

LA MUTILACIÓN GENITAL FEMENINA EN EUROPA: EL DILEMA DE LA TRIPLE ALTERIDAD*

LAURA NUÑO GÓMEZ

*Profesora Titular de Derecho Constitucional
Universidad Rey Juan Carlos*

SUMARIO: I. LA FUNCIÓN DE LOS MITOS, RITOS Y MARCAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD. II. LA APROPIACIÓN DE LA SEXUALIDAD Y LA REPRODUCCIÓN FEMENINAS: PIEDRA ANGULAR DEL SISTEMA PATRIARCAL. III. VIOLENCIA, BELLEZA Y FEMINIDAD. IV. EL DILEMA DE LA TRIPLE ALTERIDAD. V. MFG Y FALSAS AMISTADES. 1. El sensacionalismo y esencialismo etnocéntrico. 2. El relativismo cultural frente a la lesividad de los patriarcados. 3. La ficción del libre consentimiento. VI. EFECTOS NO DESEADOS DE UN ENFOQUE EXCLUSIVAMENTE PUNITIVO. VII. CONCLUSIONES. BIBLIOGRAFÍA CITADA.

Palabras clave

Mutilación Genital Femenina; Género; Diferencia; Cultura; Identidad.

Resumen

El presente artículo analiza el papel de los mitos, los ritos y las marcas en la construcción de la alteridad cultural y de género para examinar el caso concreto de la Mutilación Genital Femenina (MGF). Aborda el origen y el objetivo de la misma en el marco de la jerarquía sexual y la violencia de género e identifica los posibles elementos problemáticos existentes en las políticas públicas europeas destinadas a su erradicación. Especialmente, las implicaciones de la triple alteridad identitaria a la que se ven expuestas las mujeres migrantes que proceden de etnias donde la práctica se instituye como un rito de pertenencia y que, desde la exclusión etnocéntrica y androcéntrica, renuncian a someterse a la misma.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto «Multisectorial Academic Programme to prevent and combat female genital mutilation (FGM/C)». Ref. JUST/2014/RDAP/AIG/HARM/7937. Programa: Derechos, igualdad y ciudadanía 2014-2020 de la Dirección General de Justicia de la Comisión Europea, dirigido por la autora.

I. LA FUNCIÓN DE LOS MITOS, RITOS Y MARCAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD

Todos los universos culturales tienen ritos de paso, actos ceremoniales de carácter trascendente, que integran a una persona como miembro del grupo, diferenciándola del no miembro. El rito determina quién se empieza a ser y quien se deja de ser y frecuentemente incluye la imposición de marcas o signos que revelan la identidad de pertenencia adquirida distinguiéndola de otras posibles identidades. Desde el momento de su nacimiento, mujeres y hombres normalizan, a través del proceso de socialización, tanto los ritos como las marcas de su propia cultura. Ambos cobran un valor significativo respecto a una doble distinción identitaria: la cultural¹ y la de género.

Aunque la alteridad es un concepto relacional que apela a la diversidad existente en lo relativo a determinadas características o atributos, en ocasiones sobre dicha diferencia opera un tratamiento que la transforma en jerarquía y esencialización. De forma tal que las discrepancias respecto a la identidad considerada como hegemónica pueden dar pie a relaciones de dominación-subordinación que devalúan, o incluso deshumanizan, las identidades ajenas o no hegemónicas y las dotan, por ende, de una sobrecarga identitaria.

Una percepción de la realidad que explica cómo el naturalismo esencialista de carácter etnocéntrico se concibe como patrón de universalidad, neutralidad y racionalidad, convirtiendo la alteridad cultural en lo específico, incivilizado e irracional y susceptible, por tanto, de ser dominado. La alteridad de género interactúa con la cultural y no corre diferente suerte². Pero, en contraste con la cultural, se produce en el seno de la misma cultura, por lo que es más frecuente que la identidad subordinada interiorice y acepte como propia y consustancial a sus normas la jerarquía sexual. A su vez, el proceso de esencialización y heterodesignación transforma la identidad femenina en lo oportunamente complementario³. Así la construcción de la masculinidad y la feminidad se configuran como un dualismo sexualizado con marcas que alejan material y simbólicamente una identidad y la construida como opuesta⁴.

Como ha sido evidenciado en repetidas ocasiones por la teoría política feminista, el mito o la mística de la complementariedad tiene ineludibles implicaciones políticas, entre

¹ Contemplada en un sentido amplio, incluyendo aspectos tales como la etnia o la religión.

² Como señala Tamar Pitch «la interrelación de la diversidad cultural con el género es objetivamente ineludible; hombres y mujeres son sujetos culturales genéricamente diferenciados: no se reza, no se ama, no se come, no se vive de la misma manera, aunque hombres y mujeres compartan las mismas creencias, los mismos alimentos y las mismas cosas» (Pitch, T. 2013: 169).

³ De forma tal que «bajo la rúbrica de la diferencia, se mide a las mujeres de acuerdo con su falta de correspondencia con los hombres» (Mackinnon, C.A. 1995: 401).

⁴ En consecuencia, las mujeres quedan definidas, según conceptualización de Amelia Valcárcel, como la «otredad absoluta» respecto a los varones de su comunidad cultural (Valcárcel, A. 1997: 27).

otras, convertir a las mujeres en seres subalternos objeto de explotación. Así, la diferencia sexual, una asimetría de carácter simétrico donde mujeres y hombres son mutuamente diferentes entre sí, termina implicando jerarquía y control de los varones respecto a las mujeres y subsidiariedad y sometimiento de éstas respecto a aquellos.

El abanico de mecanismos para garantizar dicho control es plural y variable: legislación, educación, socialización, violencia de género, pero también los mitos o grandes relatos. Éstos últimos son esenciales porque representan leyendas explicativas de carácter simbólico y accesible que reconocen valores y contravalores, ilustran sobre las consecuencias de unos y otros y norman los usos y costumbres de una comunidad.

Todas las culturas comparten mitos que forjan una concepción o imaginario popular de la naturaleza femenina como algo irracional, engañoso y misterioso. Un pesimismo existencial que queda reflejado en relatos tales como la desobediencia de Eva respecto a la cata de la manzana del saber, con la consecuente condena divina y la fatídica expulsión del paraíso; la caja de Pandora y la liberación de todas las desgracias humanas o las brujas medievales, sus aquelarres y sus supuestas orgias con el demonio⁵. Mitos que alertan sobre las devastadoras consecuencias colectivas del *auto-nomos* femenino y justifican, por tanto, un conveniente control y sometimiento de las mujeres.

Pero, a diferencia de la legislación, el carácter cultural, identitario y trascendente de los mitos provoca que sean aceptados sin ser sometidos a un proceso crítico-reflexivo. La fuerza de un mito o un Gran Relato reside, precisamente, en su carácter irracional y en el sentido de pertenencia o reconocimiento que otorga no cuestionarlo y asumirlo como tal. Ello explica que, cuando las normas legales interpelan a los mitos culturales, éstas tengan una eficacia limitada y se precisen contra-relatos culturales que desvirtúen el mito y desvelen su verdadero sentido, objeto y finalidad.

