

El cuerpo practicado a propósito de la Ablación Genital Femenina y el choque entre los discursos antropológicos y de Derechos Humanos: el caso de las mujeres Emberá Chamí

Daissy Fernnada Bolaños Nieto¹

Universidad El Bosque, Colombia

Resumen

El presente artículo traza, a partir de un estudio de caso sobre la Ablación Genital Femenina en la Comunidad Emberá Chamí de Colombia, la comprensión de discursos antropológicos y de Derechos Humanos sobre el cuerpo a propósito de dicha práctica en las mujeres Emberá Chamí. debido a que éstos producen tanto un efecto, como un concepto, o una idea, que puede devenir bien sea en procesos de estigmatización, así como establecer imaginarios y expectativas, sobre el cuerpo practicado constituyéndose y configurándose a través de la íntima implicación que se establece entre el saber, el poder y la verdad.

Palabras clave: Cuerpo practicado, Discursos antropológicos y Derechos Humanos, Ablación Genital Femenina.

Abstract: This article traces, based on a case study on Female Genital Cutting in the Emberá Chamí Community of Colombia, the understanding of anthropological and Human Rights discourses on the body regarding this practice in Emberá Chamí women. because these produce both an effect, a concept, or an idea, which can become either process of stigmatization, as well as establish imaginaries and expectations, on the practiced body, constituting and shaping itself through the intimate implication that is established. between knowledge, power, and truth.

Keywords: **Body** Practiced body, Anthropological discourses and Human Rights, Female Genital Ablation.

¹ Psicóloga de la Fundación Universitaria Konrad Lorenz; Especialista en Psicología Clínica y Psicología Social, cooperación y gestión comunitaria de la Universidad El Bosque y candidata al Magister en Estudios Sociales y Cultures de la Universidad El Bosque.

Introducción

Dentro de las muchas noticias que salen a diario en mi país - Colombia - hay una que llama mi atención sobre la práctica de la ablación genital femenina, escrita por la periodista Sepúlveda, (2023) titulada: “Los casos de ablación en bebés indígenas que sacuden a Risaralda”. En ésta se da cuenta de los casos de Ablación Genital Femenina (en adelante AGF) en bebés indígenas del departamento de Risaralda, en la que se evidencia que una niña de dos años y otra bebé de quince días de nacida ingresaron al hospital por síntomas de desnutrición; sin embargo, al hacerles la revisión general los médicos se percataron que se les había realizado la práctica de la ablación.

Para la comprensión de este complejo fenómeno, es importante saber en qué consiste esta práctica. Así, según la Organización Mundial de la Salud (2020), la AGF es entendida como aquellos procedimientos en los que se realiza una resección (extirpación total o parcial de un órgano) en el tejido externo del genital femenino u otras lesiones en este tejido sano y normal, por motivos no médicos. Con relación a lo anterior, y de acuerdo con lo enunciado por las Chamis, la ablación consiste en realizar un pequeño corte en el clítoris cuando se considera que éste tiene un tamaño mayor de lo normal (González, 2011).

De esta forma, la AGF puede realizarse con diferentes instrumentos cortopunzantes y generalmente no esterilizados, y a través de distintos mecanismos, por ejemplo, se ha expuesto que, para su realización se utilizan tijeras, cortafríos, pedazos de vidrio, cuchillas de afeitar, bisturís, entre otros, así como la cauterización con objetos hirvientes como cucharas o puntillas (Ministerio de Salud y Protección Social, 2020), e inclusive se usan plantas medicinales abrasivas. Así mismo, cabe resaltar que la práctica se realiza sin ningún tipo de anestesia ni medidas de bioseguridad (Paternina & Ureta, 2021).

Ahora bien, en el marco de dichas consideraciones, se debe tener en cuenta que existen cuatro tipos de AGF reconocidos por la Organización Mundial de la Salud (2020), a saber: el **tipo uno** es denominado clitoridectomía, el cual consiste en la resección parcial o total del glande del clítoris y/o el prepucio/capuchón; el **tipo dos** es la escisión, que consiste en la extirpación parcial o total del glande del clítoris y los labios menores, se puede presentar o no corte de los labios mayores; el **tipo tres** es la infibulación, que es el estrechamiento de la abertura vaginal, la cual crea un recubrimiento, esto se logra con el corte y recolocación de los labios menores y/o mayores, en ocasiones cociéndolos, puede presentarse con o sin la clitoridectomía, y finalmente el **tipo cuatro** que son las demás intervenciones lesivas de los genitales femeninos.

Retomando la noticia mencionada anteriormente, y dando continuidad a mi proceso de aproximación a este fenómeno, me encontré con otra noticia escrita por el periodista García (2023), titulada: “Bebé indígena llegó al hospital por problemas intestinales: resultó ser ablación”, la cual enfatizaba en “la brutal práctica que sufren las mujeres de Risaralda”. Debo reconocer que esta noticia dejó en mí un sin sabor, sobre todo por el uso de la palabra “brutal”, pues me permitió comenzar a develar cómo a partir de dicho posicionamiento se crea un discurso alrededor de esta práctica en la que al enunciarla desde la brutalidad, deja de lado otros aspectos relacionados con ésta, que merecen ser tenidos en cuenta para tener una visión más amplia en la que los discursos no solo se concentren en una óptica focalizada en la estigmatización y valoraciones negativas, sino también en la forma como operan las modificaciones genitales dentro de una cultura; es así, que como lo plantea Laura Lozano (entrevistada por García, 2023), la práctica es normalmente realizada por las parteras o matronas de la comunidad y además involucra a los hombres indígenas dado que no están dispuestos a casarse con una mujer que no tenga la ablación, con las implicaciones y efectos sociales que esto tiene para la vida de estas mujeres indígenas.

Conforme a lo anterior, hasta ese momento mis indagaciones se habían concentrado en la eliminación de la AGF, más porque me encontraba trabajando en el Ministerio del Interior en la dirección de Asuntos Indígenas, en el equipo de mujer indígena, donde una de la misionalidad se refería a “Promover acciones focalizadas en beneficios a la mujer, familia y generación indígena y Rrom” (Ministerio del Interior, s.f.). Así mismo, se manejaba la respuesta al Auto 092 del 2008 (orden de la Corte Constitucional de Colombia), donde había que implementar un programa específico para proteger los derechos de las mujeres indígenas desplazadas por el conflicto armado, y dentro de éste, las mujeres indígenas participantes propusieron que se desarrollaran acciones encaminadas para la eliminación de la AGF.

Inquieta con el conocimiento que estaba adquiriendo sobre el tema, comencé a profundizarlo a partir de la revisión de artículos de noticias, artículos académicos y documentos gubernamentales; con base en estas lecturas, comencé a tener un sentimiento de indignación sobre esta práctica, pues pensaba en el dolor que sufrían las niñas indígenas recién nacidas, en el control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres indígenas, así como en las consecuencias físicas y psicológicas que generaba esta práctica; y desde ahí, se había centrado mi interés académico entorno solo a la posibilidad de la eliminación de la práctica AGF.

Por ello, realicé dos investigaciones previas, que lleve a cabo como requisito de grado para dos especializaciones, cuyos objetivos estaban relacionados con aportar unas soluciones; una relacionada con la prevención primaria y secundaria de esta práctica que podrían ser realizadas por profesionales de la salud tanto en un contexto intramural como extramural, y la segunda enfocada a la construcción de unos posibles pasos para la concertación entre la comunidad indígena Emberá Chamí y las entidades estatales la eliminación de la práctica.

De esta forma, dichas investigaciones estuvieron basadas en discursos relacionados con los Derechos Humanos (en adelante DDHH), más específicamente en los derechos sexuales y reproductivos de las niñas y mujeres a las cuales se les realiza la ablación, posicionando la práctica como una violencia basada en género, desde un discurso de las entidades Gubernamentales y no Gubernamentales que han trabajado el tema en Colombia y en otros países del África².

Ahora bien, dentro de ese contexto y a propósito del fenómeno en cuestión, es importante destacar que fue a finales de la década de los 70, que además de extenderse el término mutilación genital femenina en el contexto internacional, se aprobó en 1979 la Convención sobre Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, con lo cual además de reconocer la importancia de la salud pone una especial atención en la problemática de los DDHH, y con esto se dio especial énfasis en la postura que defienden que la AGF es una forma de violencia contra la mujer y una violación contra los Derechos Humanos.

No obstante, durante estos procesos de investigación tuve varias interpelaciones; la primera de ellas, fue en mi primera investigación donde me cuestioné el haber afirmado que las mujeres indígenas que viven esta práctica podrían sufrir de alteraciones psicológicas sin tener en cuenta que, visto de esta forma solo me situaba desde las lógicas interpretativas propuestas por los modelos hegemónicos, que de alguna forma terminaban desconociendo sus saberes, creencias y cosmologías propias de las comunidades indígenas. Después, en la segunda investigación que realicé, me cuestioné si estaba situando el placer sexual de las mujeres indígenas solo en el clítoris, pues en una de las entrevistas hechas para dicha investigación, se mencionó que las organizaciones

² Siguiendo el objetivo de mi investigación, voy a abordar la AGF específicamente en el contexto colombiano; sin embargo, entiendo que hay una serie de bibliografía que existe de la práctica en el contexto de países africanos, por su mayor prevalencia y que por la migración han llegado a países europeos, haciendo investigaciones para su eliminación. Para más información se puede consultar a: Rivas, 2016, en La Mutilación Genital Femenina. Evolución en África desde la segunda mitad del siglo XX; Gallego & Lopez, 2010, en Mutilación genital femenina. Revisión y aspectos de interés médico legal; Ortiz, 2021, en La Mutilación Genital Femenina en África con relación al Dogmatismo.

llegaban con la idea que la AGF tenía el fin de eliminar el placer, a lo que las mujeres indígenas contestaban que hay otras partes del cuerpo por los que se puede sentir placer.

Todo lo anterior, me llevo a cuestionarme si desde mi lugar como mujer mestiza, urbana, con oportunidades y permeada por una cultura, estaba cuestionando de una forma, si se quiere parcializada esta práctica que se realiza a las mujeres indígenas, y estaba desconociendo que aún en mi contexto también hay prácticas que se realizan en el cuerpo de las mujeres con el fin de satisfacer el placer masculino y cumplir con una serie de estándares de belleza, pero que para unos es normalizado y aprobado, y para otros no.

En el marco de estas consideraciones, y teniendo en cuenta que la reflexividad es un proceso que permite volver hacia uno mismo y examinar críticamente como la subjetividad y la intersubjetividad influyen en el desarrollo de la investigación, en donde el acercamiento al problema de investigación es intencionado, además en la investigación se expresa la conciencia del investigador, y en el que se habla de la relación con la situación a investigar (Cuesta-Benjumea, 2011), entendí que, no se pueden desconocer las múltiples posibilidades de vivir y entender los cuerpos en diferentes contextos culturales, tal y como lo plantea Ortega (2019); es decir, que fue posible comprender que esos cuerpos practicados son diversos y se encuentran materializados culturalmente a partir de complejos entramados en los que se insertan relaciones familiares, sociales, políticas, entre otras.

Fue en este trasegar investigativo, que surgió la inquietud por el tratamiento que se le da a la práctica de modificación genital (AGF) basado en el discurso que avala el dispositivo corporal y justifica sus intervenciones. Esto me llevó a reconocer que a lo largo de la historia han existido distintos discursos en relación con el cuerpo y las prácticas que se realizan sobre éste, añadiendo nuevas exigencias que rigen la corporalidad según la época; es decir, que se refiere a que los cuerpos están normados por las reglas sociales y culturales, existiendo técnicas corporales que producen unos discursos, que a su vez se encarnan en prácticas, y dichas prácticas son usadas como aparato de control y poder para moldear los cuerpos según los ideales estéticos y sociales (Vigarello, 2005).

