuales. Para más detalles sobre la transición y los cambios ocasionados por el movimiento sexual, véase Melissa Parker, *Rethinking Female...*, *op. cit.*

bió que 78% de las adolescentes habían sido circuncidadas, comparado a las mujeres mayores de 50 años que lo habían sido en 100%. En Sudán, según un estudio presentado por la OMS, la práctica disminuyó en 100% entre 1981 y 1990.⁶⁰

En este sentido varios gobiernos han establecido legislaciones para asegurar que el proceso sólo sea ejecutado en hospitales por médicos capacitados; sin embargo, la práctica continúa realizándose. El hecho es que representa una costumbre bien establecida y es *quasi* universal en donde es practicada, y antes que reducirse, su práctica se expande. Lo que prueba que la cultura es un proceso difícil de transformar.

En Egipto la práctica ha sido prohibida; pero aún existe en proporción significativa debido a la naturaleza tradicional del proceso. En este caso los trabajadores sociales sugieren actuar con una visión menos confrontacional que puede ser más exitosa, como la *Ntamira Na Mugambo*. El ministro de Salud de Egipto declaró práctica ilegal la circuncisión, y esto hace a los practicantes susceptibles de persecución policiaca; sin embargo, el Censo Demográfico y de Salud de 1995 demostró que la práctica continúa en 97%. Uno de los datos más interesantes es que la mayoría de las madres fueron circuncidadas por comadronas, mientras que las hijas son circuncidadas por doctores.⁶¹ Esto puede interpretarse como el reconocimiento de los resultados negativos en la salud que ocasiona la practica, pero es importante señalar que pese a que las familias optaron por doctores para evitar complicaciones físicas, no vieron razón para detener la circuncisión.

Desde la perspectiva liberal resulta certero afirmar que la libertad de elección y de autonomía se conceden en términos de la forma en la que se elige vivir. Para poder entender este estudio de caso desde la perspectiva liberal, puede argumentarse que estas culturas han elegido su propia concepción de la buena vida, ya que creen que es la forma correcta de proceder. Me he referido anteriormente a la concepción del bien en las prácti-

⁶⁰ WHO, *Female Genital Mutilation: An Overview*, Nueva York, United Nations, 1998, p. 81.

⁶¹ *Egyptian Demographic and Health Survey* (1995), Cairo: National Population Council, 1995, p. 171, en Anika Rahma y Nahid Toubia, *Female Genital Mutilation: A Guide to Laws and Policies Worldwide*, Londres, Zed Books, 2000, p. 76.

cas comunitarias, que requiere que cada persona determine por sí misma si estas costumbres son “apropiadamente aplicadas a sus circunstancias y carácter”.⁶² En este sentido los liberales argumentan que las niñas aún no tienen capacidad de autonomía; son los padres, y en algunos casos el Estado, los que tienen la responsabilidad.

La objeción liberal se basa en la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de la Niñez (UNCRC, por sus siglas en inglés). Como documento que refleja las virtudes liberales, establece el deber de garantizar la oportunidad al desarrollo físico en un ambiente saludable y *normal* a cada niño. Los padres sinceramente creen que están sirviendo a los intereses de la niña y además le están permitiendo vivir de acuerdo con su propia concepción del “bien”, proveyéndoles de una vida llena de sentido.⁶³ Así, las madres preparan a las niñas para la vida, asegurándose que sean educadas acorde a las normas sociales fundamentales de la comunidad a la que pertenecen. Kay Boulware-Miller explica las diferentes objeciones en contra del argumento liberal, al apelar a los efectos positivos del procedimiento en la vida de las mujeres circuncidadas, en los que no sólo se incluyen los beneficios psicológicos, sino también los económicos y sociales. Argumenta:

En las comunidades africanas con fuertes raíces culturales y tradicionales, la necesidad de ser circuncidadas mitiga las remembranzas del evento. Las niñas pequeñas que en un principio creen ser lastimadas, traicionadas y degradadas por la operación, después se sienten social y moralmente aceptadas porque han sido circuncidadas [...], es difícil tachar la práctica como nociva, cuando es la que posteriormente les da a las niñas beneficios tanto sociales como económicos.⁶⁴

En forma similar, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), ha sido muchas veces usada cuando se

⁶² John Stuart Mill, “On Liberty”, en Gertrude Himmelfarb, *On Liberty*, Nueva York, Penguin, 1982, p. 122.

