



## **Revista Antropología y Derecho.**

Centro de Estudios en Antropología y Derecho CEDEAD.

Número 11. Junio de 2023

---

# **Las mujeres de habla Mande frente a las democracias liberales de Occidente, multiculturalismo, circuncisión femenina e igualdad**

Fuambai Ahmadu

### **Resumen**

Me propongo discutir las prácticas de circuncisión femenina entre las sociedades de habla Mande del África Occidental y los Kono de Sierra Leona en particular y cómo son percibidas por los feminismos occidentales. Mostraré cómo las mujeres Kono perciben estas prácticas rituales de un modo dramáticamente diferente a la mirada hegemónica en las democracias liberales occidentales. Estas prácticas corporales, para la mayoría de la gente Kono, son un reflejo de la igualdad de los sexos y no de la imposición de los hombres sobre mujeres dominadas, pasivas y sumisas. Para ello, comenzaré describiendo mi experiencia como mujer circuncidada nacida en los Estados Unidos pero que optó por participar en este ritual de iniciación. Discutiré si el multiculturalismo es, como se pregunta Okin, malo para las mujeres y analizaré la tensión entre derechos de grupo y derechos individuales.

Mostraré los elementos andróginos en la cosmovisión mande presentes en la percepción de su sexualidad. Es en el contexto de una sociedad matrilineal, en donde las mujeres poseen agencia y libertades sexuales, en las que ambos sexos se constituyen socialmente mediante sendas circuncisiones. Demostraré que es paradójicamente en la religión abrahámica patriarcal, en definitiva occidental, en la que Dios es considerado hombre y en donde se busca la preservación del linaje paterno y el control estricto de la sexualidad femenina. Finalizaré discutiendo el poder de las mujeres Mande y la igualdad de derechos en relación con el multiculturalismo.

**Palabras clave:** género, multiculturalismo, Sierra Leona, etnia Kono

Fecha de recepción: 10 de mayo de 2023; fecha de aprobación: 10 de junio de 2023

### **Abstract**



I will discuss the practices of female circumcision among the Mande-Speaking societies of West Africa in general, the Kono of Sierra Leone in particular, and how Western feminisms see them. I will show how Kono women perceive these ritual practices in a way that is dramatically different from the hegemonic gaze in Western liberal democracies. For most Kono people, these bodily practices reflect the equality of the sexes and not the imposition of men on dominated, passive and submissive women. To that end, I will begin by describing my experience as a circumcised woman born in the United States who chose to participate in this initiation ritual. I will discuss whether multiculturalism is, as Okin wonders, bad for women, and I will analyze the tension between group rights and individual rights.

I will show the androgynous elements in the worldview that are present in the perception of their sexuality. It is in the context of a matrilineal society, where women have agency and sexual liberties, in which both sexes are socially constituted through individual circumcisions. I will demonstrate that it is paradoxically in the patriarchal Abrahamic religion, ultimately Western, in which God is considered a man and where the preservation of the paternal lineage and the strict control of female sexuality is sought. I will end by discussing the power of Mande-Speaking women and equal rights in relation to multiculturalism.

**Keywords:** gender, multiculturalism, Sierra Leone, Kono ethnicity

## Introducción:

Tenía veintitrés años y era graduada universitaria en Washington, DC, cuando, con gran honor, acepté el pedido de mi madre para que ella me “introdujera” en Bondo, el nombre de la “sociedad secreta” de mujeres en Sierra Leona. Mi madre le hizo la misma oferta a su hermana menor, a quien había traído a los Estados Unidos para criar con el resto de sus hijos. Mi tía, que era sólo unos años mayor que yo, rechazó la oferta de mi madre y de su propia madre amablemente: "gracias; pero no, gracias". Mi madre y yo viajamos con otra tía mucho mayor, su hija de catorce años y mi hermana de ocho (quienes también en ese momento estaban destinadas a ser *sandene*, o jóvenes iniciadas).

Apodado por los medios globales de hoy como "corte de vacaciones", esas vacaciones de Navidad que nunca olvidaré fueron un viaje controvertido, el cual otras niñas africanas nacidas en occidente habían hecho en décadas anteriores. La práctica de iniciación femenina llamada Bondo incluye lo que yo denomino circuncisión femenina<sup>1</sup>, dentro de los muchos ritos que, para decirlo de una manera muy simplificada,

<sup>1</sup>La terminología es un tema muy polémico con respecto a las cirugías genitales femeninas entre mujeres no occidentales (PPAN 2012). Utilizo el término circuncisión femenina (y masculina) o escisión para referirme específicamente a aquellas operaciones o procedimientos genitales que se realizan como procedimientos consuetudinarios y están vinculados con las creencias religiosas de una sociedad-ya sea



transforman a las niñas en mujeres (para una discusión con más sutilezas sobre las complejidades y la estética de este proceso de transformación, véase Ahmadu, en preparación; Boddy 1982, 1991; Boone 1986).

Para las mujeres de Sierra Leona con las que crecí, la circuncisión femenina no sólo transforma a niñas en mujeres, sino que además ellas consideran que la operación embellece los genitales externos, mejora la higiene genital y potencia la sexualidad femenina (Ahmadu 2009, 2009b; ver también Boddy 1991, para Sudán y El Guindi 2006, para Egipto). Hoy en día, esta cirugía es una de las distintas variantes que se realizan habitualmente entre diversos grupos de mujeres, principalmente en África, pero también en partes de Medio Oriente, India, Indonesia, Malasia y América del Sur.

A estas formas de cirugías genitales femeninas, realizadas predominantemente por mujeres no occidentales, sus opositores las llaman mutilación genital femenina. Ellos creen que el único propósito de estas operaciones es aumentar el control de los hombres sobre las mujeres al disminuir la respuesta sexual de éstas con el fin de hacerlas más pasivas y fieles en el matrimonio (Abdalla 1982; Lightfoot-Klein 1989; UNICEF 2013).

Sin embargo, si hoy tuviera veintitrés años, podría ir al consultorio de mi ginecólogo en la ciudad donde resido actualmente- Bethesda, Maryland - y obtener una recomendación para un cirujano plástico para realizar el mismo procedimiento que yo experimenté en Sierra Leona. De lo que pude ver acerca del antes y el después de las cirugías plásticas en algunos sitios web que las promocionan, existen dos procedimientos perfectamente comparables anatómicamente que producen la misma apariencia estética que la escisión tipo II de la OMS: labioplastia (que implica la extirpación o recorte de los labios menores) y clitoroplastia (que implica la reducción de la estructura y apariencia del glande externo del clítoris). Estas operaciones son legales, respetadas desde el punto de vista médico, y costosas (Braun 2005; Goodman 2011; Johnsdotter y Essen 2004).

La cirugía cosmética genital femenina occidental es cada vez más popular o “sexy” y aparece regularmente en revistas femeninas masivas, medios de comunicación como Huffington Post, *reality shows* y en muchos otros foros. Por lo general, las mujeres que optan por estas cirugías llevan fotografías de lo que quieren: vulvas que se ven perfectamente esculpidas que encontraron en revistas masculinas eróticas tales como *Playboy*. Las entrevistas con estas mujeres revelan muchos de los mismos motivos que he oído dar a las mujeres que practican el Bondo respecto de la circuncisión femenina: “¡Me siento más limpia, más sexy. . . más esculpida!” ¿Cuál es entonces la diferencia entre mi operación de escisión durante mi rito tradicional de iniciación a la edad de veintitrés años en Sierra Leona y un procedimiento cosmético

---

que estas creencias se establezcan o no como razones explícitas para su práctica. Utilizo el término circuncisión masculina para incluirla en esta definición, pero también para referirme a la práctica secular generalizada de cirugías genitales masculinas en los Estados Unidos que son habituales, pero no necesariamente por razones religiosas. Utilizo el término mutilación genital femenina cuando se refiere específicamente a la perspectiva de los opositores de la práctica y el término cirugía cosmética genital femenina en referencia a prácticas anatómicas similares que prevalecen más entre las mujeres occidentales blancas y educadas que residen, principalmente, en países occidentales.



similar que podría obtener fácilmente en el consultorio de un médico exclusivo de EE. UU., llevando efectivo en la mano? Algunos dirán que, en ambos casos, las mujeres están respondiendo a presiones patriarcales con puntos de vista diferentes sobre la feminidad y la belleza. Esto nos lleva a plantearnos la pregunta: ¿por qué el primer caso está etiquetado como una amenazante aberración y es un objetivo para la erradicación global y la criminalización, y el segundo caso es percibido como un procedimiento cosmético normal, aunque controvertido, por el que las mujeres occidentales pueden optar libremente?