Así, para Foucault (como lo cita Castro-Gómez, 2021), “(...) los discursos son pliegues del lenguaje, pero también son prácticas; en ese sentido, hablar significa hacer cosas, de ahí que las formaciones discursivas sean vistas en vinculación con la praxis social, y ya no se examinan sólo las reglas que gobiernan la formación de los enunciados, sino que lo importante pasa a ser el modo

en que los discursos científicos se materializan en instituciones, en conductas y en formas de hacer”. Así mismo, los pliegues del lenguaje son vistos desde la perspectiva de los mecanismos de poder que regulan la producción y la circulación social de los discursos, es decir que, el discurso es ahora el modo en que el lenguaje queda vinculado al *poder* y además el *saber al poder*.

En este orden de ideas, según Castro-Gómez (2007), Foucault distingue tres niveles en el ejercicio del poder, a saber: un primer nivel microfísico en el que operan las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las «tecnologías del yo» que buscan una producción autónoma de la subjetividad, y un segundo nivel mesofísico donde se encuentra la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica³.

De esta forma, los discursos están ligados a la biopolítica propuesta por Foucault (1977), entendida como la manera de hacer vivir y dejar morir, dado que se asocian a las afectaciones a nivel de la salud física y mental, un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente. Este poder se ejerce mediante numerosas y diversas técnicas, y así se consigue obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones, convirtiendo al *poder-saber* en un agente de transformación de la vida humana.

Por otra parte, es clave reconocer que con el nacimiento del *bio-poder* se desarrollaron los aparatos de Estado y se convirtieron en instituciones de poder, pues además hubo una proliferación de las tecnologías políticas, que invaden el cuerpo, la salud, las condiciones de vida, y en conclusión el espacio entero de la existencia. Así mismo, crece la importancia de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley; es decir, la ley funciona más como una norma, integrando la institución judicial en un "continuum" de aparatos cuyas funciones son reguladoras del cuerpo y de la vida.

³ Foucault, (1977), señala que la Biopolítica nace en la segunda mitad del siglo XVIII, y refiere “el poder de hacer vivir y de rechazar la muerte... Ahora es en la vida y en el desarrollo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza”, está se preocupa de problemas que conciernen al campo de la gubernamentalidad en relación con la salud, higiene, longevidad, entre otras, es decir, “Su poder era al mismo tiempo justificado y delimitado por el derecho... Éste ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber tomado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo”, es la incidencia del poder sobre la administración de la vida, “Un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas”, que en últimas no emancipa al hombre, sino que lo subsume en unos dispositivos sutiles de control que lo esclavizan.

Con este panorama en mente, empecé a vislumbrar lo que podría denominarse una línea de debate en la que se manifiesta, si se quiere, el *choque*⁴ o confrontación entre los discursos provenientes del campo de saber de los DDHH y del campo de saber de la Antropología, a propósito de la forma en cómo cada uno de éstos entienden el cuerpo practicado a partir de la AGF.

En tal sentido, dicho choque de discursos se constituye en un espacio de lucha, en el que se han creado un repertorio de discursos sobre el cuerpo en donde desde los DDHH las fuerzas se ponen al servicio por la eliminación de la ablación y desde la Antropología se reconoce el multiculturalismo etnicista⁵ y la diversidad étnica (Marrugo, 2014), con lo cual esos discursos se encargan de construir y transmitir de forma estratégica las condiciones de posibilidad del *saber* y el *hacer* en la manera en que se construye y se produce un tipo de corporalidad.

Ahora bien, ¿por qué consideré como relevantes estos discursos sobre el cuerpo para el desarrollo de este estudio? Porque entiendo que los discursos crean formas particulares de intervenir el mundo, en tanto son praxis ancladas en contextos específicos y situados que significan unas maneras particulares de interpretación y de intervención sobre los cuerpos practicados a partir de las modificaciones genitales reconocidas como AGF. De esta forma, a partir de los discursos antropológicos y de DDHH, se podría trazar el choque entre campos de saberes que construyen realidades atravesadas por formas del poder.

Así, se han venido desarrollados discursos sobre la AGF, que desde ciertas perspectivas han implicado una pretensión de universalidad, con una lectura esencialista sobre las prácticas, donde establecen un cuerpo con relación a la AGF, desde los cuales se establecen intervenciones, y que, por tanto, hacen referencia y engloban los discursos médicos en relación con la práctica. Otras perspectivas, reivindican que la práctica de modificación genital son procesos dinámicos y

⁴ Retomo la noción de *choque* a partir de los planteamientos de Said, a partir de su obra *Orientalismo* (1978), la cual si bien fue desarrollada en virtud de los modos en los que la cultura europea ha creado un repertorio de discursos sobre el Oriente para crearlo como una unidad discursiva inteligible que funge como espejo que refleja a Europa, para esta investigación sirve en el marco del choque de los discursos antropológico y de derechos humanos que dan cuenta de una particular forma de comprender el cuerpo cuando de la AGF se trata. (Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos, 2009).

⁵ El multiculturalismo etnicista, es acuñado por Restrepo y Bocarejo (2011), quienes plantean que dicho multiculturalismo produce y administra la diferencia etnicizada. Así, en el marco colombiano y en otros contextos en América Latina, es considerada como el equivalente a grupos indígenas y a poblaciones negras, (poblaciones que son definidas como minorías), y por lo tanto, puede ser definido por su apelación a los “otros”. Por otra parte, no se puede perder de vista su compleja genealogía legal, teniendo en cuenta la estrecha relación entre los derechos y las políticas del multiculturalismo en Colombia, siendo el campo jurídico el espacio político por excelencia de las demandas y negociaciones entre los “grupos étnicos” y el Estado.

complejos situados en contextos culturales que despliegan sus propias redes de significados y son actuados por los actores sociales según sus propias estrategias específicas (Ortega, 2019).

Ahondar en las investigaciones que caractericen y analicen los discursos antropológicos y de DDHH, que desde su establecimiento como campos particulares de conocimiento que constituyen un *saber-poder* y que crean cuerpos con relación a la AGF, sigue siendo fundamental y necesario. De esta forma, desde el campo de los Estudios Sociales y Culturales ha sido posible abordar el fenómeno de estudio desde las cuestiones de cultura-poder en contextos concretos, con la intención de no solo entender sino también comenzar a pensarse posibles formas intervenir en dichos contextos (Restrepo, 2002). En otras palabras, los Estudios Sociales y Culturales posibilitaron realizar una lectura de las relaciones de poder que se generan en la producción del conocimiento sobre el cuerpo practicado, manifiesta en los discursos seleccionados para este estudio.

Cabe señalar, que si bien se han desarrollado investigaciones en relación a la AGF (Londoño, 2010; Rodríguez y Martínez 2019; Garrido, 2019), la mayoría han estado relacionadas con la indignación de los investigadores sobre cómo una niña va a ser sometida a ese dolor, los riesgos que ocasiona, el desarrollo de dificultades psicológicas y generalmente a la eliminación de la práctica; es así, como lo plantea Gruenbaum (2005), que el discurso internacional sigue privilegiando las prácticas más serias y dañinas, a su vez métodos poco higiénicos y circunstancias más coercitivas, para con ello lograr cada vez mayor oposición a la ablación, a pesar que dentro de las diferentes culturas las razones para realizarla varían, y no en pocas ocasiones éstas no se tienen en cuenta .

Además, Gruenbaum (2005), señala que hay que salir de la trivialización de la cultura y de ver la ablación como una costumbre bárbara, ya que es simplista y elimina el contexto social e histórico de la práctica, y con base en su investigación en la que da cuenta de las diferentes razones por las que se lleva a cabo la ablación, concluye que se debe tener en cuenta todos estos factores sociales y culturales para hablar de la práctica y finalmente establecer soluciones.

A su vez, Ortega (2019) realiza una investigación donde destaca que es importante y necesaria una reflexión crítica sobre el cuerpo, el cual se transforma en una fuerza de atracción de una forma de violencia de género, en ese sentido, la mutilación genital femenina la considera como una acción sobre el cuerpo, que construye la identidad étnica, de género y sexual. En dicha investigación reflexiona sobre los discursos dados por la Organización Mundial de la Salud, ya

que tiene un enfoque etnocéntrico y parcial, que establece una imagen fija de las mujeres que realizan la práctica, caracterizada por el victimismo y la necesidad de protección, a su vez invisibiliza otros tipos de prácticas de mutilación que operan sobre los cuerpos femeninos de las sociedades occidentales; así para la autora la ablación debe despojarse de la hipocresía de perseguir a otras comunidades, mientras se enmascara y encubre sus propias opresiones, violencias y dominaciones sexuales basadas en el género.

Ahora bien, sería difícil e impreciso, realizar un estudio sobre la Ablación Genital Femenina sin analizar los diferentes discursos, y en esta investigación en particular los discursos Antropológicos y de DDHH, dado que en éstos se nombra, describe, controlan, normalizan, explican y juzgan la práctica. En tal sentido, el discurso es el área de combate para adueñarse de un *saber* que se convierte en último en poder y control, pues desde éste se establecen principios de clasificación, organización y distribución; así, existen discursos en las sociedades que se dicen y se mantienen en el tiempo como los textos religiosos, jurídicos y científicos, pero cada discurso es diferente del otro (Foucault, 1970).

Con todo este panorama en mente, en esta investigación me pregunto ¿Cuáles son los discursos antropológicos y de DDHH sobre el cuerpo a propósito de la ablación genital femenina en las mujeres Emberá Chamí?, con el fin de comprender esos discursos sobre el cuerpo, a propósito de esta práctica en dicha comunidad.

Finalmente, este artículo está dividido en tres apartados, en el primero se presentará el contexto de la Ablación Genital Femenina en la comunidad Emberá Chamí de Colombia, seguido de esto, se caracterizan los discursos antropológicos y de DDHH sobre el cuerpo a propósito de la Ablación Genital en dicha comunidad y se analiza el choque entre éstos, para después dar paso a las consideraciones finales de la investigación.

El contexto situado: La AGF en las mujeres Emberá Chamí de Colombia

Embera Chamí significa *Gente de la montaña* y se vincula entonces en este caso particular a las comunidades indígenas colombianas Emberá Chamí de Mistrató y Pueblo Rico que se encuentra conformada por tres grupos diferentes, a saber: los Chamí, los Katío y los Siapidara. Cabe destacar que esta comunidad se encuentra asentada en diferentes departamentos de Colombia, como lo son Chocó, Risaralda, Valle del Cauca, Antioquia entre otros (Etnias del mundo, 2018).

Dentro de este contexto, es importante tener en cuenta a propósito de este fenómeno de estudio que los aprendizajes de los roles de las mujeres Chamí empieza en los primeros días de vida, y dentro de éstos la práctica de la AGF es uno de los ritos establecidos por la comunidad Embera Chamí (Chavarro, 2018). Cabe señalar, que esta práctica se visibiliza Colombia de una manera particular a partir del 2007, a raíz de la denuncia hecha por una funcionaria local sobre la muerte de una niña Chamí recién nacida, debido a que se desangró por la extirpación de su clítoris (Fondo para el Logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio-MDGF, s.f.).

Sin embargo, en Colombia los etnólogos e historiadores Cayón, Zuluaga y Granada citados por Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses - INMLCF (2019), reportan la realización de la AGF en Pueblo Rico y Mistrató desde 1980, visibilizando que la clitoridectomía era practicada comúnmente entre los Chamíes, y que la operación se hacía a los pocos días de nacer la niña, por parte de una partera o por la misma madre, sin que estuviera acompañada de algún ritual.

Lo anterior, se relaciona con lo planteado por González (2013), y es que la AGF en Colombia se realiza cuando la niña tiene entre dos y quince días de nacida de manera discreta dentro de la comunidad, entre la mamá de la niña, la abuela y en ocasiones las parteras, es decir que solo las mujeres la pueden realizar y estar presente en el momento que se haga. Así, la comunidad indígena Emberá Chamí de Colombia, practica principalmente el tipo uno de AGF junto con el tipo cuatro (mencionadas previamente), con el uso de otros instrumentos como plantas medicinales abrasivas (Paternina y Urueta, 2021).

