

LA PROTECCIÓN DE LO INVISIBLE: «LA MUTILACIÓN GENITAL FEMENINA EN MOOLAADÉ»

Joaquín Pablo Reca

Auxiliar Letrado de la Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires (Argentina). Magíster en Estudios Internacionales: Cooperación y Organizaciones Internacionales, *Universitat* de Barcelona. Maestría en Derechos Humanos (tesis en progreso), Universidad Nacional de la Plata (Argentina). Miembro asociado de la Asociación Argentina de Derecho Constitucional (AADC), de la Asociación Argentina de Derecho Internacional (AADI) y del *Institut de Drets Humans de Catalunya*. Correo: joaquinreca_d@hotmail.es

Resumen

El largometraje «moolaadé» expone prácticas ancestrales que han dado título a este trabajo, en cuanto refleja la invisibilidad de este tipo de violencia (mutilación genital) que forma parte de un atavismo tribal. La situación permite numerosos enfoques que, naturalmente, remiten a otros aspectos que conforman las reivindicaciones tuitivas de la mujer en la actualidad. En este sentido, no podemos dejar de puntualizar el mensaje que transmite el documental, que una vez más revela el complejo tránsito sobre el alcance de la universalidad de estos derechos que, sin duda, y respetando cada grupo cultural, debieran constituir un paradigma común.

Palabras clave: Violencia, tradición, género, etnia, reivindicación.

Abstract

The protection of the invisible «female genital mutilation in Moolaadé»

The film “moolaadé” shows ancestral practices as regards the invisibility of this type of violence (female genital mutilation) that forms part of a tribal atavism. This situation described in the movie allows us to get numerous approaches which are –unavoidably– involved with other constitutive aspects of women’s claims today. Along these lines, we underline the message given by the film that reveals the complex transit on the universality of women’s rights, whose bases should be made up by a common paradigm respecting each cultural group.

Keywords: Violence, tradition, gender, ethnicity, claim.

1. Introducción

El presente trabajo esboza como propósito principal mostrar –o al menos intentar– cómo ciertas prácticas que cimentan las más pétreas costumbres de algunas comunidades, terminan siendo conculcatorias de derechos fundamentales de la persona humana -en el presente caso de las mujeres y niñas-, los que, en última instancia, edifican su dignidad.

Para tal fin es que se analizará, a partir de la lectura de la literatura feminista, la coproducción franco-africana del año 2003¹ «moolaadé», que nos sitúa en una aldea² de Senegal con tradiciones arraigadas a la religión musulmana y una economía dependiente de la agricultura, cuyo argumento principal versa sobre el asilo o protección («moolaadé») solicitado por cuatro niñas que rehúsan a que se les practique la mutilación femenina³, constituyendo tal rito cultural y ceremonial un requisito indispensable para ser «purificadas» y, consiguientemente, poder ser aceptadas socialmente como mujeres. Por ese motivo, recurren al amparo de Collé Ardo (interpretada por Fatoumata Coulibaly)⁴, quien, pese a haber sido sometida a tal práctica, había impedido que su hija Amasatou («bilakoro» o «no purificada») corriera la misma suerte, por lo que conocía las consecuencias

graves que el mentado rito aparejaba para la salud física.

Es a partir de entonces que la aldea se ve convulsionada por los distintos cuestionamientos que comienzan a erigirse en torno al ritual y a los distintos valores que orbitan en una comunidad patriarcal⁵.

2. Una imprescindible referencia

En primer término, y previo al análisis que se hará del documental⁶, resulta necesario preguntarse ¿qué se entiende por mutilación genital femenina? En tal sentido, la Organización Mundial de la Salud (OMS) establece que la misma refiere a «todos los procedimientos consistentes en la resección parcial o total de los genitales externos femeninos, así como otras lesiones de los órganos genitales femeninos por motivos no médicos»⁷.

¹ Cabe recordar que en aquel año culminaría la segunda guerra civil en Liberia, gracias al movimiento «Acción Masiva por la Paz de las Mujeres en Liberia», liderado por Leymah Roberta Gbowee (activista africana), quien, entre sus incommensurables contribuciones por los derechos de las mujeres, lideró la elección de Ellen Johnson como presidenta, convirtiéndola en la primera mujer africana en ser elegida democráticamente, aportes que le valieron en 2011 -junto a su compatriota Sirleaf- el Premio Nobel de la Paz por su lucha no violenta por los derechos de la mujer a participar en la construcción de la paz. Disponible en: <http://www.casafrika.es/detalle-who-is-who.jsp?ISSUEID=3&PROID=504511>. Fecha de consulta 15 de septiembre de 2019.

² También nos referiremos a la misma como «comunidad» o «pueblo».

³ Con miras a agilizar la lectura se emplearán los términos «ablación» o «mutilación» genital.

⁴ Nacida en Bamako (capital de Mali), a finales de la década de 1950. Se convirtió en una referente internacional como activista contra la lucha contra la mutilación genital sufrida por ella y su hija.

⁵ Según Julieta Cano, el patriarcado es «un conjunto de relaciones sociales que tiene una base material y en el que hay unas relaciones jerárquicas y una solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres». La mentada autora pone de resalto la «base material» del patriarcado, que se constituye por la apropiación de la fuerza de trabajo de las mujeres por parte del colectivo de varones. A su vez, aduce que dicha apropiación sucede mediante mecanismos de

«exclusión» de las mujeres de determinados ámbitos (p.ej., político, del mercado), con su consiguiente reclusión en otros (v.gr., en el ámbito privado, doméstico). Acúdase en ese orden a su texto «La “otredad” femenina: construcción cultural patriarcal y resistencias feministas», *Revista Asparkia. Investigación Feminista* del Instituto Universitario de Estudios Feministas y de Género, *Universitat Jaume I*, Núm. 29, 2016, pp. 50-51. Disponible en: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/2341/1993>. Fecha de consulta 29 de diciembre de 2019.

⁶ Se utilizarán como sinónimos «largometraje», «película», «film» o «testimonio filmico».