⁶³ Yael Tamir, “Hands Off Clitoridectomy”, *Boston Review*, núm. 21, 1996, en Henry J. Steiner y Philip Alston, *Internacional Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 422-424.

⁶⁴ Kay Boulware-Miller, “Female Circumcision: Challenges to the Practice as Human Rights Violation”, *Harvard Women's Journal*, vol. 155, 1985, p. 165.

argumenta en contra de la circuncisión, en el sentido de que se trata de una intervención en uno de los aspectos más íntimos de la vida de la mujeres: su sexualidad y sus derechos a la privacidad son violados. Las niñas son privadas de su derecho a la libertad y seguridad cuando son sometidas a la práctica, ya sea en contra de su voluntad o antes de que alcancen una edad en la que puedan dar su consentimiento. De nuevo encontramos aquí un malentendido, tanto en la concepción de la sexualidad como del consentimiento. El concepto de sexualidad ya ha sido explicado; sin embargo, la problemática del consentimiento requiere de mayor desarrollo.

La circuncisión femenina no sólo es practicada a niñas en edad temprana, también se realiza en mujeres recientemente parturientas, y se hace con su consentimiento; sin embargo, ¿sería diferente la reacción si supiéramos que la circuncisión se realiza con el consentimiento de la mujer? Las mujeres en las comunidades tradicionales son concebidas como adultos maduros a la edad de 13 o 14 años, suficientemente adultas para contraer matrimonio y concebir.⁶⁵ Muchas de las mujeres que se someten a la práctica lo hacen por elección. ¿Acaso su consentimiento hace esta práctica defendible? La mujer acepta la práctica porque las otras posibilidades son más dolorosas: me refiero a una vida de soledad, humillación y privación.

Más aún, al percibir la circuncisión como un acto de violencia, es importante tomar en consideración que según el concepto enunciado en la CEDAW, no interesa la *intención* de causar daño.⁶⁶ Los padres que procuran la práctica a sus hijas, no están motivados por el deseo de dañar; por el contrario, los mueve el sentido del “bien” y por tanto celebran el rito.

En las líneas anteriores he tratado de explicar la importancia de la práctica y la necesidad de entender la circuncisión femenina desde una perspectiva no occidental, al subrayar el valor cultural y social de la práctica, así como también el valor personal que conlleva para la realización de la mujer.

⁶⁵ Yael Tamir, “Hands off Clitoridectomy”, *op. cit.*

⁶⁶ UNIFEM, *Declaration on the Elimination of Violence Against Women*, art. 1, United Nations General Assembly (1993), A/RES/98/104.

Conclusión: el derecho a la identidad cultural y el lenguaje de los derechos humanos

El problema de las comunidades modernas no radica en la ausencia de una ética universal, sino en el respeto insuficiente por la diversidad cultural.⁶⁷

El desenmascaramiento de la falacia del etnocentrismo llevará a la tolerancia y curiosidad por las diferencias culturales.⁶⁸

Los derechos humanos parecen ser parte de un proyecto político liberal que está en constante renovación, además de constituir una institución política práctica que tiene el propósito de expandir los valores de Occidente. Ciertamente, los derechos humanos cuentan con un estatus especial porque prescriben reglas de conductas adecuadas y ayudan a definir la identidad de los Estados liberales; sin embargo, este proyecto liberal parece estar sufriendo fracturas, debido en gran medida a la diversidad cultural y a la dificultad de aplicar estos valores de manera universal.

Los derechos humanos tienden a parecer extraños al común de las personas en los países en desarrollo, a quienes además se les dificulta comprender su significado;⁶⁹ de esta manera los “esfuerzos para imponer la DUDH como está enunciada no sólo reflejan el chauvinismo moral y el etnocentrismo extremo; además están destinados a fracasar”.⁷⁰

Documentos como la DUDH no cubren las demandas del entendimiento multicultural en las obligaciones internacionales; por el contrario, esencialmente privilegian una forma particular de vida política. Algunos autores, entre los que se destaca Rorty, perciben a la cultura de los derechos humanos como

⁶⁷ Andrew Linklater, *The Transformation of Political Communities: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Columbia, University of South Carolina Press, 1988, p. 26.