Por otro lado, para la comunidad indígena Emberá Chamí de Colombia, actualmente la práctica de la AGF es entendida como una “curación”, “operación” o “arreglo”, realizándose a las niñas por la creencia de que el clítoris puede llegar a crecer hasta adquirir el tamaño de un pene y que “trabaje” como el pene del hombre; ya que según ellas, el clítoris reacciona de la misma forma que el pene, poniéndose erguido y aumentando de tamaño a tal punto que el hombre se siente incómodo, le obstaculiza el clítoris de la mujer. También para evitar que la mujer se vuelva marimacho, es decir, lesbiana. Así mismo, es una manera de garantizar la fidelidad de las mujeres al contraer matrimonio y evitar los movimientos durante la realización de coito (INMLCF, 2019).

Zuluaga y Granada (citados en INMLCF, 2019), explican esta última finalidad de la práctica, evita los movimientos durante el coito, con un mito propio de la cosmología Emberá Chamí, pues se pensaba que si permanecían quietas durante el acto estarían ayudando a Karagabí,

el Dios Supremo, creador y fundador de los Emberá, dado que es quien carga el mundo en tres dedos; sin embargo, como es tan pesado los hombres y las mujeres deben colaborar para que no se produzcan ciertos desequilibrios en nuestro mundo, evitando gritar fuerte, tirar piedras, y por sobre todo, evitar que la mujer se mueva durante la realización del coito.

No obstante, en el proyecto Emberá Wera (Henao & Pineda, 2010), en el cual se llevó a cabo un encuentro participativo con mujeres pertenecientes a las comunidades Chamíes y Katíos, hallaron que no hay unidad en cómo, ni dónde se origina la práctica. Hay diferentes versiones dadas por las mujeres frente a la herencia de ese conocimiento, algunas citan a su máximo dios Karagabí, otras, lo justifican a partir de experiencias con la población afrocolombiana, y algunas aseguran que fue una práctica que llegó con la evangelización, cuando se trata de profundizar más en ello, las mayores presentan dudas y tergiversan las versiones.

Una vez se conoce la AGF llevada a cabo por la comunidad Emberá Chamí, se generaron diferentes pronunciamientos tanto a nivel nacional como internacional, en los cuales se exigía su eliminación, se rechazaba y se penalizaba esta práctica; además, se empezaron a realizar diferentes posicionamientos desde campos como la antropología y el de los DDHH, entre otros.

En ese sentido, las instituciones gubernamentales como el ICBF, el Ministerio de Salud y Protección Social, el Ministerio del Interior y el Fondo de Poblaciones de las Naciones Unidas - UNFPA llevaron a cabo el proyecto Emberá Wera (Mujer Emberá), para potenciar los derechos de las mujeres y fortalecer su salud sexual y reproductiva de manera integral, dado que, la AGF es considerada como una vulneración de derechos de las niñas y mujeres y siendo el Estado garante de derechos de su población. Así mismo, la comunidad Emberá Chamí firmó la Resolución 001 del 2008, en cual se comprometían a la eliminación de la práctica, constituyendo un mandato de vida.

Se hace camino al andar: el diseño y el proceso metodológico

Esta investigación se enmarca en el enfoque cualitativo y se desarrolló mediante un estudio de caso, toda vez que como plantea Vasilachis et al. (2006), el caso se construyó a partir de un determinado, y parcial recorte empírico y conceptual de la realidad social, que conformó mi tema de investigación. Es así como, el estudio de caso tendió a focalizar, dadas sus características, en un número limitado de hechos y corpus para poder abordarlos con especificidad. De esta forma, este es un estudio de caso único e interpretativo, dado que aporta descripciones para obtener

información detallada sobre la práctica de la AGF en la comunidad Emberá Chamí de Colombia, y a partir de éstos comprender el cuerpo a propósito de la Ablación Genital Femenina de las mujeres Emberá Chamí, desde discursos antropológicos y de DDHH, provenientes de los corpus seleccionados para este estudio. Cabe entonces señalar, que esta investigación no tiene pretensiones de generalización, y que cuando alude a los discursos antropológicos y de DDHH, no pretende posicionarlos desde una concepción homogénea, sino que da cuenta de éstos desde las aproximaciones identificadas en los corpus.

El proceso investigativo, se desarrolló a partir de las siguientes fases: la primera, en la que se seleccionó el caso de estudio; para esto se revisaron el “Proyecto para la prevención de la Mutilación Genital Femenina en el Departamento de Chocó” y la “Estrategia Dialogo de Saberes entre las Entidades Estatales y la Comunidad Indígena Emberá Chamí para la Concertación de la Eliminación de la Práctica de la Mutilación Genital Femenina en sus Territorios”, con el fin de identificar la información relevante.

Posteriormente, se realizó la revisión de corpus representativos del fenómeno de estudio, y para ello se estableció el año 2007 en tanto fue en ese año cuando se hizo pública la práctica de AGF en Colombia. Sin embargo, luego de la revisión y el análisis realizados, la selección de los corpus se realizó de manera intencionada y con ayuda de expertos temáticos, y éstos se ubican en una temporalidad que abarca desde el 2009 hasta el 2022. Además, los textos debían cumplir con las siguientes criterios de inclusión: que se refirieran a la AGF en la comunidad indígena Embera Chamí de Colombia, que dieran cuenta los discursos desde la antropología social y cultural⁶ y los Derechos Humanos, teniendo en cuenta quiénes son los que producen el discurso sobre la práctica. En ese sentido, la mayoría de corpus fueron escritos por antropólogos (uno de los artículos es escrito en compañía de una médica), abogados y licenciados en ciencias sociales con enfoque en Derecho.

Así mismo, cabe señalar que estos corpus corresponden a artículos académicos en su gran mayoría, que han sido publicados en revistas o se encuentran en repositorios de instituciones de educación; esto se debe a que los textos fueron buscados en bases de datos académicos, excepto uno, el cual es un informe publicado por una Organización No Gubernamental.

⁶ La antropología social y cultural es la que se encarga de estudiar a la sociedad y la cultura humanas, describiendo y explicando, analizando e interpretando las similitudes y diferencias culturales, es decir, estudia rituales y tradiciones, cómo se relacionan las personas entre ellas, qué grupos forman y cómo lo hacen, cómo se distribuye el poder dentro de los mismos (Antropología cultural, s.f.).

Fue así como, finalmente se seleccionaron trece escritos representativos que se distribuyen de la siguiente forma: diez de Derechos Humanos y tres antropológicos. Debo señalar que fue muy difícil encontrar los textos antropológicos, y de ahí la cantidad mencionada de la literatura antropológica (Ver Anexo 1).

Una vez identificados los corpus que dan lugar al estudio de caso realizado, se procedió al Fase procesamiento y análisis de la información, mediante la elaboración de una matriz de análisis, (ver Anexo 2) en la que se realizó una clasificación y extracción de los fragmentos de sentido de los corpus a partir de la unidad de análisis (cuerpo practicado), las categorías preestablecidas de análisis (discursos antropológicos y discursos de Derechos Humanos) con sus respectivas subcategorías de análisis (ritual y vulneración de derechos). Por último, una vez realizados los respectivos análisis, se procedió a elaborar los resultados con su respectiva discusión, así como los comentarios finales, como se verá a continuación.

El cuerpo practicado: la AGF en las mujeres Embera Chamí

Le Breton (2002) propone que del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva, pues es el lugar donde “la existencia se hace carne”; es decir, que el cuerpo inserta al hombre en el interior de un espacio de interacción, con el mundo y con los otros. Por tanto, es objeto de representación e imaginación y centro de expectativas tanto sociales como culturales, es así como el cuerpo con AGF de las Embera Chamí se establece para garantizar cómo “deben comportarse para ser consideradas buenas mujeres” (González, 2011), estableciendo que una buena mujer es monógama, heterosexual, virgen hasta el matrimonio y fieles. Además, por medio de la AGF se reprime el deseo sexual, otorgando a otras personas el control de la sexualidad (Tomazoni & Ribeiro, 2018 y González, 2011).

En ese sentido, el cuerpo es una construcción simbólica, es un lugar plural. Es un espacio de intersección de significaciones sociales, culturales y científicas que a su vez conlleva, a la imagen de las sociedades y de los individuos humanos, al centro del conocimiento y de la verdad (Vilela, 2000), de esta manera, los discursos tanto antropológicos y de DDHH, establecen como centro de conocimiento el cuerpo con AGF.

Por su parte, Vigarello (2005) menciona que el cuerpo es el primer espacio donde se imponen los límites sociales y psicológicos que moldean las conductas de las personas, y que, de igual manera, es donde la cultura inscribe sus signos como si fueran insignias. Aunado a lo anterior,

Le Breton (2002) nos habla sobre la marca social y cultural del cuerpo, la cual puede llevarse a cabo mediante una escritura directa de lo colectivo sobre la carne del individuo (en este caso la AGF), haciéndose un recorte, una deformación o un agregado, es un moldeado simbólico, como un ritual en el que cortan un fragmento del cuerpo, lesiones en la carne, modificaciones en la forma del cuerpo, inscripciones en la piel, entre otras, estas inscripciones corporales, tienen funciones diferentes según la sociedad, es así que las mujeres Emberá Chamí le otorgan a la AGF, en tanto práctica que da lugar a la modificación genital (cuerpo practicado), un significado vinculado con “arreglar, operar o curar un defecto en el cuerpo de las mujeres” (Henao, 2011), de ahí que, se opere el clítoris porque no cumple con la “la idea según la cual el clítoris es normal cuando tiene un tamaño pequeño, pero cuando sobresale constituye un defecto de nacimiento” (Henao, 2011).

Por el contrario, cuando el “clítoris es demasiado grande, es considerado como “feo” (González, 2011), todo esto se relaciona con la creencia que el clítoris seguiría creciendo hasta obtener el tamaño de un pene, haciendo que el comportamiento de las mujeres sea similar al de los hombres, con lo cual las mujeres “sentirían atracción hacia otras mujeres” (Tomazoni & Ribeiro, 2018 y Rodríguez & Martínez, 2019) y, también comenzarían a “desear el placer sexual con tanta frecuencia como lo hacen los hombres” (Tomazoni & Ribeiro, 2018).

Dichas inscripciones corporales establecen simbólicamente la pertenencia de un individuo a un grupo específico, es así como la AGF “es una dimensión importante de la identidad de género de las mujeres Embera Chamí, que imparte un sentimiento de orgullo y pertenencia a la comunidad de la que forman parte” (Tamazoni & Ribeiro, 2019), inscribiéndolas a ellas a una sociedad determinada o un grupo étnico y las separa de otros grupos, marcando la similitudes y diferencias en los cuerpos, estableciendo un código corporal y una experiencia compartida que las une como grupo y las separa de otros. Es decir, que el cuerpo se ve afectado por las prácticas, normas e interacciones sociales, y a su vez, permite que las personas experimenten un cuerpo y los contextos que los rodean, estas significaciones y experiencias corporales moldean la sociedad, pero a su vez esta es moldeada (Le Breton, 2002).

Ahora bien, el Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos (2009), nos propone que el cuerpo es entendido a través de discursos que lo hablan; en ese sentido, el cuerpo significa en la medida que recibe la marca de las prácticas semióticas de la cultura, y en relación con la historicidad del cuerpo, éste depende de las representaciones y los lenguajes que lo constituyen y lo significan.

Por ende, como se verá en los próximos apartados, el cuerpo al estar atravesado por discursos se convierte en objeto de intervención, disciplinamiento y experimentación, tanto por los discursos que lo rodean como por su composición misma desde su positividad biológica y física, y así se entra en un juego de poderes, con los mecanismos de representación y significación y también las prácticas, usos y la (re) producción de los cuerpos.

