

LAS MGF COMO UNA FORMA CULTURAL DE VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN EL CONVENIO DE ESTAMBUL

RUTH M. MESTRE I MESTRE

Institut de Drets Humans

Universitat de València

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. LA CONCEPCIÓN DE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES DEL CONVENIO DE ESTAMBUL. III. QUÉ SON LAS MGF/CGF. IV. LOS INCONVENIENTES DE CONSIDERAR LAS MGF/CGF COMO UNA FORMA CULTURAL DE VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES. V. A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿TIENE VENTAJAS LA CONCEPCIÓN DE LA VAW DEL CONVENIO EN RELACIÓN CON LAS MGF/CGF?

Palabras clave

Violencia contra las mujeres; MGF; Convenio de Estambul; Feminismo postcolonial.

Resumen

El artículo es una primera aproximación a la cuestión de si resulta problemático considerar las MGF como una forma cultural de violencia contra las mujeres, como hace el Convenio de Estambul. Por una lado, explica la concepción de la violencia contra las mujeres que sostiene el Convenio de Estambul y levanta la sospecha de que culturice en exceso algunas formas de violencia, concretando este análisis en el abordaje europeo de las MGF/CGF. Por otro, recoge la crítica feminista postcolonial a esa culturización, y se detiene en las críticas a planteamientos como los de S.M. Okin. Como conclusiones preliminares, esboza una lectura al Convenio que, sin renunciar a la crítica postcolonial, permita avanzar en la prevención y eliminación de las MGF como una forma de VAW.

I. INTRODUCCIÓN

En los últimos años la violencia contra las mujeres (VAW)¹ está recibiendo mucha atención tanto a nivel nacional como internacional, académico, político, mediático y social.

¹ En adelante voy a utilizar el acrónimo generalizado VAW (violence against women) para agilizar la lectura.

Sin embargo, los estudios sobre la política de la Unión Europea en materia de VAW señalan tres elementos de preocupación: (1) el alarmante retraso de su inclusión en la agenda política; (2) el hecho de que en la mayoría de los países de la UE la VAW se enfoque como un problema de derechos humanos, derecho penal o salud pública, desvinculado de la posición de subdiscriminación² de las mujeres³; y (3) una tendencia hacia la culturización de la VAW y hacia explicaciones culturales de la misma⁴.

En el marco del Consejo de Europa, en el que la cuestión *competencial* no era tan conflictiva como en la UE, el retraso también es alarmante: la primera Recomendación del Comité de Ministros específica sobre la violencia es de 2002, y el principio de igualdad de mujeres y hombres no existe en el Convenio Europeo de Derechos Humanos más que como prohibición de discriminación en el ejercicio de los derechos reconocidos en el pacto⁵. No obstante, cuando el Consejo de Europa ha abordado la cuestión la ha situado en el terreno de la lucha por la igualdad y ha producido el primer instrumento europeo vinculante en la materia: el *Convenio del Consejo de Europa sobre la prevención y lucha contra la violencia contra la mujer y la violencia doméstica* (Convenio de Estambul), de 2011⁶. El Convenio no cae en los errores de las anteriores políticas porque aún la perspectiva de los derechos humanos con la perspectiva de género; parte y defiende una noción de igualdad substantiva, y establece un marco inclusivo de abordaje de las diferentes formas (culturales) de VAW⁷.

En este trabajo me gustaría comprender cuál es la concepción de la VAW que sostiene el Convenio de Estambul en relación con formas concretas de violencia cuya explicación

² M. BARRERE, «Iusfeminismo y derecho antidiscriminatorio: hacia la igualdad por la discriminación», en R. MESTRE I MESTRE (coord.), *Mujeres, derechos, ciudadanías*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2008, pp. 45-71.

³ S. CHOUDRY, «Towards a Transformative Conceptualisation of Violence Against Women—A Critical Frame Analysis of Council of Europe Discourse on Violence Against Women», *The modern Law Review*, núm. 79(3), 2016, pp. 406-411: p. 408.

⁴ C. MONTOYA y L. ROLADSEN-AGUSTÍN, «The othering of Domestic Violence: The EU and cultural Framings of Violence against Women», *Social Politics*, Volume 20, núm. 4, 2013, pp. 534-557.

⁵ El art. 14 lo limita al ejercicio de los derechos del pacto. Para los firmantes del Protocolo Doce la prohibición general de discriminación abarca los derechos reconocidos por la ley. *Vid.* R. MESTRE I MESTRE, «Mucho ruido y pocas nueces. La prohibición general de discriminación establecida en el Protocolo Doce al CEDH», en C. MONEREO y J.L. MONEREO (coords.), *Comentario sistemático al Convenio Europeo de Derechos humanos*, Comares, Granada, en prensa.

⁶ Este dato muestra el retraso en el sistema regional europeo de protección de derechos humanos ya que el Convenio de Estambul se firmó dieciocho años después de la Declaración para la eliminación de todas las formas de violencia contra las mujeres (DEVAW) y diecisiete años después de que en el sistema regional interamericano se aprobara la Convención Belem do Pará (1994).

⁷ S. CHOUDRY, «Towards a Transformative Conceptualisation...», *cit.*

se da principalmente en términos culturales como es la MGF⁸, e intentar clarificar cuáles son las ventajas e inconvenientes de enmarcar las MGF como una forma culturalmente específica de VAW.