⁷ Asimismo, dicho organismo clasifica la ablación genital en cuatro tipos principales, tales como: 1) la «clitoridectomía» (resección parcial o total del clítoris y, en casos muy infrecuentes, solo del prepucio); 2) la «excisión» (consistente en la resección parcial o total del clítoris y los labios menores con o sin excisión de los labios mayores); 3) la «infiliación» (estrechamiento de la abertura vaginal que se sella procediendo a cortar y recolocar los labios menores o mayores, a veces cosidos, con o sin resección del clítoris); y, por último, 4) «todos los procedimientos lesivos de los genitales externos con fines no médicos» (i.e., perforación, incisión, raspado o cauterización de la zona genital). Disponible en: <https://www.who.int/es/news-room/factsheets/detail/female-genital-mutilation>. Fecha de consulta 1 de octubre de 2019.

En segundo lugar, es una realidad –en orden a los distintos llamamientos de más de 30 ONGs- que cerca de 200 millones de niñas y mujeres han sido sometidas a la mutilación genital en todo el mundo⁸, encontrándose presente en un gran número de países de África⁹ (mayoritariamente), Oriente Medio¹⁰ y Asia¹¹, como también en algunas comunidades inmigrantes en países industrializados.

En este contexto, cabe puntualizar que aunque la práctica de la ablación genital femenina suele estar relacionada –asiduamente- con el control de la sexualidad de las mujeres, sus motivos varían dependiendo del lugar, donde puede sustentarse en preceptos del tipo «sexual» (controlar o reducir la sexualidad femenina), «sociológico» (iniciando a las niñas a convertirse en mujeres, asegurando su integración social y la cohesión de la comunidad)¹²,

«higiénico y estético» (cuando los genitales femeninos son considerados como sucios y feos), de «salud» (creencia de que esta práctica promueve la fertilidad y la supervivencia infantil) y «religioso» (la práctica es un imperativo religioso)¹³.

3. Algunos óbices en los derechos humanos de las mujeres

Diversas son las consecuencias que la mutilación genital femenina conlleva para sus destinatarias, daños irreparables que pueden conducir inclusive a la muerte.

En esa tesitura, entendemos que en el transcurso del documental se van presentando distintos ejes (tradicción, violencia simbólica y espacio doméstico)¹⁴ que –dando forma y contenido a las costumbres¹⁵ de una comunidad- configuran obstáculos a la

⁸ Debe recordarse que el 6 de febrero es reconocido como el Día Internacional «Tolerancia Cero con la Mutilación Genital Femenina».

⁹ Más de 300 millones de menores se encuentran en peligro de ser mutiladas en al menos 27 países africanos cada año. Datos obtenidos del Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF).

¹⁰ Uno de los casos más emblemáticos es el de Yemen, país en el cual –conforme la oficina del Fondo de Población de Naciones Unidas (mayor fuente de fondo internacional de desarrollo para la población)- el 24% de las mujeres yemeníes han estado expuestas a la mutilación genital. Ello se puede inferir, dado que Yemen es una sociedad conservadora, donde las familias practican la mutilación como una tradición religiosa y cultural, con el ánimo de moderar el deseo sexual femenino, no siendo aquel el único factor que favorece a que se efectúe la práctica (*i.e.*, otro es el mayor analfabetismo –62,1%– de las mujeres respecto de los hombres en la sociedad). Disponible en: http://www.fgmnetwork.org/gonews.php?subaction=s_howfull&id=1171338119. Fecha de consulta 1 de enero de 2020.

¹¹ En cuanto concierne al continente asiático, Indonesia es uno de los países en donde se refleja con mayor latencia la ablación genital. De tal modo, entre los años 2010 y 2015, el 49% de las niñas desde el nacimiento hasta los 14 años se sometieron a tal práctica, lo cual derivó a que la por entonces ministra del país desplegará una campaña con «evidencia científica» para disuadir a los grupos religiosos y de mujeres que apoyaban la mutilación genital. Cabe recordar que el gobierno indonesio prohibió dicha práctica en 2006, pero cedió a la presión de las

organizaciones islámicas en 2010, emitiendo, en consecuencia, un reglamento que permite la mutilación genital

«si es realizado por profesionales médicos/as, parteros/as y enfermeros/as». Frente a tal panorama, el gobierno revocó esa regulación en 2014, pero no ha especificado sanciones para aquellos que llevan a cabo la ablación. Disponible en: <https://www.hrw.org/news/2016/09/26/indonesia-seeks-end-female-genital-mutilation>. Fecha de consulta 1 de enero de 2020.

Actualmente, se siguen observando vestigios de dicha práctica, por ejemplo en *Sulawesi* del Sur, donde, por medio de las redes sociales, se publicitan anuncios para proseguir –por el monto de \$10- con la mentada práctica. Disponible en: <https://www.abc.net.au/news/2019-08-23/female-genital-mutilation-in-indonesia-promoted-for-daughters/11437934>. Fecha de consulta 1 de enero de 2020.

¹² Supuesto que se pone de resalto en el testimonio fílmico.

¹³ Disponible en: https://www.unicef.org/french/protection/index_genit_al_mutilation.html. Fecha de consulta 1 de enero de 2019.

¹⁴ Dicha enumeración no «pretende» dar por acabado las distintas barreras que se pueden llegar a presentar en el contexto del largometraje que convoca a realizar esta mera reflexión.

¹⁵ Edward Thompson concibe que la costumbre agraria –pertinente en el contexto del testimonio fílmico- es «un entorno vivido que comprende prácticas, expectativas heredadas, reglas que

hora de pensar en el reconocimiento y respeto irrestricto de los derechos fundamentales de las mujeres (*v.gr.* a la salud, a no estar expuestas a la violencia ni a lesiones, a la prohibición de la tortura, de los tratos crueles, inhumanos y degradantes, como a elegir libremente en materia de reproducción, entre otros).