En relación con lo anterior, como lo propone Mary Douglas citada por Ortega (2019), aquí se da cuenta de cómo para clasificar los cuerpos y asegurar las categorías sociales, se requiere exagerar las diferencias entre cada categoría “la eliminación (clítoris) de este potencial órgano masculino cumpliría una función fundamental que es mantener una clara diferenciación de géneros” (Rodríguez & Martínez, 2019); evidenciando así la utilidad de la exageración de las diferencias entre hombres y mujeres a través de la AGF.

Así mismo, retomando a esta autora se encuentra que en el caso de que exista ambigüedad entre las categorías, las culturas enfrentan esta confusión por medio de dos vías: la primera, ignorando la anomalía, con el fin de reducirla a una categoría cultural aceptada, y la segunda, (que es lo realizado por las Embera Chamí) manipulando físicamente dicha anomalía, si “el clítoris es grande o largo, entonces debe ser cortado, ya que eso es “anormal” (Paternina & Urueta, 2021), se percibe como una amenaza que rompe la armonía del sistema de rótulos y categorías creado por la sociedad; todo esto da cuenta del cuerpo practicado.

Por otro lado, la AGF para las Emberá Chamí es entendida como un procedimiento para mantener a las mujeres “limpias y hermosas” (Tomazoni & Ribeiro, 2018), y “puras y bellas” (Chavarro, 2018), dejando entrever que el clítoris es considerado como una parte del cuerpo “impuro o sucio” (Chavarro, 2018). Esto se relaciona con lo planteado por Douglas (citada por Ortega, 2019), quien propone los términos de pureza y contaminante, y da cuenta de cómo estos juegan un papel en el establecimiento de categorías, evidenciando que la idea de pureza opera en todas las modificaciones genitales porque mediante estas se pretende eliminar tejido que se considera ambiguo y que pone en duda la estabilidad de las categorías.

En otras palabras, las ambigüedades se consideran imperfecciones e impurezas que borran los bordes de las categorías, razón por la cual el clítoris se elimina, para “extraer el lado masculino de las mujeres” (Meza, 2019), dado que se categoriza como masculino o se reduce y modela para ajustarlo a la expectativa de la feminidad, en ese sentido, la AGF es entendida como la des masculinización del cuerpo femenino, a partir de “la extirpación de las partes genitales,

especialmente el clítoris, (dicha práctica) se entiende como la eliminación de las partes “masculinas” (Tomazoni & Ribeiro, 2018) y es que aquellas mujeres que no hayan pasado por la ablación son consideradas impuras.

Con relación a lo anterior, los cuerpos tanto masculinos como femeninos son moldeados para materializar las expectativas socioculturales, encaminando a esos cuerpos hacia las experiencias de vida y sexuales que la cultura les atribuye como correctas y adecuadas dentro del pensamiento heteronormativo (Ortega, 2019), “el simbolismo de la operación como la remodelación de la anatomía de la mujer es para enfatizar las diferencias entre los sexos y estos procesos de desmasculinización corporal son un elemento que se vincula con cánones estéticos” (Rodríguez & Martínez, 2019).

En sí, como lo propone por Ortega (2019) a partir de los planteamientos de Simone de Beauvoir, lo que existe concretamente no es el cuerpo entendido como un objeto, sino el cuerpo vivido por el individuo, el cuerpo practicado, y en ese sentido la AGF considerada como un rito de paso, establece la identidad étnica y sexual de las mujeres en sus culturas, otorgando la categoría de mujer pura y apta para el matrimonio.

Lo anterior, y la variabilidad de prácticas culturales de modificación corporal, evidencian que el cuerpo es una creación cultural, en los cuales se manifiesta que la AGF es realizada por las mujeres Emberá Chamí, dado que “garantizan que las niñas se convertirán en buenas mujeres” y cómo “deben comportarse para ser consideradas buenas mujeres” (Henaó, 2011), pues así serán consideradas como “buenas esposas”, preservando la virginidad de niñas, así como en el caso de las mujeres toda vez que se “reprime el deseo sexual”. Así mismo, con esto aseguran que las niñas y mujeres serán fieles a sus parejas y se prevendrán conductas sexuales consideradas desviadas; es decir, como “lesbianas o brinconas” (Tomazoni & Ribeiro, 2018), y “promiscuas” (Chavarro, 2018) e inmorales para el grupo. En ese sentido, Ortega (2019), expone que las inscripciones corporales construyen la identidad sexual y de género, a través de actos que moldean y materializan el cuerpo apropiado a la categoría social de mujer, otorgándole un carácter normativo, descalificando y excluyendo a los cuerpos que resisten esas categorizaciones.

En este orden de ideas, el cuerpo materializa las categorías sexo, sexualidad y género, dentro de un paradigma ideológico dominante en un contexto socio-cultural, por lo general heteronormativo y falogocéntrico, en ese sentido la identidad sexual, el género y la orientación sexual, no están biológicamente inscritos en la naturaleza humana, sino que son el resultado de

una construcción social, histórica y cultural, que mediante los discursos, las instituciones y practicas sociales, imponen normas que limitan la libertad y la expresión de las personas (Butler, 2007).

Desde el discurso antropológico la AGF de las mujeres Embera Chamí como ritual y desde el discurso de Derechos Humanos la AGF como vulneración⁷

Si bien el *discurso* antropológico es una elaboración verbal y simbólica enunciada por la comunidad antropológica como disciplina y comunidad científica, no se puede desconocer que dentro de dicha comunidad existen diferentes miradas y aproximaciones. Dicho esto, en este caso en particular, el *discurso* antropológico será entendido como una pragmática comunicativa que se nutre de determinadas categorías culturales contextuales, asociadas a la episteme de cada contexto sociocultural. De esta forma, los discursos antropológicos dan cuenta de la diversidad sociocultural e intenta comprender la realidad de cada contexto como un entramado simbólico con carácter textual desde la superación del etnocentrismo y la claridad del carácter subjetivo de la descripción que cada antropólogo efectúa en sus enunciados discursivos. Así, la vida cultural de un grupo étnico puede presentarse nítida en su complejidad y actualidad tanto simbólica como material, negando la posibilidad de establecer universalidades de la cultura (Alvarado, 2011).

Por su parte, el *discurso* de Derechos Humanos es entendido como un *saber*, como una episteme que normaliza y legitima nociones de universalidad, progreso e igualdad, con diferentes efectos de poder de acuerdo con el contexto. Así, los DDHH son una formación discursiva, una construcción lingüística y un saber político-legal cuyos valores e instrumentos son intertextuales; estas mismas cualidades sociopolíticas e intertextuales, también pueden ser utilizadas por los poderes hegemónicos. Debe tenerse en cuenta que los DDHH tienen una dualidad que varía según la contingencia política y el contexto espaciotemporal; por lo tanto, estos derechos pueden lograr la articulación de una gran diversidad de identidades, tienen la capacidad de fijar definiciones y contenidos en las distintas luchas, y de cancelar, temporalmente, la diferencia (Estévez, 2017).

⁷ Nuevamente quiero reiterar que cuando se alude a los discursos Antropológicos y DDHH, solo se está haciendo referencia a aquellos que fueron identificados y analizados a partir de los corpus que han dado lugar a esta esta investigación.

En el marco de dichas consideraciones, se encontró en los discursos provenientes desde los corpus analizados en el campo de saber de la Antropología, que el énfasis se centra en el *ritual* a propósito de la AGF. Así, el ritual es algo actuado, es práctica, acción, secuencia de actos o acciones unidas o marcadas por algún valor simbólico culturalmente codificado, vinculado a temas que dan sentido a la vida colectiva e individual, de ahí que los rituales sean procesos con acciones específicas, diferentes a las usuales, aun cuando se pueden hacer diariamente, que incluyen objetos o palabras que modifican creencias, relaciones, significados o realidades (Giove, 2017).

De esta forma, desde estos discursos antropológicos analizados, citado en Bénédicte, (s.f.) “la MGF no corresponde a una cultura - entendida como proceso, expresión de la vida humana, forma de comunicación y respuesta a unas necesidades básicas - sino a una costumbre, es decir a la fijación de una norma”. Por otra parte, Bénédicte (s.f.) manifiesta que la AGF se sigue practicando principalmente por conformidad y presión social, “si no se realiza (la AGF) conllevará graves consecuencias para la mujer, su familia y su entorno social” (González, 2011), donde muchos piensan que tener una hija sin “circuncir” es una vergüenza y podrían ser socialmente excluidas, y además podría ser un obstáculo para conseguirle esposo.

Además, en los textos antropológicos analizados se evidenció que la AGF es un *ritual* que “se transmite generacionalmente” (González, 2011), adicionalmente es un proceso que “sólo pueden llevar a cabo las mujeres, pues (...) dentro de su ámbito de conocimiento (...) ejercen como parteras” y es un proceso totalmente secreto entre la madre de la niña, la abuela y la partera, lo que significa que algunos hombres de la comunidad no conocían de la AGF (González, 2011), esto porque las mujeres Embera Chamí no les informan por el temor de ser penalizadas (Los Informantes, 2023 y UNFPA, 2016).

Ahora bien, reconociendo que los campos antropológico y de DDHH no son cerrado ni establecidos, se pudo identificar en los discursos analizados un entrecruzamiento entre éstos; es así que, al igual que en el discurso antropológico en el discurso de los DDHH analizados, la práctica de la AGF también se liga a un *ritual* que es considerado como una “práctica tradicional y cultural” (Meza, 2019 y Marrugo, 2014), el cual se encuentra vinculado a “un rito de iniciación a la madurez” (González-Córdoba, 2022) permeado por “una tradición honorable y una parte importante de la identidad cultural”, en la que incluso se “reciben recompensas como celebraciones, reconocimiento en público y obsequios” (Chavarro, 2018).

Desde esta perspectiva, y a propósito del entrecruzamiento hallado en los discursos antropológicos y de DDHH analizados, se encuentra, que en cuanto a la realización de la práctica de la AGF existen razones a tener en cuenta relacionadas con el aspecto *cultural* y con la *tradición*, al aspecto *psicosexual*, las consideraciones *religiosas*, aspectos relacionados con *higiene*, *estética* y *feminidad* y lo relativo a las *funciones reproductoras* y *fertilidad*.

Sobre el aspecto *cultural* y *la tradición* se encuentra que esta práctica es un ritual de paso, y tal y como lo plantea González (2011), la ablación del clítoris corresponde con “uno de los ritos establecidos por la cultura Emberá Chamí”, el cual se contempla como parte de la historia y la tradición cultural de la comunidad. De hecho, se manifiesta que “la ablación y las explicaciones de por qué se considera necesaria se transmiten generacionalmente, y prueba de ello, son afirmaciones como: “así decían los antiguos”, “eso lo aprendí de mi mamá”, “esa es costumbre de nosotros los emberá”. Cabe resaltar que desde lo cultural y la tradición, también se contribuye en la preservación de la identidad y costumbres culturales. Así, la ablación se estima como un ritual importante y necesario que marca el paso de niña a mujer adulta, con las características necesarias para el matrimonio y una familia, dado que “los hombres no toman por esposa a una mujer cuyo clítoris sea “demasiado grande”. Así mismo, con este ritual la mujer puede ser vista como alguien respetable en su comunidad.

Por otra parte, en cuanto al aspecto *psicosexual*, los discursos antropológicos analizados refieren principalmente al control de la sexualidad de la mujer, ya que se tiene la creencia que la AGF disminuye el deseo sexual, porque “reprime y disminuye el deseo sexual de la mujer” (Tomazoni & Ribeiro 2018 y Marrugo, 2014). Lo anterior, evita las relaciones sexuales premaritales y “se relaciona con la presunción de conservar y mantener la virginidad y castidad antes del matrimonio” (Rodríguez & Martínez, 2019), así como la fidelidad durante el matrimonio; por lo tanto, “la ablación se erige como mecanismo para asegurar la forma correcta de vivir el placer y el deseo” (González, 2011 y Marrugo, 2014), y también se piensa que “aumenta el placer sexual del hombre” (Marrugo, 2014). Un aspecto no menos relevante, es que se considera que la ablación está “ligada al honor familiar” y el de la niña.