II. LA APROPIACIÓN DE LA SEXUALIDAD Y LA REPRODUCCIÓN FEMENINAS: PIEDRA ANGULAR DEL SISTEMA PATRIARCAL

Los cuerpos de las mujeres han sido, históricamente, el centro y foco del ejercicio del poder patriarcal. Todas las culturas han promovido, en mayor o menor medida, las condiciones materiales y simbólicas necesarias para garantizar la dependencia social, la sumisión afectiva y la subalternidad de las mujeres a efectos de garantizar su uso sexual y reproductivo (Mackinnon, C.A. 1989: 299). Con tal finalidad, es condición *sine qua non* imponer un mandato punitivo y moralizador que condicione la propia subjetividad de las mujeres y determine su comportamiento sexual, de forma y manera que no se ponga en

⁵ MARTHA ROBLES analiza en *Mujeres, mitos y diosas* una interesantísima recopilación sobre la cuestión (Robles, M. 2000).

cuestión el privilegio de cualquier varón de disponer del monopolio sexual y reproductivo de, al menos, una mujer que le garantice linaje y descendencia. Por ello, la sexualidad y la reproducción de las mujeres, lejos de representar un espacio propio o de autonomía personal, han sido objeto de expropiación, alienación y severa vigilancia. En buena lógica, con el propósito de facilitar la apropiación de ambas, es tarea conveniente controlar tanto su deseo como sus hábitos sexuales.

La conducta sexual apropiada, según la noción tradicional del patriarcado, es la virginidad antes del matrimonio, el débito y la fidelidad conyugal tras el mismo y, en general, una posición subalterna en las relaciones sexuales. Así, mientras en los hombres una intensa actividad sexual con diferentes mujeres puede ser un signo de hombría y de reconocimiento entre el grupo de pares, no suele operar para ellas idéntica valoración. Pero la subsidiariedad existencial de las mujeres no se refleja solo en la normatividad de su sexualidad sino también en el desprecio o infravaloración de sus órganos sexuales. Frente a la centralidad del miembro sexual masculino, el femenino se percibe como un órgano cuya finalidad es ofrecer placer a los varones, con una consideración —según la ocasión— que oscila entre «oscuro objeto del deseo» y algo tabú, abyecto o sucio.

Pero la apropiación de su sexualidad y reproducción no constituye solo un privilegio de un varón en concreto, pueden tener también carácter de usufructo comunitario. La crisis demográfica que asoló Europa durante los siglos XVI y XVII por la gripe y el hambre activó una caza de brujas cuya finalidad fue «destruir el control que las mujeres habían ejercido sobre su función reproductora» (Federici, S. 2004: 26). Por el contrario, un excesivo crecimiento poblacional puede resolverse esterilizando a las mujeres, como se hizo a mediados del siglo XX en la India, renunciando a la posibilidad de practicar una vasectomía, cuyo procedimiento es menos invasivo. Si determinadas doctrinas religiosas reprueban la maternidad fuera del matrimonio heterosexual y consagrado, se sanciona a las mujeres que, saltándose estos requisitos, deciden tener descendencia⁶. Y, cuando los hijos/as se consideran «*arma y base de la Nación en su doble aspecto espiritual y moral*»⁷, se establecen rigurosos programas pro-natalistas (Nuño, L. 2016). Ejemplos no faltan que demuestran que la reproducción femenina ha sido un aspecto de la individualidad de las mujeres que históricamente ha sido objeto de enajenación. En buena lógica, expropiarlas de la misma requiere hacerlo también respecto a su posible libertad sexual.

La apropiación de su sexualidad por parte de un solo hombre, precisa restringir su contacto con otros, limitando su presencia en el espacio público. No en vano, la domesticidad ha sido un mandato tradicional de los patriarcados tradicionales cuyo incumplimiento

⁶ Como es el caso de las mujeres que no contraen matrimonio, lo hacen por la fórmula civil o las madres que no cuentan con el aval de una pareja masculina, como es el caso de las madres solteras o lesbianas.

⁷ Preámbulo de la Ley de 18 de julio de 1938 aprobada durante el franquismo.

puede mermar la honra de las mujeres y su valor matrimonial y la posibilidad de sufrir una agresión sexual, si no se atienden a ciertos límites o condiciones en su presencia en el espacio público, representa una amenaza que sobrevuela sobre cualquier mujer⁸.

En este sentido conviene advertir que la honra femenina reposa, esencialmente, en el cumplimiento de tal mandato. Frente a la misma, que se concede según la apreciación de terceros, aparece el honor masculino como un atributo asociado a su dignidad personal. Así, a diferencia de la primera, que se otorga y se preserva, el honor se «presupone», se tiene de oficio. En ocasiones se pierde si las mujeres del entorno familiar ven menoscabada su honra, lo que hace de la honra femenina un preciado bien no solo para ellas sino para todo el entorno familiar⁹. En este contexto y, teniendo en cuenta que «el poder se aviene mal con el pudor» (Amorós, C. 2003: 130), es habitual que la rigidez en lo relativo a su honra sea paralela a la falta de poder que tienen y al dominio que los varones ejercen sobre ellas.

Según esta noción clásica de patriarcado las mujeres se consideran valiosas o no en función de la restricción del acceso a su cuerpo, su virginidad y castidad. La «mala mujer» será la no controlada, asociada al deseo, la promiscuidad y a una naturaleza irracional según un imaginario simbólico de insaciabilidad sexual que las describe como «perras lúbricas»¹⁰ (según terminología sadiana, ver Puleo, A. 1992). Frente a la mujer pública, libre y devaluada está su alter ego: la mujer privada, casta, y pudorosa asociada a la reproducción y a la castidad conyugal. «Madresposas»¹¹ consagradas a un solo hombre «mediante el interdicto de su capacidad erótica»¹² que gozan de valor matrimonial y social. La ablación ha de enmarcarse precisamente en este escenario: como rito que garantiza el uso sexual y reproductivo de las mujeres en el marco del mandato patriarcal tradicional. Como un método que las purifica porque inhibe e impide un deseo sexual descontrolado o insaciable¹³, garantizando el privilegio histórico de los varones de disponer del monopolio sexual y reproductivo de «su» mujer.

⁸ Sobre la cultura de la violación, es referencia obligada el texto *Contra nuestra voluntad* de Susan Brownmiller. Un interesante trabajo que evidencia cómo la violación forma parte de un sistema de control que pretende determinar el comportamiento de las mujeres, limitando su libre deambulación y presencia en el espacio público por la amenaza de una posible agresión sexual (Brownmiller, S. 1986).

⁹ No en vano, los conocidos como «crímenes de honor» tienen por vocación recuperar el honor familiar asesinando a la mujer que sea acusada de adulterio, rechace un matrimonio concertado, haya sido víctima de una agresión sexual o albergue en sí pretensión del divorcio.

¹⁰ No en vano las campañas contra el acoso sexual o la violación han de incidir todavía en que «no es no», que no existe una naturaleza que dice «sí» y una razón que dice «no». Algo que, paradójicamente, parece difícil de entender. Una aclaración respecto a su voluntad real que no parece precisa en el caso de los varones.

¹¹ Según acepción de Lagarde, M. 1990.

¹² Lagarde, M. 1997: 205.

¹³ Opinión que comparten algunas mujeres pertenecientes a las etnias donde se practica la MGF, como queda reflejado en el siguiente testimonio de una mujer egipcia de 33 años, recogido en una reciente

Sin embargo, la privatización de su sexualidad no permite una completa explotación de la misma y, en ocasiones, se procede también a su colectivización. Así ocurre en el mercado prostitucional en cualquier país del mundo¹⁴ que facilita un abanico variable de mujeres (De Miguel, A. 2016), disponibilidad que se garantiza incluso en contextos bélicos. Como en el caso de «las mujeres confort» en Japón¹⁵, las «*beading*» en Kenia¹⁶, o los prostíbulos en Kosovo frecuentados por los cascos azules destinados en las denominadas Misiones de Paz¹⁷.