3.1. Tradición

Siguiendo la concepción del historiador británico Eric Hobsbawm, nos referimos a la tradición cuando estamos frente a «un conjunto de prácticas, normalmente gobernadas por unas reglas abiertas o tácitamente aceptadas¹⁶ y de una naturaleza ritual o simbólica, el cual busca inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, que

determinan los límites de los usos a la vez que revelan posibilidades, normas y sanciones tanto de la ley como de las presiones del vecindario». Acúdase al libro del mentado autor (traducido al español por Jordi Beltrán y Eva Rodríguez Halffter) «Costumbres en común: Estudios sobre la cultura popular», *Kindle Edition*, Capitán Swing Libros, 1 de julio de 2019, capítulo 3 («Costumbre, ley y derecho comunal»). Disponible en: https://books.google.fr/books?hl=es&lr=&id=0GmfDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT2&dq=concepto+de+costumbres&ots=6-qFn-Wymc&sig=mY33IUw0RbyABR4u-M0pSrFKZ9c&redir_esc=y#v=onepage&q=costumbre%20agraria&f=false. Fecha de consulta 3 de enero de 2019.

¹⁶ Al respecto, y siguiendo los postulados de la politóloga australiana, Carole Pateman, consideramos que la película encuadra en la idea de un «contrato sexual» preexistente, que excluye a las mujeres de sus derechos más fundamentales, y mediante el que se establecen derechos políticos de los varones sobre las mujeres, como así también un orden de acceso de los primeros sobre las segundas. Por consiguiente, nos hallaríamos frente a un «vicio primigenio» a partir del contrato social hobbesiano, ya que legítima la exclusión, sin que sea percibida de esa manera, legitimando y permitiendo un estado de lo que Jacques Lacan denomina «forclusión» -esto es, el modo de invisibilizar la violencia contra las mujeres en los efectos de que esta no sea percibida de tal forma (como sucede en la violencia de la norma)-.

En tal sentido véase SÁNCHEZ, Élida, y FEMENÍAS, María Luisa, «Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres», Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, Colección Campo Social, 1ª edición, 2008, p. 17. Disponible en:

automáticamente implica continuidad con el pasado»¹⁷.

Este concepto se ve plasmado de manera latente en la película, sobre todo en lo que concierne a la práctica de la ablación genital, mediante la cual se logra la «purificación» de las mujeres de la aldea y, de este modo, que aquellas sean aceptadas socialmente (*v.gr.* contraer matrimonio)¹⁸ en una comunidad del tipo rural¹⁹ patriarcal²⁰.

Otro de los momentos del film que expone la forma en que las mujeres de la comunidad se encuentran «abarrotadas» por sus tradiciones, se advierte a través de los dichos de las «purificadoras» - estas eran quienes llevaban a cabo la práctica de la mutilación genital- al tiempo de comunicar el caso de Collé al Consejo de Ancianos del pueblo (en adelante, el Consejo), abogando que «la

<http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/35346>. Fecha de consulta 28 de septiembre de 2019.

¹⁷ Hobsbawm, E. & Ranger, T (1983) *The Invention of the Tradition*, Cambridge University Press. Traducción del Inglés realizada por Pablo Méndez Gallo «Inventando Tradiciones», Revista *Bitarte*, San Sebastián, Núm. 18, agosto, 1999, p. 1. Disponible en: https://www.academia.edu/5895701/INVENTANDO_TRADICIONES_ERIC_HOBSBAWM_Traduccin_C3%B3n_del_ingl%C3%A9s_Pablo_M%C3%A9ndez_Gallo_. Fecha de consulta 19 de agosto del 2019.

¹⁸ Habilidadante para ser «buenas esposas» y «buenas madres», denotando una «expectativa social» que se yuxtaponen con la idea de «dependencia simbólica».

¹⁹ En julio de 2018, el actual Secretario General de Naciones Unidas, António Guterres, realizó un informe «Intensificación de los esfuerzos mundiales para la eliminación de la mutilación genital femenina», donde se especifica que los esfuerzos para acabar con esta práctica deben dirigirse a los grupos de mujeres y niñas que corren mayor riesgo, en particular las que sufren formas múltiples de discriminación, como las mujeres refugiadas, migrantes y -en lo que aquí respecta- aquellas que viven en comunidades rurales y remotas. Disponible en: <https://www.un.org/es/events/femalegenitalmutilation/day/>. Fecha de consulta 5 de enero de 2020.

²⁰ No siendo la mutilación genital la única manifestación de dominación «interclasista metaestable que opera a un nivel estructural ideológico y simbólico», sino que también encontramos -en reiteradas oportunidades- actos de servidumbre (p.ej., cuando las niñas y mujeres se inclinan para ofrecerles agua a los hombres), como de autoridad y sumisión hacia el género masculino (*i.e.*, cuando Collé y las mujeres de su familia dejan de celebrar en el momento en que Bathily arriba al hogar).

purificación es tradición y nadie puede oponerse a la tradición». Igualmente, esta idea es aseverada por Ciré (hermano mayor del esposo de Collé), quien considera a esta última como «una simple mujer, que no se puede oponer a la tradición»²¹.

Sin embargo y más allá que en el documental la tradición es una vía utilizada para prolongar la dominación masculina, cabe decir que aquella se constituye -paralelamente- en una herramienta reivindicatoria de los derechos más fundamentales de las mujeres, tal como se puede reparar con la invocación del «*moolaadé*»²².

Por ello, con sustento en el accionar de la protagonista, resulta interesante visualizar la tradición desde una perspectiva dinámica, de constante mutabilidad, que cuenta -en última

instancia- con la facultad de adaptación sociocultural. En ese tenor, el antropólogo español, Javier Marcos Arévalo, sostiene que la tradición «actualiza y renueva el pasado desde el presente, siendo que para que esta (tradición) se mantenga vigente, y no se quede en un conjunto de anacrónicas antiguallas o costumbres fósiles y obsoletas, se modifica al compás de la sociedad, pues representa la continuidad cultural»²³.

