

EL ÁRBOL MADRE: IDENTIDAD Y GÉNERO EN ALGUNAS SOCIEDADES AFRICANAS

LOURDES GONZÁLEZ PRIETO*
*Coordinación de Asuntos Internacionales
del Instituto Federal Electoral*

El concepto de identidad como categoría de conocimiento es un tema recurrente para diversas disciplinas que buscan entender la estructura y funcionamiento de los grupos humanos, así como las relaciones que les dan sustento. Este es un tema central para la sociología, la antropología, la psicología y los estudios de género, entre otras disciplinas.

Mucho se ha escrito sobre la identidad, en diversos momentos históricos y desde diferentes perspectivas, dependiendo de los fines que persiga el estudio en cuestión, y especialmente del contexto ideológico y metodológico desde el que se escribe. En otras palabras, al hablar de la identidad nos enfrentamos a un problema de índole teórica difícil de resolver, dada la imposibilidad de seguir todos los caminos factibles para acercarnos a este tema y agotar las implicaciones que tiene para las diversas esferas de la vida y del conocimiento.

El tema de las cirugías genitales femeninas es una de las ventanas a través de las cuales puede intentarse una aproximación al asunto de la identidad femenina; si bien no todos los grupos las practican, es un procedimiento que tiene que ver con las razones profundas de la diferenciación sexual e incluso de la visión del mundo de los grupos africanos que las realizan en sus diversas variantes. Se trata de un tema que toca el cora-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 14 de junio de 2000 y aceptado para su publicación el 17 de mayo de 2001.

* El presente trabajo no hubiera sido posible sin el valioso apoyo de la etnóloga Raffaella Cedraschi, quien realizó importantes aportaciones para las reflexiones que aquí se desarrollan y colaboró con la investigación bibliográfica.

zón mismo de las estructuras sociales, sexuales, jerárquicas y de poder de algunos grupos. En este punto también es importante tomar conciencia del riesgo de la generalización; obsérvese que el término “cirugías genitales femeninas” está escrito en plural en el título de este trabajo, con el fin de hacer hincapié en el hecho de que se trata de prácticas que difieren en cuanto al procedimiento mismo, pero también en cuanto a su motivación y objetivos.

Las cirugías genitales femeninas fueron estudiadas por la antropología y la medicina en un primer momento, para después convertirse en un asunto central para discusiones más recientes sobre temas de derechos humanos, y particularmente de los derechos de las mujeres, por considerarse que ofrecen un ejemplo arquetípico de la dominación masculina, ya que afecta los elementos más íntimos de la integridad física, sexual y psicológica de las mujeres.¹

Una vez hechas estas aclaraciones y asumidas las dificultades para encontrar una sola respuesta a las interrogantes que plantea el tema que aquí nos ocupa, habrá que empezar por acotar el terreno que el presente ensayo pretende abarcar, y que consiste principalmente en apuntar los elementos básicos que deben tomarse en cuenta para intentar un acercamiento a las diferentes maneras de construcción de la identidad femenina en determinadas sociedades africanas, con base en la literatura existente, que se compone de estudios antropológicos y sociológicos sobre los factores y las relaciones que determinan la identidad, vista ésta no como una abstracción, sino como el resultado de la interacción entre los hombres y las mujeres que conforman las sociedades.

El principal problema al que nos enfrentamos al trabajar este tema, es el hecho de que las herramientas conceptuales y metodológicas de que disponemos corresponden a esquemas ajenos al mundo africano. Ya autores como Mudimbe han advertido sobre la necesidad de tomar conciencia de que los conceptos, los valores y el orden de las ideas que estructuran el

¹ El análisis que aquí se hará forma parte de un trabajo de próxima aparición sobre las cirugías genitales femeninas en las sociedades africanas, y por lo tanto no pretende ser un análisis exhaustivo, sino simplemente una propuesta de ruta de estudio.

pensamiento científico están organizados conforme a determinados paradigmas, que no necesariamente corresponden a los esquemas dentro de los cuales funcionan los sistemas de pensamiento africanos. Incluso gran parte de la literatura científica contemporánea escrita por africanos a la que podemos acceder, plantea un problema similar, como explica Mudimbe:

La cuestión es que hasta ahora los intérpretes occidentales, al igual que los analistas africanos, han estado usando categorías y sistemas conceptuales que dependen de un orden epistemológico occidental. Hasta las descripciones más explícitamente "afrocéntricas" y los modelos de análisis, de manera explícita o implícita, consciente o inconsciente, refieren al mismo orden. ¿Quiere esto decir que las *Weltanschauungen*² africanas y los sistemas de pensamiento tradicionales africanos son impensables y no pueden explicitarse dentro del marco de su propia racionalidad? Mi propia propuesta es que, hasta ahora, las maneras con las cuales han sido evaluados y los medios utilizados para explicarlos se relacionan con teorías y métodos cuyos límites, reglas y sistemas de operación suponen una postura epistemológica no africana.³

Así, nos encontramos ante una consideración fundamental: en muchos estudios el concepto de identidad con el que se trabaja no necesariamente es el más adecuado para acercarse a una realidad social y humana que funciona bajo reglas y paradigmas diferentes.