Continuando con los discursos antropológicos analizados, se encontró que, respecto a las consideraciones *religiosas*, aunque es una equivocación asociar la AGF a cualquier religión, islámica o cristiana ya que no es mencionada en ningún texto religioso, si suele utilizarse como una supuesta doctrina religiosa y así justificarla. Así mismo, en lo referido a la *convención social*,

se halló que este ritual garantiza que las niñas que se acogen a la práctica de modificación genital logran ser mejor aceptadas en su comunidad y, por el contrario, aquellas que no lo hacen, pueden ser juzgadas o “rechazadas por la comunidad” (Chavarro, 2018).

Sobre lo relacionado con la *higiene, estética y feminidad*, desde los discursos antropológicos analizados, nuevamente se encontró que la AGF es sinónimo de “curación”, de ser “limpias y bellas” o “purificación”. Y cuando la AGF no es realizada, la mujer es considerada “impura y no puede manejar alimentos o bebidas” (Chavarro, 2018). De igual modo, la AGF se realiza porque el clítoris es considerado como “feo” (González, 2011), sucio o demasiado voluminoso, inclusive masculino (como ya lo vimos con anterioridad), y por lo tanto, es mejor eliminarlo para que las niñas sean más femeninas y bellas. Igualmente, se tiene la concepción de que la AGF “evita el crecimiento de clítoris dado que se considera que si no se corta puede llegar a desarrollarse como un órgano copulador masculino”.

En lo referente a las *funciones reproductoras y fertilidad*, desde los discursos antropológicos analizados se identificó que la comunidad considera que, si la mujer no se realiza la ablación ella no quedará en embarazo; es decir, que la AGF “aumenta la fertilidad” (Chavarro, 2018). Por otra parte, en relación con los *factores sociales*, debido a que la AGF es considerada a menudo un factor social esencial (Tomazoni & Ribeiro, 2018), esto facilita, por ejemplo, el matrimonio debido a la creencia de que ayuda a mantener la “fidelidad durante el matrimonio” (Marrugo, 2014); por lo tanto, los hombres se casarán únicamente con mujeres que tengan la ablación, estableciéndose como “un requisito para contraer matrimonio” (Chavarro, 2018)⁸.

Además, la AGF responde a unas creencias que estipulan que esta modificación genital es llevada a cabo para “garantizar que las niñas se convertirán en buenas mujeres” (González, 2011) para la comunidad Emberá Chami. Esto, además, está ligado al mito de que si las mujeres “permanecían quietas durante la relación sexual, estaban colaborando para que Karagabí (dios de los emberá), pudiera sostener el mundo, y así no se produjeran desequilibrios” (lo anterior no ha podido ser confirmado con las mujeres indígenas), constituyendo así su valor simbólico.

Llegados a este punto, y reconociendo el entrecruzamiento entre los discursos antropológicos y de DDHH analizados, se identificó que éstos se encuentran permeados por una

⁸ Cabe aclarar que cuando de este ritual se trata, las razones y discursos pueden variar de una región o comunidad a otra e incluso pueden cambiar dentro de la misma comunidad (Rahman & Toubia, 2000; Benedicte, s.f; e Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2019).

concepción colonial de la indigeneidad, en donde tal y como lo proponen De la Cadena y Starn (2010), se establece el significado de indígena y de lo que no se considera indígena; es decir que, se parte por el reconocimiento de lo diferente y lo igual, en el cual se adquiere un significado a través de lo que no es, de lo que se carece o se excede, siendo esta una tensión entre diferencia e igualdad.

Dentro de este orden de ideas, entonces la indigeneidad es un proceso histórico que ha estado marcado por colonialismos pasados y presentes; es decir, que la colonización dotó de significado a los pueblos indígenas en el pasado desde una concepción monógama, heterosexual y fundamentada en los valores católicos, significados que siguen presentes en la actualidad en relación a la práctica de la AGF y que analizamos con anterioridad, lo que nos muestra que la indigeneidad no es una categoría uniforme y lineal (De la Cadena y Starn, 2010).

De esta forma, sobre estos rituales, se crea una indigeneidad y se estereotipa a la comunidad indígena Embera Chamí; así, tal y como lo plantea Hall (2010), los estereotipos reservan unas cuantas características “sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas” acerca de una persona, para reducir todo acerca de la persona a esos rasgos, exagerándolos, simplificándolos y fijándolos sin que puedan tener algún cambio o desarrollo; es decir que, "reduce, esencializa, naturaliza y fija la “diferencia”.

Sumado a lo anterior, la estereotipación divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable, excluyendo de esta forma la diferencia, fijando simbólicamente límites y excluyendo lo que no pertenece, estableciendo fronteras de lo “normal” y lo “anormal”; la estereotipación se da entonces, en donde existen grandes desigualdades de poder, pues usualmente el poder es dirigido hacia los subordinados; y de ahí que, se manifieste “la aplicación de las normas de la cultura de uno a la de otros”. En efecto, el estereotipo Hall (2010) citando a Foucault es una especie de juego de “*saber/poder*”.

Por otro lado, haciendo especial énfasis en los discursos antropológicos analizados, los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina como a lo que se percibe como real, y así mismo, se establece y se representa a través de una serie de oposiciones binarias y polarizadas, en donde se da cuenta de cómo se estereotipa a la comunidad como “salvaje y atrasada” (Rodríguez & Martínez, 2019), debido a la realización de la AGF. Con esto, se produce discursivamente a una otredad negativa, por alguna conducta considerada peligrosa para el orden social y para la vida misma de los ciudadanos, tal y como sucede con los Embera Chamí.

De igual manera, al ser considerada como una práctica “bárbara e inhumana” (Henao, 2011), de “salvajismo, tortura inhumana y aberrante”, con ello se cree que la comunidad Emberá Chamí son “animales, gente salvaje, impía, violenta, subdesarrollada” (Tamazoni & Ribeiro, 2018) y “atrasados” (González, 2011), reduciendo así, a la comunidad indígena Embera Chamí a unos cuantos calificativos (negativos a mi consideración) que fijan la “diferencia”, ayudados no solo de los discursos antropológicos y de DDHH, sino también de las “referencias de los medios de comunicación, ya que se referían a los indígenas emberá chamí como poblaciones atrasadas y salvajes” (Rodríguez & Martínez, 2019), generando un saber en el cual la “mayoría de la población” crea una imagen de las mujeres con AGF y de la comunidad.

No es mi intención realizar un trabajo sobre etimología; sin embargo, si nos detenemos en cada uno de sus significados, se puede advertir que se está clasificando a la comunidad Emberá Chamí según una “norma”, y en consecuencia, los construye como diferentes, excluidos, como un “otro”, al decir de Stuart Hall (2010). Podríamos decir entonces que, el cuerpo practicado es definido por discursos que lo constituyen en objeto y con esto se subyuga a la razón analítica, toda vez que el cuerpo es producido política, social y culturalmente por una relación dependiente entre el *saber*, el *poder* y la *verdad*. Entonces, el cuerpo practicado surge como efecto de una serie de discursos que definen un orden de significación legitimada, sobre un régimen de verdad (Vilela, 2000).

Reconociendo, tal y como lo plantea Vilela (2000), que los discursos producen un efecto, un concepto, una idea, en este caso el cuerpo practicado con AGF en las mujeres Embera Chamí se constituye y configura a través de la íntima implicación que se establece entre el *saber*, el *poder* y la *verdad*. En ese sentido, para poder pensar determinadas realidades sociales - como por ejemplo el cuerpo a propósito de la AGF - es esencial partir de los discursos que circulan al respecto, pues los cuerpos están atravesados por disciplinas como la Antropología y prácticas propias de la cultura Embera Chamí que los van a representar simbólicamente, grabando las categorías, discursos y saberes normativos presentes en su contexto sociocultural específico (Ortega, 2019).

Por otra parte, en los discursos de DDHH analizados para esta investigación, se identificó que existe un bio-poder, en cuanto hay que proteger el cuerpo de las niñas, en relación con su salud, y longevidad, porque “la AGF es considerada una grave violación a los Derechos Humanos de las niñas y mujeres” (Paternina & Urueta 2021; González-Córdoba, 2022; Agatón, 2009; Chavarro, 2018; Blanco & Herrán, 2020 y Hernández & Rojas 2019), en especial de las niñas, aun

cuando sus derechos tienen prevalencia según el artículo 44 de la constitución política, “violando la Constitución política de Colombia y violando los Derechos Humanos tanto a nivel Nacional como internacional” (Paternina y Urueta, 2021).

Reconociendo lo anterior, Colombia ha firmado los tratados de “La Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer y la Convención sobre los Derechos del Niño del cual emanan las obligaciones internacionales de protección, respeto y garantía de los derechos de las mujeres y niños” (González-Córdoba, 2022), con el fin de eliminar la práctica, teniendo en cuenta que “los Estados son garantes de la vida e integridad de las personas, la dignidad humana y la vida y el derecho a las libertades individuales” (Blanco & Herrán, 2021).

En ese sentido, algunos de los derechos que se considera están siendo vulnerados son los relativos a la vida, la integridad personal, física y psicológica, la salud física y mental, la salud reproductiva y sexual, a decidir sobre la propia vida sexual y a la autonomía corporal, así como el principio de igualdad, la dignidad y libertad, el interés superior del menor, el derecho a no ser discriminadas por razón del sexo, al libre desarrollo de la personalidad, disfrute sexual, a no ser sometida a tratos crueles, inhumanos o degradantes y derecho a la libertad de opinión (Paternina & Urueta 2021; González-Córdoba, 2022; Agatón, 2009; Chavarro, 2018; Blanco & Herrán, 2021 y Hernández & Rojas 2019, UNFPA, 2021).

De igual manera, la AGF es considerada como una forma de “violencia basada en género” (Paternina & Urueta 2021; Agatón, 2009), ya que la práctica de mutilar los genitales va dirigida “exclusivamente a las niñas y las mujeres” (UNFPA, 2021), más no se realiza en hombres; es decir que está “arraigada en la desigualdad de género” que “propaga la desigualdad entre los sexos” (Meza, 2019), y se basa en “ideas preconcebidas sobre los roles sociales de hombres y mujeres” (González-Córdoba, 2022), partiendo del supuesto de que el hombre puede exigirlo, ya que si no se realiza puede tener consecuencias negativas, como que “va a ser rechazada por la comunidad” (Chavarro, 2018), en este caso de los Emberá Chamí.

Lo anterior, se inscribe en los discursos de DDHH analizados, y entrevé que éstos son tanto instrumento como efecto del poder, pues como lo sugiere Foucault (1970) “En toda sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida” y tiene como función dominar los acontecimientos, en este caso particular a propósito de la práctica de AGF estos discurso se encuentran marcados por la ideología dominante asociada a los DDHH, en la que se manifiesta la lucha contra la AGF en la que se genera, si se quiere al decir de Ortega

(2019), una instrumentalización de los cuerpos a partir del rechazo a dicha práctica bajo la ilusión de la modernidad y la libertad en virtud de constituirse en garante de los DDHH de las mujeres (en este caso de las Embera Chamí).

Entonces, bajo esta óptica, la vulneración de derechos se manifiesta en los discursos de DDHH a partir del reconocimiento de la repercusión de la AGF a nivel de problemas físicos y fisiológicos a corto como a largo plazo, tales como: infecciones, fuertes dolores, (ya que se realiza sin anestesia) hemorragias, anemia producto del sangrado, infecciones en la herida o infecciones a nivel sanguíneo, hepatitis B, tétano o incluso VIH, trastornos renales, como retenciones de orina y trastornos menstruales y dolor agudo sobre la cicatriz de la clitoridectomía e incluso la muerte; así mismo, sostienen que al momento del parto la mujer va a presentar restricción y dolor, además impedimento o dificultad de sentir placer al momento de las relaciones sexuales (González-Córdoba, 2022; Agatón, 2009; Chavarro, 2018; UNFPA, 2021; Hernández & Rojas, 2019 y Marrugo, 2014).