A su vez, en aquellos contextos territoriales donde las mujeres han conseguido desprenderse mínimamente de su esencialización como meros objetos sexuales o reproductivos y reclaman su condición de sujeto, estamos asistiendo a nuevas formas que reafirman o revalidan su uso como tales. Un discurso que promueve la explotación de su capital erótico¹⁸, su hipersexualización¹⁹ y que defiende las bondades de la mercantilización de su capacidad sexual o reproductiva²⁰.

En la actualidad, nos encontramos con variadas y alternativas combinaciones de su uso sexual y reproductivo: reproducción sin sexo ni relación afectiva (vientres de alquiler o gestación comercial), sexo sin reproducción (mercado prostitucional), monopolio sexual y

investigación: «Las chicas que no están circuncidadas quieren más sexo que las demás. Una siente placer, pero si su marido no está, no puede sentir deseo porque está en el extranjero». En la misma línea, Adisa, mujer eritrea de 27 años, manifiesta: «en África, tienen esta tradición: circuncidan porque si no lo hacen, las mujeres se vuelven un poco extrañas, buscan más hombres, ya sabes. Por eso, lo hacen antes de la boda —o eso creen las familias—, es por eso que se comportan así. Pero no creo que sea correcto. [...] Se comportan así porque los padres y las madres en África se preocupan, porque una mujer antes de casarse no puede salir con hombres. Si sale con hombres antes de casarse, para la familia, ya no vale nada». (Bagaglia et al. 2014, citado en Nuñez, S. 2017: 166).

¹⁴ Para un análisis del mercado prostitucional se puede consultar De Miguel, A. 2015, Nuño, L. y De Miguel, A. 2017, y Gimeno, B. 2011, entre otros.

¹⁵ Doscientas mil mujeres, en su mayoría surcoreanas, convertidas en esclavas sexuales al servicio de los soldados japoneses durante la Segunda Guerra Mundial.

¹⁶ Habitual de Kenia en la comunidad Samburu, denominada *aishontoyie saen* en su lengua *originaria* o *beading* en su acepción inglesa. La práctica cultural pone a disposición sexual de guerreros en periodo de formación a jóvenes y niñas (normalmente de su entorno familiar) no sometidas a la ablación. La relación, simbolizada por collares de color rojo que el guerrero impone a la niña, puede durar varios años. Los embarazos fruto de estas relaciones sexuales son interrumpidos con hierbas abortivas. Una vez finalizado el periodo de formación del guerrero, la joven podrá contraer matrimonio con otro varón siempre que se someta a la mutilación. Rito que en este caso desempeña una función restaurativa de la pureza virginal (Meroka, A. 2017).

¹⁷ El incremento de la demanda de servicios sexuales motivo que la trata de mujeres y niñas con fines de explotación sexual se incrementara de forma exponencial en Kosovo. Las víctimas de trata se redujeron solo cuando Naciones Unidas prohibió que los miembros de las fuerzas armadas frecuentaran los burdeles locales.

¹⁸ En el sentido apuntado por Hakim, C. 2012.

¹⁹ Como recoge Walter, N. 2010.

²⁰ Para análisis un certero análisis sobre la cuestión, De Miguel, A. 2016.

reproductivo de un solo hombre respecto a varias mujeres (poligamia), sexo y reproducción con niñas (matrimonios tempranos) o incluso repudio o anulación del matrimonio si cumple con la función sexual pero no con la reproductora. En resumidas cuentas, diferentes formas de apropiarse de su capacidad sexual y reproductiva según prevalezcan unos intereses u otros, y convertirlas en proyectos corporales con fines sexuales y/o reproductivos, según requiera la ocasión.

III. VIOLENCIA, BELLEZA Y FEMINIDAD

Las estrategias para mantener el control sexual y reproductivo y garantizar la jerarquía sexual son múltiples. Los patriarcados por consentimiento²¹ se reproducen, fundamentalmente, gracias a la socialización. En los de coerción, se suma la desigualdad formal y un rígido sistema de sanciones frente a la pretensión de autonomía (máxime si afecta a su sexualidad y reproducción). Sea cual fuere el tipo de patriarcado, conviene recordar que todos comparten el recurso a la violencia como elemento transcultural que demuestra, reproduce y garantiza la jerarquía sexual. Por tanto, existen prácticas lesivas hacia las mujeres en todas las cosmovisiones culturales.

Hoy por hoy, la violencia de género sigue siendo la violación de los derechos humanos más extendida en el mundo (Nuño, L. 2013). Y seguirá siendo así mientras la violencia contra las mujeres se perciba como una tradición o costumbre que se normaliza y naturaliza. El problema en la percepción de la violencia es que los límites aceptables y no aceptables de la misma terminan siendo una cuestión de apreciación condicionada por la cultura de cada cual. Y, si bien es cierto que se manifiesta con lesividad y prevalencia variable, no lo es menos que no hay grupo humano que no haya trivializado distintas formas o tipos de violencia que se resignifican positivamente como normas culturales, marcas de feminidad o incluso de belleza.

Ejemplos no faltan. Desde las operaciones cosméticas en búsqueda de una eterna juventud en occidente hasta el vendado de pies²² en la cultura tradicional china o las mujeres jirafa de *Chiang Mai*²³. Casi todas las culturas imponen, o lo han hecho a lo largo de la

²¹ Según denominación clasificatoria de A. Puleo que distingue entre patriarcados por coerción y consentimiento (Puleo, A. 1995: 28-37).

²² Malformación intencionada de los pies practicada durante casi mil años en China que se reservaba casi en exclusiva a las niñas de clases acomodadas debido a que los problemas de movilidad que provocaba impedían cualquier tipo de trabajo. Los «pies de loto» o «pies de media luna» incrementaban el atractivo y el valor matrimonial de las mujeres.

²³ *Pertenecientes a la etnia Karen* y originarias de Myanmar. La práctica consistía en colocar anillos de metal superpuestos en el cuello con objeto de alargar el mismo que en su conjunto alcanzaban un peso aproximado de cuatro o cinco kilos. La deformación del cuello no sólo rompía la musculatura del mismo sino que producía graves deterioros de la columna. Aunque la versión emic justificaba la práctica como una forma

historia, cánones de belleza femenina que implican marcas o procedimientos dañinos para su salud física y psicológica que interiorizan como una forma de incrementar su atractivo sexual y su valor matrimonial. El mandato de belleza y la búsqueda de la misma operan sobre todas las mujeres de forma selectiva y diferencial con una imposición muy superior a la demandada en general a los varones. De forma tal que la apariencia física, según requerimientos epocales y sociales, se configura como un aspecto central de la identidad femenina y de su reconocimiento social. Cumplir con determinados cánones estéticos, convierte a las mujeres en seres valiosos y deseados o fallidos proyectos del deseo ajeno, determinando su propia consideración y autoestima (Wolf, N. 1992 y Greer, G. 2004)²⁴.

Así, la Mutilación Genital Femenina se resignifica positivamente, desde el punto de vista *emic*, no como una forma de violencia de género sino como una marca que reduce los órganos femeninos externos incrementando las diferencias anatómicas entre mujeres y hombres y, con ello, la apreciada dicotomía sexual. Un aspecto clave habida cuenta que en muchas culturas el concepto de feminidad viene asociado, precisamente, a la inexistencia de conductas o atributos próximos a la masculinidad. Pero también se interpreta como un rito de paso que prepara a las niñas para la edad adulta y la vida conyugal bajo la singular creencia de que durante las relaciones sexuales el clítoris puede dañar el órgano masculino²⁵ o que la MGF aumenta el placer de los varones durante el coito²⁶. Y por tanto, la ablación no solo limpia sino que embellece a las mujeres y permite garantizar la

de proteger a las mujeres de los ataques de los tigres, lo cierto es que la misma —al igual que los pies de loto— parece que incrementaba el atractivo sexual despertado en los varones.