II. LA VAW SEGÚN EL CONVENIO DE ESTAMBUL

El art. 3 del Convenio señala que «por “violencia contra la mujer” se deberá entender una *violación de los derechos humanos y una forma de discriminación contra las mujeres*, y se designarán todos los actos de violencia basados en el género que implican o pueden implicar para las mujeres daños o sufrimientos de naturaleza física, sexual, psicológica o económica, incluidas las amenazas de realizar dichos actos, la coacción o la privación arbitraria de libertad, en la vida pública o privada». En ese sentido, consigue aunar la perspectiva de los derechos humanos y la identificación de la violencia con la discriminación, situando el problema de la erradicación de la VAW en el contexto más general de la igualdad de mujeres y hombres. Además, como se desprende del texto, y se afirma en el art. 1, el Convenio defiende la igualdad substantiva de hombres y mujeres, y vincula el derecho a una vida libre de violencia a las obligaciones positivas de los Estados de garantizar la igualdad en el ejercicio de todos los derechos civiles, políticos, sociales y culturales (art. 4).

El reconocimiento del vínculo entre la discriminación y la violencia en los documentos internacionales es el resultado de la lucha y el trabajo realizado por el activismo *iusfeminista* durante décadas. Sin embargo, como ha señalado M. Barrere⁹ la *naturaleza* de ese vínculo es confusa en la mayoría de los textos internacionales porque es confusa la concepción de la discriminación que se mantiene. El feminismo conceptualiza la VAW como discriminación porque parte de un concepto de discriminación en términos de jerarquización injusta del poder (dominio-subordinación) basado en el sistema sexo-género: la VAW constituye una forma de discriminación porque representa una manifestación de la ruptura de la regla de igualdad intergrupal¹⁰. Podría decirse que el Convenio de Estambul

⁸ S. Johnsdotter utiliza la expresión MGF (mutilación genital femenina) para hablar del tipo penal que criminaliza los cortes genitales femeninos o circuncisión femenina como práctica cultural. S. JOHNSDOTTER, «Can the legal concept of “neglect of care” work as a preventive tool in Europe? Potentials and risks of a novel approach to protecting girls from FGC», Comunicación en el Congreso Care and Prevention of FGM/C in Europe, Madrid, 3 febrero, 2017. Sobre la distinción terminológica (FGM, cortes, circuncisión) *vid.* R. MESTRE, «La Mutilación genital femenina (FGM) en el contexto europeo: qué se ha hecho y qué se puede hacer», R. RODRIGUEZ y E. BODELÓN (coords.), *Las violencias machistas contra las mujeres*, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2011, pp. 57-74: p. 59. Comparto la distinción de Johnsdotter pero como en este trabajo hablo del abordaje jurídico de los cortes genitales femeninos, fundamentalmente hablo en términos de MGF.

⁹ M. BARRERE, «Iusfeminismo y derecho antidiscriminatorio...», *cit.*, p. 61.

¹⁰ *Ibidem, cit.*, pp. 62 y 65.

no cae en el error *conceptual* habitual, y plantea la VAW como un problema estructural, que tiene su origen en las relaciones de poder que se estructuran en base al género, y como una cuestión que el Estado ha de resolver apoyado en el principio de *diligencia debida*.

El estándar de diligencia debida, tal como declaró la DEVAW, se refiere a la obligación de los Estados de “seguir con los medios oportunos y sin dilaciones una política de eliminación de la violencia contra las mujeres”, tanto si dichos actos son perpetrados por el Estado o por personas particulares¹¹. El Convenio (art. 5) señala que las Partes se abstendrán de cometer cualquier acto de violencia contra las mujeres y tomarán las medidas necesarias para prevenir, investigar, castigar y conceder una indemnización por los actos de violencia incluidos en su ámbito de aplicación cometidos por actores no estatales.

Así, el derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia se configura como una posición normativa compleja de la que se derivan para el Estado un conjunto de obligaciones positivas de erradicar la VAW, que incluyen prevenir, impedir, proteger y apoyar; investigar, imputar y proteger judicialmente, así como proporcionar a las víctimas de VAW acceso efectivo a la justicia.

Es interesante también resaltar que el Convenio protege de la VAW que constituye violencia de género: la VAW comprende todos los *actos de violencia* basados en el *género* que implican o pueden implicar para las *mujeres* daños o sufrimientos de naturaleza física, sexual, psicológica o económica, incluidas las amenazas de realizar dichos actos, la coacción o la privación arbitraria de libertad, en la vida pública o privada. Como el *género* hace referencia a los roles, comportamientos, actividades y atribuciones socialmente construidos como propios de mujeres o de hombres, *la VAW por razones de género* es aquella que se ejerce contra una mujer por el hecho de serlo, o que afecta a las mujeres desproporcionadamente. Es decir, el Convenio de Estambul protege a las mujeres de todos los actos de violencia que se ejercen contra ellas por el hecho de serlo, o que les afectan desproporcionadamente cuando impliquen o puedan implicar un daño físico o psíquico, con independencia de que ocurran en el espacio público o privado.

Por último, Choudry afirma que el Convenio consigue eludir el problema de la sobre-culturización de determinadas formas de violencia al establecer un marco común de abordaje e incorporar las experiencias y necesidades de mujeres *en situación de particular*

¹¹ El estándar tiene su origen en el caso *Velasquez Rodriguez c. Honduras* ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 1988. En 1993, la DEVAW incorporó el estándar como instrumento para evaluar las obligaciones positivas de los Estados respecto de la VAW. Para un estudio detallado del proceso de incorporación del estándar de diligencia debida en el ámbito del Tribunal Europeo de Derechos Humanos *vid.* L. HASSELBACHER, «State obligations regarding domestic violence: the European Court of Human rights, Due Diligence and International Minimums of protection», *Northwestern Journal of International Human rights*, Vol. 8, Issue 2, 2010, pp. 190-215.