En este artículo, sostengo que la diferencia tiene que ver, principalmente, con la cultura: al situar la circuncisión femenina dentro de un contexto cultural específico, los Kono del este de Sierra Leona y dentro de un cuerpo humano específico—el mío—reexamino el razonamiento y las implicancias de la pregunta de Susan Okin, “¿es el multiculturalismo malo para las mujeres” en términos de la igualdad de las mujeres en una democracia liberal multicultural, como los Estados Unidos? (Okin 1999).

## Derechos de grupo versus derechos individuales

Según Okin (1999, p.10), “en el contexto de las democracias esencialmente liberales, el multiculturalismo se ocupa de la reivindicación de que las culturas o modos de vida minoritarios no están lo suficientemente protegidos por la práctica de garantizar los derechos individuales de sus miembros y que, en consecuencia, estos deben también ser protegidos a través de derechos o privilegios grupales especiales”. Okin prosigue argumentando en contra de los derechos de los grupos minoritarios, particularmente en contra de aquellos que considera no liberales y que violan los derechos individuales de sus miembros. Ella se opone a que los “dejen solos” o que les den privilegios especiales si su condición de minoría pone en peligro la existencia y continuidad de su cultura (11). En su opinión, estas acciones serían incompatibles con el valor fundamental de las democracias liberales, la libertad individual, “que implica que los derechos del grupo no deben prevalecer sobre los derechos individuales de sus miembros”. Okin también critica a los defensores del multiculturalismo quienes sostienen que los derechos de grupo deben restringirse a aquellos que, en su comunidad, son liberales. De su punto de vista, las y los feministas, “todos, es decir, los que respaldan la igualdad moral de hombres y mujeres, deben permanecer escépticos” (11). En este ensayo, argumento en contra de las suposiciones y generalizaciones clave de Okin con respecto a los grupos minoritarios o de inmigrantes que, según ella, pueden no parecer “antiliberales” en la superficie pero que en realidad discriminan contra los derechos de sus mujeres y niñas. Mi propósito no es necesariamente defender el tipo de multiculturalismo que critica Okin (quien insiste en que los derechos grupales pasan por encima de los derechos de los individuos para perpetuar la existencia de un grupo particular) sino cuestionar cómo las intervenciones—en este caso, específicamente la legislación contra la mutilación genital femenina y las políticas de tolerancia cero, que supuestamente están destinadas a proteger a las personas dentro de los grupos minoritarios—terminan discriminando a estos mismos individuos frente a los otros integrantes dentro del grupo cultural dominante y mayoritario. En otras palabras, la legislación y las políticas bien intencionadas que apunten a liberar a niñas y mujeres de culturas y prácticas patriarcales tienen como efecto negar la propia agencia y autonomía de las niñas y mujeres dentro



de estos grupos que son fundamentales para su experiencia de la libertad individual y la igualdad con otras niñas y mujeres en el mundo más amplio de la dominante sociedad democrático liberal en la que se desenvuelven.

Algunas suposiciones clave que Okin hace y que considero problemáticas en relación con experiencias individuales son las siguientes: primero, que todas las niñas y mujeres experimentan la circuncisión femenina de forma negativa. Esta tendencia a considerar irreflexivamente a la circuncisión femenina como un daño, y luego proyectar este preconceito en niñas y mujeres circuncidadas se destaca de un modo muy conmovedor en un ensayo de Hota cuando, en la descripción que hace de una de sus estudiantes, expresa que sintió el dolor de la circuncisión en su propio cuerpo. Segundo, que los individuos encajan perfectamente en distintos grupos culturales dominantes o minoritarios. La realidad es que muchos de los llamados inmigrantes se encuentran inmersos en múltiples culturas e identidades. Cuando me reuní con mis parientes Kono en un vuelo a África Occidental hace veintisiete años, yo también era una mujer nacida y criada en EE. UU.

Y, finalmente, la idea de que la agencia sólo puede expresarse a través de la resistencia a una práctica cultural. Por lo tanto, se supone que un individuo que defiende o afirma una tradición cultural no está ejerciendo su poder de agencia. Este tercer punto ignora el hecho de que los individuos tienen múltiples identidades culturales, a menudo en conflicto entre sí, y que una práctica como la circuncisión femenina puede no ser experimentada subjetivamente como perjudicial por las mujeres que se identifican (en algunos casos no de manera exclusiva) con el grupo cultural que apoya esta tradición. Como mujer nacida y criada en los Estados Unidos, elegí en contra de la tradición cultural estadounidense dominante de no circuncidar a las niñas (pero sí a los niños solamente) y abracé la circuncisión femenina (y también la masculina), que es parte de mi tradición ancestral africana y supuestamente hostil a las normas de género y estética dominantes de la sociedad occidental a la que también pertenezco. Una feminista francesa, Chantal Zabus, parecía tener la respuesta: en su libro de 2007, Zabus sugirió que para pertenecer a mi cultura africana (una cultura que, según ella, sólo pude comprender a través de mi “conocimiento de segunda mano de la antropología británica”) es que elegí la iniciación como adulta, por lo tanto, según ella, mis acciones no reflejaban verdaderamente agencia (2007, p.218). En su opinión, como un alma perdida entre una y otra cultura, yo no estaba realmente rechazando algo; más bien, me esforzaba por pertenecer a algo que, sin embargo, no me era familiar.

En Kono, [Ahmadu] busca no sólo la totalidad a través de la escisión, sino también un antídoto contra los sentimientos de desarraigo y desplazamiento. Sin embargo, es cuando ella está experimentando el dolor agudo y puntual de la escisión que reconoce a los Estados Unidos como su hogar; es decir, al país de su nacimiento, de su ser y de este modo, se vuelve completa a pesar de su escisión” (Zabús 2007, 220).

Mi respuesta es buscar una comprensión más amplia, más fluida y menos etnocéntrica de cultura y agencia que refleje múltiples identidades culturales y la amplia gama de opciones que están disponibles para las personas en el mundo de hoy. Todo concepto eficaz de agencia necesita reconocer la prerrogativa de los individuos a elegir dentro de una amplia gama de opciones, incluyendo la opción de defender una cultura o tradición ancestral allí donde existan otras opciones claras. Mi tía nació en Sierra Leona y se identificó con su cultura Kono, que era dominante en ese contexto; sin embargo, optó



por no participar en la iniciación femenina como inmigrante en los Estados Unidos para así encajar mejor en las normativas de género estadounidenses. Yo nací en los Estados Unidos y me identifiqué con la cultura occidental dominante, pero decidí optar por la cultura femenina de iniciación Kono para encajar mejor en las normas de género de mi madre, de mis tías y de mi abuela. Como mencioné en el párrafo inicial, ambas tuvimos la opción de "unirnos" al Bondo o no.

En opinión de Okin y Zabus, solo mi tía exhibió agencia porque rechazó su tradición cultural africana y abrazó la occidentalización. En mi estimación multicultural, creo que yo también exhibí agencia cuando rechacé una tradición cultural estadounidense en particular (la de circuncidar niños solamente), y cuando abracé una herencia cultural africana específica que defiende una visión de la circuncisión de niños y niñas como paralela y complementaria. Elegir tal o cual práctica cultural no me hace menos o más estadounidense del mismo modo que rechazar tal o cual práctica cultural hace a mi tía más o menos Kono. Así mismo, no tengo menos agencia simplemente porque la tradición cultural que elegí se considera antiestadounidense de la misma manera que mi tía no tiene más agencia simplemente porque ella optó por mantener la tradición estadounidense de no circuncidar a las niñas.

Según Okin (1999, p.12), abogar por los derechos de otros grupos es problemático para las feministas (y para toda la gente occidental de mentalidad liberal) porque la mayoría de las culturas están llenas de ideologías y prácticas relacionadas con el género. Ella postula una situación hipotética (que luego, a lo largo del ensayo, sin crítica alguna, es tomada como real). En esta situación hipotética, una cultura avala y facilita el control de los hombres sobre las mujeres, y los miembros masculinos más poderosos son los que se encuentran en posición de determinar y articular las creencias, prácticas e intereses del grupo. Okin afirma categóricamente que, en tales condiciones, las reclamaciones relativas a derechos de grupo son, en realidad, antifeministas y limitan las capacidades de las mujeres y niñas de esa cultura a vivir con una dignidad humana igual a la de hombres y niños, y a vivir vidas elegidas con la mayor libertad posible. Okin da ejemplos de formas extremas de subyugación de las mujeres que incluyen la clitoridectomía y la poligamia. Ella cita la entrevista de una periodista occidental a una mujer que se realizó una circuncisión femenina en África como prueba de que la clitoridectomía se entiende como una técnica para des-sexualizar a las mujeres y mantenerlas fieles y subordinadas en el matrimonio (1999, 14). Además, cita a mujeres africanas que viven en matrimonios polígamos en Francia como representantes de la opresión y el silenciamiento que todas las mujeres que viven en sociedades polígamas padecen (10). Okin argumenta que los defensores de los derechos de grupo de las minorías al interior de los estados liberales ignoran que los grupos culturales no son monolíticos (hay importantes diferencias dentro de cada grupo) y que ellos mismos tienen diferencias de género (con diferencias de poder y ventajas para hombres y mujeres). Ella también critica el hecho de que los defensores de los derechos de grupos minoritarios no prestan atención al espacio privado o ámbito de la vida doméstica o familiar (1999, p.12).