Un problema adicional consiste en el riesgo de caer en generalizaciones: ¿se puede hablar de *la* identidad africana? ¿De cuál África estaríamos hablando? Porque África es un vasto continente en el que viven grupos muy diversos, cuyas sociedades encuentran soluciones muy diferentes a los retos que determinan su supervivencia, en áreas como la interacción con la naturaleza, el modo de producción, las relaciones de poder al interior del grupo, la manera de organizarse y su relación con otros grupos humanos.

Sin embargo, y con plena conciencia de las limitaciones existentes, tanto en el material disponible como en los enfoques con el que estos temas han sido trabajados, lo cual nos

² Cosmovisiones (en alemán en el texto original en inglés). En todas las citas en otros idiomas la traducción al español es mía.

³ V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1988, p. X.

obliga a cuestionar permanentemente los significados y estructuras de pensamiento que subyacen a los textos consultados, es importante y útil intentar explicar cómo funcionan los elementos sociales, relaciones y dinámicas que conforman y determinan la definición de la identidad entre los hombres y las mujeres en algunos grupos africanos, a través de la lente que nos ofrece el análisis de las cirugías genitales femeninas y su referente en los ritos de iniciación, tanto masculinos como femeninos.

Terminología

La utilización del término *cirugía genital femenina* en el presente trabajo obedece a la intención de encontrar una postura lo más objetiva y neutral posible, ya que los demás términos existentes, como mutilación o circuncisión, no son adecuados debido a su carga ideológica o a su imprecisión, lo que se explicará a continuación.

Las cirugías genitales femeninas en África reciben diversos nombres de acuerdo con el tipo de operación que se realiza, y esto depende de la localización y extensión de los tejidos que son afectados o eliminados, pero también de acuerdo con la posición ideológica de la persona que emplea el término. El término *circuncisión femenina*,⁴ por ejemplo, es ampliamente usado todavía para hacer énfasis en el carácter ritual del procedimiento, a semejanza de la circuncisión que se realiza a los hombres, aun cuando en términos estrictamente médicos y antropológicos la equivalencia no es exacta, ya que en el caso de las mujeres la cirugía genital involucra tejidos y estructuras musculares mucho más amplios que en el caso de los hombres, y de igual forma las funciones genitales y sexuales sufren una importante modificación en el caso femenino, lo que no sucede con la circuncisión masculina, que implica solamente la resección del prepucio. En todo caso, la operación equivalente a la circuncisión masculina sería la circuncisión *sunna*, que consiste en la

⁴ "Circuncidar: v. tr. Cortar circularmente una porción del prepucio", Diccionario Esencial de la Lengua Española, Larousse, p. 147.

simple remoción del capuchón del clítoris, es decir, únicamente de la capa epidérmica externa, sin afectar la estructura ni las funciones de este órgano.

En varios textos se hace una analogía entre la mutilación genital femenina y la castración masculina, al definir la mutilación como un instrumento efectivo para controlar la capacidad de resistencia y el potencial de rebelión entre las mujeres, en el marco de la lucha de poder primigenia entre hombres y mujeres,⁵ como se ejemplifica en la siguiente mención de un mito de origen somalí:

Había una vez una mujer llamada Araweelo, que reinaba sobre los territorios que ahora conforman Somalia. Era tan poderosa que acostumbraba castrar a todos los machos al nacer. *Ella creía que los machos castrados se someterían a su mandato y nunca representarían una amenaza para ella.* Finalmente Araweelo fue asesinada por un pariente masculino, a quien ella había exentado de la castración. Entonces su cuerpo fue quemado y distribuido en las diferentes regiones de Somalia. *Sus monumentos funerarios están por toda Somalia. Después de su muerte los hombres sobre los que ella reinaba, en busca de venganza, empezaron a mutilar a las mujeres mediante la operación de la infibulación, como una posible analogía de la castración.*⁶

El término *cirugía genital femenina* (CGF), es el más usado y actualmente aceptado como preciso y neutral por la literatura contemporánea sobre el tema, sea en textos especializados que estudian la CGF como fenómeno cultural, o bien en textos de literatura médica.⁷ Muestra de este nuevo uso apare-

⁵ Cfr. Anke Van Der Kwaak, "Female Circumcision and Gender Identity: A Questionable Alliance?", *Social Science and Medicine*, vol. 35, núm. 6, 1992, pp. 777-787.

⁶ Dirie, M. A., "Female Circumcision in Somalia: Medical and Social Implications", SOMAC/SAREC, Mogadiscio, Somalia, 1985, *apud ibid.*, p. 777. (El subrayado es mío).

⁷ Por ejemplo su uso entre autores médicos israelíes en un artículo sobre población beduina en Israel, al utilizar la definición de *cirugía genital ritual femenina* (*ritual female genital surgery-RFGS*), porque este término permite agrupar todos los tipos de operación que se realizan, sin la carga ideológica que implica el término mutilación. Sin embargo, hay que apuntar que el uso de este término no se aplica en todos los casos, si se toma en cuenta que las motivaciones para estas operaciones no son las mismas en todas las culturas; es decir, no en todos los casos se trata de un acto ritual, sea porque predominan otras motivaciones que le dan razón de ser en cierta sociedad, o bien porque con el tiempo en algunas culturas estas operaciones han perdido su

ce en autores africanos como el nigeriano Emmanuel Babatunde en un libro de reciente aparición.⁸

Ahora bien, en cuanto a la ubicación geográfica y numérica de la práctica, de acuerdo con estimaciones de grupos de derechos humanos como la organización GAMS, actualmente existen 100 millones de mujeres en el mundo que han sufrido algún tipo de mutilación sexual.⁹ De éstas la mayor parte son mujeres africanas provenientes de países localizados al sur del Sahara, y en menor número de otras regiones del mundo como la península arábiga (Omán, Yemen), el Sur de Asia (Indonesia y Malasia) y América (zona amazónica del Perú).