*vulnerabilidad*¹² de formas que no las estigmatiza. Por un lado, establece la prohibición de discriminación en la aplicación del Convenio en base a un listado amplio de categorías, como son la religión, el origen nacional, la pertenencia a una minoría nacional, el estatus migratorio u otro estatus. Por otro lado, continúa Choudry, la Convención utiliza un lenguaje inclusivo de tal forma que cuando habla de costumbre, tradición o religión lo hace sin especificar cuáles de ellas son problemáticas para las mujeres, o de forma *universalista* establece que la pretensión de justificar determinadas formas de violencia en base a la cultura, la religión o la tradición es inaceptable¹³. En realidad, esa lectura obvia precisamente el término que utiliza el Convenio en los arts. 12 y 42 que puede resultar problemático, que es el de *honor*. Como indica L. Peroni¹⁴, el problema no está en reconocer las *dimensiones culturales* de determinadas formas de violencia, sino en *sobredimensionar* el alcance de la cultura o el honor en la *explicación* de esas formas de violencia. Al enfatizar el papel de la religión, la cultura y el concepto de honor en las posibles estrategias de justificación de las VAW, el Convenio reproduce el error de culturizar innecesariamente algunas de las formas de violencia que cubre específicamente, como los matrimonios forzados, las MGF y cualquier acto de *violencia física o psíquica cometida como forma de castigo por una transgresión de las normas culturales o tradicionales del grupo*. Creo que la definición de la VAW como una forma de violencia de género incluye perfectamente los llamados delitos de *honor*, sin necesidad de plantear que se trata de castigos para las transgresoras del orden de género de algunos grupos culturales minoritarios. De las distintas formas de violencia que son interpretadas como culturales, vamos a centrarnos en las MGF, que no son crímenes de honor ni castigos a la desobediencia del orden de género.

III. QUÉ SON LAS MGF/CGF

La lucha internacional contra las MGF es relativamente reciente: en 1984 se creó en el seno de Naciones Unidas un grupo de trabajo sobre las *prácticas tradicionales* que afectan a la salud de las mujeres y las niñas. En Beijing en 1995 la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial sobre las mujeres de Naciones Unidas señaló que las mutilaciones genitales femeninas (FGM) son una forma de violencia contra las mujeres y una violación

¹² S. CHOUDRY, «Towards a transformative conceptualisation...», *cit.*, p. 437. Sobre los problemas de conceptualización de la vulnerabilidad y los grupos vulnerables *vid.* L. PERONI y A. TIMMER, «Vulnerable Groups: The promise of an emerging concept in European Human Rights Convention Law», *I-CON*, Vol. 11 núm. 4, 2013, pp. 1056-1085. Y M. BARRERE: «Vulnerabilidad vs. Subdiscriminación? Una mirada crítica a la expansión de la vulnerabilidad en detrimento de la perspectiva sistémica», *CEFD*, núm. 34, 2016.

¹³ *Ibidem*, p. 438. En contra de la afirmación de Choudry, considero que este planteamiento puede resultar estigmatizante.

¹⁴ L. PERONI, «Violence Against Migrant Women: The Istanbul Convention Through a Postcolonial Feminist Lens», *Feminist Legal Studies*, 2016.

de los derechos humanos. El consenso internacional en cuanto al alcance y definición de las MGF se expresa en la Declaración conjunta de 1997 de diversos organismos internacionales (OMS, UNICEF, UNFPA), revisada en 2008¹⁵, que señala que el término comprende todos los procedimientos que, de forma intencional y por motivos no médicos, alteran o lesionan los órganos genitales femeninos¹⁶.

Se calcula que en el mundo hay entre 100 y 140 millones de mujeres y niñas que sufren las consecuencias de la MGF. Las razones que las comunidades practicantes alegan para la realización de los cortes son variadas¹⁷, pero no se trata de una práctica vinculada al islam, y en las comunidades en las que se practica recibe aceptación y apoyo social tanto entre los hombres como entre las mujeres. En realidad, las prácticas forman parte del entramado social de la violencia de género de los grupos y comunidades que las realizan, y están atravesadas por distintos ejes o vectores de poder. En ese sentido, la violencia de género es el marco en el que hay que situar las MGF como una forma de VAW pues como señala C. Momoh¹⁸, hablar de MGF es hablar de sexo, identidades, género y poder, donde *poder* significa tanto el que tienen los hombres sobre las mujeres en sociedades patriarcales como el que tienen las familias en el establecimiento y diseño del plan de vida las personas, y en particular las mujeres.

Por otro lado, las mujeres que realizan las prácticas, las circuncidadoras, son mujeres poderosas y gozan de respeto dentro de sus comunidades¹⁹. Muchas mujeres defienden la práctica también desde ese reconocimiento del poder de las mujeres y de la diferencia orgullosa²⁰. Hoy por hoy, los beneficios que el grupo social extrae del mantenimiento de

¹⁵ Esta declaración fue revisada en 2008 debido a la permanencia de índices de prevalencia elevados a nivel mundial: Eliminating FGM. An interagency statement- OHCHR, UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO, 2008.

¹⁶ La declaración Conjunta habla de 4 tipos: Tipo I- La clitoridectomía consiste en la extirpación total o parcial del clítoris y/o el prepucio; Tipo II- La escisión es la extirpación total o parcial del clítoris y los labios menores, con o sin escisión de los labios mayores; Tipo III- La infibulación consiste en el estrechamiento del orificio vaginal mediante la sutura de los labios mayores y/o menores, con o sin extirpación del clítoris; Tipo IV- Sin clasificar: cualquier otro procedimiento u operación que lesione o altere los genitales femeninos por motivos no médicos, como punciones, piercings, incisiones, raspado o cauterización. Este último tipo (Tipo IV) que abriría la persecución a prácticas culturales occidentales, como los piercings o las cirugías estéticas íntimas, no está recogido en el Convenio de Estambul, lo que también puede resultar problemático desde la crítica que voy a presentar.

¹⁷ R. MESTRE I MESTRE, «La Mutilación genital femenina (FGM) en el contexto europeo...», *cit.*

¹⁸ C. MOMOH (ed.), *Female genital mutilation*, Radclife publishing, Oxford, 2005.