Okin argumenta que cuando los occidentales de mentalidad liberal en verdad prestan atención a estas deficiencias, dos conexiones importantes entre género y cultura se vuelven evidentes: primero, que la esfera de los derechos personales, sexuales y reproductivos que se traduce en prácticas culturales afectan en mayor medida la vida de las mujeres y las niñas que la vida de los niños y los hombres. Segundo, Okin postula



que la mayoría de las culturas tienen como uno de sus objetivos principales el control de las mujeres por parte de los hombres y cita ejemplos tomados de los mitos fundacionales del judaísmo, del cristianismo y del islam que están plagados de intentos de controlar y justificar la subordinación de la mujer. Afirma que estos mitos consisten en una combinación de la negación del papel de la mujer en la reproducción; en apropiaciones por parte de los hombres del poder de reproducirse a sí mismos; en personificaciones de las mujeres como demasiado emotivas, poco confiables, malvadas o sexualmente peligrosas; y en negarse a reconocer los derechos de la madre sobre la disposición de los hijos (1999, p. 13). Además, Okin afirma audazmente (a pesar de su crítica a las tradiciones del monoteísmo occidental) que “mientras virtualmente todas las culturas del mundo tienen pasados netamente patriarcales, algunas –las culturas liberales occidentales en su mayoría, aunque de ninguna manera exclusivamente– se han alejado mucho más de este pasado patriarcal que otras culturas” (1999, p. 16). Okin continúa citando muchos ejemplos de subordinación de género en las sociedades occidentales, pero, a pesar de ello, se las arregla para concluir que “las mujeres en las culturas más liberales tienen legalmente garantizadas muchas de las mismas libertades y oportunidades que los hombres”. Más aún, afirma que “la mayoría de las familias en tales culturas, con la excepción de algunos grupos fundamentalistas religiosos, no comunican a sus hijas que valen mucho menos que los niños, ni que sus vidas deben limitarse a la vida doméstica y al servicio de hombres y niños, ni que su sexualidad sólo tiene valor en el matrimonio, al servicio de los hombres, y con fines meramente reproductivos” (1999, p. 17).

En la siguiente sección presento una descripción etnográfica detallada de los aspectos más relevantes de la cultura, la historia y la forma de vida general que la sociedad Kono estipula para las mujeres en relación con la circuncisión femenina (y masculina) como una crítica a la caricaturización que hace Okin de la posición supuestamente deplorable de las mujeres en las culturas no occidentales. Más específicamente, proporciono el trasfondo etnográfico para mi principal argumento en contra de la legislación contra la mutilación genital femenina y las políticas de tolerancia cero: que prohibir prácticas entre grupos minoritarios que se encuentran legalmente permitidas y accesibles a los miembros de la cultura del grupo dominante es una infracción a los derechos de los individuos del grupo minoritario a la igualdad, a la no discriminación y a la autonomía (de los padres). Mi punto es que la controversia no se refiere a los derechos de grupo mayoritario frente a los derechos de las minorías per se, sino a los derechos de todos los individuos dentro de una sociedad democrática liberal a la igualdad, a la autonomía y a la no discriminación ¿Cómo es que la misma operación que yo experimenté en Sierra Leona durante una ceremonia tradicional que honró a las generaciones de mujeres que me preceden se denomina mutilación genital femenina y está prohibida en muchos países—incluso para mujeres adultas—, pero ¿si se llamara cirugía cosmética genital femenina, y esa sería mi prerrogativa legal, no sería el asunto de nadie si hubiese optado por dicha intervención en un consultorio de cirugía plástica de alto nivel en Bethesda?

## Un viaje estadounidense a la feminidad de Kono



La primera y más básica suposición de Okin es que todo el mundo —ahora y siempre— ha sido patriarcal y tiene, como fin conspirativo, el control de las mujeres por parte de los hombres. En esta sección, examino a mi propio grupo étnico, los Kono del este de Sierra Leona, y explico cómo es que, como una liberada estudiante universitaria estadounidense, podría elegir identificarme con las mujeres supuestamente oprimidas de esta sociedad que son sometidas a la mutilación genital femenina y a los matrimonios poligámicos. Mediante la utilización de varias ideas teóricas de mi tesis doctoral sobre los Mandinga en Gambia (Ahmadu 2005), así como mi tesis de maestría sobre las sociedades secretas Bondo entre los Kono de Sierra Leona (1996), he tratado de evaluar los significados simbólicos de la circuncisión femenina y masculina dentro de las sociedades Bondo (y Poro) como rituales de iniciación. Las afirmaciones que hago en esta sección derivan de trabajos inéditos que he presentado tanto en mis conferencias públicas como en mis conferencias científicas o profesionales en los Estados Unidos y en el extranjero durante los últimos diez años (Ahmadu 2013, 2014, 2015a, 2015b).

Los Kono son un grupo étnico de habla mande que están estrechamente relacionados con los Mandinga (Ahmadu 2005, 40). Como todos los grupos mande, el grupo Kono vino de una región que ahora incluye los países de Malí y Guinea. Y, como todos los hablantes de mande, los Kono practican la iniciación y la circuncisión masculina y femenina como procesos culturales y simbólicos complementarios y paralelos (Hardin, 2003) que son re-actuaciones de la creación de Mande (Ahmadu 2005, 219). La visión típica de la iniciación masculina y femenina dentro de la antropología es la de entenderlas como ritos de pasaje, como rituales que marcan y celebran la transición de los niños a hombres y de las niñas a mujeres respectivamente. Yo misma he usado estos conceptos provenientes de Van Gennep en gran parte de mis propios escritos, pero es mucho más apropiado ver estos rituales como representaciones complejas de la cosmología de una sociedad (Ahmadu 2005, 219–44). Como toda buena representación, la iniciación nos cuenta (a través del uso de la metáfora, la retórica, el drama, etc.) una historia: en este caso, la historia se trata de la creación (o más bien de la separación) de la naturaleza y la cultura, de seres humanos naturales y seres sociales culturizados de las estructuras elementales de parentesco, de sexo, género, estructuras sociales de género, de reproducción y esferas ecológicas de poder, en suma, del mundo en el que un grupo cultural vive y se imagina a sí mismo como una entidad distinta (Ahmadu 2005, 219). En Sierra Leona, la iniciación de las mujeres, como la de los hombres, es un proceso altamente organizado y jerárquico: la institución en sí misma es sinónimo del poder tradicional de las mujeres, sus espacios políticos, económicos, reproductivos y rituales de dominación (Ahmadu 2013, 2014, 2015b; Bledsoe 1984; Boone 1979; MacCormack 1975, 1979 y 1980; Hardin 1993). Si el Génesis es la narrativa escrita sobre la creación de los judíos de Israel, la iniciación es la historia de la creación representada por el pueblo mande de África Occidental. En las siguientes secciones, demuestro que contrariamente a la tesis de Okin:

- (1) La circuncisión femenina no es violencia de género entre los Kono, sino una práctica que la mayoría ve como complementaria y paralela a la circuncisión masculina.
- (2) Los significados simbólicos de la circuncisión femenina y masculina pueden entenderse en referencia a los mitos de creación de Mande que tienen como figura clave una creadora matriarcal y, como algunos escritores han observado sobre otras partes del mundo, un tema central es la androginia natural de los seres humanos (Broch- Due, Rudie y Bleie 1993).



- (3) Como pasará a describir, la circuncisión femenina y masculina tienen que ver con la creación del sexo y del género y la separación de naturaleza y cultura (MacCormack y Strathern 1980; Strathern 1980). (Ahmadu 2013, 2014, 2015b; Boone 1979).
- (4) El sexo y la sexualidad de las mujeres se celebran en rituales de iniciación femeninos y se materializan en las mascaradas y en los desfiles en los pueblos y las aldeas.
- (5) La autonomía sexual femenina entre los Kono coexiste con una estructura social sexual dual (baindenmoe y fadenmoe) en la que las mujeres adultas y los hombres adultos ejercen el poder político (Hardin 1993).
- (6) La construcción feminista occidental de Okinen cuanto a que la mutilación genital femenina se basa en supuestos sobre el cuerpo, la sexualidad femenina y un patriarcado universalizado se proyectan sobre las actrices de las prácticas tradicionales de la circuncisión femenina.