Los estudiosos no han logrado definir con exactitud el origen de estas prácticas. En cuanto a sus referencias históricas, el documento escrito más antiguo que se ha encontrado sobre la cirugía genital femenina proviene de un documento de la época ptoloméica del siglo II antes de Cristo, que trata sobre la cuestión de un litigio pecuniario entre un hombre y una mujer, en el que ésta última "está en edad de someterse a la circuncisión, conforme a la tradición egipcia".¹⁰ Cabe mencionar que no obstante la antigüedad de esta referencia, la primera mención en documentos escritos sobre la circuncisión masculina, que es también egipcia, se remonta a una época mucho más antigua que la referencia sobre la cirugía genital femenina.¹¹

Con base en estos documentos históricos, algunos expertos defienden la teoría del origen egipcio de la práctica, si bien se desconocen sus motivaciones y objetivos en el contexto social, y a partir de ahí proponen la teoría de la difusión de esta

carácter ritual. Abde Asali *et al.*, "Ritual Female Genital Surgery Among Bedouin in Israel", *Archives of Sexual Behavior*, vol. 24, núm. 5, 1995.

⁸ Emmanuel Babatunde, *Women's Rites Versus Women's Rights: A Study of Circumcision Among the Ketu Yoruba of South Western Nigeria*, Africa World Press, Trenton, Nueva Jersey/Asmara, Eritrea, 1998.

⁹ GAMS significa Groupement pour l'Abolition des Mutilations Sexuelles. Sylvie Véran, "Excision: le supplice des innocentes", *Le Nouvel Observateur*, del 4 al 10 de febrero de 1993, p. 66.

¹⁰ Se trata del decimoquinto papiro griego del Museo Británico. Michel Erlich, *Essai sur les mutilations sexuelles féminines*, Editions L'Harmattan, París, 1986, p. 41.

¹¹ Inscrición encontrada por Loret en 1899 sobre las paredes de un monumento funerario de la IV dinastía en Saqqarah, *Ibid.*, p. 40.

práctica a partir de Egipto como centro de irradiación hacia el occidente, África occidental y regiones de África central; hacia el sur y el oriente en el cuerno de África, e incluso hacia el este y el noreste, en Palestina y algunas zonas de la península arábiga.

A pesar de su evidente antigüedad, hasta fechas recientes el tema de la cirugía genital femenina era poco conocido fuera del ámbito de la investigación etnográfica y antropológica, sobre todo en medios no africanos, pero en las dos últimas décadas la prensa internacional se ha encargado de hacer de éste un tema para debate. Aun así, la investigación se dificulta hoy en día, debido a que una parte importante de los primeros estudios sobre el tema tendían a tratarlo desde una perspectiva externa y parcial; actitud que no ha desaparecido del todo en la literatura contemporánea, sea porque corresponde a una visión francamente colonialista que ve en la llamada mutilación genital femenina la prueba del primitivismo cultural de los pueblos africanos y utiliza argumentos y juicios etnocentristas y racistas, o porque corresponde a una postura militante en favor de los derechos de la mujer, en especial de su integridad física, en el marco de la defensa de los derechos humanos universales.

Es importante señalar aquí que no se trata de ninguna manera de una práctica suspendida en el tiempo, sino de una expresión cultural y social que evoluciona al igual que los demás actos humanos. Así, en ocasiones dentro de una misma etnia se realizan diferentes tipos de cirugía genital femenina, o bien en un mismo grupo pueden haber cambiado los usos y tradiciones de manera tal que en un tiempo se haya realizado un tipo específico de operación, pero con el paso del tiempo la práctica evolucione, ya sea hacia su desaparición o hacia una modalidad diferente:

Para Chippaux (1961) y ciertos autores más recientes, las mutilaciones genitales femeninas tienden a modificarse después de algunas decenas de años. [...] Esta evolución se traduce a menudo por el paso de una forma mutilatoria a otra que lo es menos, o bien por el abandono puro y simple de la práctica, lo cual está subordinado a múltiples factores, principalmente socioeconómicos.¹²

¹² Erlich, *op. cit.*, p. 29.

Las cirugías genitales femeninas aquí mencionadas pueden ser analizadas principalmente desde dos planos: el social y el simbólico. Como práctica social, en aquellas sociedades en las que se practican cirugías genitales femeninas y masculinas como parte de los ritos de iniciación, éstas se constituyen en un mecanismo de adquisición y reafirmación de la identidad sexual y del sentido de pertenencia al grupo. Como práctica simbólica se insertan en el contexto de los mitos de origen y la cosmogonía de muchos pueblos africanos, que la consideran como un medio para lograr la identidad única, completa y diferenciada como hombre o como mujer, como se verá a continuación.

Las cirugías genitales femeninas en el contexto de los ritos de iniciación

No todos los tipos de cirugía genital femenina corresponden necesariamente a un rito de iniciación; diversos grupos en África realizan ritos de iniciación en los que no se incluye la cirugía genital, o bien hay otros grupos que practican cirugías genitales —principalmente es el caso de la infibulación— cuya lógica no está vinculada con ningún rito de iniciación. Por otro lado, existen también casos de grupos que históricamente incluían algún tipo de cirugía genital en sus ritos de iniciación para las mujeres, pero debido al cambio de vida que significa la migración a las ciudades, la significación ritual de la cirugía genital ha ido desapareciendo, y actualmente se realiza sin ninguna ceremonia ritual asociada.