²⁴ En concreto, en el contexto occidental, el mandato se ha intensificado en torno a un ideal de belleza que sublima y ensalza la extrema delgadez y la juventud de las mujeres sea cual sea la etapa de su vida. Así, según Naomi Wolf, en la línea expresada también por S. Faludi (Faludi, S. 1993), los avances en igualdad y la pretensión de las mujeres del reconocimiento de su estatuto de sujeto (dejando atrás su consideración de objetos) se han visto acompañado de una «reacción» (según terminología de Faludi) que refuerza y exalta el mandato de ser un cuerpo bello (entendido como esbelto y joven) y un ideal de belleza «esclavizante». Según Wolf «la dieta» se convierte en una suerte de «sedante político». Desvirtuada y evidenciada la mística de la feminidad (conceptualizada por Friedan, B. 1963) la *mística de la belleza* se convierte así en una nueva forma de sometimiento de las mujeres. Para un interesante análisis sobre la opresión femenina que ejercen los requerimientos estéticos consultar también *El eunuco femenino* de Germaine Greer, texto de referencia de la década de los años setenta.

²⁵ Por ejemplo, según un conocido mito de la antigua cultura *Dogón* en Malí «Amma», Dios del Cielo, estaba solo y quería mantener relaciones sexuales con la Tierra, cuya forma se asemejaba a la del cuerpo de una mujer. Los órganos sexuales de la Tierra eran como un nido de hormigas y su clítoris se había elevado como un termitero. Amma la atrajo cerca, pero el termitero se alzó, impidiendo la penetración. Así ocurrió porque la Tierra tenía el mismo sexo que Amma, causando discordia en el universo. Amma tuvo muchas relaciones con su mujer y se restableció la armonía en el universo una vez que desapareció el termitero» (Castañeda Reyes, J.C. 2003, citado en Kaplan, A. y Aliaga, N. 2017: 54).

²⁶ Para el caso de la infibulación (Tipo III) la intervención provoca un estrechamiento vaginal que se considera que incrementa el orgasmo masculino.

estabilidad o felicidad de su futura vida matrimonial. Un aspecto ineludible en el análisis de la opresión sexual en contextos territoriales donde la capacidad de supervivencia y reconocimiento²⁷ de las mujeres dependen casi exclusivamente del matrimonio.

IV. EL DILEMA DE LA TRIPLE ALTERIDAD

Pero la MGF no sólo tiene implicaciones respecto al atractivo sexual, la feminidad y el valor matrimonial. Representa también un elemento de pertenencia e identidad, una prueba de valor o de lealtad al grupo. La aceptación del lugar en la comunidad en tanto mujer y la consecuente inclusión e integración como tal en el grupo. Una función que cobra especial relevancia para las mujeres que provienen de comunidades donde la práctica representa una tradición ancestral.

Aunque todas las mujeres se ven expuestas —en mayor o menor medida— a las implicaciones de la construcción de la diferencia sexual como complementariedad y jerarquía, las migrantes suman a la misma la alteridad cultural. Con diferente raza, etnia, religión, idioma o costumbres a los hegemónicos en el país de destino, sufren una intersección de factores que agravan y sofistican la discriminación. Un proceso de exclusión simbólica y material en el que han de enfrentarse a una política cultural que las expone a una doble alteridad: como mujeres en un sistema androcéntrico y como no occidentales en uno etnocéntrico.

En un contexto como el señalado, de no reconocimiento y exclusión, pueden cobrar especial valor o significado los ritos de paso que otorgan pertenencia a su grupo humano originario. De no someterse a los mismos, deben asumir las implicaciones personales y familiares de la triple alteridad que supondría sumar a las dos primeras su no aceptación tampoco como miembro de su etnia y cultura. Una expulsión especialmente gravosa si se tiene en cuenta el peso que la familia y el grupo tienen en algunas culturas en la configuración de la identidad y el deshonor familiar que puede conllevar la renuncia al rito.

La identidad se conforma por un complejo sumatorio que integra componentes individuales, familiares y comunitarios. Frente al individualismo occidental que entroniza los primeros, en otras cosmovisiones culturales prevalecen los dos últimos. De forma tal que

²⁷ Según el Contrato Sexual tematizado por Carole Pateman (Pateman, C. 1995) las mujeres entran a formar parte de la sociedad civil mediante el contrato matrimonial: un pacto de sujeción al marido. El nuevo orden social instaurado gracias al contrato sexual transformó el derecho natural que los hombres poseían sobre las mujeres en derecho civil patriarcal a través de dicho contrato matrimonial. El *pactum subjectionis* o el intercambio de obediencia por protección (que define el contrato originario) todavía es válido para las mujeres en muchas culturas a través del contrato matrimonial. Un contrato que obliga a la obediencia al marido, establece unas condiciones maritales prácticamente hobbesianas y es su única fuente de reconocimiento. Contraídas nupcias dicho reconocimiento puede incrementarse si ofrece prole y descendencia al marido.

la ruptura con los rituales grupales de pertenencia condena a las disidentes a una triple alteridad: como mujer, como extranjera y como persona que renuncia a sus orígenes y traiciona sus tradiciones.

Por ello, cualquier pretensión para prevenir prácticas culturales o ritos de paso lesivos para las mujeres en Europa, como es el caso de la MGF, ha de contemplar las implicaciones de dicha triple alteridad y activar políticas de inclusión, empoderamiento y resignificación que desactiven las dinámicas que sustentan la misma. Una intervención que, como veremos, ha de alejarse tanto de una superioridad etnocéntrica, que abona la exclusión y las identidades reactivas, como de un relativismo cultural acrítico con la violencia de género que suele recurrir al argumento del libre consentimiento o incluso a una entronización de las culturas entendidas como universos estáticos, inmutables e intocables.

V. MFG Y FALSAS AMISTADES

1. El sensacionalismo y esencialismo etnocéntrico

Es preciso alertar del efecto perverso de algunos discursos contra la ablación que alimentan el racismo, la islamofobia y la xenofobia al vincular la práctica exclusivamente con el continente africano y el Islam o reducirla a su tipo más invasivo (Tipo III). Posiciones que, desde una supuesta superioridad moral, llegan a esencializar lo africano como un bloque cultural e identitario homogéneo, deshumanizándolo y construyéndolo como «lo salvaje» (Guerra Palmero, M.^aJ. 2008).

En primer lugar, si bien es cierto que la MGF se practica mayoritariamente en etnias localizadas territorialmente en el cinturón africano, no se extiende a todo el continente y está presente en otros territorios como Oriente Medio²⁸, el Este asiático²⁹ y América Latina³⁰. Procede recordar que la denominada clitoridectomía³¹ fue también practicada en Europa y Estados Unidos durante los siglos XIX y XX por médicos y psiquiatras bajo el pretexto de sanar a las mujeres de la histeria y otras enfermedades mentales género-específicas, extirpar comportamientos considerados «desviados», como la masturbación, el lesbianismo o erradicar demandas de autonomía consideradas como subversivas o impropias de mujeres juiciosas (Showalter, E. 1985).

La segunda cuestión que conviene desmitificar es que la ablación es un mandato de carácter religioso presente solo en las comunidades musulmanas. A menudo ignoran que es habitual en la cristiana copta y en la judía *falasha* y que ni la Biblia ni el Corán contemplan

²⁸ Kurdistán iraquí y Yemen.

²⁹ Como en Indonesia y Malasia.

³⁰ Colombia, Ecuador, o la Amazonia.