¹⁹ Vid. S. OLIVER, «Avance de la MGF y como la frenamos», en R. RODRÍGUEZ LUNA y E. BODELÓN (coords.), *Las violencias machistas contra las mujeres*, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2011, pp. 75-89: p. 87.

²⁰ F. Ahmadu señala que entre los Kono de Sierra Leona se reconoce a la circuncidadora el poder de crear a las mujeres del grupo que, a su vez, contribuyen de manera fundamental en la creación y reproducción

la práctica continúan siendo mayores que los perjuicios porque ninguna cultura mantiene una práctica insoportable que amenace la propia existencia del grupo y asegure su extinción²¹. Por tanto, la complejidad del entramado social, cultural y económico que asegura la prevalencia de la práctica es enorme y dificulta la intervención, en el sentido de que poco puede hacer el derecho por sí solo en la erradicación. De hecho, la práctica está tipificada en la mayoría de países en que se practica.

En muchos países europeos, por no decir todos, residen comunidades que practican algún tipo de corte, bien porque han llegado huyendo de la guerra en sus países y son reconocidos como refugiados (por ejemplo, somalíes residentes sobre todo en los países nórdicos), bien porque han migrado buscando mejores oportunidades para sí mismos o sus familias (familias gambianas en Cataluña). La Comisión Europea estima que al menos 500.000 mujeres y niñas han sufrido algún tipo de mutilación genital en Europa, y según la OMS 180.000 corren peligro de sufrirla. En el marco de la Unión Europea es significativo el número de acciones llevadas a cabo en esta materia. Tres Resoluciones específicas del Parlamento Europeo (en 2001, 2009 y 2012) abordan el problema de las MGF en suelo Europeo²². El Instituto Europeo de Igualdad de Género (EIGE) ha financiado y publicado varios informes²³ y hay una línea europea de investigación para las distintas formas de VAW que ha dedicado muchos recursos a las MGF (el Programa Daphne). Sin embargo, y pese a este considerable número de informes, investigaciones y acciones del Parlamento Europeo que se ha sostenido en el tiempo, un estudio comparado de casos penales de MGF basado en datos recabados por expertos de 11 países europeos indica

de la cultura, los valores y las instituciones de la comunidad. Además, el rito iniciático se hace como muestra de respeto hacia las ancianas y la diáspora (bien por migración, bien por refugio) no modifica esto. Por un lado, existe la presión de seguir respetando la tradición y de ser una buena madre Koro incluso cuando se está lejos; por otro lado, y con independencia del peso que tenga en cada familia el mito del retorno, las niñas tienen necesariamente vínculos con el grupo de origen y para ser reconocidas y respetadas también en sus derechos dentro del grupo, deben ser circuncidadas. F. AHMADU, «Rites and wrongs: an insider/outsider reflects on power and excision», en B. SHELL-DUNCAN y Y. HERNLUND (eds.), *Female circumcision in Africa. Culture, controversy and change. Directions in applied anthropology*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 2000, pp. 301 ss.

²¹ L.A. OBIORA, «The little foxes that spoil the vine: Revisiting the feminist critique of Female circumcision», *Canadian Journal of Women and the Law* vol.9, núm. 1, 1997.

²² He analizado las resoluciones de 2001 y 2009 en R. MESTRE, «La MGF en Europa: qué se ha hecho y qué se puede hacer», cit. *La Resolución 2012 se analiza en el Informe EIGE 2013 (a)*, vid. siguiente nota. La Comunicación de la Comisión Europea al Parlamento de 2013 puede consultarse en http://ec.europa.eu/justice/newsroom/gender-equality/news/131125_en.htm - última visita, marzo 2017.

²³ Dos informes EIGE me parecen especialmente importantes para comprender el alcance de las acciones emprendidas, el tipo de análisis y políticas realizados y la realidad de las MGF en Europa: EIGE (2013a). *Female genital mutilation in the European Union - Report*. Vilnius: European Institute for Gender Equality. Y EIGE (2013b). *Study to map the current situation and trends on FGM - Country reports*. Vilnius: European Institute for Gender Equality.

que tiene escasa incidencia en los juzgados penales²⁴. La MGF está prohibida en todos los países europeos, ya sea por leyes penales especiales o por disposiciones generales en el Código Penal que tipifican las mutilaciones o lesiones corporales, pero hay menos de 50 casos judiciales de MGF en Europa, y la mayoría se produjo en Francia entre los años 80 y 90 del siglo XX. Hay evidencias de MGF ocurridas en suelo Europeo en Italia, Francia, Suiza y probablemente España²⁵, pero la mayoría de mujeres y niñas han sido cortadas en las sociedades de origen.

Se me ocurren varias explicaciones posibles a la disparidad entre casos judiciales y *situación de riesgo*: por ejemplo, que el trabajo de prevención y protección que se realiza desde distintas políticas sociales es efectivo. Sin embargo, los distintos informes EIGE indican que tanto a nivel europeo como estatal se dedican muy pocos esfuerzos y financiación a la prevención, y muchos menos todavía a la formación de profesionales que podrían prevenir y proteger, mediante un diálogo sostenido con las comunidades practicantes²⁶. Otra explicación posible sería que los profesionales que han de detectar y denunciar los casos, o bien no están preparados para ello (falta formación) o bien no denuncian porque entienden que el daño ya está hecho y la respuesta estatal resulta desproporcionada²⁷, sugiriendo de nuevo que tanto el diagnóstico como la respuesta institucional son inadecuados. Una tercera explicación sería que probablemente el número de casos sin registrar es inferior al de las estimaciones oficiales, en la línea de la crítica elaborada por el feminismo poscolonial²⁸, que,

²⁴ S. JOHNSDOTTER & R.M. MESTRE I MESTRE, *FGM in Europe: An analysis of court cases and rumors*, European Commission: Directorate-General for Justice, Publication Office of the European Union, Luxembourg, 2015.