## Escuela de pensamiento andrógina

Los modelos explicativos más contundentes que describen teóricamente la circuncisión femenina están asociados a lo que me referiré como la "escuela de pensamiento andrógina" acerca de la iniciación (Broch- Due et al. 1993; Jonckers 1987; Zahan 1979). En su artículo *Making Incomplete* (Transformar en incompleto), Strathern (1993) ofrece el siguiente *insight*: "lejos de completar a una persona, es como si las prácticas iniciáticas transformaran a la persona en un ser incompleto" (42). Es decir, que la iniciación transforma a un niño que se considera de alguna manera andrógino o "completo" y que tiene elementos masculinos y femeninos, en una persona "incompleta" de un solo sexo. Strathern continúa sugiriendo que esta persona "incompleta" será entonces dirigida en busca de una pareja de sexo cruzado, también una persona soltera sexualmente "incompleta" (opuesta). En el matrimonio, estos seres "incompletos" se convertirán en hombres y mujeres "completos" capaces de procrear. Zahan hace una observación similar en su estudio de la iniciación masculina Bambara: "cuando los niños dejan la hermandad n'domo. . . están circuncidados, lo que significa que ahora están aliviados de su naturaleza andrógina, por la eliminación de su elemento femenino (representado por el prepucio) y dirigidos hacia la búsqueda de su compañera social" (Zahan 1979, 17). Jonckers, quien al igual que Zahan es un antropólogo de habla francesa, también escribe sobre un grupo Mande relacionado que, "*La pensée Minyanka donne une portée symbolique à ces mutilations: il s'agit de supprimer le symbole femelle (le prépuce) chez l'homme et le symbole masculin (le clitoris) chez la femme*" (Jonckers 1987, 90) (en francés en el original). Bleie (1993) también proporciona ejemplos transculturales aplicables sobre la androginia que nos brindan un marco convincente para comprenderlas voces de las mujeres entre los Kono y el análisis simbólico que describo a continuación. En su estudio, Bleie analiza "un tema recurrente en las mitologías de androgeneidad: que el andrógino es incapaz de procrear y debe dividirse en dos mitades puras para hacerse procreativo, o para fingir procreatividad" (261). Bleie continúa describiendo varios ejemplos etnográficos de esta dialéctica en cosmologías locales, dos de las cuales son de particular importancia a nuestro propósito. Entre los Gimí, explica Bleie, hay una mujer y un hombre unidos como un par, pero



deben permanecer divididos y no fusionarse para (re) producir descendencia que se considera andrógina, con orígenes duales (275). Bleie explica, además, que la división se mejora al deconstruir y separar partes de las identidades compuestas de los iniciados, haciéndolos así de un sólo género y listos para el matrimonio. La fusión de los elementos femeninos y de los masculinos genera la base para reclamos exclusivamente femeninos o masculinos de reproducción autónoma.

## La androginia y la creación mande del sexo y el género

Según la cosmología mande, hay un Dios supremo, invisible y todopoderoso que es distante y tiene poco que ver con el mundo humano (Zahan 1979); entre los Kono el creador supremo es Ya-tah, “el que contrasta” (Hardin 1993; Parsons 1964). En la mayoría de las tradiciones orales, este creador invisible creó, metamorfoseado, o manifestado como naturaleza, el mundo visto, la tierra, o un creador matriarcal, como el simbolismo mande describe. Esta naturaleza divina primordial es salvaje e indómita y, según Zahan (1979), va poblando el mundo con bosques, océanos, montañas, animales salvajes y demás seres. Este creador matriarcal posee aspectos tanto femeninos como masculinos, y es también sexualmente indiferenciado o ambiguo. Entre los Bambara este creador matriarcal es conocido como Moussou Koroni Koundye (Zahan 1979). Durante mi análisis sobre el significado de la iniciación mandinga incluyendo los ritos y la circuncisión, me di cuenta de que la traducción literal de Moussou Koroni Koundye es la de, “un espíritu anciano con una cabeza dulce/blanca” (Ahmadu 2005, 225). Desde mi punto de vista, como mujer de Kono que está familiarizada con las máscaras del Bondo/Sande utilizadas en la iniciación femenina (diré más sobre esto a continuación), ésta es una clara referencia sexual a un pene/clítoris no circuncidado o al exceso de carne que rodea el glande (Ahmadu 2013, 2014, 2015a). Para sintetizar un largo mito sobre la creación, seres humanos o niños nacidos naturalmente son percibidos como réplicas o reproducciones del creador andrógino y matriarcal (Ahmadu 2013, 2014, 2015b). Como parte de la naturaleza, ellos también son indefinidos y poseen tanto los elementos masculinos como los femeninos; como el creador matriarcal, son íntegros. Los niños poseen el eje del pene, el prepucio alrededor de la cabeza y una “vagina” externa (abertura uretral) y las niñas también poseen “prepucio” alrededor de la cabeza del clítoris y una vagina externa pero el “pene” o el eje del clítoris es interno.

En los rituales de iniciación masculina, el prepucio o prepucio de la cabeza del pene se asocia con la femineidad, posiblemente el exceso de piel o labios de Moussou Koroni (espíritu de anciana; Ahmadu 2005, 226–30). Así, la remoción del prepucio representa la masculinización del niño, así como la “apertura de su ojo” (porque con la apertura la uretra o la “vagina” o el “canal de parto” queda expuesto). Ahora pertenece a la comunidad de un sólo sexo de los hombres Poro que reproduce a otros hombres de un solo sexo (en los rituales de la iniciación Poro). No es un hombre completo en el sentido occidental de la palabra, pero un ser incompleto, un esposo llamado *chee* entre los Kono o *kee* entre los Mandinga (Ahmadu 2013, 2014, 2015a). En forma paralela y complementaria el clítoris externo o “pene” glande representa la masculinidad de Moussou Koroni, Koundye (cabeza dulce). Así, la escisión del glande del clítoris simboliza la feminización de la niña, su transformación en un ser de un solo sexo. La separación del aspecto masculino de lo materno marca su nuevo estatus sexual y el



ingreso a la comunidad de mujeres de un solo sexo (Bondo) que se reproducen en otras mujeres de un solo sexo (en la iniciación del Bondo). Sus labios menores se extirpan, al igual que el prepucio masculino, para revelar su vagina o, simbólicamente, para "abrir el ojo" del falo interno (el eje interno del clítoris). El nombre de las grandes ceremonias de iniciación entre los Mandinga es *nyakabaa* que literalmente significa "abrir el ojo de la madre/espíritu/creador" (Ahmadu 2005, 2013, 2014, 2015b). Las mujeres Bondo iniciadas son ahora de un solo sexo, no una mujer completa en el sentido occidental de la palabra, sino un ser incompleto, o una esposa llamada *musu* entre los Kono *omusoo* entre los Mandinga (Ahmadu 2013, 2014 y 2015b). Sintetizando, los hombres Poro iniciados y las mujeres Bondo iniciadas poseen un falo y una vagina como herramienta de procreación (los hombres por fuera y las mujeres por dentro). Son complementarios e interdependientes como las mitades *chee* y *musu* que se unirán en matrimonio o en relaciones heterosexuales como una sola carne. En ceremonias masculinas, los hombres se identifican y celebran sus diferencias con las mujeres; del mismo modo, las ceremonias de las mujeres elaboran, exageran y celebran sus diferencias con los hombres, a menudo ridiculizando y menospreciando la sexualidad masculina y su supuesta superioridad social y sexual (observación personal de ceremonias de iniciación en Gambia y en Sierra Leona). En las ceremonias de hombres entre otros grupos Mande, las máscaras secretas tales como el Komo son representaciones de lo impresionante de la vagina, el poder sobrenatural femenino, la sangre y la muerte (Brett-Smith 1984). De modo complementario, las ceremonias de las mujeres celebran sus propias máscaras, que son representaciones de la "cabeza dulce", el glándula del clítoris no circuncidado. Se dice que los anillos alrededor del cuello de la máscara de Bondo se asemejan al exceso de carne alrededor de la cabeza del pene/clítoris y son considerados un signo de belleza (Boone 1986). Se dice que las mujeres que tienen líneas de carne adicional alrededor del cuello son especialmente hermosas (Boone 1986 y mi observación personal). Más importante aún, la cabeza de la máscara de Bondo está invariablemente rematada con trenzas o adornos para el cabello de varios tipos. Esto representa la propiedad femenina del falo, la dominación de la mujer de la herramienta sexual masculina para su propio placer y del semen de los hombres para la procreación (Ahmadu 2005, 147–52). Irónicamente, cuando las mujeres bailan alrededor de la mascarada de Bondo, realizan una representación pública de sus poderes sexuales que es celebrada y disfrutada por todas. Pero para Konomusu, como para las mujeres gambianas a las que entrevisté, el trabajo de Alice Walker (1992), *Possessing the Secret of Joy* (Poseer los secretos de la alegría), no sería una referencia a los placeres íntimos de una cabeza externa del clítoris (por muy dulce que sea) sino al falo de una mujer dentro, de su clítoris interno que permanece intacto, muy sexualmente funcional y que es el sitio tanto del orgasmo como de la concepción (Ahmadu 2005, 136–51). Por lo tanto, he argumentado que a través de la escisión, las niñas evitan simbólicamente la masculinidad infantil o androginia y el apego materno. La iniciación femenina enseña que el poder sexual y reproductivo reside en la mujer y está representado internamente por el eje del clítoris que permanece intacto y muy sensible debajo de la superficie vaginal. Fisiológicamente, este falo interno constituye la mayor parte del tejido del clítoris y el órgano que las mujeres iniciadas dicen que es responsable de poderosos orgasmos durante las relaciones sexuales.