³¹ Excisión total o parcial del clítoris.

la misma. Es más, la Primera Conferencia Islámica para la Infancia, celebrada en Rabat en el año 2005 —en la que participaron cincuenta estados musulmanes— se clausuró con una declaración que reprobó la MGF como una costumbre contraria al Islam³².

Por último, reducir la práctica al tipo más invasivo (el tipo III o faraónica)³³ representa una forma de sensacionalismo que, lejos de defender los derechos de las mujeres y niñas, generaliza la lesión más extrema tanto en la consideración pública como en la tipificación penal, con las implicaciones que de ello se derivan en términos culturales, identitarios y sancionadores.

En occidente, en la actualidad, tampoco faltan prácticas que afectan a la salud de las mujeres o amenazan su integridad física y moral. Es el caso de la industria del porno³⁴ o la cirugía plástica genital femenina, el aumento de pechos o la reducción del abdomen y, en general, un mandato de eterna juventud absolutamente contranatura. Todas las culturas tienen prácticas lesivas que, de forma selectiva y diferenciada, se dirigen exclusivamente a las mujeres y niñas. Los elementos que debieran ponderar su gravedad y condena no pueden venir determinados por una mirada etnocéntrica incapaz de enjuiciar también sus propias prácticas, sino que han de partir de una visión crítica que integre la finalidad del mandato y el grado de lesividad ocasionado; esté presente en una cultura u otra.

Llama, en efecto, la atención que algunas críticas de la MGF se acompañen de una indiferencia hacia el objetivo que la costumbre persigue y las desigualdades de género que la retroalimentan. Como los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, su estatuto civil, el valor del matrimonio, la brecha de género existente o las limitaciones que encuentran en el acceso a la salud, a las tierras o a la educación³⁵. Un sensacionalismo etnocéntrico que tampoco parece inmutarse ante las contrageografías de la globalización³⁶, la creciente feminización de la pobreza o la diversificación de las formas de explotación o apropiación del cuerpo y la vida de las mujeres en occidente; como ocurre con el mercado prostitucional o los vientres de alquiler.

³² Declaración de Rabat, 2005.

³³ La MGF tipo III o faraónica, consiste en el estrechamiento del orificio vaginal cortando y juntando los labios vaginales con objeto de cerrar la zona (en ocasiones puede incluir la escisión del clítoris). Cuando los bordes de los labios son cosidos entre sí recibe la denominación de infibulación. Dentro de esta modalidad cabe diferenciar entre el tipo IIIA, cuando se practica sobre los labios menores y el III-B, si la intervención se realiza en los mayores.

³⁴ Para un análisis de la denominada «industria de la vagina» consultar Jeffreys, S. 2011.

³⁵ En una investigación realizada en Egipto durante los años ochenta y noventa, Nawal Al Sadawi identificó que la prevalencia de la MGF disminuye cuando aumenta el nivel de estudios o la instrucción familiar porque favorece procesos crítico-reflexivos que irracionalizan o impugnan los mitos y tradiciones (Al Sadawi, N. 1991: 60).

³⁶ En el sentido apuntado por Sassen, S. 2003.

2. El relativismo cultural frente a la lesividad de los patriarcados

La posición contraria a la del sensacionalismo etnocéntrico sería la del relativismo cultural, según el cual todas las culturas son universos de valor y no se debiera interferir en una tradición que forma parte de una cosmovisión concreta. Parece olvidarse que la opresión de género y la jerarquía sexual «constituyen el insumo normativo principal de cualquier tribu humana» (Camps, V. y Valcárcel, A. 2007: 241) y, por tanto, forman parte de todas las cosmovisiones culturales. E ignoran también que, todavía en la actualidad, las mujeres se encuentran sometidas a infinidad de costumbres, de lesividad variable, tanto en los patriarcados de coerción como de consentimiento.

En esta línea, algunos posicionamientos defienden que son las escisoras y ancianas de la comunidad las que respaldan con mayor contundencia la vigencia de una práctica ancestral que es fuente de empoderamiento personal, económico y social. Resulta llamativo que se olvide que las resistencias mostradas se explican, precisamente, porque en patriarcados de coerción la falta de poder de las mujeres limita las alternativas de reconocimiento y supervivencia en caso de renunciar al prestigio y los ingresos que les permite liderar el rito. En cualquier caso, dicha perspectiva teórica resulta en ocasiones paradójica en la medida en que la permisividad o el relativismo con el que abordan tradiciones dañinas en otras culturas, no se proyecta sobre las costumbres propias, cuya interpelación no suele rebatirse con tanto ímpetu³⁷.

A su vez, una dimensión cultural inscrita en un relativismo posmoderno que antepone los ritos, marcas o mitos de las culturas patriarcales a la dignidad humana y el respeto a la libertad cultural sobre la integridad o libertad de las mujeres, indefectiblemente abona la jerarquía sexual y los privilegios patriarcales. En contextos de exclusión, una exacerbada dimensión cultural o de reconocimiento puede tener como consecuencia que, a las discriminaciones externas, se sumen distintas formas de opresión internas o intragrupo que se asumen como reivindicaciones propias de reconocimiento pero promueven una sobrecarga identitaria que tiende a reforzar visiones esencializadas en torno a la complementariedad y la jerarquía sexual (Le Doeuff, M. 1993)³⁸.

El respeto a otras culturas no puede implicar un relativismo cultural acrítico que renuncie a la posibilidad de consensuar un marco ético emancipador y un sistema de valores de validez universal (Amorós, C. 2007). Ni visiones esencializadas que sacralizan la jerarquía sexual, refuerzan el mandato punitivo-moralizador sobre las mujeres y lleguen a interpretar el concepto ilustrado de los derechos humanos como una imposición cultural

³⁷ Como ocurre por ejemplo con crítica (más que razonable) a las corridas de toros en España, al Toro de la Vega o a las diferentes tradiciones culturales que hacen del maltrato animal una fiesta popular y que pueden representar también una forma de ingresos o reconocimiento para quienes participan en las mismas.

³⁸ Como de forma contundente ha demostrado, entre otras, Mead, M. 1982.

del imperialismo occidental³⁹. No es la cultura, es la lesividad de la tradición lo que obliga a desterrarla de las prácticas aceptadas o normalizadas, y ningún uso o costumbre debiera saltarse dicha encomienda.

3. La ficción del libre consentimiento

No es infrecuente que, desde una interpretación multicultural o incluso desde una lectura etnocéntrica, se recurra al libre consentimiento como elemento que justifica la MGF. Se aduce que son las mujeres quienes mantienen el rito y que, por tanto, nada tiene que ver con el patriarcado o la jerarquía sexual. Un posicionamiento que vendría a resumirse en el siguiente argumento: la ablación se practica en un mundo de mujeres donde los varones no intervienen y, por tanto, no puede considerarse violencia de género.

Antes de dar por válida tal perspectiva, quizás conviene analizar previamente qué capacidad real de adhesión o rechazo tienen las mujeres respecto a una práctica arraigada y si el consentimiento cumple con los requisitos para ser considerado válido. Entre otros, una autonomía entre las partes no mediada por la subordinación, la dependencia o la supervivencia y un contrato libre entre iguales, requerimientos que no se dan en los patriarcados. Menos aún si se tiene en cuenta que la ablación se practica, en la mayoría de los casos, sobre menores de edad sometidas a tutela parental.

También requiere que sea un acto informado en el que las niñas y mujeres conozcan unas consecuencias psicológicas, sanitarias y sexuales de la MGF que, por lo general, se desconocen o se ocultan. Si no se tienen en consideración tales requisitos, como suele ocurrir, la libre elección se convierte en un recurrente mantra para justificar y legitimar la opresión de las mujeres. Quizás conviene recordar que, en el marco de las múltiples estrategias del patriarcado para garantizar la jerarquía sexual, la más efectiva es la de apelar o conseguir la voluntad de someterse de la propias mujeres. Un argumento que libera al victimario o la propia comunidad, en lo que se proyecta la responsabilidad y culpabilidad sobre la víctima.