²⁵ Idem. En realidad, hay una sentencia condenatoria que establece esa presunción porque los genitales de una niña parecen intactos en una primera visita pediátrica y varios meses después, se percibe una alteración sin que la niña haya salido del territorio. Aunque es imposible establecer dónde, cuándo y por quién se realiza la MGF el juzgado entiende que ésta se ha producido en territorio español. No obstante, teniendo en cuenta cómo y quienes realizan las prácticas, me parece más probable que la alteración pasara inadvertida en el primer examen.

²⁶ Vid., EIGE, *Female Genital Mutilation in Europe... cit.*, Executive summary.

²⁷ S. JOHNSDOTTER & R.M. MESTRE I MESTRE, *FGM in Europe: An analysis of court cases and rumors... cit.*

²⁸ En realidad, voy a hablar de feminismo poscolonial para referirme a las distintas teorías y posicionamientos feministas que vienen cuestionando desde los años 90 del siglo XX la apropiación de la categoría mujer por parte de unas mujeres con unas experiencias concretas (mujeres blancas, occidentales, de clase media, heterosexuales...): la Teoría Feminista Negra, por feministas lesbianas, por feministas del llamado «tercer mundo»... Se trata de un feminismo que reconoce e institucionaliza la diferencia entre mujeres, modificando y cuestionando las asunciones y teorías previas, que analiza el patriarcado a partir de su cruce con otros sistemas de exclusión o/y opresión (racismo, por ejemplo), modificando así el sujeto del feminismo. Hay dos compilaciones en castellano que recogen algunas de estas críticas iniciales: VVAA, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, y L. SUÁREZ, y R.A. HERNÁNDEZ (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Colección feminismos de Cátedra, Madrid, 2008.

tal y como la ha sintetizado L. Peroni²⁹ afirma que los Estados e instituciones (europeos) occidentales han puesto la mira sobre la VAW en el seno de las comunidades migrantes de modos que los estigmatizan (1) al encuadrar y prestar excesiva atención a ciertas formas de violencia; (2) al definir como culturales ciertas formas de VAW frente a las formas de violencia de la mayoría que no son culturales, y (3) al crear categorías de género y raciales para describir a mujeres no occidentales víctimas de violencia (mujeres vulnerables³⁰ o niñas en riesgo).

IV. LOS PROBLEMAS DE CONSIDERAR LAS MGF/CGF COMO UNA FORMA CULTURAL DE VAW

Me parece que las críticas postcoloniales son acertadas cuando señalan que algunas prácticas y formas de violencia reciben una atención desproporcionada tanto por parte de las autoridades, como por la academia, el activismo político o los medios de comunicación. Definitivamente, la MGF es una de esas formas de violencia que reciben excesiva atención, frente por ejemplo, a las violaciones y agresiones sexuales³¹. Como señala Juliano³², la lucha entre *Oriente y Occidente* se produce principalmente mediante la utilización de las mujeres: los occidentales evaluamos a partir de las prácticas más negativas la totalidad de la cultura tradicional para rechazarla como un todo, mientras los fundamentalismos sitúan a las mujeres en el centro del conservadurismo y rechazan toda reivindicación femenina como occidentalización³³. N. Yuval-Davis³⁴ dice que las mujeres somos portadoras de la colectividad; C. Amorós³⁵, que las mujeres tenemos *sobrecarga de identidad* (la expresión es de M. Le Doeuff) y guardamos las esencias de la comunidad. En cualquier caso, lo problemático es cuando la atención se centra en aquellas prácticas que contribuyen en la creación de un *inintegrable cultural*³⁶ tomando sus ejemplos en las mujeres, creando una especie de consenso sobre la incompatibilidad entre el *multiculturalismo* (entendido como

²⁹ L. PERONI, «Violence against Migrant women...» *cit.*

³⁰ Peroni concluye que, efectivamente, el Convenio construye a las mujeres migrantes y pertenecientes a minorías como sujetos especialmente vulnerables, por lo que yo me centraré en las otras cuestiones.

³¹ R. Rubio-Marín recientemente recordaba que en la UE, una de cada tres mujeres ha sufrido violencia física o sexual al menos una vez desde los 15 años, lo que equivale a 59.4 millones de víctimas. R. RUBIO-MARIN, «Women in Europe and in the World: The State of the Union 2016», *I.CON*, núm. 14, 2016.

³² D. JULIANO, *Las que saben. Subculturas de mujeres*, Horas y Horas, Madrid, 1998.

³³ Para una discusión al respecto *vid.* U. NARAYAN, *Dislocating cultures. Identities, traditions and third world feminism*, Routledge, New York 1997, pp. 1-40.

³⁴ N. YUVAL-DAVIS, *Gender and Nation*, Sage Publications, London, 1997.

³⁵ C. AMORÓS, «Presentación (que intenta ser un esbozo del status questionis)», en C. AMORÓS (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Thémata, Síntesis, Madrid, 2000, p. 47.

³⁶ Nuestra ley de extranjería señala esta incompatibilidad cultural al afirmar que no puede alegarse la pertenencia a una cultura o religión para realizar conductas contrarias al ordenamiento jurídico y/o los

respeto a la diversidad cultural) y el *feminismo*. De *los otros*, pues, señalamos las prácticas más reprobables y no reparamos en calificarlas de atroces: el Informe EIGE citado dice que la MGF es una de las formas más brutales (sic) de VAW³⁷.