Las mujeres que entrevisté dijeron que las contracciones femeninas durante el orgasmo desencadenan o facilitan la eyaculación masculina y la inseminación, lo que finalmente conduce a la concepción (Ahmadu 2005, 136–51). En mis grupos focales



durante el trabajo de campo, muchas mujeres de todas las edades afirmaron claramente que no hay separación entre el orgasmo y la reproducción, que el placer sexual facilita la concepción y, por lo tanto, la procreación (Ahmadu 2005, 148). Estas creencias fueron reforzadas por lo que observé durante la etapa de retiro del ritual: las canciones y los movimientos corporales sexualmente explícitos que las niñas aprendieron como parte de su entrenamiento e instrucción en el baile y, por extensión, al hacer el amor. Por lo tanto, contrariamente a gran parte de la retórica de las campañas en contra de la mutilación de los genitales femeninos, el sexo femenino y la sexualidad femenina no son oprimidos en estas prácticas rituales, a través de o por ellas. Por el contrario, la proeza sexual de las hembras, su placer y sus poderes reproductivos están encarnados por las máscaras Bondo, que también representan al clítoris invisible o al falo oculto debajo de la vulva. El clítoris subcutáneo es celebrado y reificado en las mascaradas como lo son los orígenes de la creación, de la naturaleza y de la cultura (Ahmadu 2013, 2014 y 2015b). En los rituales masculinos, la vagina y la sangre menstrual son temidas como potentes armas de muerte y destrucción. Este contexto cultural y simbólico de la iniciación y escisión femenina explica cómo puede ser que las niñas y mujeres de Kono hablen casi con términos de reverencia sobre la práctica, sus cuerpos y su experiencia de la feminidad (ver Sunju Ahmadu film 2005).

En resumen, la escisión, extirpación de la parte externa del glande del clítoris y los labios menores, que se ha enseñado en gran parte del mundo a pensar en ello como mutilación genital femenina es, para la mayoría de las mujeres Kono y las mujeres de Bondo, un poderoso símbolo del poder matriarcal (Ahmadu 2013, 2014 y 2015b).

## **Sociedades sexualmente duales de Mande, circuncisión femenina y apertura sexual**

Probablemente, según lo afirman los testimonios de algunos jefes tradicionales, los Kono, como la mayoría, si no todos, los grupos étnicos hablantes de mande, en algún momento de la historia fueron predominantemente una sociedad matrilineal. Es decir, su herencia y parentesco o sus relaciones de sangre podían ser rastreados únicamente a través de las mujeres (comunicación personal con jefes en Kono, Sierra Leona, y Brikama, Gambia). En esta tradición transmitida por los ancianos, la paternidad biológica no estaba culturalmente reconocida (recuérdese que los rituales de iniciación femeninos niegan y se apropian de la sexualidad y de los poderes reproductivos) y los hombres no podían hacer reclamos basados en su supuesta conexión biológica con un niño o como progenitores (Ahmadu 1996).

El hombre responsable de cuidar y proteger a los hijos de una mujer era el tío materno, el hermano de la madre que aún hoy es llamado una "pequeña madre" o una especie de madre masculina entre los Kono (mbain) y los Mandinga (mbaring). El hijo mayor de una mujer sucedería a su tío como jefe de familia. El trabajo principal del tío era la protección de su hermana y de los hijos de su hermana (Ahmadu 1996). Las mujeres no eran controladas sexualmente por sus hermanos o tíos porque no importaba quién fuera el padre biológico de sus hijos; todos los niños quedaban bajo la protección legal de su hermano o tío (de una comunicación personal con los informantes Kono). Un hombre que quería estar involucrado sexualmente con una mujer tenía que venir y



trabajar bajo la supervisión del último tío materno de la mujer y proporcionar servicios para la familia durante muchos, muchos años. Lo harían vivir dentro del recinto familiar o debería venir a visitarlos frecuentemente (de una comunicación personal con informantes de Kono). Las mujeres de la realeza, o las mujeres cuyos hijos estaban en la línea para gobernar, tenían que permanecer en el recinto familiar, mientras que a las hermanas menores se les permitía más libertad para residir en otro lugar con sus amantes. Bajo ninguna circunstancia estos amantes masculinos podían reclamar a sus hijos biológicos. Ellos eran en cambio responsables de los hijos de sus propias hermanas (Ahmadu1996).

Vine a recopilar toda esta información sobre el comportamiento sexual de las mujeres en Kono después de reflexionar sobre algunas de mis experiencias en el pueblo de mi padre (Ahmadu 2000). Mi padre me había presentado a varias mujeres que a su vez me presentaron a sus compañeros masculinos o “amigos”. Una vez, mi padre percibió que estaba un poco confundida y luego me explicó que estos “amigos” eran los amantes de las mujeres que conocí. Los hombres jóvenes estaban allí para ayudar a las mujeres con sus “fincas” y “huertos”. Como diría burlonamente mi padre, un jefe con muchas esposas posiblemente no podría hacerse cargo de todas las necesidades de sus esposas, por lo que tenía sentido que otros hombres solteros, más jóvenes y más fuertes, estuvieran disponibles para darles una mano. Desde entonces, he oído a jóvenes mujeres en las aldeas (e incluso en lugares tan lejanos como los Estados Unidos donde algunas residen) gritar a sus maridos por una cosa u otra. En esos casos, insisten en afirmar que sus maridos no son dueños de sus vaginas, que son libres de hacer con sus vaginas lo que quieran y llevar sus vaginas a quien sea, ellas eligen. He escuchado y sigo escuchando este tipo de protestas y afirmaciones de mujeres con tanta frecuencia que me inclino a creer (y muchos informantes me lo han confirmado) que las mujeres son, en realidad, dueñas de su sexualidad, ya sean casadas o no.

En una sociedad sexualmente dual, las mujeres co-gobiernan con los hombres (Ahmadu 2005, 260). Típicamente, la reina hermana (o reina madre) es responsable de a lo que Okinse refería como la esfera “privada”: sexualidad, reproducción, cultivo de arroz y así sucesivamente (Ahmadu 2005, 197). Excepto que, en estas circunstancias, la línea entre lo público y lo privado se desdibuja. Difícilmente, se considera la reproducción un asunto privado. Por el contrario, involucra a toda la comunidad: son las hijas, después de todo, quienes reproducen el patrilineaje o el matrilineaje gobernante. En ceremonias de iniciación femenina o de fertilidad en gran escala, tales como las descritas previamente en la sección anterior, las mujeres demuestran su poder y control sobre la sexualidad masculina y la reproducción. Entre los grupos de habla mande, la iniciación femenina tradicional es un tiempo y un lugar al que incluso las feministas occidentales liberadas de hoy se referirían como de licencia sexual femenina (Ahmadu 2005, 125). En estas ceremonias de iniciación, no hay “esposos” (Gamble 1998, 44); las “esposas” son dueñas de sus vaginas tanto ideológicamente como en la práctica:

“La ceremonia era de las mujeres, y ningún hombre debía molestarlas. Cada mujer era libre de hacer lo que quisiera. A ningún hombre se le permitía cuidar de su esposa durante este período y, si se enteraba de que algún hombre había golpeado a su esposa durante dicho período o peleado con otro hombre porque ése estaba bromeando o hablando con su esposa, ese hombre sería atado con una cuerda y llevado a la celda del jefe hasta que terminara la ceremonia. Que nadie pregunte a un extraño dónde iba a



ir si lo encontraba en los aposentos de las mujeres. Todos los hombres solteros deben dar sus casas a los extraños” (Gamble 1998, 44).

Okin se sorprendería aún más al saber que la iniciación masculina Mande no se trata de la reproducción biológica y la fertilidad ni del control de la sexualidad de cualquier persona y mucho menos de la de las mujeres. Estos rituales masculinos tienen que ver con la transformación de niños andróginos en “maridos” de un solo sexo o *chee*, que se definen como cazadores, guerreros y jefes, pero no como padres o progenitores biológicos (Ahmadu 2005, 59). El derramamiento de sangre que ocurre en los rituales de iniciación masculina de Mande hacen referencia a la apropiación y el aprovechamiento de la sustancia femenina (sangre), que se asocia con el conocimiento secreto y el poder sobrenatural, que luego se transforma en sustancias medicinales que los hombres usan para la protección en la caza y en la guerra. Como se ha dicho en el apartado anterior, el símbolo del poder en los rituales de los hombres es la vagina, que se considera un abismo imponente y el depósito de conocimientos sobrenaturales. El aprovechamiento de estas fuentes femeninas de poder siguen siendo, hoy en día, una de las principales preocupaciones de los rituales de iniciación de los hombres en las sociedades secretas de Mande y en las de instalación de jefes en sus cargos.