El aval legitimador de las mujeres que «libremente» deciden someterse a una práctica dolorosa y lesiva no se puede valorar sin tener en consideración las implicaciones de no consentir. Si uno de esos hombres que no intervienen en la práctica las aceptaría igual como esposas; cuál sería su situación si no contrajeran matrimonio (o uno adecuado); si su no iniciación conllevaría sanción grupal hacia ellas o sus familias y las consecuencias que de ello pudieran derivarse en términos de supervivencia. En última instancia, olvidan que

³⁹ Entre otras cuestiones porque, como recuerda C. Amorós, el concepto ilustrado de los derechos universales no es monopolio del legado occidental, pudiéndose constatar «vetas de ilustración» en todas las culturas (Amorós, C. 2009).

las implicaciones del castigo de rebelarse al rito determinan la verosimilitud del supuesto libre consentimiento.

Por ello, la libre elección no puede remitir solo a qué se consiente sino cómo, en qué condiciones, porqué y cuáles son escenarios posibles en caso de no consentir. Si la respuesta es la exclusión o el rechazo, el deshonor familiar, la imposibilidad de acceder a un matrimonio que garantice su supervivencia, el hostigamiento, la estigmatización o la expulsión del grupo, el supuesto consentimiento representa un acto de sumisión o aceptación muy alejado de la pretendida libertad (Fraisie, G. 2011). Por ello, en un mundo atravesado por fuertes desigualdades de género y clase, es preciso desmitificar y politizar⁴⁰ un consentimiento que no hace sino ocultar y legitimar la explotación sexual y reproductiva de las mujeres.

VI. EFECTOS NO DESEADOS DE UN ENFOQUE EXCLUSIVAMENTE PUNITIVO

Entre los derechos humanos protegidos por Tratados Internacionales y vulnerados por la MGF, se encuentran no solo el derecho a la no discriminación por razón de sexo y la igualdad entre hombres y mujeres⁴¹, sino el derecho a la salud⁴², a la dignidad humana⁴³, a una vida libre de tortura, penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes⁴⁴ y, por supuesto, los derechos de las niñas⁴⁵. Como cualquier acto que atente contra la integridad física, sexual y psicológica de las mujeres, la MGF merece la oportuna reprobación penal. Pero, como en todo delito, la sanción debe ajustarse a la lesión provocada. No tiene, en efecto, la misma lesividad la MGF del tipo III que la de tipo IV⁴⁶, última modalidad que se considera legal en algunos países europeos si los motivos aducidos son estéticos y

⁴⁰ Una solvente propuesta sobre la necesaria politización del consentimiento y los requisitos previos para que pueda considerarse válido pueden encontrarse en Fraisse, G. 2011.

⁴¹ Reconocidos, entre otros, en el artículo 2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos; el artículo 2 y 3 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; los arts. 2, 3 y 26 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra las Mujeres en su conjunto.

⁴² Recogido en el artículo 3 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y en el artículo 6 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

⁴³ En la Declaración Universal de Derechos Humanos en su artículo 22.

⁴⁴ Protegido por el artículo 5 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, el artículo 7 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y la Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes.

⁴⁵ En los arts. 2, 3, 6, 19, 24 y 37 de la Convención sobre los Derechos del Niño.

⁴⁶ Cualquier procedimiento dañino para los genitales femeninos con fines no médicos que no contempla la resección del clitoris (o del pliegue de piel que lo rodea) ni de los labios vaginales (Tipo I, II y III). Incluye prácticas tales como punciones, perforaciones, incisiones, raspado, cauterización, estiramiento del clitoris y/o de

no rituales⁴⁷. Así mismo, una pena excesivamente elevada puede inhibir la denuncia por parte del entorno familiar o de los/as profesionales de la salud y de la educación⁴⁸. Por ello, es indispensable que la sanción penal se ajuste al daño provocado y a la participación de cada cual, incorporando los oportunos agravantes y eximentes.

También es importante anticiparse y contemplar las posibles reacciones frente a su persecución. La clandestinidad puede provocar que las condiciones en que se practique incrementen los riesgos sanitarios de la intervención o incluso desincentivar una posible solicitud de asistencia médica en caso de existir complicaciones durante o después de la MGF (Kaplan, A. y Nuño, L. 2017). Su penalización puede, a su vez, retrasar la edad en que se realiza la práctica hasta casi la antesala del matrimonio y adelantar el mismo, aumentando la peligrosidad de la intervención y el número de matrimonios tempranos. Opción más probable si se tiene previsto que ellas residan en su comunidad de origen tras el maridaje.

Así mismo, conviene prever que la persecución de la ablación por las autoridades en el país de destino puede realzar su valor y resignificar su funcionalidad simbólica⁴⁹; máxime en contextos de exclusión o alteridad. Y, con ello, provocar que se recuperen o se extiendan prácticas —a veces incluso no autóctonas del grupo originario, como ocurre con el burka— y que lejos de abandonarse, se reivindicque su valor cultural, promovándose enquistaciones identitarias de carácter regresivo⁵⁰.

los labios, introducción de sustancias corrosivas o hierbas en la vagina para provocar una hemorragia, tensarla o estrecharla (Ver Kaplan, A. y Nuño, L. 2017: 32).

⁴⁷ Aunque según la clasificación de la Organización Mundial de la Salud (OMS) las perforaciones y los tatuajes vaginales pertenecen al tipo IV de la MGF, las leyes que regulan la ablación en Europa no suelen especificar nada al respecto. Bélgica, por el contrario, excluye explícitamente el piercing y los tatuajes de las MGF y, en el caso británico, se hace de forma implícita dado que no se incluyen entre listado de prácticas tipificadas como tal (Leye, E. y Deblonde, J. 2004: 9).

⁴⁸ En España, por ejemplo, el artículo 149 del Código Penal establece penas de seis a doce años o incluso la pérdida de la patria potestad si los progenitores son considerados autores o colaboradores necesarios. Practicada la MGF ¿se espera que el personal sanitario o educativo asuma las consecuencias de una denuncia? ¿En qué situación se queda la menor o el resto de hermanos/as si los hubiera?

⁴⁹ Guerra Palmero señala acertadamente que «parece probado que cuanto más hostil es la sociedad de acogida con los inmigrantes, las prácticas culturales como la MGF, pero, también, otras como el velo musulmán, cobran una nueva significación como elementos reactivos que, en torno al cuerpo y la apariencia de las mujeres —las que ostentan la marca de la cultura y de las que depende su reproducción simbólica—, inciden en la defensa de la identidad étnica, cultural o religiosa de origen» (Guerra Palmero, M.ªJ. 2008: 68).

⁵⁰ Según Femenías «la apelación a una «identidad» resulta apropiada para denunciar diversos modos de exclusión real; pero, en otras, sólo reclaman identidad quienes defienden su inmovilidad *contra* las dinámicas y las dialécticas más progresistas. Por lo general, tales grupos identitarios suelen controlar más a sus mujeres que a sus varones, alegando un origen natural, religioso o tradicional como fundamento configurador de tales rasgos o marcas identitarias. Cuando esto sucede, se desvincula la «identidad» de otros factores que vamos a denominar *epocales* provocando así lo que se ha denominado *enquistaciones identitarias*» (Femenías, M.ªL. 2008: 10).