Al identificar la MGF como una *forma cultural* de VAW desatendemos los modos en los que la cultura da forma a la subordinación de las mujeres en Europa, y las formas culturales de violencia imbricadas en la ideología del amor romántico, por poner un ejemplo. Los problemas de este enfoque son varios: por ejemplo, C. Montoya y L. Rolandsen Agustín sostienen que la tendencia hacia la culturización en el discurso institucional europeo que reconoce diversas formas de VAW se manifiesta en es esfuerzo realizado para establecer el diagnóstico, frente a la escasa atención que ha recibido buscar soluciones³⁸. Así, enfocar el problema como una cuestión cultural, hasta cierto punto distante e incomprensible, que requiere de diagnóstico y tratamiento diferenciado, ha supuesto una criminalización excesiva de las comunidades que la practican, en lugar de mayor eficacia en la prevención. Esto es posible, como señalan James y Robertson, porque el discurso sobre las MGF gira en torno a tres reducciones: reducir todos los países africanos con sus diferentes culturas a una única tradición *incivilizada*, sin historia y sin contexto; reducir las mujeres africanas al estado de sus genitales y reducir los distintos tipos de CGF a la forma o práctica más severa³⁹. Así, todas las mujeres africanas han sido y son infibuladas, bien debido a su adhesión irracional a una tradición perjudicial, bien porque son víctimas de esas tradiciones en las que nada opinan. Los problemas detrás de este planteamiento, que es mayoritario, son muchos y representan lo que Ch.T. Mohanty ha llamado el planteamiento de *la feminista exploradora*⁴⁰, cuyo más claro exponente es, en mi opinión, S.M. Okin⁴¹.

derechos fundamentales, señalando el peligro de que los migrantes traigan consigo prácticas incompatibles con los derechos fundamentales. Esto mismo hace el Convenio de Estambul, que añade el concepto de honor.

³⁷ EIGE, *Female Genital Mutilation in Europe...*, cit., 2013 a).

³⁸ C. MONTAYA y L. ROLANDSEN-AGUSTIN, «The othering of Domestic Violence...» cit.

³⁹ S.S. JAMES y C.C. ROBERTSON, «Introduction: Reimagining Transnational Sisterhood», en S. M. JAMES & C. C. ROBERTSON: *Genital Cutting and Transnational Sisterhood*. Disputing U.S. Polemics, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2003, pp. 5-15.

⁴⁰ Mohanty en 2003 reflexionaba sobre el tipo de acercamiento que desde distintos feminismos se está haciendo a la diversidad de las mujeres, y a partir de este análisis señala qué posibilidades tenemos actualmente de llevar a cabo un proyecto feminista intercultural. Habría (hay), para Mohanty, tres modelos o maneras de enfrentarse desde el feminismo a la diversidad cultural (y de otro tipo) entre mujeres: la feminista turista, la feminista exploradora y la feminista solidaria. CH.T. MOHANTY, «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial discourses», en R. LEWIS & S. MILLS (eds.), *Feminist postcolonial Theory, A reader*, Edimburgh, Edimburgh University Press, pp. 49-74.

⁴¹ S.M. OKIN, «Is Multiculturalism bad for women?», en J. COHEN, M. HOWARD y M. NUSSBAUM (ed.), *Is Multiculturalism bad for women? Susan Moller Okin with respondents*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999.

En Estados Unidos, en un par de casos penales de violencia de género a finales de los '80 se había presentado la diferencia cultural como un elemento a tener en cuenta en el establecimiento de la responsabilidad del acusado. De ahí que se hablara de *la eximente cultural o la atenuante cultural*, contra la que previene el Convenio⁴². La pregunta a la que Okin intenta responder es qué debería hacerse cuando las demandas de reconocimiento de los grupos culturales minoritarios entran en conflicto con el principio de igualdad entre hombres y mujeres que se aplica en las democracias occidentales. Para Okin la respuesta debe ser negar el reconocimiento y reafirmar los derechos individuales porque si bien la mayoría de las culturas tienen entre sus principales fines asegurar el control de las mujeres por parte de los hombres, las culturas minoritarias son más patriarcales que las culturas mayoritarias que les rodean. Además, los grupos culturales y religiosos tienen un interés particular por preservar sus normas de filiación y familia que imponen un control mayor y específico sobre las mujeres y su sexualidad, de tal forma que la defensa de prácticas culturales minoritarias tiene un impacto negativo desproporcionado sobre las mujeres y niñas de esos grupos. Por eso Okin afirma que reconocer derechos a los grupos minoritarios significaría legitimar los matrimonios forzados, los matrimonios infantiles, sistemas de divorcio discriminatorios para las mujeres, la poligamia y la clitoridectomía, lo cual es contrario a los derechos de las mujeres.

Las críticas que ha recibido S.M. Okin han sido muchas y variadas, pero pueden agruparse en torno a tres argumentos: (1) la noción de cultura que parece apoyar, (2) el riesgo del imperialismo cultural de su propuesta, y (3) el desprecio hacia las experiencias de las mujeres concernidas, su resistencia, resignificación o apropiación de prácticas diversas. Por un lado, se dice, para afirmar que todas las culturas subordinan a las mujeres hay que clarificar qué se entiende por cultura y resulta sorprendente que sólo sea cultural la violencia que los grupos minoritarios ejercen, mientras las *prácticas* occidentales desaparecen del espectro de violencias con trasfondo cultural. L. Volpp⁴³ analiza cómo un mismo comportamiento puede ser presentado, interpretado y tratado institucionalmente de formas bien diversas en función de quiénes sean los protagonistas. En su trabajo analiza, entre otros casos, dos noticias aparecidas en prensa en EEUU en las que una chica adolescente se casa con un hombre mayor que ella. En un caso se presenta la noticia como una lamentable curiosidad, una chica blanca de clase baja que toma una opción sorprendente; mientras en el otro, la sexualidad *desbocada* de una adolescente mexicana y una cultura

⁴² Vid. J.P. SAWS, «The availability of the “cultural defense” as an excuse for criminal behavior», *Ga.J.Int'l'n & Comp. L.*, vol. 16, 1986, pp. 335-354. Para un análisis más reciente, *vid.* A. PHILLIPS, «When Culture means Gender: issues of Cultural defence in the English Courts», *The modern Law Review* 66 (4), 2003, pp. 510-531 y M.L. FRICK, «The cultural defense and women's human rights: An inquiry into the rationales for unveiling Justitia's eyes to “Culture”», *Philosophy & Social Criticism*, núm. 40(6), 2014, pp. 555-576.