⁶⁸ Marvin Harris, *Introducción a la Antropología...*, op. cit., p. 148.

⁶⁹ Para más información sobre la etnometodología y la importancia del lenguaje en la construcción de las cosmovisiones, véase Richard Rorty, *Contingency, Irony...*, op. cit.

⁷⁰ Adamantios Pollis y Peter Schwab (ed.), *Human Rights...*, op. cit., p. 14.

superior en términos morales; Rorty va más allá argumentado que la expansión tiene el objetivo primordial de crear “personas como nosotros”.⁷¹

Los fragmentos descontextualizados de donde se origina el concepto de circuncisión femenina deben ser replanteados y recontextualizados, las circunstancias específicas —en los ámbitos social, político y económico— deberían ser consideradas. No existirá una solución, pese a las innumerables conferencias internacionales, recomendaciones y llamados de abolición jurídica. La conceptualización de los derechos humanos exige revalorarse debido a su desarrollo histórico y a las circunstancias particulares en las que se desarrolló: me refiero a las áreas más industrializadas y desarrolladas del planeta que subsecuentemente han dominado al resto del globo.

En lugar de imponer el sistema liberal, deberíamos de celebrar la *diferencia* como un valor en sí mismo. Si estamos obligados a hablar el lenguaje de los derechos humanos, entonces la única verdadera obligación universal será la de permitir a las diferentes culturas desarrollarse a su manera, sin imponer obligaciones internacionales. Los liberales deben reconocer la importancia de la pertenencia de los miembros a su comunidad así como entender el hecho de que individuo y el grupo tienen el derecho a mantener su propia identidad.

En el futuro se espera que organizaciones no gubernamentales de Occidente y de África que luchan por la defensa de los derechos humanos continúen profesando el respeto a estos derechos de pertenencia e identidad. Dichos esfuerzos deben ser enriquecidos por las mismas experiencias de África y por los mismos africanos.

Como seres humanos estamos culturalmente constituidos, tenemos derecho a nuestra cultura, pues esa diversidad cultural es el resultado lógico del ejercicio de ese derecho. El derecho de las personas a participar de su propia cultura es un derecho humano y debe ser desarrollado. Así, el reconocimiento no sólo retórico sino real del derecho a la identidad cultural es parte

⁷¹ Richard Rorty, “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, en Stephen Shute y Susan Hurley (ed.), *Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, Nueva York, Basic Books, 1993, p. 122.

de un proceso para crear un mundo en donde todas las personas sean libres de deliberar, desarrollar y escoger los valores que sean los ladrillos en la construcción de vidas más plenas.

Insisto en la necesidad de respetar las prácticas no liberales, y en que el pensamiento liberal debe buscar que los grupos no busquen imponer sus valores, proceso en el que la ética recíproca de no interferencia debe prevalecer. Muchas de las tradiciones comunitarias “proveen un contexto en el que es posible que los derechos operen, pero no es un contexto siempre compatible con la posición de los derechos liberales”.⁷² La idea de que los derechos de los individuos están sujetos a la voluntad de la colectividad es precisamente lo que la posición liberal debería eludir.

Los individuos hacen a la comunidad, pero no son una colección de personas escogidas al azar; por el contrario, son un grupo que simultáneamente es creador de la comunidad y fue creado por ella. Por lo tanto, así como existen diferentes sociedades, también existen tantas distintas concepciones de la “buena vida” y de moralidad. En este sentido, cada sociedad necesita interpretar, priorizar e incorporar principios universales en su forma de vida, pero de forma autogestiva. El análisis ha intentado demostrar que si en realidad alguna vez han existido valores universales son por su propia naturaleza generales y necesitan ser interpretados, además de darles prioridad y aplicarlos a las circunstancias particulares de cada sociedad.

Sin embargo, éste bien puede ser un proceso del que nunca seremos testigos, como lo expresa la obra de Linklater,⁷³ más bien puede tratarse de un largo camino para los más entusiastas, o bien de una completa utopía donde la diversidad no tiene lugar. La comunidad comunicada no representa una opción actual entre personas reales, “es una falacia racionalista el pensar que los seres humanos son guiados sólo por la razón, y que esa razón opera en un vacío cultural y psicológico”.⁷⁴ Ciertamen-

⁷² Chris Brown, “Universal Human Rights: A Critique”, en Tim Dunne y Nicholas J. Wheeler (ed.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 122.