Por ello, la orientación de las políticas públicas encaminadas a su erradicación no debe centrarse solo en el aspecto punitivo, sobre todo teniendo en cuenta que, cuando el *nomos* legal se enfrenta al cultural, el primero suele ser poco eficaz para erradicar prácticas sustentadas en mitos arraigados. Frente a los efectos no deseados que tiene su sola penalización, debe prevalecer siempre el respeto a los Derechos Humanos y el interés superior del menor (Roper, J. 2017: 69-71). Con tal finalidad es tarea ineludible reforzar e incrementar los recursos destinados a la prevención y la protección de las niñas, evitando cualquier posible estigmatización o esencialización. Ello no solo por una cuestión de respeto a derechos ampliamente consagrados sino porque, como se apuntaba con anterioridad, la ausencia de tales medidas puede promover identidades reactivas que sacralicen y extiendan la MGF.

VII. CONCLUSIONES

La Mutilación Genital Femenina, es una tradición que suele ocupar un lugar preponderante en el ordenamiento social y de género de las comunidades donde se practica, teniendo un valor ritualístico de primer orden en las cosmovisiones a las que se adhieren sus integrantes. Marca de por vida a las niñas y mujeres que son sometidas a la misma, diferenciándolas tanto de las que no han sido cortadas aún, como de las que no lo serán nunca porque no pertenecen al grupo. La función social e identitaria transcendental que se le atribuye, colisiona con su definición como violación de los derechos humanos⁵¹, prevaleciendo —en general— la norma cultural sobre una norma jurídica que emana de un estado que se percibe como distante, tanto en los países de origen como en los llamados países de acogida de las personas migrantes.

No cabe duda que la MGF ha de recibir la adecuada sanción penal. Pero ha de acompañarse de un enfoque integral y holístico que garantice la protección de los derechos humanos; máxime teniendo en cuenta que las víctimas o la población en riesgo son, habitualmente, menores de edad que pertenecen a minorías discriminadas. Si la orientación de las políticas públicas encaminadas a erradicar la ablación en Europa no parten de un enfoque victimocéntrico⁵² y se antepone la persecución del delito desplazando el peso

⁵¹ Un listado completo de los derechos humanos vulnerados por la MGF se puede encontrar en Nuño, L. y THILL, M. «Violencia contra las mujeres y marco internacional de los derechos humanos», en Kaplan, A. y Nuño, L. 2017: 43-49.

⁵² Con el argumento de que resta agencia, en el seno del feminismo algunas posiciones rechazan la consideración de un enfoque victimocéntrico en el tratamiento y consideración de la violencia de género. Sin embargo, el estatuto de víctima, lejos de restar capacidad de interlocución, otorga derechos. Entre otros, el de reparación, asistencia y juicio justo y obliga, a su vez, a los Estados a garantizarlos con la debida diligencia. En el ámbito de la Unión Europea, es de aplicación la denominada «Directiva sobre las víctimas» (Directiva 2012/29/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 25 de octubre de 2012, por la que se establecen normas

hacia la intervención policial o judicial, no será posible acabar con la práctica, ni garantizar la debida protección de las menores.

Por todo lo expuesto, es preciso poner el acento en la prevención de la MGF activando instrumentos que permitan socavar el mensaje o las causas que la sustentan y deslegitimar el objetivo que persigue. Resignificar la práctica como violencia de género trabajando conjuntamente con y desde las comunidades susceptibles de abanderar la práctica. Enmarcar la lucha para su abandono entre las múltiples y variadas formas de violencia de género que el sacrosanto universalismo occidental no ha sido capaz de eliminar. Una orientación que no significa culturizar formas de violencia o estigmatizar culturas, sino precisamente lo contrario: *desculturalizar* o expulsar del universo de las costumbres todas las prácticas lesivas que sufren las mujeres por el mero hecho de serlo.

Por el contrario, si se desvincula la ablación de otras formas de violencia contra las mujeres presentes en las sociedades de acogida, los esfuerzos por erradicar la MGF pueden ser interpretados como una manifestación del imperialismo occidental o una persecución a determinadas costumbres y tradiciones culturales. Con las implicaciones problemáticas que de ello pudieran derivarse.

Se habla con frecuencia de multiculturalismo, interculturalismo, choques o alianzas de civilizaciones, pero se ignora —cuando no se desprecia— la existencia de culturas deslocalizadas en un contexto globalizado. Apenas existe información sobre fenómenos culturales ajenos⁵³. La protección de las niñas que pueden ser objeto de MGF en Europa requiere incentivar los esfuerzos en la formación de profesionales que estén en contacto con ellas y de aquellos/as que crean opinión, que a menudo contribuyen a su estigmatización, esencialización y exclusión⁵⁴.

Si bien es cierto que los retos son complejos, serán de improbable cumplimiento si el cambio de enfoque apuntado no se acompaña de una adecuada dotación de servicios psicológicos, legales, sociales y sanitarios; como se reclama desde hace décadas respecto a cualquier forma de violencia de género. Y lo improbable se tornará imposible si no se atiende al origen y las causas de la MGF y no se activan políticas de empoderamiento que permitan apoyar y fortalecer personal y colectivamente a las mujeres y niñas sometidas a una triple alteridad. Medidas que destierren una política del simulacro, desgraciadamente muy extendida, que pone el foco de atención en las consecuencias de la ablación, mientras

mínimas sobre los derechos, el apoyo y la protección de las víctimas de delitos, y por la que se sustituye la Decisión marco 2001/220/JAI del Consejo).

⁵³ No obstante, conviene advertir que la falta de formación en materia de violencia de género o en prácticas lesivas contra las mujeres es frecuente entre las y los profesionales de nuestro país, deficiencia que es mayor cuando converge la interseccionalidad.

⁵⁴ La Guía Multisectorial de formación académica sobre MGF, representa una interesante iniciativa en este sentido. Disponible en: <https://mapfgm.eu/wp-content/uploads/2017/04/Guia-Castellano.pdf>.

ignora el origen y las condiciones que alimentan la misma. Entre otras, la feminización de la pobreza y la jerarquía sexual.

La formación es clave para entender, interpretar, debatir e interpelar las prácticas culturales que sustentan la violencia de género. Pero dicha aproximación no puede hacerse desde la superioridad de un sensacionalismo etnocéntrico de carácter excluyente ni desde un relativismo cultural incapaz de cuestionar las prácticas dañinas contra las mujeres. El enfoque ha de partir del acervo explicativo de la teoría feminista como humanismo que impugna las tradiciones y costumbres lesivas hacia las mujeres, sea cual fuere la cultura en cuestión. Un proceso crítico-reflexivo que irrationalice la violencia de género y todas las marcas, ritos y mitos que la sustentan.

Desde este marco, es un reto pendiente derribar el tabú, el secreto y la vergüenza que rodea tanto a la sexualidad femenina como al propio rito de la mutilación, así como las resistencias que encuentra la pretensión de reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Se trata, en definitiva, de promover las condiciones necesarias para que las mujeres puedan reapropiarse de su sexualidad y su reproducción, de sus cuerpos y sus vidas⁵⁵.

Por ello, como propone Celia Amorós, frente a la noción acrítica del multiculturalismo es preciso apostar por una concepción feminista intercultural que permita consensuar mínimos éticos de convivencia que hagan compatibles el respeto a los derechos humanos, las diferentes singularidades identitarias y el empoderamiento de las mujeres. Promover una equifonía, equipotencia y equivalencia de mujeres y hombres en la interlocución que permita una interpelación mutua de todas las culturas bajo la lupa de la dignidad individual.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AMORÓS, C. (2009) *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid, Cátedra.
- (2007) «Por una ilustración multicultural ilustrada», en Amorós, C. y Posada, M.^aL. (eds.) *Feminismo y Multiculturalismo*. Madrid: Instituto de la Mujer, Debate, pp. 109-125.
- (2003) «Las mujeres y el poder». *Revista Utopías, nuestra bandera: revista de debate político*, núm. 195, pp. 129-133.
- AL SA'DAWI, N. (1991) *La cara desnuda de la mujer árabe*. Madrid: Horas y horas.
- BAGAGLIA, C., FLAMINI, S., PELLICCIARI, M. y POLCRI, C. (eds.) (2014). *Mutilazioni genitali e salute riproduttiva della donna immigrata in Umbria*. Región Umbría Perugia: Fundación Angelo Celli para una cultura de la salud.
- BROWNMILLER, S. (1986) *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. Londres, Pelican Books.