Una característica importante de los ritos de iniciación es su observancia como requisito para integrarse a la sociedad con una identidad social completa, que implica conocimiento y capacidad de ejercer los derechos y obligaciones de la edad adulta en su comunidad. Por otra parte, se trata de un proceso que prepara a la persona para asumir su identidad sexual como hombre o como mujer. Para muchas sociedades africanas que practican ritos de iniciación, las personas no *nacen* hombres o mujeres, sino que *se hacen* hombres y mujeres mediante las ceremonias comprendidas en los ritos de iniciación. Por este motivo, que tiene que ver con prestigio social por un lado, pe-

ro sobre todo con la adquisición de una identidad sexual definida y adulta, los ritos —como norma social— se convierten en un deseo compartido por todos los miembros del grupo, como explica Turner:

A Durkheim le fascinaba el problema de por qué muchas normas y muchos imperativos sociales son considerados por quienes tienen que observarlos al mismo tiempo como “obligatorios” y como “deseables”. Los estudiosos están dándose cuenta de que el ritual es precisamente un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable. Dentro de su trama de significados, el símbolo dominante pone a las normas éticas y jurídicas de la sociedad en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales.¹³

Los ritos de iniciación forman parte de procesos conocidos como ritos de paso, y que marcan los momentos cruciales de la vida de la persona humana: iniciación, matrimonio, embarazo, nacimiento y muerte. De acuerdo con el estudio clásico de Van Gennep, los ritos de iniciación corresponden a una “pubertad social”,¹⁴ que no siempre coincide con la pubertad fisiológica, pero que se inscribe en las etapas de desarrollo que debe seguir un individuo para asumirse como miembro de su sociedad, y así ocupar el lugar que le corresponde.

Los ritos de iniciación son una de las etapas más importantes en la formación social de la persona. Como explica Vergiat:

Para acceder a la clase superior, el individuo debe seguir una iniciación que lo educará y lo preparará para su función social futura. Su vida pasada ya no cuenta; su función ha terminado. El individuo debe renovarse física y socialmente. Debe morir simbólicamente para renacer y, una vez cambiado, progresar.¹⁵

Los ritos de pasaje se dividen en tres etapas principales, que a su vez están estructurados de aspectos rituales bien diferenciados: ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación; o expresado de otra manera, ritos preliminares o etapa

¹³ Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1980, p. 33.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ A. M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, París, 1951, *apud* Angelo Castiglioni y Alfredo Castiglioni, *Venere Nera*, Ediciones Lativa, Varese, 1985. (La traducción del italiano es mía).

de separación, ritos liminales o etapa de margen y ritos postliminales o etapa de agregación. En este punto cabe señalar que la presente descripción es un esquema general para facilitar la comprensión de las etapas involucradas en los ritos de paso y por consiguiente los ritos de iniciación, pero de ninguna manera se trata de un patrón rígido e invariable, sobre todo si tomamos en cuenta que el aspecto ritual, como otros elementos de las construcciones sociales y simbólicas de los grupos humanos, evolucionan y se adaptan a las necesidades de vida de los hombres y mujeres. Así, podemos afirmar que las tres etapas que se acaban de describir se expresan en la práctica de maneras muy diversas dependiendo de la etnia, del momento histórico del que se trate y del entorno del grupo humano en cuestión.

En el caso de la circuncisión masculina como rito de iniciación, las tres etapas descritas corresponden a momentos bien diferenciados de aprendizaje, según explica Victor Turner¹⁶ en su estudio sobre el rito de circuncisión masculina (*Mukanda*) entre los Ndembu de Zambia. Estas tres etapas se definen como *Kwing'ija* (invitación a entrar), *Kung'ula* (la reclusión) y *Kwidisha* (el retorno).

La primera etapa de separación implica la salida del niño de su entorno familiar, que puede ser de manera total o parcial, para integrarse a un grupo de jóvenes de su mismo rango de edad que serán instruidos en los deberes y obligaciones que implicará para ellos convertirse en miembros activos de su sociedad u hombres adultos.

Una vez en marcha esta separación se llega a la segunda etapa o liminal, en la que los jóvenes se encuentran separados real y/o simbólicamente de su entorno social y familiar, en un proceso que podría describirse como la crisálida, que es el paso intermedio entre el gusano y la mariposa. En este momento los individuos han "muerto" socialmente, y por ello la variada y rica simbología relacionada con la muerte; por ejemplo el uso del color blanco en la decoración corporal o el uso de ropas blancas, o incluso acciones simbólicas como guardar silen-

¹⁶ Victor Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1997 (1ª. ed. en español, 1980).

cio, comer exclusivamente con la boca sin utilizar las manos, aprender un idioma secreto o adquirir un nuevo nombre.