⁷³ Andrew Linklater, *The Transformation of Political...*, op. cit., capítulo introductorio.

⁷⁴ Tim Dunne y Nicholas J. Wheeler (ed.), *Human Rights and Global...*, op. cit., p. 141.

te, los derechos humanos son un mecanismo alternativo para proteger la dignidad humana, pero la política liberal no debería tratar de imponer sus valores, sino dejar a las comunidades buscar sus propios caminos para alcanzar una mejor vida, de acuerdo con las circunstancias particulares.

Para entender al comunitarismo necesitamos remover al individuo del pináculo cultural y analizarlo en su contexto de acuerdo con el grupo al que pertenece; de no hacerlo el análisis se enfocaría en la perspectiva liberal y sus valores. Sin embargo, el hecho de pretender establecer un diálogo incluyente y abrir nuestra mente independientemente de las innumerables justificaciones y estilos de reflexión, sugiere la inclinación a cerrar el proceso o simplemente la tendencia a aceptar un conjunto particular de circunstancias —como la historia y la cultura— como definitivas respecto de este tema. En suma, este trabajo expone la negativa a aceptar el estilo de vida liberal como estilo de vida ideal.

Pese al proceso inconcluso del proyecto liberal de modernidad y a la continua homogenización de la cultura, las diferencias siguen siendo significativas, de tal modo que la preservación de la identidad cultural se nos presenta como condición de la dignidad humana. Existen reacciones a los efectos de este “proyecto totalizador”,⁷⁵ cuyo objetivo es homogeneizar los valores liberales.

La circuncisión femenina es un caso que hace evidente la necesidad de reconsiderar muchas de las presunciones que tradicionalmente hemos hecho sobre el análisis de los derechos humanos. La protección de la identidad cultural requiere el reconocimiento de un nuevo derecho, y en particular de un nuevo derecho colectivo: el derecho de las personas a vivir según su propia cultura y en solidaridad con el otro.

Abandonar una norma comunal como es la circuncisión femenina, porque ofende algún principio de autonomía, moralidad e individualidad, representa coartar parte de la identidad de las personas. Si la circuncisión femenina está condenada a erradicarse, este paso debe ser dado como parte de un proceso

⁷⁵ Para un estudio más detallado sobre el “proyecto totalizador” consulte la obra de Andrew Linklater, *The Transformation of Political...*, *op. cit.*

de cambio en las comunidades que la practican. “Este asunto de la *excisión* debe ser discutido por las mismas mujeres, por las africanas”, declaraba una mujer bambara entrevistada en 1992.⁷⁶

Por lo tanto, se sugiere acogerse al pluralismo, pues de lo contrario enfrentaríamos ciegos la riqueza que nos ofrece la diversidad humana: necesitamos concederle prioridad a los fines sociales sobre las necesidades individuales; necesitamos insistir en los valores relativos y específicos y en la validez de todas las moralidades.

El caso en cuestión expone el hecho de que los derechos humanos no son aplicables a todas las concepciones de una “buena vida” y que los derechos de grupo son incompatibles en la práctica con los derechos individuales, precisamente por la existencia de diferentes conceptos sobre la “buena vida”. Más aún: la visión liberal de una buena vida no ha sido probada como panacea para la humanidad, pese al hecho de que constituye una ética cosmopolita muy poderosa.

Lo que se propone es una reflexión; repensar la concepción de la buena vida que el Occidente impone. La misión liberal aún está lejos de ser exitosa, y es imperativo revisarla. Así, algunos de sus valores básicos analizados en esta investigación son ciertamente importantes para alcanzar una buena vida pero, ¿por qué la autonomía, la moralidad y el individualismo deben ser consignados como valores básicos? Lo mismo se puede decir de otros valores que los liberales no piensan fundamentales; así debería apelarse a otras consideraciones y no únicamente a aquellos valores originalmente liberales.