⁵⁵ Como ya propusiera el colectivo de mujeres de Boston a finales de los años sesenta en el popular texto *Our Bodies, Ourselves*.

- CASTAÑEDA REYES, J.C. (2003) *Fronteras del placer, fronteras de la culpa: A propósito de la mutilación femenina en Egipto*. México: Centro de Estudios de Asia y África, Colegio de México.
- DE MIGUEL, A. (2016) «Del intercambio de mujeres a la mercantilización de sus cuerpos» en Gil Calvo, E. (ed.) *Sociólogos contra el economicismo*. Madrid: La Catarata, pp. 73-92.
- (2015) *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.
- FALUDI, S. (1993) *Reacción: La guerra no declarada contra la mujer moderna*. Barcelona: Anagrama.
- FEDERICI, S. (2004) *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FEMENÍAS, M.^aL. (2008) «El juego de las identidades: ciudadanía y exclusión». *Revista Labrys, études féministes*, núm. 12 (sp).
- FRAISSE, G. (2011) *Del consentimiento*. Santiago de Chile: Palinodia.
- FRIEDAN, B. (1963) *The Feminine Mystique*. Nueva York: W.W. Norton.
- JEFFREYS, S. (2011) *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- GREER G. (2004) *El eunuco femenino*. Barcelona: Kairos.
- GUERRA PALMERO, M.^aJ. (2008) «Culturas y género: prácticas lesivas, intervenciones feministas y derechos de las mujeres». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 38, pp. 61-76.
- HAKIM, C. (2012) *Capital erótico: el poder de fascinar a los demás*. Madrid: Debate.
- KAPLAN, A. y ALIAGA, N. (2017) «Significados socioculturales de la práctica» en Kaplan, A. y Nuño, L. (eds.) *Guía Multisectorial de Formación Académica sobre Mutilación genital femenina*. Madrid: Dykinson. Disponible en: <https://mapfgm.eu/wp-content/uploads/2017/04/Guia-Castellano.pdf>.
- LAGARDE, M. (1990) *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, putas, presas y locas*. Madrid: Horas y horas.
- (1997) «Identidades de Género y Derechos Humanos. La Construcción de las Humanas». VII Curso de Verano. Educación, Democracia y Nueva Ciudadanía. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- LE DOEUFF, M. (1993) *El estudio y la rueca*, Buenos Aires: Altaya.
- LEYE, E. y DEBLONDE, J. (2004) *Legislation in Europe regarding female genital mutilation and the implementation of the law in Belgium, France, Spain, Sweden and the UK*. Gante: International Centre for Reproductive Health Ghent University.
- MACKINNON, C.A. (1995) *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra.
- MEAD, M. (1982) *Sexo y temperamento: en tres sociedades primitivas*. Madrid: Paidós.
- MEROKA, A. (2017) «A Critical Analysis of Kenya's Legal Framework for the Prevention and Abandonment of Female Genital Mutilation», en Actas del Congreso Internacional «Aspectos socioculturales y legales de la Mutilación Genital Femenina en Europa: experiencias transnacionales de prevención y protección». Madrid: Dykinson.
- NUÑEZ, S. (2017) «Género, coerción y consentimiento» en Kaplan, A. y Nuño, L. (eds.), *Guía Multisectorial de Formación Académica sobre Mutilación Genital Femenina*. Madrid: Dykinson.
- NUÑO, L. (2016) «Una nueva cláusula del Contrato Sexual: vientres de alquiler». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 55, pp. 683-700.
- (2013) «Violencia y deshumanización de las mujeres: la gran sombra en la protección internacional de los Derechos Humanos» en Figueruelo, A., Del Pozo, M. y León, M. (eds.) *Violencia de Género, una cuestión de Derechos Humanos*. Granada: Comares.
- y THILL, M. (2017) «Violencia contra las mujeres y marco internacional de los derechos humanos», en Kaplan, A. y Nuño, L., 2017, pp. 43-49.
- y DE MIGUEL, A. (eds.) (2017) *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*. Granada: Comares.
- PATEMAN, C. (1995), *El Contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.

- PITCH, T. (2013) «La diferencia y las desigualdades en la diferencia» en Laurenzo, P. y Durán Muñoz, R. (eds.) *Diversidad cultural, Género y Derecho*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 241-270.
- PULEO, A.H. (1995) «Patriarcado», en Amorós, C. (dir.) *Diez palabras clave sobre Mujer*. Estella: Verbo Divino, pp. 21-54.
- (1992) *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. Madrid: Cátedra.
- ROBLES, M. (2000) *Mujeres, mitos y diosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROPERO, J. (2017) «Aspectos críticos de la penalización de la MGF», en Kaplan, A. y Nuño, L. (eds.), *Guía Multisectorial de Formación Académica sobre Mutilación Genital Femenina*. Madrid: Dykinson.
- SASSEN, S. (2003) *Contra geografías de la globalización, Género, ciudadanía y circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- SHOWALTER, E. (1985) *The Female Malady: Women, Madness and English Culture, 1830-1980*. Nueva York: Pantheon Books.
- VALCÁRCEL, A. (1997) *La Política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- CAMPS, V. y Valcárcel, A. (2007) *Hablemos de Dios*. Madrid: Taurus.
- WALTER, N. (2010) *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*. Madrid: Turner.
- WOLF, N. (1992) *El mito de la belleza*. Barcelona: Salamandra.

TITLE

FEMALE GENITAL MUTILATION IN EUROPE: THE DILEMMA OF TRIPLE ALTERITY

SUMMARY

I. THE FUNCTION OF MYTHS, RITES AND MARKS IN THE CONSTRUCTION OF OTHERNESS. II. THE APPROPRIATION OF FEMALE SEXUALITY AND REPRODUCTION: CORNERSTONE OF THE PATRIARCHAL SYSTEM. III. VIOLENCE, BEAUTY AND FEMININITY. IV. THE DILEMMA OF THE TRIPLE OTHERNESS. V. MFG AND FALSE FRIENDS. 1. Sensationalism and ethnocentric essentialism. 2. Cultural relativism against the patriarchies harmfulness. 3. The fiction of free consent. VI. UNINTENDED EFFECTS OF AN EXCLUSIVELY PUNITIVE APPROACH. VII. CONCLUSIONS. BIBLIOGRAPHY CITED.

KEYWORDS

Genital Mutilation; Gender; Difference; Inequality; Culture; Identity.

ABSTRACT

The present article analyzes the role that myths, rites and marks play in the construction of cultural and gender alterity to examine the specific case of Female Genital Mutilation (FGM). It addresses the origin and the objective of the practice within the framework of sexual hierarchy and gender based violence and points at elements of European public policies aimed at its eradication that could be problematic. Especially, the implications of the triple identity alterity of migrant women coming from ethnic groups where this practice is considered a rite that ensures belonging, who refuse to undergo it, from their position of ethnocentric and androcentric exclusion.

Fecha de recepción: 17/4/2017

Fecha de aceptación: 25/4/2017