Finalmente, cabe destacar que pese a la interpretación que realiza la aldea sobre el actuar de Collé²⁴ -la cual deviene como un «desafío» a su tradición-, es esta última quien -no obstante propender por cambios en su contexto social- no se desprende de ciertos valores²⁵, propugnando por la liberación de la mujer desde su rol de esposa y madre²⁶.

²¹ Del mismo modo, se observa cuando dos de las seis niñas que se negaban a someterse a la ablación genital, fallecen al caer en un pozo, suceso que no genera un replanteo por parte de los miembros del Consejo, sino que -contrariamente- estos deciden sellar el mismo. Consideramos que este acto se instituye como una suerte de velo (sus tradiciones), con el objeto de proseguir y continuar el *modus vivendi* de la aldea.

²² Cuando las «purificadoras» llevan el caso de Collé a la arena pública, uno de los miembros del Consejo relata -basándose en mitos- qué sucedería en el supuesto de no respetar el «*moolaadé*», razón por la que deciden someterse a la mentada evocación.

²³ ARÉVALO, Javier Marcos, «El patrimonio como representación colectiva: la intangibilidad de los bienes culturales», Revista Andes, Vol. 23, Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Salta, 2012, p. 3. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/127/12726101006.pdf>. Fecha de consulta 12 de septiembre de 2019.

²⁴ Es con ella que se vislumbra la resistencia como elemento fundamental del largometraje, cuyo acto de importancia mayúscula es el otorgamiento del «*mooladé*» a las niñas que se oponen a ser sometidas a la mutilación genital. Precisamente, su intervención le vale el azote público en la plaza. Se debe añadir que la resistencia se manifiesta tan sólo por Collé y las niñas, más allá de algunos atisbos circundantes que se van dando de manera progresiva y paulatina con el desarrollo de la película.

Bajo esa dirección, estimamos necesario subrayar el papel que ha tenido (y tiene) el «feminismo negro», entendido este como «una corriente que abarca diversas cuestiones, fundamentalmente situaciones de una “doble discriminación” (la experiencia del “sexismo” y del “racismo”) vuelven doblemente invisibles e intangibles el aislamiento de las mujeres

de color) y de “interseccionalidad” (inherente a toda relación de dominación, siendo así una estructura de dominación que impide o debilita las tentativas de resistencia)». A tales efectos, obsérvese el texto de VIGOYA, Mara Viveros, «La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación», diario *on-line* «Debate Feminista», Vol. 52, octubre, 2016. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603#!>. Fecha de consulta 29 de septiembre de 2019.

²⁵ Así lo percibimos con el replanteo originado por Amasatou (hija de Collé) que, con motivo del arribo de Ibrahima (también llamado por el mercenario «francés»), le pregunta a Collé por qué era *bilakoro*, siendo la misma Collé quien, firmemente, expresa que esa condición (*bilakoro*) no le impedía «ser buena madre» y una «buena esposa». Otra manifestación de análoga situación es la representada por la madre de Diatu (una de las niñas que se opone a la ablación genital), quien le asegura a su hija que nunca encontrará un marido.

²⁶ En tal tesitura, advertimos pertinente la postura de la filósofa italiana, Luisa Muraro, que ya acogía la idea de que las mujeres tengan existencia libre, aseverando que «tienen una necesidad simbólica de la potencia materna, así como tuvieron necesidad material para venir al mundo, y “es que se debe superar la creencia habitual de que la independencia simbólica es la antítesis del reino de la madre (desorden simbólico), arbitrariamente definido”». Para ahondar sobre la cuestión recórrase al artículo de FEMENÍAS, María Luisa y HERRERA, María Marta, «Los derroteros de la Diferencia», Revista *Maracanan*, Vol. 4, Núm. 4, *Universidade Do Estado Do Rio de Janeiro*, 2008, pp. 66-67. Disponible en: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view>

3.II. Violencia simbólica

Uno de los puntos centrales que se pone de manifiesto a lo largo del largometraje es el de la dominación de los hombres sobre las mujeres de la aldea, la cual encuentra su basamento -primordialmente²⁷ - en la «violencia simbólica»²⁸.

Esta clase de violencia ya era estudiada en su momento por los sociólogos franceses, Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passaron, quienes la avizoraban como la violencia «que consigue la sumisión de aquellos sobre los que se ejerce sin que estos la perciban como tal. Para más, su realización tiene lugar sobre los agentes con el consentimiento de estos, un consentimiento, claramente inconsciente, ya que aunque obra sobre ellos con su propio beneplácito,

desconocen por completo su existencia, siendo así como los actores sociales pasan a ser cómplices de la situación de subordinación en la que se encuentran, en tanto que es al tratar de justificar su propia existencia social donde mismo favorecen el ejercicio de la violencia simbólica»²⁹. En otras palabras, es una forma de retener indefinidamente al otro (en este caso a la «otra»), coadyuvando a mantener -de manera sigilosa y subterránea- el «orden social» masculino, siendo en última instancia -y en palabras de Bourdieu- «una estructura estructurante».

En varios extractos del film se puede inferir la puesta en práctica de la violencia simbólica, siendo -a nuestro entender- el actuar de las «purificadoras» -encargadas de prolongar el rito de la ablación- y los estereotipos nutridos por

/13227/10106. Fecha de consulta 28 de agosto de 2019.

Al respecto, es dable mencionar que tales postulados se ven reflejados en el transcurso de la película, dándose, por ejemplo, cuando las «purificadoras» van en busca de las cuatro niñas, ellas se refieren a Collé como madre, a quien toman como un verdadero «ejemplo».

²⁷ Otros tipos (niveles) de violencia -interrelacionados entre sí- que son abordados en el film son aquellos de tinte «normativo», «estructural», «moral», «patrimonial», entre otros.

²⁸ Cabe señalar que la misma no es percibida por las mujeres como tal, sino que es receptada de manera inconsciente por ellas mismas. De esa forma, pues, es que las prácticas patriarcales eran llevadas a cabo por las propias mujeres, sin reparar en los perjuicios acarrea para ellas mismas. Este -advertimos- es uno de los grandes obstáculos que encuentra la protagonista en su marcha de resistencia.