Cuando concluye esta etapa liminal se realiza la ceremonia de la circuncisión, que se concibe como un paso necesario que liberará al individuo de su pasado infantil y andrógino, para convertirse en adulto y hombre diferenciado. Recordemos que en el imaginario de muchos grupos africanos la infancia se asocia con una identidad ambigua y no diferenciada entre hombres y mujeres; el prepucio masculino es considerado la expresión de la parte femenina heredada del dios creador en los hombres, mientras que el clítoris femenino es la expresión de la parte masculina en las mujeres. Sólo mediante la eliminación o muerte de esta doble esencia se puede acceder a la identidad completa y diferenciada como hombre o como mujer.

Los relatos míticos explican simbólicamente, mediante los personajes primordiales y sus acciones, la "argumentación" por la cual se comprende (y se justifica) el orden de las cosas y el de los hombres. Tres modelos parecen predominar: la androginia que ha realizado la unión ideal de las diferencias, que es el ser completo (según la interpretación fon) y que figura un creador de orden y un garante de continuidad; la pareja de gemelos de sexo opuesto cuya unidad procede del nacimiento común (el buen nacimiento, siempre según los fon), que simboliza la dualidad domada, pero ya vulnerable, la ley de la constitución de seres por oposición complementaria; la pareja mítica que instaura la primera relación del hombre y de la mujer —en razón de sus diferencias—, y tiende a la unidad porque no está inicialmente dada. En este último caso, la oposición y la complementariedad se encuentran en una relación fuertemente inestable, el desorden puede hacer irrupción en cualquier instante. Estos tres "modelos", de fusión (1), de complementariedad (2), de alianza de las diferencias (3), corresponden a "soluciones" ideales (1), imaginarias (2) y prácticas (3) que se dan concurrentemente a los problemas de la constitución de un orden, de su conservación y de su inserción en el movimiento, ya que toda vida es dinamismo. El hecho importante aquí es la definición producida a partir de la relación masculino/femenino, considerada como primordial y ejemplar.¹⁷

Una vez concluida la operación, se entra a la tercera etapa de agregación, en la que los individuos iniciados pueden regresar a su grupo como individuos nuevos y diferenciados, que

¹⁷ Georges Balandier, *Anthropo-logiques*, Presse Universitaire de France, Paris, 1974, p. 21.

han aprendido lo que significa ser adulto y que han aprendido cómo asumir su rol social y sexual en el grupo.

Para comprender la fundamentación cosmogónica de diversos grupos africanos, que consideran las cirugías genitales como la manera en que los seres humanos pueden adquirir su identidad sexual diferenciada y completa, veamos el mito de creación del mundo del pueblo Dogon, según la enunciación de Marcel Griaule:

El Dios Amma, se dice, tomó un puñado de barro, lo apretó en su mano y después lo lanzó lejos como había hecho con las estrellas. El barro se dispersó y cayó sobre el norte, que está arriba, y de ahí se extendió hacia el sur, que está abajo del mundo, aunque el movimiento completo fue horizontal. [...] Este cuerpo yace boca arriba, de cara al cielo en una línea de norte a sur, y es femenino. Un hormiguero es su sexo; un nido de termitas, su clítoris. Amma, que está solo y quiere unirse a esta criatura se acerca a ella. Es entonces que se produjo el primer desorden del universo. [...] En el momento en que Dios se acerca el nido de termitas se levanta impidiéndole el paso enseña su masculinidad. Era el igual del sexo y la unión no tendrá lugar. Pero Dios es Todopoderoso. Derriba el rebelde nido de termitas y se une con la tierra excisada. Este incidente original marcará para siempre el curso de las cosas. [...]

El *nommo* dibuja sobre la tierra el contorno de dos almas, dos siluetas con forma humana, la primera trazada es femenina, la segunda masculina, y cuando el recién nacido toma contacto con el suelo, las dos almas lo revisten. Él es uno en su cuerpo pero es doble en lo espiritual. [...] Entonces el niño llega al mundo dotado de dos principios de sexos diferentes y teóricamente pertenece a uno o a otro; el sexo de su persona es indiferenciado. Prácticamente la sociedad le dará desde un inicio el sexo que lleva en apariencia. [...]

La vida de los hombres no podía acomodarse en estos seres dobles. Había que decidir identificarse en el sexo que le fuera más adecuado. [...] El alma doble es un peligro; un hombre debe ser masculino y una mujer femenina. La circuncisión y la excisión vuelven a poner las cosas en orden.¹⁸

En este mito se ilustra la motivación profunda de la diferenciación sexual mediante un acto físico consciente y deseable, según explica Turner, como vimos en páginas anteriores.

Los ritos de iniciación femeninos en general siguen un esquema similar al descrito para las ceremonias masculinas, inclu-

¹⁸ Marcel Griaule, *Dieu D'Eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Fayard, París, 1966, pp. 15, 16, 20, 21, 147.

yan o no una cirugía genital. El mejor y más detallado estudio sobre este tema es el libro de la antropóloga Audrey Richards, quien estudia la ceremonia de iniciación femenina entre los Bemba de Zambia, en la ceremonia llamada *chisungu*.¹⁹ Richards retoma conceptos trabajados por Van Gennep y Turner al explicar que la iniciación corresponde a un momento crucial en el aprendizaje y construcción de una identidad sexual y social de las mujeres, y hace énfasis en la manera en que las ceremonias de mujeres reflejan y tratan de hacer cumplir las obligaciones sociales del matrimonio y el establecimiento del grupo de parentesco, así como los conflictos de intereses que se producen.