Finalmente, debemos recordar que la conducta humana y los valores culturales —pese a lo insensibles o destructivos que puedan parecernos desde nuestra muy particular perspectiva y punto cultural de análisis— tienen significado y realizan una función importante para aquellos que la practican. En una aproximación teórica puede parecer que no existe la necesidad de abandonar la teoría liberal para cubrir los intereses específicos de las comunidades; sin embargo, el mayor problema radica en la práctica, cuando tradiciones no liberales son fundamen-

⁷⁶ Martine Lafeuvre-Déotte, *L'excision en procès: un différend culturel?*, París, L'Harmattan, 1997, p. 64.

talmente contradictorias a los valores y prácticas liberales; por lo tanto, necesitamos ser más cautelosos para no “llevar la noción de universalidad más allá de lo aceptable”.⁷⁷

El estudio de la circuncisión indica que al menos en este caso la teoría liberal es incapaz de entender y compaginar con las prácticas culturales tradicionales. No podemos negar que el lenguaje de los derechos humanos ha sido un poderoso instrumento retórico,⁷⁸ pero como guía no ha cambiado la realidad.⁷⁹ El peligro real en la mayor parte de los lugares radica en el exacerbado individualismo y la miopía ante la existencia multiétnica. Este análisis subraya el reto de la diversidad, la inmensa dificultad de alcanzar consenso, estable, sustentable y continuo sobre los derechos humanos en el mundo; un mundo indudablemente rico en diferencias culturales. ❖

Dirección institucional de la autora:
Coordinación de Asesores de la Consejería
Jurídica del Ejecutivo Federal
Constituyentes núm. 161
San Miguel Chapultepec
11850, México, D. F.

Bibliografía

- ACTON, H. (1972), *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, Londres, J. M. Dent.
- AN-NA'IM, Abdullah y Francis M. Deng (ed.) (1992), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Philadelphia, Pennsylvania University Press.
- BELL, Linda S., Andrew J. Nathan e Illian Peleg (ed.) (2001), *Negotiating Culture and Human Rights*, Nueva York, Columbia University Press.

⁷⁷ Jack Donnelly, *Universal Human...*, op. cit., p. 75.

⁷⁸ Simon Chesterman, “Human Rights a Subjectivity: The Age of Rights and the Politics of Culture”, *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 27, núm. 1, 1998, p. 118.

⁷⁹ Tom Young, “Rights as Discourse and Practice in Contemporary Politics and International Relations”, en Jan-Stefan Fritz y Maria Lensi (ed.), *Value Pluralism, Normative Theory and International Relations*, Nueva York, St Martin's Press, 1999, pp. 24-41.

- BERTING, Jan *et al.* (ed.) (1989), *Human Rights in a Pluralistic World: Individuals and Collectivities*, Londres, Meckler.
- BODY, Janice (1995), *Aman: Story of a Somali Girl*, Londres, Bloomsbury.
- BOLI, John y George Thomas (ed.) (1999), *Constructing World Culture: International Non-Governmental Organizations Since 1875*, Stanford, Stanford University Press.
- BOULWARE-MILLER, Kay (1985), "Female Circumcision: Challenges to the Practice as Human Rights Violations", *Harvard Women's Journal*, vol. 155.
- CANEY, Simon y George David *et al.* (ed.) (1996), *National Rights, International Obligations*, Oxford, Westview Press.
- CHESTERMAN, Simon (1998), "Human Rights a Subjectivity: The Age of Rights and the Politics Culture", *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 27, núm. 1.
- CINGRANELLY, David (ed.) (1988), *Human Rights: Theory and Measurement*, Basingstoke, Macmillan/Policy Studies Organisation.
- COOK, John (1999), *Morality and Cultural Differences*, Oxford, Oxford University Press.
- DAVIS, William (1999), "Constructing the Economic Space: The World Bank and the Making of the Homo Oeconomicus", *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 28, núm. 1.
- DONNELLY, Jack (1989), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press.
- DUNNE, Tim y Nicholas J. Wheeler (ed.) (1999), *Human Rights and Global Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DWORKIN, Ronald (1985), *A Matter of Principle*, Londres, Harvard University Press.
- EL DAREER, Asma (1983), "Attitudes of Sudanese People to the Practice of Female Circumcision", *International Journal of Epidemiology*, vol. 12.
- FRITZ, Jan-Stefan y Maria Lensi (ed.) (1999), *Value Pluralism, Normative Theory and International Relations*, Nueva York, St Martin's Press.
- HARRIS, Hermione y Caroline Bond (1974), *Female Circumcision: A Report of Information Available*, Londres, Anti-Slavery Society.
- HARRIS, Marvin (1997), *Introducción a la Antropología General*, 15ª reimp., trad. de J. Oliver *et al.*, Madrid, Alianza Universidad Textos.
- HIMMELFARB, Gertrude (1982), *On Liberty*, Nueva Cork, Penguin.
- HOPGOOD, Stephen (2000), "Reading the Small Print in Global Civil Society: The Inexorable Hegemony of the Liberal Self", *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, núm. 1.