A la luz de lo comentado, y en orden a las reflexiones de la psicóloga Susana Velázquez, debemos remarcar que las diferentes formas en que se manifiesta la violencia se evidencian y se estudian a partir de los «estudios de género» -entendido este como una mirada a la diferencia sexual considerada como construcción social- que permiten identificarlas y vincularlas con pautas culturales y sociales diferenciales para mujeres y varones. VELÁZQUEZ, Susana, «Violencias cotidianas, violencia de género: Escuchar, aprender, ayudar», Editorial Paidós, 2003, p. 4. Disponible en: https://www.academia.edu/38664479/Violencias_cotidianas_violencia_de_g%C3%A9nero. Fecha de consulta 1 de octubre de 2019.

²⁹ Cita desarrollada por LUCÍA ACOSTA MARTIN en su tesis doctoral «Violencia simbólica: una

estimación crítico-feminista del pensamiento de *Pierre Bourdieu*», Universidad de La Laguna, España, Curso 2012/2013, Humanidades y Ciencias Sociales/11, 2013, pp. 187-188. Disponible en: <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/81/Luc%C3%ADa%20Acosta%20Mart%C3%ADn.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Fecha de consulta 2 de agosto del 2019.

En ese orden de ideas, el filósofo y ensayista surcoreano, Byung-Chul Han, sostiene que la violencia simbólica «se ocupa de que se perpetúe la dominación, que se da de forma refleja y prerreflexiva». Continúa dicho intelectual que «La violencia simbólica pone a un mismo nivel la comprensión de lo que es y la conformidad con el poder, que consolida la relación de dominación con gran eficacia, porque la muestra casi como naturaleza, como un hecho, un es-así, que nadie puede poner en duda». Por último, agrega que no debe confundirse «poder» con «violencia», ya que entre ellos hay una diferencia estructural, siendo que «la dimensión simbólica del poder se ocupa de que el dominio se ejerza también sin violencia y cuanto más prerreflexivo sea el consentimiento que genera simbólicamente el poder, mucho menor es la necesidad de una violencia expresa». Para ahondar sobre esta cuestión recórrase al texto del autor «La topología de la violencia», Ed. Herder, 2016, capítulo 1, «Violencia Sistemática». Disponible en: https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=8A0IDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT3&dq=violencia+simbolica+2016&ots=1cTobqrYxr&sig=Alno1K3t-x37v6Xpc74shSpoDKk&redir_esc=y#v=onepage&q=violencia%20&f=false. Fecha de consulta 27 de diciembre de 2019.

las mismas mujeres (reproducción social)³⁰ dos de los casos más representativos del ejercicio de este tipo de violencia que perpetúan las prácticas de dominación masculina³¹.

A su vez, en torno a todos los tipos de violencia contra la mujer –en particular la que aquí nos convoca (simbólica)-, consideramos que aquellos conllevan un marcado tinte discriminatorio que, en razón del «androcentrismo³² del lenguaje», suele ser invisibilizado. Esta circunstancia se suele agravar –como sucede en el documental- dentro del ámbito de las creencias, favoreciendo la situación de «vulnerabilidad»³³ de las mujeres. En efecto, la situación de vulnerabilidad se encuentra

manifiestamente en el rodaje de la película, abordando –entre otros- el ámbito económico, como se visualiza al momento en que Kawaku (hermana de Collé) acude a Ibrahimia para que cubra los gastos de la vestimenta escogida para Amasatou en ocasión del matrimonio que estos últimos celebrarían, en virtud de que las mujeres no contaban con los medios económicos para poder cumplir con las deudas contraídas con el mercenario.

3.III. Espacio doméstico

Otro de los cuestionamientos al que nos conduce el film de manera latente es el

³⁰ Esta clase de reproducción puede concatenarse a la línea de pensamiento de la feminista norteamericana, Iris Young, quien estimaba que «los varones tienen mayor control institucional sobre las mujeres», habiendo, por consiguiente, un orden social ideológico en juego.

³¹ Para Kate Millet, este tipo de dominación implica un sistema de subordinación –social como institucional- que subyace al «orden social» que, además, es atravesado por relaciones de poder. En efecto, este sistema puede verse en *moolaadé* con el personaje de Sananta, quien, al momento de cuestionarse la prohibición de utilizar radios y televisores por otras mujeres del pueblo, expresa –sin dubitación alguna- «somos unas ignorantes».

³² Nancy Fraser lo define como una de las características fundamentales de la injusticia de género, corriendo la suerte de «una construcción legitimada de normas que privilegian aspectos asociados a la masculinidad». Véase en ese sentido FRASER, Nancy y BUTLER, Judith, «¿Reconocimiento o redistribución?: un debate entre el marxismo y el feminismo», Editorial Traficantes de Sueños, *New Left Review*, Madrid, 2000, p. 41. Disponible en: https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/documentos_nlr_3_web_0.pdf. Fecha de consulta 20 de septiembre de 2019.

Por su parte, María Cecilia Darraz concibe al androcentrismo como «un enfoque unilateral que considera la perspectiva masculina como medida de todas las cosas y generaliza esos resultados como verdaderos universales para hombres y mujeres». A ello, añade que es «una perspectiva que ha menospreciado el rol de las mujeres y sus funciones asociadas a la reproducción de seres humanos, a la producción de bienes de consumo familiar y a todo aquello que forma parte del mundo privado». Véase en tal sentido el artículo de la autora «La valoración en el discurso de la enseñanza de la historia. Aportes para el

análisis del androcentrismo», *Rev. Signos* Vol. 50, Núm. 95, Valparaíso dic. 2017, pp. 1-2. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-09342017000300361&script=sci_arttext&lng=e. Fecha de consulta 28 de diciembre de 2019.