Por su parte, los discursos de DDHH analizados en esta investigación, respecto a la AGF sostienen que a nivel psicológico esta práctica es una “experiencia traumática que deja una marca psicológica duradera y puede afectar negativamente el desarrollo emocional” (Chavarro, 2018), como por ejemplo, el estrés postraumático, trastornos de ansiedad, pánico, y se asocia al “síndrome genitally focused anxietydepression” (Paternina & Urueta, 2021; González-Córdoba, 2022; Agatón, 2009; Chavarro, 2018; UNFPA, 2021; Hernández & Rojas, 2019 y Marrugo, 2014). Según estos discursos, se demuestra que, en la modernidad el cuerpo ha tenido una gran inscripción política y cultural, debido a que desde los saberes/poderes se han legitimado la defensa de la salud o la preservación de la vida de las poblaciones, con lo que la salud ha sido motivo de retóricas culturales, de saberes y de gestiones de políticas e institucionales (Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos, 2009).

Sumado a todo lo expuesto anteriormente, también existe desde estos discursos analizados una “gran preocupación por el estado de sus genitales y la infertilidad entre otras” (Paternina & Urueta, 2021), y con esto se crea un *saber* que tiene el *poder* de proteger y regular la vida y los cuerpos. Así mismo, dentro del discurso de los DDHH se apela a postulados médicos que aluden a la noción de cuerpo sano; y de ahí que, como las prácticas de la AGF conllevan a una serie de problemáticas a nivel de la salud física y mental, se instalen una serie de discursos vinculados al

biopoder con relación a la seguridad de las mujeres Emberá que son víctimas pasivas y están ante una amenaza, según esta perspectiva causada por ellas mismas.

Sin embargo, como lo propone Criscione (2016), no podemos aplicar el concepto de biopoder sin tener en cuenta el contexto colombiano; por ende, esto también se relaciona con el doble funcionamiento (destrutivo - constructivo) de la tanatopolítica propuesta por Foucault, es decir, se destruyen prácticas, modos de ser y de pensar, potencialmente peligrosos, pero, simultáneamente, se construyen “nuevos” modelos de subjetividades que existen, piensan y actúan de acuerdo con nuestras “lógicas”. En ese sentido, la tanatopolítica es una tecnología del poder moderno, que no siempre tiene como objetivo la eliminación física de las otredades, sino el disciplinamiento social de la población.

En el marco de los entrecruzamientos hallados en los discursos antropológico y de DDHH analizados, también se encontró que la AGF “representa una violación de los derechos humanos de las niñas y mujeres” (Rodríguez & Martínez, 2019) y que es una “discriminación basada en género porque se basa en desigualdades y desequilibrios de poder entre los sexos que inhiben a las mujeres del pleno uso y ejercicio de los derechos humanos” (Tamazoni & Ribeiro, 2018). Así mismo, en los discursos antropológicos analizado se expone que la AGF tiene implicaciones físicas y psicológicas en las niñas y las mujeres Emberá Chamí.

Por otro lado, al igual que en los discursos antropológicos desde los discursos de DDHH analizados, se estereotipa a todo un país, ya que la AGF se lleva a cabo en “países considerados de bajo desarrollo” (Hernández & Rojas, 2019), y particularmente a la comunidad Emberá Chamí, dado que según este discurso, esta comunidad realiza la AGF porque son una sociedad patriarcal, siendo de esta manera una práctica “basada en sistemas de opresión y dominación” (Meza, 2019); de ahí que, se considere que es un “tortuoso medio patriarcal (...) infligir crueldad, dolor, para someter, aniquilar, anular la dignidad, para ratificar el predominio, la autoridad y el poder del varón sobre las mujeres, su dignidad y su cuerpo” (Agatón, 2009) y que está “establecida bajo unos preceptos por un patrón masculino impuesto, y que responde a unos códigos sociales dirigidos a las mujeres de la comunidad” (Blanco & Herrán, 2020), “considerando a las niñas y a las mujeres en inferioridad al género masculino donde sus genitales sean cercenados a cambio de aceptación en su comunidad” (González-Córdoba, 2022).

Igualmente, se fija la creencia de que, “sin la AGF se desencadenaría el deseo sexual incontrolable de las mujeres, probando de esta manera la devaluación de la mujer como un ser

incapaz de pensar o controlar sus instintos, por lo que tiene que ser oprimida por un poder más fuerte, el de los hombres” (Meza, 2019), y con ello “pretende reforzar el papel pasivo de niñas y mujeres confinándolas socialmente y restringiendo sus deseos sexuales” (Tomazoni & Ribeiro, 2018).

Con relación a lo anterior, y teniendo en cuenta las estereotipaciones halladas en los discursos analizados, podríamos decir que el cuerpo se constituye en el efecto de una elaboración social y cultural (simbólica) dado que, las representaciones del cuerpo están insertas en las visiones del mundo de las diferentes comunidades que emanan discursos sobre la AGF, conforme a los saberes propuestos y establecidos.

¿El choque entre los discursos Antropológicos y de DDHH a propósito de la AGF en las mujeres Embera Chamí?

Antes que nada, cabe aclarar que al iniciar la investigación tenía la idea que entre los discursos de DDHH y los antropológicos existiría un choque en el cual se enfrentarían diferentes postulados y posiciones que darían cuenta de la particular forma de comprender la AGF en el caso de las mujeres Emberá Chamí, pero después de analizar los discursos antropológicos y de DDHH sobre el cuerpo a propósito de la AGF seleccionados para la investigación, pude identificar que dichos discursos en este caso en particular no creaban necesariamente tensiones, y por el contrario, más bien, podría decir que en sus entrecruzamientos, resultaron complementarios. Así, lo que apareció en los discursos antropológicos también se pudo rastrear en menor medida en los discursos de DDHH y viceversa.

Pero, además de los entrecruzamientos mencionados previamente también se hallaron, si se quiere, solapamientos en los discursos analizados, aunque su finalidad discursiva se argumentara desde sus respectivos posicionamientos. Así, por ejemplo, estos solapamientos se identificaron a partir de las razones por las cuales se lleva a cabo dicha práctica, asociadas a la edad en la que se practica, a lo que es considerado una buena mujer para la comunidad Emberá, a lo que significa el corte del clítoris, en donde en los dos discursos analizados se emplean, pero para declarar la AFG o bien desde el ritual y la tradición (referido anteriormente y que se exponen en mayor medida en los discursos antropológicos analizados), o bien para declarar que la AGF es una vulneración a una serie de derechos de las niñas y las mujeres Emberá Chamí, que a su vez se relaciona con una violencia basada en género en la que las mujeres indígenas son vulneradas,

constituyéndose como víctimas que hay que salvar (desde los discursos de DDHH analizados). De esta manera, tanto en estos discursos antropológicos como de DDHH, se establece un bio-poder frente al cuerpo de las niñas y las mujeres, constituyendo así una verdad acerca de los cuerpos practicados.

Vinculado con lo anterior, es importante tener en cuenta que la *cultura* es un escenario en el cual se entrecruzan, se hibridan y se solapan los distintos discursos, pues lejos de constituir un grato rincón de convivencia armónica, la cultura puede ser un verdadero campo de batalla en el que los discursos se espongan y entren o bien en tensión o bien en articulación unos con otros (Said, citado por Zapata, 2008). Así mismo, los discursos cambian a lo largo del tiempo y en las sociedades, reconociendo unos saberes como verdaderos y otros falsos, a veces se cruzan o se yuxtaponen, y otras se excluyen o se ignoran, siendo su fin último, el establecimiento de normas que rijan el comportamiento de los individuos, así mismo por medio de los discursos, se perpetúan los saberes. (Foucault, 1970), como es el caso de la AGF respecto a la comunidad Embera Chamí.

En este orden de ideas, para hablar sobre la AGF es necesario tener en cuenta el *saber – poder* que articulan los discursos de los saberes legitimados, en este caso particular los Antropológico y de Derechos Humanos analizados, donde los saberes sobre los cuales se erigen, se atribuyen la producción de una forma particular de conocimiento y de intervención sobre los cuerpos femeninos⁹. Al respecto, Foucault (2002) plantea que este dispositivo convierte al hombre (en este caso particular a las mujeres Emberá Chamí) en objeto de saber para un discurso científico, que ya no puede ser tratado como un fenómeno de opinión, y que es un acontecimiento en el orden del saber; así pues, el cuerpo se objetiviza y, por lo tanto, se producen distintos discursos que pertenecen a diferentes ámbitos de conocimiento, y con ello se trata de imponer sus perspectivas.

De esta forma, el *saber* es entonces el conjunto de unos enunciados implícitos en la sociedad que resultan de reglas de formación, posibilitando, teorías, prácticas o ciencias y a su vez es el suelo en el que surgirán nuevos enunciados, objetos y conceptos. El conjunto de elementos que conforman el enunciado puede o no dar lugar a la constitución de una ciencia (Foucault, 1970), y por lo tanto, es posible reconocer la existencia de un conjunto de discursos sobre el cuerpo a

⁹ Bajtín citado por Camargo y Hederich (2011), plantea que "los estilos lingüísticos o funcionales no son sino estilos genéricos de determinadas esferas de la actividad y la comunicación humanas", en ese sentido, la ciencia se entiende aquí como una esfera de la actividad humana que conduce a la producción de una forma particular de conocimiento y en relación a lo anterior, se considera el discurso científico como genérico, la ciencia, es una acción sistemática y estructurada orientada hacia la construcción de conocimiento, remite a una realidad con pretensiones de universalidad.

propósito de la AGF en la medida que, cuando hablan de la práctica, las mujeres a las cuales se les realiza se colocan en el interior de un conjunto de parámetros que definen las fronteras relativas a las cuales se sitúan cuando piensan lo que significa un cuerpo practicado con AGF. Así, los discursos antropológicos y de DDHH analizados para esta investigación, terminan objetivizando el cuerpo de la mujer Embera Chamí practicado mediante la AGF, al estipularlo como un cuerpo enfermo, a partir del cual el discurso se concentra particularmente en las afectaciones físicas, y psicológicas.

Por otra parte, los discursos antropológicos exponen como el cuerpo practicado con AGF se sustenta en unos enunciados (expuestos anteriormente), sobre el clítoris en el que este es más “hermoso” si este tiene un tamaño pequeño, en que puede a llegar a crecer como el tamaño de un pene y puede ocasionar conductas inapropiadas para la comunidad Emberá Chamí y ser rechazada por la familia y la comunidad; es decir, que se establece el buen comportamiento de la mujer y desde los discursos de DDHH la AGF se establece como una práctica con el cual se le vulnera una serie de Derechos Humanos y que atentan contra la vida de las mujeres, es decir, un cuerpo vulnerado pero a su vez es victimario dado que son ellas quienes la practican.

Ahora bien, el poder para Foucault está relacionado con la capacidad de influir y controlar las acciones y la vida de las personas, no solo por medio de la coerción sino a través de la normalización y regulación de las conductas. Así, la AGF desde los discursos antropológicos analizados para esta investigación, resulta normalizadora y reguladora de los cuerpos, estableciendo como es “bonita” la mujer en relación a su clítoris, como deben ser una “buena” mujer Embera Chamí, garantizando la forma correcta de experimentar el placer y el deseo, protegiendo lo que se considera el buen funcionamiento de la vida conyugal y de las relaciones erótico-afectivas entre hombres y mujeres, basado en principios heteronormativos y patriarcales (Ribeiro y Ribeiro, 2018), y esto es lo que han evidenciado las investigaciones de los autores, en donde se puede apreciar que el discurso antropológico apela a los discursos de los DDHH para concluir que es una práctica que debe eliminarse.