⁴³ L. VOLPP, «Blaming culture for Bad Behavior», *12 Yale J.L. & Human*, núm. 89, 2000, pp. 89-116.

sexual jerarquizada explican el matrimonio de dos jóvenes de origen mexicano. Así, se presenta como cultural y como preocupante o alarmante únicamente el comportamiento de *los otros*, que se explica como una especie de determinismo cultural del que los (blancos) occidentales estaríamos exentos.

En segundo lugar, la propuesta de Okin corre el riesgo de ser imperialista al presentar los derechos liberales individuales como nociones universalistas que contienen principios de justicia válidos en cualquier contexto⁴⁴. Creo que Okin tiene razón cuando señala que toda mujer en «tierra occidental», independientemente de cual sea su procedencia, tiene derecho a ser protegida frente a un acto discriminatorio. Sin embargo, no está tan claro que una mujer, *de algún modo otra*, esté sólo o principalmente discriminada por su «grupo de procedencia», o si más bien sufre otras discriminaciones para las cuales la respuesta liberal —de reconocimiento al individuo hecho a imagen y semejanza del hombre blanco propietario (etc)—, no ofrece suficiente protección. Precisamente esta noción de *individuo* y de *individuo protegible* ha sido cuestionada durante décadas por los diferentes feminismos en una tarea constante de *desmitificación del sujeto masculino*⁴⁵. Okin ignora que las políticas de reconocimiento intentan modificar la injusticia que sufre un grupo, y las discriminaciones que sufren sus miembros por el hecho de pertenecer a ese grupo dentro de las sociedades liberales. Por el contrario, parece más interesante y adecuado, en lugar de afirmar que las mujeres (otras) están fundamentalmente oprimidas por sus culturas patriarcales (Okin), intentar teorizar las formas en que la vida de las mujeres (todas) está afectada por el sistema de sexo/ género de la cultura mayoritaria, el de su propia cultura, el racismo (cultural o no) y otros ejes de dominio en las sociedades contemporáneas globalizadas.

La última crítica señala que gran parte del feminismo occidental ignora las formas en que las prácticas culturales pueden tener diferentes significados para «los de dentro y los de fuera»⁴⁶. Como indica Sachar⁴⁷, los grupos culturales no son estáticos, sino que experimentan cambios en las normas y tradiciones, muchas veces precisamente gracias a las luchas y negociaciones de las mujeres. Okin no diferencia entre por qué las mujeres apoyan o alimentan aspectos de sus tradiciones y cómo renegocian los significados de esas prácticas, e ignora que para las mujeres (y los hombres) pertenecer a un grupo determinado tiene valor. Las mujeres y los hombres encuentran en sus tradiciones culturales elementos de resistencia, tanto hacia dentro como hacia fuera, perfectamente válidos. Okin llega a decir que algunas culturas sería mejor que se extinguieran, puesto que no son capaces de

⁴⁴ F. ANTHIAS, «Beyond Feminism and multiculturalism: locating difference and the politics of location», *Women's Studies International Forum*, Vol. 25, núm. 3, 2002, pp. 275-286.

⁴⁵ C. AMORÓS, «Presentación...» *cit.*

⁴⁶ F. ANTHIAS, «Beyond Feminism...» *cit.*

⁴⁷ A. SACHAR, *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, Cambridge University Press, 2001.

respetar a los individuos y mucho menos a los individuos-mujer. Como señala Honig⁴⁸ una afirmación de ese tipo dista mucho de ser respetuosa con las personas que viven culturas que son patriarcales de un modo diferente a como lo son las sociedades liberales occidentales, y en las que el feminismo liberal occidental no es una verdad autoevidente—como tampoco lo es en occidente. Yo creo, igual que Honig que las culturas son «sistemas vivos» que distribuyen capacidad de acción, poder y privilegios entre sus miembros por lo que es muy difícil que esa distribución se realice en los términos simplistas que Okin evoca para las culturas que desconoce: todos los hombres son poderosos, todas las mujeres víctimas. Más bien, los recursos se distribuyen siempre de forma compleja y dentro de cada cultura hay luchas por el reconocimiento y por una distribución más equitativa. Entonces, dice Honig, más que desear que determinadas culturas se extingan, deberíamos optar por apoyar los esfuerzos internos de modificación hacia una cultura y una distribución de poder más equitativas.

El feminismo de Okin, que propone a Occidente como la vara de medir, silencia a otras categorías de mujeres y sus narrativas y ejerce dominación (patriarcal) sobre los discursos, definiciones y verdades de las otras⁴⁹. Como señala Mohanty⁵⁰, el feminismo occidental ha construido un sujeto femenino *tercermundista* frente al cual es posible la autorepresentación como mujeres educadas, emancipadas, con control sobre el cuerpo, la sexualidad y con capacidad de elegir. Las otras mujeres llevan una vida totalmente truncada debido a su sexo, su cultura o su religión; son pobres, ignorantes, sujetas a tradiciones, a religiones, a familias; mujeres domesticadas, vulnerables, víctimas. Sin embargo, las mujeres de otras tradiciones culturales elaboran sus categorías de análisis y sus estrategias discursivas, y no pueden ser tratadas como sujetos menores que necesitan la tutela de las feministas del norte. Es más, el feminismo del tercer mundo no es una reacción a los fallos del feminismo occidental ni se subordina a las necesidades de clarificación del feminismo *blanco*⁵¹.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿TIENE VENTAJAS LA CONCEPCIÓN DE LA VAW DEL CONVENIO EN RELACIÓN CON LAS MGF/CGF?