³³ La investigadora mexicana, Naxhelli Rivera, constata que la vulnerabilidad «representa un objeto de estudio complejo que se ha abordado desde múltiples vertientes teóricas y epistemológicas, desde aquellas que enfatizan el peso del componen objetivo de las amenazas y tienen un enfoque naturalista, centrado en el fenómeno físico, hasta diferentes perspectivas constructivistas que enfatizan el peso de las construcciones simbólicas, donde las condiciones materiales se subordinan a la dimensión cultural e ideológica». Con el objetivo de profundizar sobre la cuestión, acúdase al texto de la mentada autora «La definición y mediación de la vulnerabilidad social. Un enfoque normativo», en donde desarrolla definiciones de vulnerabilidad enfocadas desde una perspectiva global que tienen en cuenta el género, pero no lo subsume como único elemento. Disponible <http://www.scielo.org.mx/pdf/igeo/n77/n77a6.pdf>. Fecha de consulta 19 de septiembre de 2019.

En esa dirección argumental, vale aclarar que sería erróneo pensar la condición de ser «mujer» como una vulnerabilidad misma, siendo sí un factor –no el único- de incidencia en la determinación de la vulnerabilidad social, tendiendo a que se generen distintas clases de violencia (p.ej., la de género). Léase al efecto el artículo de LEDESMA, María, «La vulnerabilidad del género: Una mirada desde el diseño social», Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación (ensayos) de la Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo, Buenos Aires, Año 19, Núm. 69, septiembre 2018, pp. 69-70. Disponible en: https://fido.palermo.edu/servicios_dyc/publicaciones_dc/archivos/663_libro.pdf. Fecha de consulta 1 de octubre de 2019.

pertenciente a los ámbitos circunscriptos para mujeres y hombres. En torno a ello, la filósofa belga, Françoise Collin³⁴, diseña un concepto sobre la utilización del espacio entre hombres y mujeres, explorando si la oposición «dentro/fuera» coincide con la antítesis «privado/público» que rige las relaciones entre los sexos³⁵. En ese orden, advierte que ya desde la antigüedad el espacio estaba dividido entre hombres y mujeres, asignándose el «dentro» para las mujeres y el «fuera» para los hombres³⁶. Sin embargo, también entiende que aquella división no es correcta, ya que -en su consideración- las mujeres en la práctica no se encuentran en el «fuera» (espacio público) ni tampoco en el «dentro» (espacio privado u hogar). Bajo ese razonamiento, agrega que, en la actualidad, los límites del espacio han sido modificados, y lo privado no es el «dentro» ni lo público es el «fuera», así por ejemplo el ámbito de la política -ámbito público por excelencia-, no es en realidad público -a pesar de acontecer en los parlamentos o edificios gubernamentales-, en virtud de necesitarse autorizaciones estrictas para acceder, pero tampoco -continúan- terminan siendo públicos en el sentido

³⁴ De su lado, José Díaz Muñoz alude a la idea de «segregación social» entre trabajo doméstico y extradoméstico, el cual consiste «en un repliegue a un espacio social para asegurar el mantenimiento de una distancia o para institucionalizar una diferencia, de forma que hace posible el ejercicio del control social como uno de los mecanismos básicos de la estratificación social, existiendo significativas diferencias en el uso del tiempo y en el trabajo doméstico entre mujeres y varones (mujeres en el espacio privado del hogar, llevando a cabo labores reproductivas, y los hombres un trabajo remunerado, en el ámbito público-productivo)». Léase el artículo «Mujeres, Trabajo y Familia. Una Perspectiva de Género desde América Latina», *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 2017, p. 1449. Disponible en:

<https://www.hipatiapress.com/hpjournals/index.php/generos/article/view/2917>. Fecha de consulta 3 de enero de 2020.

³⁵ Aunque en ocasiones los términos sexo y género suelen ser utilizados como sinónimos, ambos

que las decisiones se toman -en definitiva- en ámbitos privados fuera del alcance de todos. De modo que -afirma- lo privado o las actividades privadas se han extendido al fuera y, por ende, las fronteras entre privado y público cada vez se corresponden menos con el «dentro» y el «fuera»

Por tales razones, la autora concluye que el espacio ocupado por las mujeres es en realidad el doméstico o -por lo menos en la actualidad- es el ámbito del que deben hacerse cargo, pero -aun así- este espacio doméstico no coincide con su espacio privado, ya que es que el hombre se siente como/o «en su hogar» tanto en el «fuera» como en el «dentro» (en lo público como en lo privado).

Por ende, la clásica división «hombre/fuera/público» y «mujer/dentro/privado» ya no es prácticamente así, y es en esa dirección que podríamos elaborar -con base en las nociones expuestas anteriormente- una división compuesta por «hombre/fuera/público/dentro/privado» y «mujer/doméstico≠privado». En ese marco argumental, lo que se intenta transmitir es que a las mujeres no les pertenece siquiera el espacio privado, porque no pueden disponer de él para sí mismas, sino que se desarrollan en el

presentan diferencias sustanciales, por cuanto el primero alude -fundamentalmente- a las características biológicas, anatómicas, fisiológicas y cromosómicas de los seres humanos que los definen como hombres o mujeres -es decir, con aquellos rasgos con los que se nace (universales e inmodificables)-. En cambio, el segundo de ellos (género) concierne al conjunto de ideas, comportamientos y atribuciones que una sociedad dada considera apropiadas para cada sexo. Reputamos de una importancia capital la diferenciación entre ambas categorías, pues dicho distingo constituye -a nuestro entender- un elemento imprescindible para prevenir y erradicar la violencia.

³⁶ COLLIN, Françoise, «Espacio Doméstico. Espacio Público. Vida Privada». En: Ciudad y Mujer, Madrid: Seminario Permanente «Ciudad y Mujer», 1994. Disponible en: <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/espacio-domestico-espacio-publico-vida-privada.pdf>. Fecha de consulta 3 de octubre de 2019.

ámbito de lo doméstico, donde deben realizar las tareas para mantener el «dentro».