Es decir que, que estos discursos se relaciona con la biopolítica propuesta por Foucault, la cual consiste en defender la vida de algunos y eliminar a los otros, abriendo campo a las diferentes instituciones gubernamentales y no gubernamentales para la realización de intervenciones (proyectos, acuerdos, normatividad) con el fin de la eliminación de la práctica, estableciendo una *verdad* sobre el cuerpo AGF en donde se le reconoce como una víctima (por la vulneración de los

derechos mencionados anteriormente) del control social, como un cuerpo enfermo, al cual hay que proteger y garantizar sus derechos.

Cabe recordar, que en el marco de los entrecruzamientos entre los discursos antropológicos y de DDHH respecto a la AGF, del *saber – poder* nace el concepto de *dispositivo* el cual engloba a los discursos que son prácticas, que a su vez están inscritos en un juego de poder, ligados siempre a un saber, que nacen de él pero, así mismo, lo condicionan como se ha podido ver en los anteriores apartados. Por lo tanto, estos dispositivos operan en función de construir a los seres humanos en sujetos, es decir que no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la *verdad*, en este caso particular según el campo específico del saber.

Por lo tanto, la articulación entre *saber* y el *poder* es discursiva, el poder y el saber están estrechamente vinculados, por lo que se implican de forma directa y mutua, pues no existe un *saber* que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder; de hecho, “existe una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder... ejercer el poder crea objetos de saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder” (Foucault, 2002).

Así, la unión entre *poder* y *saber* se hace mediante la tecnología disciplinaria y de ella nace el arte del cuerpo humano que no solo se inclina al aumento de sus habilidades, ni a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que lo haga ser más obediente y útil. El sujeto-objeto de la tecnología disciplinaria es el cuerpo dócil, el que “puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado”, el cuerpo como objeto y blanco de poder (Foucault, 2002).

De esta manera, a partir de los *campos de saber* de la antropología y los DDHH a propósito de la AGF, se producen esos discursos (presentados en los anteriores apartados) que ejercen unas tecnologías de poder, determinando la conducta de los individuos, sometiéndolos a cierta dominación; además, impone a los individuos límites y reglas para su enunciación. Por lo tanto, esta es una práctica que no está bien realizarla, y entonces se requiere intervenir a la comunidad para eliminarla. Pero de igual manera, los individuos efectúan por cuenta propia o con la ayuda de otros, ciertas operaciones sobre su cuerpo, pensamientos, o conductas, para obtener así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 2008), y en este caso las mujeres Emberá Chamí siguen practicando la AGF dado que es una manera de “purificar” el cuerpo, para ser considerada una “buena” mujer y evitar repercusiones (negativas) por parte de la familia o la comunidad.

Así mismo, Castro-Gómez citando a Foucault (2021), expresa que a partir del discurso sobre la conducta sexual se construyó un biopoder, desde la medicina y ligado a lo legal; si bien, no se analizaron discursos desde la medicina, se vio reflejado en los discursos de DDHH seleccionados en relación con el cuerpo practicado con AGF, un carácter médico, sobre las afectaciones de la AGF, sustentándolo en el derecho a la vida, los derechos sexuales y reproductivos y el derecho a la salud, esto con el fin de normalizar y regular la sexualidad, y en este caso los cuerpos de las mujeres Embera Chamí, con implicaciones sociales, legales y políticas.

Por otra parte, desde los discursos antropológicos analizados, estos se constituyen en textos que registran las diferencias de los colectivos, desde un sujeto “metropolitano” (desde los antropólogos que los escriben), en donde a partir de la práctica antropológica se reproduce la relación de poder que subordina los colectivos a la metrópoli; es decir, que la antropología es, ante todo, una disciplina que ha sido constituida, a través de un encuentro etnográfico entre un observador soberano y un nativo que ocupaba, por así decir, un estatus menor y un lugar distanciado (Said, citado por Zapata, 2008).

Sin embargo, después de caracterizar y analizar los discursos antropológicos y de DDHH seleccionados sobre el cuerpo a propósito de la AGF, se pudo identificar que no existe un choque entre éstos a propósito del *saber/poder/verdad* estipulados desde su producción de conocimiento y su consecuente propuesta de intervención. No obstante, en el discurso de DDHH, por ejemplo, en el análisis de la AGF se evidencia la inseparable tensión entre derechos individuales y derechos colectivos; de hecho, como lo manifiesta González (2011) “es inseparable de la tensión dos derechos, los de la comunidad o resguardo indígena como colectividad, especialmente la autonomía y autodeterminación de los pueblos y comunidades indígenas y, por otro lado, los Derechos Humanos o fundamentales de las niñas y mujeres indígenas”.

Sobre todo, entendiendo que desde la constitución colombiana de 1991 hay un reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, especialmente en su artículo séptimo, donde imparte un mandato a la sociedad y al Estado de reconocer y proteger la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana. En ese sentido, existe un reconocimiento como sujetos de derechos colectivos, en el cual la relación entre el Estado y estos colectivos se sustenta de tres maneras: primero el reconocimiento a sus propias formas de gobierno, segundo el derecho al territorio y tercero el ejercicio de formas de jurisdicción propias, en relación con lo anterior existiría entonces tensiones entre la jurisdicción indígena y la del Estado (Chavarro, 2018).

Sin embargo, es el Estado quien tiene la responsabilidad de garantizar los derechos de su población, y entre éstos los Derechos Humanos fundamentales pone un mayor peso al derecho a la vida, a la integridad personal y la dignidad humana contemplados en la Constitución Nacional, y terminan poniendo en un segundo plano los derechos constitucionales derivados del respeto a la diversidad cultural y autonomía de pueblos indígenas (Blanco & Herrán, 2021).

En el marco de las consideraciones, sobre estos entrecruzamientos y tensiones entre los discursos analizados, no hay que desconocer que desde los discursos de los DDHH sobre la AGF no se contemplaban las voces de las mujeres indígenas Embera Chamí, y siempre se presentan mudos en aquellos textos, demostrando que éstos sólo adquieren funcionalidad en relación con quién los nombra. Mientras que, con base en los planteamientos de Said citado por Zapata (2008), se propone que los discursos antropológicos construyen representaciones y registra las diferencias de los colectivos desde un sujeto “metropolitano”, lo que quiere decir que los discursos antropológicos contemplan la voz de las mujeres indígenas Embera Chamí, pero desde una relación de poder de un investigador y un informante nativo.

Comentarios finales

El cuerpo practicado mediante la AGF se constituye como un objeto para la proliferación de discursos, en donde el cuerpo se establece en un conjunto de representación, imaginación, estereotipación y centro de expectativas. Además, el cuerpo practicado se configura como un espacio de interacción, con el mundo y con los otros, y en ese sentido, las inscripciones corporales construyen la identidad sexual y de género, y no se puede negar que esto sucede a través de actos de violencia que moldean y materializan el cuerpo apropiado a la categoría social de mujer, otorgándole un carácter normativo, descalificando y excluyendo a los cuerpos que resisten esas categorizaciones, como es el caso de la AGF (Ortega, 2019).

Por lo tanto, los cuerpos están atravesados por prácticas culturales, en donde se insertan e intersectan relaciones familiares, políticas, económicas, entre otras, y de esta manera el cuerpo no es sólo una realidad biológica, o universal, neutral, objetiva y ahistórica sino por el contrario es subjetivo, político y sujeto de disciplinas corporales. Para comprender otros cuerpos, diversos y materializados culturalmente, se necesita conocer y deconstruir nuestra propia fabricación corporal, reconocerla no normativa, dado que ha sido sometida a una cultura, limitada y geolocalizada (Ortega, 2019).

En ese sentido, el reto está en liberarse del prejuicio etnocéntrico que explica el cuerpo con AGF como “salvaje y atrasado”, debido a que dicha práctica despliega sus propias redes de significados y son actuados por sus agentes según sus estrategias; sin embargo, luego del proceso investigativo realizado, es importante decir que aún me encuentro en desacuerdo con la práctica de la AGF dado que, no se puede negar que supone un ejercicio de violencia de género, pues el cuerpo está obligado y forzado a constituirse según unos cánones y modelos que materializan el sexo, el género y la sexualidad (Ortega, 2019).

Ahora bien, desde los discursos antropológicos y de DDHH analizados, los cuales imponen sus saberes, poderes y verdades a los cuerpos practicados con la AGF, se estipula que es una práctica para el control del placer de la mujer, pero difiero de este planteamiento, pues si bien la función del clítoris es sentir placer, no es el único órgano por el cual lo podemos experimentar las mujeres, pues existen otras partes de nuestro cuerpo que también son erógenas. No quiero abrir una línea de debate sobre si el clítoris es más erógeno que esas otras partes del cuerpo, o si por éste se sentiría más placer o no, sólo creo que la funcionalidad de la AGF más que dejar a las mujeres “sin placer”, resulta ser más una manera de controlar el placer, y con ello su comportamiento, el cual tiene que ser de una manera “adecuada”, lo cual en últimas tiene que ver con direccionar el comportamiento (fieles, monógamas y heterosexuales) de las mujeres, y además resulta en el inevitable suceso de cumplir con unos estándares de belleza en los que el clítoris se distingue como “pequeño”.

Por otra parte, considero que las reflexiones respecto a si está bien o mal realizar la práctica de la AGF no es el centro de la discusión, pues no se trata solo de emitir juicios de valor a la ligera; sin embargo, luego de la investigación realizada y de haberme interpelado a través del proceso realizado y vivido, debo decir que considero que esta es una práctica que no debe ser realizada a niñas recién nacidas o dentro de los primeros días del nacimiento. Igualmente, considero que sería clave trabajar más en el propósito de modificar las creencias respecto a que el clítoris va a crecer hasta convertirse en un pene, cumpliendo la función de penetración, así como que el clítoris sea considerado feo, sucio y desagradable, y que el hombre no lo puede sentir o que se incomodará por su presencia. Por lo tanto, también creo que ésta debe ser una práctica que de fondo no esté articulada con el control de la sexualidad de la mujer, y que a pesar de los escenarios culturales en los que se presenta, sea la mujer quién de forma autónoma pueda elegir libremente sus parejas, su orientación sexual y disfrutar de su sexualidad.

Por otra parte, y en el marco de las consideraciones de que dicha práctica no se debe relizar en los primeros días del nacimiento de las niñas, entiendo que la práctica aún persiste y en tal sentido reconociendo que la mujer pueda llegar a tomar la decisión de realizarse la AGF, esta decisión y práctica no debería estar influenciada o “manipulada” por su comunidad o por su familia; es decir, que se debe apostar por la posibilidad de que, de manera informada, sin desconocer las tradiciones de la comunidad Embera Chamí y sin seguir sosteniendo todos los procesos de estigmatización y prejuicios asociados a esta práctica, se apele a la oportunidad de que la AGF se realice por decisión propia de la mujer.

Por otro lado, considero que los discursos acá analizados y que plantean la vulneración de los derechos a las niñas y de las mujeres a las que se les practica la AGF, son discursos que, sin desconocer el dolor que se puede causar con esta práctica, terminan estigmatizando a la comunidad indígena, desde lo “otro” desde lo “diferente”, pues se termina enfocando el asunto a que con dicha práctica se refuerza su carácter de atrasados, con lo cual se termina justificando que la sociedad hegemónica llegue con su bandera civilizadora y redentora a salvar a las mujeres indígenas Embera Chamí de la AGF, dando así una mirada desde la presión imperialista y conservadora, para la eliminación de la AGF, y convencidos en su concepción del cuerpo sano, del sexo, de las formas como se debe vivir y que debe ser impuesta a todos los demás (Londoño, 2010).

Lo anterior, de manera paradójica se presenta cuando en esa misma sociedad hegemónica también existen prácticas cuyo fin es el control de la sexualidad de la mujer, también basadas en una serie de estereotipos y que priorizan el placer del hombre, cuestiones que no generan escándalos, señalamientos o atención mediática, y por el contrario, la AGF al ser practicada por una comunidad étnicamente diferenciada se operan una serie de discursos que, como ya mencioné anteriormente, estereotipan.