## **La religión abrahámica, la circuncisión masculina y el control de la sexualidad femenina**

Okin ciertamente tiene razón en una cosa: la idea del padre como progenitor fue dada a luz por el judaísmo y la creación del Dios patriarcal de Abraham (Okin 1999, pp. 13-14). La apropiación simbólica de las contribuciones sexuales y biológicas de las mujeres a la reproducción, como bien señaló Okin, se asocia con los orígenes occidentales de la religión y con expresiones culturales e históricas específicas del patriarcado (ibíd.).

Como ya he demostrado anteriormente, para los Kono y otros grupos Mande, la circuncisión femenina se asocia a un creador matriarcal; concretamente, se relaciona con la creación o separación de un ser o bien masculino, o bien femenino de un ser materno andrógino. Sin embargo, la circuncisión masculina judía vino a significar la creación de un Dios varón y, a través de Abraham, la formación de un linaje masculino especial que gobernaría el mundo y daría a luz a un mesías o hijo varón que lo salvaría. Este simbolismo, como observó Okin, ha involucrado imágenes de apropiación masculina del poder sexual y de las capacidades reproductivas femeninas, así como la negación de la maternidad biológica: dicho simbolismo constituye la inversión exacta de el de la circuncisión femenina Mande, de la estructura social matrilineal y de un creador matriarcal (Ahmadu 2005, 180). Aunque no haya espacio para discutirlo en detalle aquí (Ahmadu, en preparación), sostengo que desde la costa occidental de África hasta el cuerno oriental del continente, el profundo significado simbólico de la circuncisión femenina, ya sea Tipo I, II o III, tiene una ideología o religión de común origen: la creencia en un creador matriarcal andrógino, ya sea como consorte o como metamorfosis del creador original invisible. Sugiero que fueron la expansión e imposición de las tradiciones religiosas abrahámicas, la creación y adoración de un Dios



patriarcal masculino unitario, así como el colonialismo, la modernidad, y ahora el feminismo occidental de segunda ola, lo que ha remodelado el significado de la circuncisión femenina desde sus orígenes matriarcales hasta lo que el mundo reconoce hoy como una práctica patriarcal. Es una concepción abrahámica de Dios como creador paterno, con el paso de su simiente a descendientes masculinos para crear una línea de descendencia patrilineal intachable a través del reconocimiento del padre como progenitor, lo que requiere el control sexual de las mujeres en el matrimonio a fin de mantener puro y sin adulterar el linaje paterno. Son los ideales occidentales, tradicionales y modernos, nucleares y monógamos del matrimonio que se basan en estas tradiciones e ideologías patriarcales los que exigen la fidelidad sexual y la virginidad de la mujer para asegurar la paternidad de los hijos (Ahmadu 2005, 182– 84). Son las sociedades occidentales, que otorgan derechos legales y autoridad a los padres biológicos, las que hacen apremiante que los hombres promuevan reglas y normas culturales sobre el honor femenino, la pureza y la vergüenza para compeler a muchas mujeres en la monogamia sexual para asegurarse de que conocen, y la sociedad conoce, la identidad del padre biológico de sus niños.

Muchas mujeres tradicionales Kono que carecen de educación occidental formal y de un serio apego a cualquiera de las religiones abrahámicas se reirían al pensar que son posesiones sexuales de sus maridos o que deben dar a luz a los hijos biológicos de sus maridos para mantener su respeto y honor en la sociedad. Como se mencionó anteriormente, hasta el día de hoy, las mujeres en las aldeas tradicionales de Kono (especialmente aquellas casadas en hogares polígamos) tienen amantes varones y tienen hijos con estos amantes masculinos y estos niños son considerados legales y responsabilidad de sus esposos y continúan teniendo derechos legales dentro de los linajes de sus maridos. Como demostré para los Mandinga, otra etnia Mande, la historia ha introducido cambios radicales en las estructuras sociales e ideológicas: los matrilineajes van en paralelo con los patrilineajes. Es decir, la responsabilidad del hermano de la madre por su hermana y los hijos de su hermana fueron transferidos, a través de los matrimonios modernos y los llamados matrimonios religiosos, al marido de la mujer, el hombre que le ha pagado al hermano de la madre de su prometida el llamado pago de la novia para tener derechos reproductivos y jurídicos sobre sus hijos (Ahmadu 1996).

Al igual que con los Mandinga, entre los Kono es ahora el esposo quien decide sobre el futuro de sus hijos y es ahora su propio hijo quien heredará su riqueza. Su esposa ahora vive con él y lejos de su familia (especialmente de sus hermanos), lo que la hace vulnerable al abuso y a la explotación (Ahmadu 1996). Aunque de acuerdo con la costumbre de los Kono, un hombre no puede reclamar paternidad biológica (sólo puede hacer reclamaciones de derechos sobre los hijos si se ha casado o si ha producido la dote para su esposa). Los hombres Kono que se convierten al islamismo o al cristianismo pueden hacer estas afirmaciones bajo los códigos morales religiosos de esas tradiciones. Más aún, pueden exigir la virginidad y la castidad de las niñas, así como la fidelidad conyugal de sus esposas bajo el estandarte de la religión que hoy también ha venido a representar a la cultura tradicional.

Tristemente, la obsesión con la vergüenza sexual femenina, que nunca fue una parte de la sociedad tradicional de los Kono, se ha convertido en una realidad cotidiana para muchas mujeres Kono contemporáneas. Aquellas que son educadas o que se ven a



sí mismas como buenas musulmanas o buenas mujeres cristianas han adquirido las ideologías sexuales femeninas de estas religiones y se ven a sí mismas un paso por encima de sus pares, analfabetas y “promiscuas”. Para las mujeres educadas como cristianas de la generación de mi madre e incluso entre las de mi generación, la circuncisión femenina ha adquirido un nuevo significado: la restricción sexual y la disminución del deseo sexual en las mujeres para resguardar su virginidad y mantenerlas fieles en el matrimonio. Los hombres educados que son musulmanes o cristianos también buscan defender la circuncisión femenina por su supuesto efecto de disminución de la sexualidad femenina (de una comunicación personal realizada en intercambios en sitios de redes sociales). Entre muchos hombres musulmanes o jefes de familia masculinos, las tradicionales ceremonias de iniciación femenina, debido a su asociación con la “promiscuidad” y con dioses y diosas no islámicos se evitan a través de la realización de operaciones puramente médicas y de la recitación de versos coránicos (de una comunicación personal con informantes).

Este es el contexto contemporáneo de la circuncisión femenina que ha causado que las mujeres occidentales por fuera de estas culturas vieran en esta práctica vestigios patriarcales de una época antigua que supuestamente subyugaba a las mujeres y las trataba como esclavas sexuales de los hombres para que sean “buenas esposas” y “buenas madres” que no se preocuparan por su propio placer sino que vivieran para servir a los hombres y asegurar la reproducción del patriarcado en su parte del mundo (Sanderson 1981). Este es el contexto en el que una mujer encargada de realizar circuncisiones femeninas en Mali podía decirle con orgullo a una periodista blanca (es decir una representante de la sociedad patriarcal occidental) lo que percibió que la periodista más probablemente quería y esperaba escuchar. Esto es que la práctica de la escisión convierte a una mujer en una buena esposa al sofocar su deseo sexual y limitar su respuesta sexual. Puedo garantizarles que, si yo hubiera entrevistado a esta misma persona, y ella estuviera al tanto de que yo soy una mujer Kono iniciada, sus respuestas habrían sido diferentes. Se podría argumentar que la mujer encargada de realizar la circuncisión se sentiría igualmente obligada a decirme lo que yo quería oír —y eso probablemente sea cierto— pero me iría de esa entrevista con un conocimiento cultural mucho más complejo y una mayor conciencia sobre cómo las mujeres piensan y hablan de empoderamiento sexual que si tuviera que presumir poseer una sobre-simplificada, universal y eterna teoría del patriarcado. Las mujeres occidentales (y las mujeres no occidentales que defienden esta perspectiva) pueden tener una visión de la circuncisión femenina como la subyugación sexual patriarcal de la mujer para y al servicio del hombre y del matrimonio sólo si ven el punto de partida de la historia desde los griegos y los romanos y de la religión desde el comienzo del judaísmo, como claramente hace Okin (Okin 1999,13–14). Irónicamente, muchas feministas, como Okin, argumentan que quienes proponen la circuncisión femenina no pueden hacer un reclamo a la historia y la cultura porque lo que llaman mutilación genital femenina trata sobre la opresión sexual de las mujeres en todo el mundo, pero estas mismas feministas, tal como lo hace Okin, se apresuran a referirse a instancias culturales o históricas para probar su punto sobre el carácter global del patriarcado.