Al igual que Turner, Richards define el símbolo como uno de los componentes básicos del ritual y lo presenta como la unificación de los dos polos del significado, que son el social y el biopsicológico, pero no considera los ritos de iniciación como un mero proceso de educación, al concluir que estos no proporcionan conocimiento adicional ni el derecho a usarlo, sino más bien expresiones que contienen referentes morales y significados secretos, cuyo conocimiento define a las iniciadas como mujeres diferenciadas y listas para convertirse en esposas y madres:

Es el conocimiento mágico de las mujeres, la propiedad y uso femenino, lo que transforma a las niñas en mujeres. Aún más, lo que la *chisungu* pone en claro es que la identidad femenina exitosa se enseña y se aprende.²⁰

Richards analiza también los roles sexuales en el contexto social, en un esquema que coloca a hombres y mujeres en papeles complementarios que estructuran los entramados sociales conforme a un pacto social tácito. Se trata de una sociedad en la que hombres y mujeres comparten la responsabilidad de actuar correctamente en lo referente a las reglas ideológicas principales: honrar a los antepasados mediante el uso correcto del sexo y del fuego, que simbólicamente representan la vincu-

¹⁹ Audrey Richards, *Chisungu. A girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia*, Routledge, Londres, Nueva York, 1956 (reimp. de 1982).

²⁰ *Ibid.*, p. xxiv.

lación entre el poder reproductor y de transformación; es decir, de la fertilidad y de su consiguiente impacto sobre la supervivencia del grupo.

Estudios como el de Richards parecen apuntar hacia la existencia de un cierto orden en la relación entre los sexos; si bien las mujeres en las sociedades estudiadas por la antropóloga no siempre ocupan un lugar subordinado, sí existen elementos para señalar que en diversos momentos de su vida las mujeres parecen aceptar un cierto control ejercido por los hombres, quienes se convierten en los principales detentores del “dominio” —especialmente en la esfera pública— mientras que el “poder” femenino se ejerce más bien en la esfera privada, que es lo tocante a la crianza de los hijos y el cuidado del elemento transformador simbolizado por el fuego.

La ritualidad está estrechamente relacionada con los pactos que estructuran a la sociedad y la hacen evolucionar. Aquí entramos en el campo de un importante debate que no se ha resuelto por completo, entre quienes sostienen que los rituales son un mecanismo de control social, y quienes afirman que más bien se trata de un proceso que puede conducir hacia el cambio o bien, hacia la estabilidad social. El planteamiento inicial de Catherine Bell puede servirnos como punto de partida para ilustrar esta discusión:

Es mi tesis general que la ritualización, como un modo estratégico de acción efectivo dentro de ciertos órdenes sociales, en ningún concepto útil de los términos no “controla” a los individuos ni a la sociedad. Sin embargo, la ritualización de hecho está muy vinculada con el poder. Muy cercana a la objetivización y a la legitimación de un orden del poder como explicación del modo en que son las cosas, la ritualización es una arena estratégica para la expresión de las relaciones de poder. De aquí que la relación de la ritualización con el control social puede apreciarse mejor en términos de cómo las actividades rituales constituyen una expresión específica y un ejercicio de poder.²¹

²¹ Catherine Bell, *Ritual Theory. Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 170.

Identidad y género

Hemos llegado aquí a un punto central de la discusión actual, que tiene que ver con las preocupaciones enunciadas al principio de este ensayo: ¿Es universal la tendencia a la subordinación femenina? ¿Las tensiones sociales que se producen de manera aparentemente natural siempre se resuelven mediante un ejercicio de dominación masculina? En su análisis sobre este tema, Sherry Ortner afirma que no se puede comprender completamente la expresión real del poder masculino o femenino, sin entender primero el marco ideológico y los principios profundos de la cultura que otorga tales poderes.²²

Según Ortner, las mujeres están universalmente devaluadas porque “son vistas como más cercanas a la naturaleza que los hombres, y estos son considerados como inequívocamente ubicados en el alto nivel de la cultura”.²³ Dado que la labor de la cultura es controlar a la naturaleza, a los hombres se les otorga el poder de controlar a las mujeres, y esto explica la subordinación femenina universal.

Por su parte, Peggy Reeves Sanday²⁴ no está de acuerdo con la conclusión de Ortner y propone a su vez el siguiente argumento para tratar de explicar las diferencias fundamentales entre hombres y mujeres:

Observando desde afuera a los hombres y mujeres en las sociedades más simples del mundo, es decir, en sociedades sin tradiciones literarias complejas, uno se sorprende al ver el grado en que los sexos se conforman con una simetría conceptual muy básica, que se basa en diferencias sexuales primarias. Las mujeres dan a luz y crían a los niños; los hombres matan y fabrican armas. Los hombres exhiben sus trofeos (sean estos un animal, una cabeza humana o un cuero cabelludo) con el mismo orgullo que las mujeres muestran a su recién nacido. Si el nacimiento y la muerte están entre las necesidades de la existencia, entonces los hombres y mujeres contribuyen igualmente pero en maneras muy diferentes a la continuación de la vida, y por consiguiente de la cultura. La

²² Cfr. Sherry B. Ortner, “Is female to male as nature is to culture?”, en *Woman, Culture, and Society*, M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 67-88.

²³ Ortner, *op. cit.*, p. 67.