Esta división de espacios «público/privado» o «público-privado/doméstico» puede observarse en el documental, el cual muestra –ostensiblemente– cómo los hombres ocupan el espacio público en cuanto ámbito de una pertenencia monopólica. Partiendo de esa base, creemos que varios extractos fílmicos demuestran la utilización del espacio público con personajes como los del «mercanario», que –en su carácter de comerciante– vende sus mercaderías en la aldea (en un lugar público, tomado como propio para estar al alcance de toda la comunidad). Así, su descripción encuadraría con los postulados de Collin sobre la apropiación del espacio público por los hombres («los hombres, están en las calles, en las plazas públicas, devorando con los ojos a aquellas que pasan»), siendo esta actitud reproducida de forma tajante por el mentado personaje³⁷.

Estos postulados (apropiación del espacio público) son también visualizados cuando Amasatou, en su recorrida por la plaza, se encuentra con Dugutigui (padre de su prometido), a quien debe saludar protocolarmente (arrodillarse frente a él), en una muestra nítida de dominación por parte de los hombres de la aldea, como también, de subordinación y opresión de las mujeres, quienes deben realizar o soportar estas prácticas en el espacio público. Empero, la apropiación del espacio público se patentiza en el Consejo³⁸.

³⁷ Por ejemplo, ofreciendo otras formas de pago (favores sexuales, casamiento, e.o.) a las mujeres que acuden a comprarle mercadería.

³⁸ El Consejo se lleva a cabo en la plaza y «lógicamente» está integrado solo por hombres. El hecho de que tome lugar en el «fuera» (plaza) y no dentro de un edificio o un recinto, plasma –claramente– una apropiación del espacio público por los hombres.

³⁹ Es dable remarcar el hecho de que más allá que las mujeres se encuentren la mayor parte del tiempo

Por su parte, y en cuanto al espacio privado concierne, pareciera ser que Collé –mediante la invocación del «moolaadé»– dispone plenamente de ese ámbito. No obstante, resulta importante aclarar que el respeto otorgado a dicha evocación se sustentó en la veneración inherente a otra práctica cultural/religiosa que poseían, y no al respeto por el espacio privado que supone la decisión de Collé. Ello, se ve representado en el castigo corporal que debe soportar la protagonista, lo cual demuestra el intento primigenio de respetar la institución cultural/religiosa y no a la mujer que la encabezaba³⁹.

4. Palabras finales

A pesar de las dificultades y desventajas que sufren las mujeres en la actualidad en cuanto al ejercicio de sus derechos, somos de la idea de que la cultura occidental es más igualitaria en lo que atañe a las cuestiones de género que las mayorías de las culturas en el mundo. Siguiendo en esta inteligencia, la cultura occidental es la que ha tomado y levantado la bandera de los derechos humanos, tratando de expandirlos en el mundo con el claro objetivo de proteger la dignidad humana. En esta beneficiosa tarea, surgen obstáculos insalvables que pueden caracterizarse como choques culturales, surgiendo entonces los grandes dilemas que divide los afluentes de los derechos humanos, tales como ¿se puede imponer la cultura occidental en beneficio de la humanidad o hay que respetar plenamente las diferencias culturales? ¿hasta qué punto la cultura

dentro de sus hogares (espacio privado), lo mismo no representa –necesariamente– que aquel sea su propio espacio, sino –a contrario sensu– el del hombre, en vista de que las mujeres se encuentran allí realizando tareas domésticas (i.e., lavando ropa, limpiando o cuidando a los niños/as). Y se resalta este sentido cuando en la asamblea final del Consejo, Ciré es recriminado por «no poder controlar a su mujer en el ámbito privado de su hogar».

occidental es beneficiosa para toda la humanidad? ¿qué límite debería tener el multiculturalismo para no violentar los derechos humanos considerados universales?

Es entonces que la película recrea permanentemente esta puja entre «universalismo» y «multiculturalismo», mostrando la lucha de una mujer contra una práctica tradicional propia de su cultura/religión que, fundado en razones tan practicadas e íntimas (muerte de algunas mujeres y niñas por la ablación genital femenina), reproduce la disputa occidental y universal por extender el goce de derechos humanos a toda la humanidad.

Y esta lucha encabezada por Collé -que inauguralmente se limita a tratar de abolir la mutilación genital- termina por reproducir el choque cultural que *ab initio* se mostraba más poderosa o inflanqueable a la cultura del pueblo que se «invadida» por la idiosincrasia occidental y universal, ya sea mediante el comportamiento del «mercenario» y su propuesta a matrimonios con menores de edad (*v.gr.* con Filli), con la reciente experiencia de Ibrahima⁴⁰ en París y su oposición a matrimonios arreglados o con la utilización de elementos occidentales (p.ej., mezquita y su minarete coronado por una antena de televisión).

De este último caso se desprende que la referencia tecnológica y comunicacional atraviesa no solo las fronteras, sino que también conmueve los estratos más recónditos de nuestro comportamiento social. Por cierto, está claro que hablamos de una transformación que lleva en su gestación ya varios lustros, cuyos alcances se han incorporado en una evolución en los hábitos y costumbres de manera definitiva.

Así, infinidad de testimonios -como el del film- nos exponen que no hay sitios

al que no lleguen las repercusiones de este desarrollo virtual. Esta situación - que en principio se torna como un decisivo medio instrumental- se constituye, a la vez, en un factor principal de los propósitos de esta etapa colectiva que tiene a los derechos humanos como un resguardo imprescindible del fenómeno global y que -en suma- dan lugar a una fecunda reflexión sobre el umbral autonómico que afecta y determina el destino de las mujeres.

5. Referencias bibliográficas

Arévalo, Javier Marcos, «El patrimonio como representación colectiva: la intangibilidad de los bienes culturales», *Revista Andes*, Vol. 23, Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Salta, 2012, p. 3. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/127/12726101006.pdf>. Fecha de consulta 12 de septiembre de 2019.