Si bien comparto mucho de la crítica del feminismo postcolonial, reconozco que resulta abrumador y parece un llamamiento a que nos quedemos de brazos cruzados,

⁴⁸ B. HONIG, «My culture made me do it», en J. COHEN, M. HOWARD y M. NUSSBAUM, *Is Multiculturalism bad for women? Susan Moller Okin with respondents*, Princeton University Press, New Jersey, 1999, pp. 31-34.

⁴⁹ L.A. OBIORA, «The little foxes that spoil the vine...» *cit.*, pp. 49-50

⁵⁰ CH. T. MOHANTY, «Under western eyes...» *cit.*

⁵¹ M.J. ALEXANDER, y CH. T. MOHANTY, «Genealogías, legados, movimientos», en VVAA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.

mientras que la propuesta de rechazo de Okin y del Convenio es mucho más clara. Sin embargo, sin abandonar la crítica postcolonial, voy a intentar esbozar líneas de trabajo posibles y positivas que el Convenio de Estambul facilita al considerar las MGF como formas culturales de violencia de género ejercida contra las mujeres (VAW).

Teniendo en cuenta las tres respuestas principales que se han dado en diferentes estados europeos ante conflictos derivados del pluralismo cultural⁵², y que son la regulación, el diálogo y garantizar la salida del individuo⁵³, una primera línea de trabajo a desarrollar consiste en concretar las obligaciones positivas que el Convenio establece para los Estados como diligencia debida en cada una de esas respuestas. El Convenio señala que los Estados deben abstenerse de cometer VAW y deben, además, tomar las medidas necesarias para prevenir, investigar, castigar e indemnizar por actos de VAW. Así, las políticas públicas deben tender a hacer posible la modificación de la práctica a través de la prevención y de protección, de tal forma que el coste de la lucha contra la práctica no lo asuma un individuo o una familia que se opone a la MGF, *saliéndose del grupo*. El apoyo institucional debería ir encaminado a reducir la existencia de casos individuales y a aumentar el número de familias disidentes para lo que necesita trabajar con las comunidades en el día a día.

Por otro lado, reconocer los aspectos culturales de determinadas formas de violencia ya ha permitido realizar una regulación más acorde: por ejemplo, la *regulación* se ha hecho de un lado introduciendo ciertas conductas en el código penal; de otro, restringiendo o controlando la movilidad humana y limitando la libertad de circulación de *familias de riesgo*⁵⁴. Sin embargo, este conocimiento cultural puede ser utilizado también para prevenir y evitar sufrimiento y no sólo para *perseguir* eficazmente. El Informe de casos penales de 2015 recogía casos en los que el enjuiciamiento de la MGF no debía haberse producido (por ejemplo, porque los acusados no pertenecían a un grupo practicante), y podría haberse evitado con la intervención de un experto cultural.

Por último, *promover el diálogo intercultural* real entre grupos, supone entender que las culturas son dinámicas, influenciadas y el resultado de prácticas concretas que pueden ir modificándose. Por supuesto, este planteamiento no está exento de problemas, pues implica apoyar fundamentalmente el trabajo que los miembros de la comunidad están realizando. Pero el Convenio establece para los Estados la obligación de estructurar la lucha desde la igualdad substantiva, que ha de poder ser construida en términos de políticas de

⁵² A. PHILLIPS y M. DUSTIN, «UK initiatives on forced marriage: regulation, dialogue and exit (on line)», *LSE research on line*, London, 2004. Disponible en <http://eprints.lse.ac.uk/archive/00000546>, última visita, 2/05/2017.

⁵³ He analizado estas respuestas en R. MESTRE I MESTRE: «Las MGF en Europa...» *cit.*

⁵⁴ E. LEYE, J. DEBLONDE, J. GARCÍA-AÑÓN, S. JOHNSDOTTER, A. KWATENG-KLUVITSE, L. WEIL-CURIEL, M. TEMMERMAN, «An analysis of the implementation of laws with regard to female genital mutilation in Europe», *Crime, Law and Social Change*, núm. 47(1), 2007, pp. 1-31.

reconocimiento, políticas de redistribución de recursos y políticas de empoderamiento de las mujeres, de modo que el Convenio puede ser utilizado por las mujeres de las comunidades practicantes como instrumento de protección y empoderamiento ante el propio grupo y el Estado.

TITLE

FGM AS A CULTURAL FORM OF VAW AND THE ISTAMBUL CONVENTION

SUMMARY

I. INTRODUCTION. II. THE CONCEPTION OF VIOLENCE AGAINST WOMEN IN THE ISTANBUL CONVENTION. III. WHAT ARE MGF / CGF. IV. THE DISADVANTAGES OF CONSIDERING MGF / CGF AS A CULTURAL FORM OF VIOLENCE AGAINST WOMEN. V. IN WAY OF CONCLUSION: DOES THE ADVANTAGES CONCEPT OF THE VAW OF THE CONVENTION IN RELATION TO FGM / CGF?

KEYWORDS

Violence against women; FGM; Istanbul Convention; Postcolonial feminism.

ABSTRACT

This paper is a first attempt to assess if considering FGM as cultural form of violence against women, as upheld by the Istanbul Convention, is problematic. It explains the conception of VAW developed by the Istanbul Convention and raises the question of its excessive emphasis in cultural forms of violence, such as FGM/FGC. It then turns towards the feminist postcolonial criticism to cultural approaches of VAW, such as Okin's, that the Convention seems to sustain. However, as preliminary conclusions, it sketches a different reading of the Convention, pointing out some lines of work towards a better prevention of FGM that might scape feminist postcolonial criticism.

Fecha de recepción: 10/03/2016

Fecha de aceptación: 07/04/2016