²⁴ Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance. On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (reimp. de 1991).

evidencia presentada sugiere que [...] el poder de dar vida es tan altamente valorado como el poder para quitarla. Las preguntas en cuestión son: 1) ¿Por qué algunas sociedades desarrollan una valoración simétrica o asimétrica de estos dos poderes? Y 2) Cómo afecta una valoración simétrica o asimétrica al poder secular de hombres y mujeres.²⁵

Sanday apunta que la dominación masculina y el poder femenino son consecuencias de la manera en que los pueblos se acoplan a sus entornos históricos y naturales y desarrollan sus identidades separadas. Los roles de poder masculino y femenino se producen cuando los pueblos forjan su sentido de identidad como tales.²⁶

Sin embargo, la opresión masculina de las mujeres no es una respuesta automática ni inmediata a la tensión. La dominación masculina mítica aparece cuando las mujeres buscan mantener su base de poder y al mismo tiempo dejar espacio de maniobra para los hombres. Por ejemplo, las mujeres pueden reaccionar ante el intento masculino de obtener el control “siguiendo el juego” de equilibrar el poder formal masculino frente al poder informal femenino. Las mujeres parecen responder al estrés en estos casos con una actitud conciliadora:

En estos casos las mujeres ceden, porque no creen que “los árboles que dan el fruto” o “las madres de los hombres” deban morir. Si existe una diferencia básica entre los sexos, aparte de las diferencias asociadas con la capacidad de reproducción humana, es que las mujeres como grupo no han encarado la muerte de manera voluntaria en conflictos violentos. Este hecho, quizá más que ningún otro, explica por qué los hombres a veces se han convertido en el sexo dominante.²⁷

En otras palabras, la diferencia fundamental entre hombres y mujeres se encuentra en la respuesta que adopta cada sexo frente a los momentos fundamentales de la existencia: la vida y la muerte. De aquí la importancia de los ritos de iniciación para la definición de la identidad sexual, ya que marcan precisamente estos momentos cruciales de la existencia, tanto en los procesos físicos o emocionales que tienen lugar, como en la simbología asociada a ellos.

²⁵ Sanday, *op. cit.*, p. 5.

²⁶ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 11.

²⁷ *Ibid.*, p. 210.

Conclusión

De lo anterior se deriva la complejidad de la definición de la identidad en relación con los ritos de iniciación, y especialmente lo concerniente a la cirugía genital femenina. Dado que estas prácticas son la expresión de una interacción entre hombres y mujeres, es decir, de diferentes maneras de equilibrar dominio y poder en la sociedad, aseverar que se trata del mecanismo de opresión de los hombres hacia las mujeres más sofisticado jamás creado, como hacen diversos autores que propugnan la defensa de los derechos humanos, podría pecar de simplista.

Si bien la cirugía genital femenina contiene en su origen elementos que apuntan hacia su establecimiento como un mecanismo diferenciador y por lo tanto de construcción de la identidad sexual y social de las mujeres frente a los hombres, actualmente no se puede considerar como el único mecanismo por medio del cual las mujeres definen su identidad de género. La tendencia hacia la desradicalización o incluso abandono de la práctica, optando por otros mecanismos sociales de construcción de la identidad, muestran el dinamismo al interior de las sociedades y la capacidad de agencia de las mujeres.

Son las mismas mujeres quienes están decidiendo usar o no la marca física de la cirugía genital como un elemento identificador. Contamos con múltiples ejemplos de cómo la adopción y reforzamiento, pero también la modificación o abandono de estas prácticas, constituye una afirmación de la identidad, por contradictorio que esto parezca. Por ejemplo, existen comunidades africanas que han optado por la defensa de las cirugías genitales como muestra de su voluntad de resistencia ante la colonización o ante el peligro de aculturación. Muestra del primer caso lo encontramos en los postulados de Jomo Kenyatta,²⁸ quien considera que el rechazo de las autoridades coloniales de las cirugías genitales entre las mujeres kikuyu era un atentado contra la identidad y las tradiciones africanas, y del mismo modo esta lógica persiste hoy día entre varias

²⁸ Véase el libro de Jomo Kenyatta *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Kikuyu*, Vintage Book, Nueva York, 1965.

comunidades de inmigrantes africanos en países europeos que han adoptado la defensa de la práctica como una manera de rebelarse ante la aculturación que se les impone.

Por otro lado, existen también comunidades en África o de africanos en el exilio, en donde las mujeres ya no someten a sus hijas a las cirugías genitales, por considerar que no es más un requisito indispensable para asumir su identidad sexual diferenciada y su estatus adulto, es decir, que ya no forma parte de los requisitos necesarios para ser casaderas. En palabras de una mujer africana que vivió muchos años en México:

Nosotros debemos conservar ciertas tradiciones que son la esencia misma de nuestras sociedades. Yo creo en las iniciaciones que fortifican y reafirman a hombres y mujeres en lo mejor que tienen en sí mismos. Pero ante la inutilidad de un rito que no aporta nada a la niña martirizada en su carne, en su cuerpo, en su alma, yo grito de horror.

Mi tribu practica la excisión, también la de mi esposo que es musulmán, pero nosotros hemos resistido las presiones que querían hacer de nuestras tres hijas mujeres mutiladas de por vida. Nosotros pertenecemos a una Costa de Marfil que mira hacia el futuro apoyándose en su pasado, pero un pasado glorioso y construido sobre valores y costumbres que valoran al hombre y a la mujer, juntos.²⁹

Ambas actitudes, tanto la defensa como el rechazo a la práctica, por contrarias que parezcan, apuntan en la misma dirección de asumir y adoptar una posición de sujeto y no de objeto en las decisiones que afectan las reglas de la comunidad. “Este asunto de la *excisión* debe ser discutido por las mismas mujeres, por las africanas”, declaraba una mujer bambara entrevistada en 1992.³⁰ Mediante estos nuevos planteamientos se están provocando cambios en los pactos sociales que afectan el concepto mismo de identidad de hombres y mujeres.