Entonces, no es que la historia y la cultura sean irrelevantes sino que sólo una versión específica de ellas es permitida cuando se habla o descartan de plano las afirmaciones culturales e históricas que hacen que la circuncisión femenina sea una



práctica significativa para muchas africanas y otras mujeres no occidentales que la practican.

## Discusión: igualdad de derechos y multiculturalismo

Si la tesis principal de Okin fuera correcta, se debería concluir que de no ser por el ingenio y la astucia política de las mujeres occidentales que han luchado por liberar sus propias culturas de las peores formas de patriarcado y han garantizado ciertos derechos legales para las mujeres a lo largo de los años, el resto del mundo, constituido por los países no occidentales, vive prácticamente bajo un mundo pre-feminista dominado por la oscuridad y la subordinación. Lo que, en cambio, considero antifeminista (y que posee además inquietantes connotaciones raciales) es permitir que las mujeres de una sociedad dominante impongan su visión de la realidad y sus experiencias sobre las mujeres que forman parte de los grupos minoritarios o inmigrantes: mujeres que residen en la misma democracia liberal occidental. Las disidentes provenientes de estos grupos culturales se han apuntalado como portavoces de todas las mujeres del grupo—aquellas que se identifican como víctimas de la mutilación genital femenina o ahora como “sobrevivientes”— reciben la atención y el apoyo de los medios de comunicación (incluso también el grueso de la financiación para combatir este supuesto flagelo dentro de sus comunidades), mientras que quienes cuestionan al discurso del feminismo occidental dominante son ignoradas o descartadas como “estúpidas” y “con el cerebro lavado”.

Como mujer estadounidense y, a la vez, mujer Kono, mi trabajo ha sido contrarrestar esta narrativa dominante y opresiva de la mutilación genital femenina, para dar espacio y alcance a las mujeres y niñas dentro de nuestra minoría inmigrante y así expresar sus diferentes experiencias y, en muchos casos, su apoyo por este aspecto de nuestras tradiciones. (Otras escritoras y antropólogas que también han sido críticas con la meta-narrativa de la mutilación genital femenina incluyen a Shweder 2013; Hernlund y Shell-Duncan 2007; Shell – Duncany Hernlund 2000; Kratz 1994; Cuerpo 1991, PPAN 2012, Earp 2016, Johnsdotter y Essen 2004.)

En mi opinión, es muy importante que las mujeres en mi comunidad no permitamos que nos etiqueten como antifeministas simplemente porque nos negamos a permitirnos ser definidas de manera negativa y etnocéntrica por otros que se consideran los verdaderos custodios de la cultura dominante o de las sociedades occidentales que todos llamamos hogar. Una sociedad verdaderamente multicultural como los Estados Unidos no puede ser el monopolio cultural de un solo grupo y, por lo tanto, no puede promulgar una sola norma sobre la feminidad o apoyar interpretaciones restrictivas de la libertad, la autonomía, o la igualdad. Como mujer nacida de inmigrantes Kono en los Estados Unidos, elijo ver la iniciación femenina a través de los ojos de esas mujeres que me criaron, como mi derecho y un privilegio de mi herencia cultural ya que nadie tiene el derecho absoluto o el poder de negarme hacerlo, independientemente de lo que esta persona piense sobre esta práctica. Al mismo tiempo, mi tía Kono adulta que rechazó el “corte de vacaciones” (como la mayoría, si no todas, de las niñas sierraleonesas nacidas



en EE.UU. haría hoy) tenía derecho a rechazar lo que no consideraba un privilegio y sus razones fueron respetadas. No necesitábamos entonces ni necesitamos ahora leyes opresivas que juzguen y etiqueten nuestras tradiciones culturales para reconocer este nivel fundamental de libertad de los adultos para elegir qué hacer o no con nuestro propio cuerpo. Aunque mi tía y yo éramos adultas, mi hermana y mi prima menor no tenían ya otra opción, al igual que mis hermanos y la mayoría de los niños en los Estados Unidos y en varias partes del mundo. Mi hermana resultó estar a favor de la decisión de nuestra madre; mi prima era más escéptica sobre ella, ¿por qué no se le informó? ¿Por qué no se le dio a elegir? Cuando se trata de menores de edad y operaciones genitales no médicas, tienen que tomarse en cuenta consideraciones en conjunto sobre si esto va a continuar permitiéndose e incluir a ambos géneros, todos los grupos étnicos, ya sean dominantes o minoritarios, sin que se otorguen privilegios especiales a un sexo sobre otro o a un grupo cultural sobre otro basándose en las suposiciones hechas por los miembros de los grupos dominantes acerca de la superioridad inherente de su propio sexo, religión, herencia cultural, etcétera (Earp 2016).

Susan Okin bien puede creer que las democracias liberales occidentales otorgan más libertad, autonomía, derechos y privilegios sexuales a las mujeres que al resto del mundo. Como ciudadana estadounidense nacida e hija de inmigrantes Kono que ha experimentado ambos mundos (y otros), discrepo en que este sea siempre el caso cuando se trata del estatus de la mujer. Como se muestra en este ensayo, la cultura Kono ofrece mucha más licencia y libertad sexual a las mujeres de lo que mis hermanas euroamericanas pueden presumir en nuestras sociedades liberales occidentales. Gran parte de las prerrogativas sexuales de las mujeres Kono ha sido cada vez más invadida por los intereses patriarcales culturales, religiosos, y por imposiciones legales bajo el colonialismo, la cristianización, la islamización y ahora por un estado moderno y una agenda mundial de "derechos humanos" dominada por un movimiento de mujeres occidentales que busca universalizar y estandarizar la experiencia y los intereses de las mujeres blancas, europeas, de clase media. Las mujeres Kono paseando por aldeas rurales cargando cubos en sus cabezas y llevando bebés atados a sus espaldas o sentadas en cuclillas en mercados al aire libre vendiendo verduras y frutas o trabajando en granjas de arroz bajo el calor del sol pueden no parecer tan empoderadas para muchas de mis amigas feministas adineradas y universitarias que beben su café con leche en el desayuno. Pero las mujeres Kono, como otras mujeres de todo el mundo, tienen sus propias definiciones de empoderamiento y de lo que significa ser mujer. Sobre todo, muchas de estas mujeres valoran su herencia ancestral y sus tradiciones exclusivamente femeninas.

Como la misma mujer estadounidense que eligió libremente la iniciación Kono hace veinticinco años, le digo "gracias; pero no, gracias" a mi salvadora feminista contra la mutilación genital femenina: En lugar de una protección especial para mi grupo cultural, concédanme los mismos derechos que ustedes, mujeres y hombres de la cultura occidental dominante a la que también pertenezco; y permítanme determinar por mí misma como mujer norteamericana y Kono a la vez, lo que considero o no una práctica patriarcal y lo que puedo o no puedo hacer con mi propio cuerpo. Concédanme el mismo privilegio de privacidad familiar que se les concede a hombres y mujeres de la sociedad dominante a la que pertenezco para decidir qué prácticas culturales, religiosas o puramente cosméticas de cualquier tipo que existan entre los diversos grupos de la sociedad quiero o no quiero transmitir a mis propios hijos, ya sean varones o mujeres. Si



ha de haber una edad de consentimiento para procedimientos genitales no médicos, entonces esto debe ser aplicado a todas las categorías de grupos e individuos. Si permitimos eso, si entre algunos grupos o para algunos casos individuales se pueden hacer excepciones, también debemos permitir excepciones similares en casos paralelos dentro de otros grupos o entre otras personas en circunstancias similares.

Mi libertad de elegir es el verdadero feminismo, tal como la misma Okin (1999, 10) definió a este término, “la creencia de que las mujeres no deben estar en desventaja por su sexo, y se les debe reconocer una dignidad humana igual a la de los hombres, y que éstas deben tener la oportunidad de vivir como personas plenas con vidas tan libremente elegidas como los hombres pueden.” La circuncisión masculina y femenina son importantes para la dignidad humana de aquellos que apoyan estas prácticas corporales y, para la mayoría de la gente Kono, la circuncisión masculina y femenina son un reflejo de la igualdad de los sexos. Si los hombres pueden optar por mantener su cultura y tradiciones las mujeres también deben poder disfrutar de la libertad de defender sus tradiciones culturales paralelas dentro de la sociedad Kono. En este caso, la preocupación por los derechos del niño no debe ser específica de un género o sexo. O hay una prohibición sobre todas las modificaciones genitales en menores o ciertas operaciones deben ser permitidas en los niños, independientemente del sexo.