Bravo, García Ana, «Política sexual», de Kate Millet (1969), Ediciones Cátedra, *Universitat de València*, con la colaboración del Instituto de la Mujer, p. 70. Disponible en: <https://feminismosaprendem.files.wordpress.com/2017/02/millett-kate-politica-sexual.pdf>. Fecha de consulta 26 de agosto de 2019.

Cano, Julieta Evangelina, «La “otredad” femenina: construcción cultural patriarcal y resistencias feministas», *Revista Asparkia. Investigació Feminista* del Instituto Universitario de Estudios Feministas y de Género, *Universitat Jaume I*, Núm. 29, 2016, pp. 50-51. Disponible en: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/2341/1993>. Fecha de consulta 29 de diciembre de 2019.

⁴⁰ Este personaje era visto por la comunidad como una persona realizada, adinerada, elegante, con

conocimientos sobre el mercado libre y la globalización.

- Collin, Françoise, «Espacio Doméstico. Espacio Público. Vida Privada», Ciudad y Mujer, Madrid: Seminario Permanente «Ciudad y Mujer», 1994. Disponible en: <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/espacio-domestico-espacio-publico-vida-privada.pdf>. Fecha de consulta 3 de octubre de 2019.
- Darraz, María Cecilia, «La valoración en el discurso de la enseñanza de la historia. Aportes para el análisis del androcentrismo», Revista Signos, Vol. 50, Núm. 95, Valparaíso dic. 2017, pp. 1-2. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-09342017000300361&script=sci_artext&tlng=e. Fecha de consulta 28 de diciembre de 2019.
- Femenías, María Luisa y HERRERA, María Marta, «Los derrotados de la Diferencia», Revista Maracanan, Vol. 4, Núm. 4, Universidade Do Estado Do Rio de Janeiro, 2008, pp. 66-67. Disponible en: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/13227/10106>. Fecha de consulta 28 de agosto de 2019.
- Fraser, Nancy y BUTLER, «¿Reconocimiento o redistribución?: un debate entre el marxismo y el feminismo», Editorial Traficantes de Sueños, *New Left Review*, Madrid, 2000, p. 41. Disponible en: https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/documentos_nlr_3_web_0.pdf. Fecha de consulta 20 de septiembre de 2019.
- Han, Byung-Chul, «La tipología de la violencia», Ed. Herder, 2016, capítulo 1. «Violencia Sistemática». Disponible en: https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=8AOIDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT3&dq=violencia+simbolica+2016&ots=1cTobqrYxr&sig=Alno1K3t-x37v6Xpc74shSpoDKk&redir_esc=y#v=onepage&q=violencia%20&f=false. Fecha de consulta 27 de diciembre de 2019.
- Hosbawn, Eric y TERENCE, Ranger, (1983) *The Invention of the Tradition*, Cambridge University Press. Traducción del Inglés realizada por Pablo Méndez Gallo “Inventando Tradiciones”, Revista *Bitarte*, San Sebastián, Núm. 18, agosto, 1999, p.1. Disponible en: https://www.academia.edu/5895701/INVENTANDO_TRADICIONES_ERIC_HOSBAWM_Traducci%C3%B3n_del_ingl%C3%A9s_Pablo_M%C3%A9ndez_Gallo_. Fecha de consulta 19 de agosto del 2019.
- Ledesma, María, «La vulnerabilidad del género: Una mirada desde el diseño social», el presente artículo forma parte del Cuaderno 69, Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación (ensayos) de la Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo, Buenos Aires, Año 19, Núm. 69, septiembre 2018, pp. 69-70. Disponible en: https://fido.palermo.edu/servicios_dy_c/publicacionesdc/archivos/663_libro.pdf. Fecha de consulta 1 de octubre de 2019.
- Martín, Lucía Acosta, «Violencia simbólica: una estimación crítico-feminista del pensamiento de Pierre Bourdieu», Universidad de La Laguna, España, Curso 2012/2013, Humanidades y Ciencias Sociales/11, 2013, pp. 187-188. Disponible en: <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/81/Luc%C3%ADa%20Acosta%20Mart%C3%ADn.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Fecha de consulta 2 de agosto del 2019.
- Munóz, José, «Mujeres, Trabajo y Familia. Una Perspectiva de Género desde América Latina», *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 2017, p. 1449. Disponible en:

- <https://www.hipatiapress.com/hpjour-nals/index.php/generos/article/view/2917>. Fecha de consulta 3 de enero de 2020.
- Rivera, Naxhelli Rivera, «La definición y medición de la vulnerabilidad social. Un enfoque normativo», *Invest. Geog.* Núm. 77, México, 2012, p. 64. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/igeo/n77/n77a6.pdf>. Fecha de consulta 19 de septiembre de 2019.
- Sánchez, Élide y Femenías, María Luisa, «Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres», Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, Colección Campo Social, 1ª Edición, 2008, p. 17. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/35346>. Fecha de consulta 28 de septiembre de 2019.
- Thompson, Edward Palmer, (traducido al español por Jordi Beltrán y Eva Rodríguez Halffter) «Costumbres en común: Estudios sobre la cultura popular», *Kindle Edition*, Capitán *Swing* Libros, 1 de julio de 2019, capítulo 3 («Costumbre, ley y derecho comunal»). Disponible en: https://books.google.fr/books?hl=es&lr=&id=0GmfDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT2&dq=concepto+de+costumbres&ots=6-qFn-Wymc&sig=mY33lUw0RbyABR4u-M0pSrFKZ9c&redir_esc=y#v=onepage&q=costumbre%20agraria&f=false. Fecha de consulta 3 de enero de 2019.
- Velázquez, Susana, «Violencias cotidianas, violencia de género: Escuchar, aprender, ayudar», Editorial Paidós, 2003, p. 4. Disponible en: https://www.academia.edu/38664479/Violencias_cotidianas_violencia_de_g%C3%A9nero. Fecha de consulta 1 de octubre de 2019.
- Vigoya, Mara Viveros, «La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación», diario *online* «Debate Feminista», *Vol.* 52, octubre, 2016. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603#!>. Fecha de consulta 29 de septiembre de 2019.