Estamos presenciando un momento de transición importante en el que las mujeres están cambiando la manera de verse a sí mismas y a su papel social y sexual, pero —lo que es más importante— también están cambiando su manera de ver al

²⁹ Entrevista con la escritora Micheline Trabi-Yrie de Coulibaly, realizada en 1995 por la investigadora María Inés Rojano (no está publicada todavía).

³⁰ Martine Lefevre-Déotte, *L'excision en procès: un différend culturel?*, L'Harmattan, París, 1997, p. 64.

mundo y el futuro, y esto tendrá que incidir en la visión que el propio mundo tiene de ellas. ❖

Dirección institucional de la autora:

*Coordinación de Asuntos Internacionales del Instituto Federal Electoral
Viaducto Tlalpan 100, esquina Periférico Sur (edif. "D" planta alta)
Col. Arenal Tepepan, 14610 México, D. F.*

Bibliografía

- ABDALLA, Raqiya Haji Dualeh (1982), *Sisters in Affliction. Circumcision and Infibulation of Women in Africa*, Zed Press, Londres.
- AHLBERG, Beth Maina (1994), "Is There a Distinct African Sexuality? A Critical Response to Caldwell", *Africa*, 64(2), pp. 220-242.
- ASALI, Abed *et al.* (1995), "Ritual Female Genital Surgery Among Bedouin in Israel", *Archives of Sexual Behavior*, vol. 24, núm. 5, pp. 571-575.
- BABATUNDE, Emmanuel (1998), *Women's Rites Versus Women's Rights: A Study of Circumcision Among the Ketu Yoruba of South Western Nigeria*, Africa World Press, Trenton, Nueva Jersey/Asmara, Eritrea.
- BALANDIER, Georges (1974), *Anthropologiques*, Presse Universitaire de France, Paris.
- BELL, Catherine (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- BRETT-SMITH (1994), *The Making of Bamana Sculpture. Creativity and Gender*, Cambridge University Press, Nueva York (introducción, capítulo 6 "Sacred Secrets" y capítulo 7 "The Foundation of the World Is with Women").
- CASTIGLIONI, Angelo y Alfredo (1985), *Venere Nera*, Edizioni Lativa, Varese.
- CUTRUFELLI, Maria Rosa (1983), *Women of Africa. Roots of Oppression*, Zed Press, Londres.
- DORKEENO, Efua (1994-1995), *Cutting the Rose. Female Genital Mutilation. The Practice and its Prevention*, Minority Rights Group, Londres.
- EL DAREER, Asma (1982), *Woman, Why Do You Weep?. Circumcision and Its Consequences*, Zed Press, Londres.
- ERLICH, Michel (1991), *Les mutilations sexuelles*, Presses Universitaires de France, Paris (Que sais je?).

- _____ (1986), *La Femme Blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*, L'Harmattan, Paris.
- GRIAULE, Marcel (1966), *Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Fayard, París.
- KENYATTA, Jomo (1965), *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*, Vintage Book, Nueva York.
- KOSO-THOMAS, Olayinka (1987), *The Circumcision of Women. A Strategy for Eradication*, Zed Books Ltd., Londres (segunda reimpresión 1992).
- KOUBA, Leonard J. y Judith Muasher (1985), "Female Circumcision in Africa: an Overview", *The African Studies Review*, vol. 28, núm. 1.
- LA FONTAINE, Jean S. (1985), *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Editorial Lerna, Barcelona.
- LEFEUVRE-DÉOTTE, Martine (1997), *L'Excision en procès: un différend culturel?*, L'Harmattan (Logiques Sociales), Paris.
- MC LEAN, Schilla y Graham, Stella Efua (1985), *Female Circumcision, Excision and Infibulation; the facts and proposals for change*, Minority Rights Group, report 47, Londres.
- MUDIMBE, V. Y. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana.
- RICHARDS, Audrey (1982), *Chisungu. A girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia*, Routledge, Londres.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist y Louise Lamphere (eds.) (1974), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford.
- SANDAY, Peggy Reeves (1981), *Female Power and Male Dominance. On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge University Press, Cambridge (reimpresión de 1991).
- TAMALE, Sylvia (1996), "Taking the Beast by its Horns: Formal Resistance to Women's Oppression in Africa", *Africa Development*, vol. XXI, núm. 4, pp. 5-21.
- TURNER, Victor (1997), *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México (tercera edición 1997).
- VAN DER KWAAK, Anke (1992), "Female Circumcision and Gender Identity: A Questionable Alliance?", en *Social Science & Medicine*, vol 35, núm. 6, Londres, pp. 777-787.
- VAN GENNEP, Arnold (1909), *Les Rites de Passage*, Librairie Critique-Émile Nourry, París (reimp. de Johnson Reprint Corporation y Maison des Sciences de l'Homme, 1969).
- VÉRAN, Sylvie (1993), "Excision: le supplice des innocentes", *Le Nouvel Observateur*, 4-10 febrero, p. 66.