Aunque para Okin el multiculturalismo sea “más difícil de precisar,” para mí es similar a mi feminismo: la creencia de que no debería estar en desventaja o sentirme discriminada debido a mi etnia, cultura, religión o cualquier otra diferencia; la idea de que posea la misma dignidad humana que cualquier otra persona en los Estados Unidos; y la noción de que debería tener la oportunidad de vivir una vida plena y elegida con la misma libertad que la de cualquier otro ciudadano estadounidense. Como se expresa a través de la extensión de la libertad individual y la igualdad para todos y entre todos los grupos en una sociedad pluralista (sin protección especial y sin privilegios especiales), el multiculturalismo es lo mejor para la protección del grupo, para el feminismo y para todas las sociedades liberales. ¡El multiculturalismo es bueno para las mujeres!



### Bibliografía

- Abdalla, R. 1982. *Sisters in Affliction: Circumcision and Infibulation of Women in Africa*. London: Zed Press
- Ahmadu, Fuambai. 1996. *Fertility, Femininity and a "Matriarchal" Ideal: Bondo "Secret Society" and Female Circumcision among Kono Women*. Unpublished master's thesis. Department of Anthropology, London School of Economics.
- . 2000. "Rites and Wrongs: Excision and Power among Kono Women of Sierra Leone." In *Female "Circumcision": Interdisciplinary Perspectives*, edited by Bettina Shell-Duncan and Ylva Hernlund, 283–312. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- . 2005. *Cutting the Anthill: The Symbolic Foundations of Female and Male Initiation among the Mandinka of The Gambia*. Unpublished PhD diss., London School of Economics, University of London.
- . 2009a. "Empowering Girls in Sierra Leone: Initiation into Bondo Society." In *The Child: An Encyclopaedic Companion*, edited by Richard Shweder, 168–69. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2009b. "Disputing the Myth of Sexual Dysfunction of Circumcised Women." *Anthropology Today* 4 (6): 14–17.
- . 2013. "Sexual and Symbolic Meanings of Female Circumcision among Mande groups in West Africa, Part I." Paper presented at Law and Public Policy Fellows Program Seminar, Georgetown University Law Center, Washington, DC, May 30.
- . 2014. "Sexual and Symbolic Meanings of Female Circumcision among Mande groups in West Africa, Part II." Paper presented at the Law and Public Policy Fellows Program Seminar, Georgetown University Law Center, Washington, DC, July 3.
- . 2015a. "Is Mutilated to Circumcised as Female Is to Male? Challenging the Last Vestige of Inequality in Sub-Saharan Africa." Guest lecture sponsored by the Lecture Fund, Departments of Anthropology and African Studies, Georgetown University, Washington, DC, December 2.
- . 2015b. "Sexual and Symbolic Meanings of Female Circumcision among Mande groups in West Africa, Part III." Paper presented at the Law and Public Policy Fellows Program Seminar, Georgetown University Law Center, Washington, DC, May 20.
- . 2016. In preparation. *The Hidden Female Phallus: Matriarchy, Circumcision and the Cosmology of the Clitoris in Gender Rituals among the Mandinka of The Gambia*.
- Ahmadu, Sunju. 2005. *Bondo: A Journey into Kono Womanhood*. Documentary film.
- Bledsoe, Caroline. 1984. "The Political Use of Sande Ideology and Symbolism." *American Ethnologist* 11: 455–72.
- Bleie, Tone. 1993. "Aspects of Androgyny." In *Carved Flesh/Cast Selves: Gendered Symbols and Social Practices*, edited by Vigdis Broch-Due, Ingrid Rudie, and Tone Bleie, 257–77. Providence, RI: Berg.
- Boddy, Janice. 1982. "Womb as Oasis: The Symbolic Context of Pharaonic Circumcision in Rural Northern Sudan." *American Ethnologist* 9: 682–98.
- . 1991. "Body Politics: Continuing the Anti-Circumcision Crusade." *Medical Anthropology Quarterly* 5: 15–17.
- Boone, Sylvia. 1979. *Sowo Art in Sierra Leone: The Mind and Power of Women on the Plane of the Aesthetic Disciplines*. PhD diss., Yale University.



- . 1986. *Radiance from the Waters: Ideals of Feminine Beauty in Mende Art*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Braun, Virginia. 2005. "In Search of (Better) Sexual Pleasure: Female Genital Cosmetic Surgeries." *Sexualities* 8 (4): 407–24.
- Brett-Smith, Sara. 1984. "The Mouth of the Komo." *Journal of Anthropology and Aesthetics* 31: 71–96.
- Broch-Due, Vigdis, Ingrid Rudie, and Tone Bleie, eds. 1993. *Carved Flesh/Cast Selves: Gendered Symbols and Social Practices*. Providence, RI: Berg.
- Earp, Brian. 2016. "Between Moral Relativism and Moral Hypocrisy: Reframing the Debate on 'FGM.'" *Kennedy Institute of Ethics* 26 (2): 105–44.
- El Guindi, Fadwa. 2006. "Had This Been Your Face, Would You Leave It as Is?" In *Female Circumcision: Multicultural Perspectives*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gamble, David, and A. K. Rahman. 1998. "Mandinka Ceremonies." *Gambia Studies*, No. 34. David Gamble Papers, UCLA, Los Angeles.
- Gollaher, David. 2000. *Circumcision: A History of the World's Most Controversial Surgery*. New York: Basic Books.
- Goodman, Michael. 2011. "Female Genital Cosmetic and Plastic Surgery: A Review." *The Journal of Sexual Medicine* 8 (6): 1813–25.
- Hardin, Kris. 1993. *The Aesthetics of Action: Continuity and Change in a West African town*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Hernlund, Ylva, and Bettina Shell-Duncan, eds. 2007. *Transcultural Bodies: Female Genital Cutting in Global Context*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Jonckers, D. 1987. *La Société Minyanka du Mali: Traditions Communautaires et Développement Cotonnier*. Paris: L'Harmattan.
- Johnsdotter, Sara, and Birgitta Essen. 2010. "Genitals and Aesthetics: The Politics of Genital Modifications." *Reproductive Health Matters* 18 (35): 29–37.
- Kratz, Corinne. 1994. *Affecting Performance: Meaning, Movement and Experience in Okiek Women's Initiation*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Lightfoot-Klein, Hanny. 1989. *Prisoners of Ritual: An Odyssey into Female Genital Mutilation in Africa*. London: Harrington Park Press.
- MacCormack, Carol. 1975. "Sande Women and Political Power in Sierra Leone." *West African Journal of Sociology and Political Science* 1, 42–50.
- . 1979. "Sande: The Public Face of a Secret Society." In *The New Religions of Africa*, edited by B. Jules-Rosette, 27–37. New Jersey: Ablex.
- . 1980. "Proto-Social to Adult: A Sherbro Transformation." In *Nature, Culture and Gender*, edited by Marilyn Strathern and Carol MacCormack, 95–118. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1982. "Control of Land, Labour and Capitol in Rural Southern Sierra Leone." In *Women and Work in Africa*. Boulder, CO: Westview.
- MacCormack, Carol and Marilyn Strathern, eds. 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Okin, Susan. 1999. "Is Multiculturalism Bad for Women?" In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, 9–24. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Parsons, Robert Thomas. 1964. *Religion in an African Society: A Study of the Religion of the Kono People of Sierra Leone in Its Social Environment with Special Reference to the Function of Religion in That Society*. Leiden, Neth.: Brill.



- Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa (PPAN). 2012. "Seven Things to Know about Female Genital Surgeries in Africa." *Hastings Center Report* 42: 19– 27. doi: 10.1002/hast.81
- Shell- Duncan, Bettina, and Ylva Hernlund, eds. 2000. *Female "Circumcision": Interdisciplinary Perspectives*. Boulder: Lynne Rienner.
- Sanderson, Lillian Passmore. 1981. *Against the Mutilation of Women*. London: Ithica.
- Shweder, Richard. 2013. "The Goose and the Gander: The Genital Wars." *Global Discourse* 3 (2): 348– 66. doi: [http:// dx .doi .org/ 10 .1080/ 23269995 .2013 .811923](http://dx.doi.org/10.1080/23269995.2013.811923).
- Strathern, Marilyn. 1993. "Making Incomplete." In *Carved Flesh/Cast Selves: Gendered Symbols and Social Practices*, edited by Vigdis Broch- Due, Ingrid Rudie, and Tone Bleie, 41– 51. Providence, RI: Berg.
- UNICEF. 2013. *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview and Exploration of the Dynamics of Change*. New York: UNICEF.
- Walker, Alice. 1992. *Possessing the Secret of Joy*. San Diego, CA: Harcourt.
- Zabus, Chantal. 2007. *Between Rites and Rights: Excision in Women's Experiential Texts and Human Contexts*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Zahan, Dominique. 1979. *The Religion, Spirituality, and Thought of Traditional Africa*. Chicago: University of Chicago Press.