- HOSKEN, Fran P. (1979), *The Hosken Report: Female Sexual Mutilation: The Facts and Proposal for Action*, Massachusetts, Women's International Network News.
- HUNTINGTON, Samuel (1993), "The Clash of Civilisations?", *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3.
- JOHNSTON, David (1994), *The Ideal of Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*, Princeton, Princeton University Press.
- JONES, Peter y Simon Caney (ed.) (2001), *Human Rights and Global Diversity*, Londres, Frank Cass Publishers.
- KEKES, John (1993), *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press.
- KENNEDY, John G. (1970), "Circumcision and Excision in Egyptian Nubia", *Man*, vol. 2.
- KENYATTA, Jomo (1965), *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*, Nueva York, Vintage Books.
- KOMMERS, Dom y Hilburt D. Loescher (ed.) (1979), *Human Rights and American Foreign Policy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- KRATZ, Corinne (1994), *Affecting Performance: Meaning, Movement and Experience in Okiek Women's Initiation*, Washington D. C., Smithsonian Institution Press.
- KYMLICKA, Will (1997), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.
- (2000), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press.
- LAFEUVRE-DÉOTTE, Martine (1997), *L'Excision en Procès: Un Differend Culturel?*, París, L'Harmattan.
- LINKLATER, Andrew (1988), *The Transformation of Political Communities: Ethical Foundation of the Post-Westphalian Era*, Columbia, University of South Carolina Press.
- MARGALIT, A. y M. Halbertal (1994), "Liberalism and the Rights to Culture", *Social Research*, vol. 61, núm. 3.
- MCLEAN, Scilla (ed.) (1985), *Female Circumcision, Excision and Infibulation: The Facts and Proposal for Change*, Londres, The Minority Rights Group.
- MOHANTY, Chandra (1988), "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist Review*, núm. 30.
- PARKER, Melissa (1999), "Rethinking Female Circumcision", *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 6, núm. 4.
- PASSMORE, Lilian (1981), *Against the Mutilation of Women: The Struggle to End Unnecessary Suffering*, Londres, Ithaca Press.
- POLLIS, Adamantis y Peter Schwab (1979), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, Londres, Praeger Publisher.

- RAHMA, Anika y Nahid Toubia (2000), *Female Genital Mutilation: A Guide to Laws and Policies Worldwide*, Londres, Zed Books.
- RAWLS, John (1993), *Political Liberalism*, Columbia, Columbia University Press.
- RAZ, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- RIBEIRO, Darcy (1968), *The Civilizational Process*, Washington D. C., Smithsonian Institution Press.
- RORTY, Richard (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHUTE, Stephen y Susan Hurley (ed.) (1993), *Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, Nueva York, Basic Books.
- STEINER, Henry J. y Philip Alston (2000), *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, Oxford, Oxford University Press.
- TOUBIA, Nahid (1995), *Female Genital Mutilation: A Call for Global Action*, Nueva York, RAINBO.
- UNIFEM (1993), *Declaration on the Elimination of Violence Against Women*, art. 1, United Nations General Assembly, A/RES/98/104.
- VINCENT, John (1999), *Human Rights and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WALDRON, Jeremy (1993), *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1992*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WELCH, Claude (1995), *Protecting Rights in Africa: Roles and Strategies of Non-Governmental Organisations*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- WHO (1998), *Female Genital Mutilation: An Overview*, Nueva York, United Nations.
- ZOLO, Danilo (1997), *Cosmopolis: Prospects for World Government*, Cambridge, Polity.