Así pues, se siguen constituyendo y fortaleciendo unos imaginarios, conceptos, e ideas, sin reconocer que se encuentran permeados por lógicas coloniales, que no generan crítica y controversia, es más sirven de justificación para llevar a cabo una serie de proyectos o acciones para eliminar la AGF, y que sin tomar en cuenta la complejidad de la situación, terminan juzgando de manera unidireccional, y se terminan generando discursos como los que acá se analizaron.

En este orden de ideas, considero que este es un debate que se debe dar, en pro de una nueva posibilidad discursiva frente al *poder/saber* relacionado con la práctica de la AGF en las mujeres Embera Chamí. Así, como lo plantea Donna Haraway en Ortega (2019), los discursos

antropológicos y de Derechos Humanos, entonces elaborarán anatomías históricas de cuerpos posibles, pues los cuerpos no son sólo entes biológicos dados naturalmente, sino también constructos de una especie de un mundo cambiante que negocia las fronteras de los cuerpos, y con ello, las creencias, los rituales y los discursos desplegaran su eficiencia en los cuerpos.

Finalmente, no puedo desconocer que desde la aproximación discursiva a la AGF que realice en esta investigación, existe una serie de limitaciones; la primera de éstas se relaciona con el hecho de que yo estoy sujeta a unas líneas de saber y de poder que se inscriben en discursos en este caso de DDHH y antropológicos, y en ese sentido, mi mirada está relacionada con un estatus, con los ámbitos institucionales desde los que se emiten los enunciados y las posiciones (Navia, 2007). Esto implica reconocer que los discursos están marcados subjetivamente e integra dimensiones lingüísticas, socioculturales, circunstancias espacio-temporales y el contexto socio-histórico (Quiroga, s.f.); por lo tanto, entiendo que los discursos son construcciones y no un reflejo exacto de la práctica.

Por último, considero que esta investigación posibilita el desarrollo de otros trabajos en los cuales se pueda contrastar la información con fuentes primarias (las mujeres indígenas Emberá Chamí), para con ello dar una perspectiva más amplia de la práctica de la AGF.

Referencias

- Agatón, I. (2009). Mutilación Genital Femenina en Colombia: trato cruel, inhumano y degradante. *Revista Unimariana*. 27(2).
Antropología cultural. (s.f.). Las dimensiones de la antropología. Recuperado de: [01_kottak\(mheducation.es\)](http://01_kottak(mheducation.es))
- Alvarado, M. (2011). *Notas sobre el discurso Antropológico Contemporáneo como problema tipológico: El olvido de la epopeya y la apertura a la lírica*. *Literatura y lingüística*. (13), 145-177. <https://dx.doi.org/10.4067/S0716-58112001001300011>
- Auto 092. (2008). *Adopción de medidas para la protección a mujeres víctimas del desplazamiento forzado por causa del conflicto armado*. Corte Constitucional Republica de Colombia.
- Bénédictte, L. (s.f.). *Aproximación antropológica a la práctica de la ablación o mutilación genital femenina*. Universidad La Sorbonne-Paris I. Francia. Recuperado de: https://www.uv.es/CEFD/17/blucas_antropo.pdf

- Blanco, J. y Herrán, O. (2020). Mutilación genital femenina, entre la cultura y los Derechos Humanos. *Via Inveniendi Et Iudicandi*. 16(1). Recuperado de: <https://doi.org/10.15332/19090528.6478>
- Blanco, J. y Herrán, O. (2021). De los derechos de los grupos indígenas en el marco internacional. *IUSTA*, (55). Recuperado de: <https://doi.org/10.15332/25005286.6851>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós. ISBN: 978-84-493-2333-1
- Camargo, A. y Hederich, C. (2011). El Género Científico. La Relación Discurso-Pensamiento y la Enseñanza-Aprendizaje de las Ciencias. *Forma y Función*. 24(2), 127-144.
- Castro-Gómez, S. (2021). *Curso: Michel Foucault - Historia de la Sexualidad* [Video]. You Tube, [Michel Foucault - Historia De La Sexualidad Introducción - Youtube](#)
- Castro-Gomez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula raza*. SSN 1794-2489
- Chavarro, M. (2018). Ablación genital en las comunidades indígenas de Chocó, Colombia. *Revista Verba Iuris*. 14(41), 89-108.
- Criscione, G. (2016). La muerte como técnica de gobierno en los tiempos de la Seguridad Democrática. *Nómadas*. 45, 59-73.
- Cuesta-Benjumea, C. (2011). La reflexividad: un asunto crítico en la investigación cualitativa. *Enfermería Clínica*. 21, 163-167.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2010). *Indigeneidades Contemporáneas: Cultura, política y globalización*. Perú, Lima: IFEA, IEP.
- Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos. (2009). *Cuerpo*. México: Siglo XXI editores – Instituto Mora. ISBN: 978-607-03-0060-8
- Estévez, A. (2017). *El discurso de derechos humanos como gramática en disputa: Empoderamiento y dominación*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Etnias del mundo. (2018). Embera chami: historia, ubicación, cultura y mucho más. [Embera chami: historia, ubicación, cultura y mucho mas \(etniasdelmundo.com\)](#)
- Fondo de población de Naciones Unidas - UNFPA. (2016). *Mujeres embera: del silencio a la palabra* [Video]. <https://youtu.be/fUhSYriXRY4?si=jKpaiRoU43pzqPLI>
- Fondo de población de Naciones Unidas - UNFPA. (2021). *Mi Cuerpo me Pertenece Reclamar el Derecho a la Autonomía y la Autodeterminación*.

- Fondo para el Logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio. (s.f). “*Soy mujer, soy Emberá y no practicó la ablación*”. Recuperado de: <http://www.mdgfund.org/es/story/soy-mujer-soy-ember-y-no-practico-la-ablacion>
- Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber*. México: Siglo veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Argentina, Buenos Aires: Paidós.
- Gallego, M. y Lopez, M. (2010). Mutilación genital femenina. Revisión y aspectos de interés médico legal. *Cuadernos de Medicina Forense*. 16(3). 145-151.
- García, S. (2023). Bebé indígena llegó al hospital por problemas intestinales: resultó ser ablación. *El Tiempo*. Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/bebe-indigena-fue-victima-de-ablacion-en-pereira-755149>
- González, R. (2011). La ablación genital femenina en comunidades emberá chamí. *cadernos pagu*. Recuperado: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200006>
- González, R. (2013). *Así cuentan la historia Mujeres y memoria Emberá*. Editorial Gente Nueva. Recuperado de: <http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cd2/index/assoc/ca0002.dir/ca0002.pdf>
- González-Córdoba, E. (2022). Coyuntura actual de la Mutilación Genital Femenina en Colombia y la lucha por erradicarla para 2030. Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de: <https://doi.org/10.15446/frdcp.n21.93984>
- Gruenbaum, E. (2005). Socio-cultural dynamics of female genital cutting: Research findings, gaps, and directions. *Culture, Health & Sexuality*. 7(5), pp 429–441
- Giove, R. (2007). *Rituales de la vida, cotidianos y sagrados*. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/344191892_Rituales_de_la_vida_cotidianos_y_sagrados
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Enviñón editores.
- Henao, J. y Pineda, C. (2010). El Proyecto Embera Wera: Una experiencia de cambio cultural para la eliminación de la ablación genital femenina y la promoción de los derechos de mujeres Embera de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico del departamento de Risaralda.

- Hernández, A. y Rojas, H. (2019). Mutilación genital femenina: un riesgo incrementado por la indiferencia social. *Revista de la Universidad Industrial de Santander. Salud.* 51(2), 169-173.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (2019). *Recomendaciones para la aplicación del enfoque diferencial en el servicio forense.* Recuperado de: <https://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/415875/Recomendaciones+Enfoque+Diferencial.pdf/948b3e04-0476-4058-681c-4307e239017a>
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo.* Buenos Aires: Nueva visión.
- Londoño, C. (2010). La circuncisión femenina, la antropología y el liberalismo. *Revista Colombiana de Antropología.* 46(2), 531-545.
- Los Informantes. (2023). Mutilación genital femenina en Colombia: un flagelo que desafía la erradicación [Video]. <https://youtu.be/KxAMXHqzEvg?si=JGZxXDAyqeW93ADi>
- Marrugo, N. (2014). Multiculturalismo, derechos humanos y derechos de los indígenas en Colombia. *Práctica de la ablación en las niñas de la tribu Embera Chamí.*
- Meza, A. (2019). Análisis de la Política Pública Colombiana en base al trabajo de UNFPA con respecto a la Mutilación Genital Femenina en la comunidad Embera del departamento de Risaralda de 2007 a 2017. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Ministerio del Interior. (s.f.). Dirección de Asuntos Indígenas Rom y Minorías. Recuperado de: <https://www.mininterior.gov.co/direccion-de-asuntos-indigenas-rom-y-minorias/>
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2020). *Orientaciones y lineamientos para el abordaje y la atención integral en salud de las víctimas de mutilación genital femenina en Colombia.* Colombia, Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- Navia, C. (2007). *El Análisis del Discurso de Foucault.* Universidad Pedagógica de Durango. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/28165652_El_analisis_del_discurso_de_Foucault
- Organización Mundial de la Salud. (2020). Mutilación genital femenina. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>
- Ortega, I. (2019). *¿Rituales salvajes? Descolonizando los discursos sobre la mutilación genital femenina.* Prensas de la Universidad de Zaragoza. Sagardina: Estudios feministas.
- Ortiz, P. (2021). *La Mutilación Genital Femenina en África con relación al Dogmatismo.* Universidad Nacional Autónoma de México

- Paternina, M. y Urueta, V. (2021). *Mutilación genital femenina: violencia de género y vulneración de derechos humanos en Colombia*. Revista Cultural Unilibre.
- Quiroga, V. (s.f.). Aproximaciones a los estudios del discurso: Perspectivas teóricas-analíticas. Recuperado de: https://www.academia.edu/26000412/APROXIMACIONES_A_LOS_ESTUDIOS_DEL_DISCURSO_PERSPECTIVAS_TEORICAS_ANALITICAS
- Restrepo, E. (2012). *Antropología y Estudios Culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Antipoda.
- Ribeiro, L. y Ribeiro, L. (2018). Mutilação genital feminina na América Latina: as mulheres Embera-Chamí e Shipibo-Conibo. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3200059>
- Rivas, A. (2016). La Mutilación Genital Femenina. Evolución en África desde la segunda mitad del siglo XX. Universidad de las Islas Baleares.
- Rodríguez, J. y Martínez, M. (2019). Transformación social en rituales con ablación de clítoris. Ética, cultura y subjetividad en Sierra Leona y Colombia. Revista Integritas. (3), 33 - 48.
- Sepulveda, L. (2023). Los casos de ablación en bebés indígenas que sacuden a Risaralda. El Tiempo. Recuperado de: [Risaralda: registran dos nuevos casos de ablación a bebés indígenas - Otras Ciudades - Colombia - ELTIEMPO.COM](https://www.eltiempo.com/risaralda/registran-dos-nuevos-casos-de-ablacion-a-bebes-indigenas-otras-ciudades-colombia-eltiempo-com)
- Tamazoni, L. y Ribeiro, L. (2018). Mutilação Genital Feminina Na América Latina: As Mulheres Embera-Chamí e Shipibo-Conibo. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3200059>
- Vasilachis, I. y et al. (2006). Estrategias de investigación cualitativa. Barcelona. Gedisida.
- Vigarello, G. (2005). *Corregir el cuerpo: Historia de un poder pedagógico*. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- Vilela, G. (2000). Cuerpos escritos de dolor. Revista Complutense de Educación. 11(2), 83-104. Recuperado de: [eugeniavilelacorpos000128155.pdf \(up.pt\)](https://www.cesga.upm.es/revista-complutense-de-educacion/revista-complutense-de-educacion-11-2-2000-83-104)
- Zapata, C. (2008). EDWARD SAID Y LA OTREDAD CULTURAL. Atenea N° 498- II Sem. 2008: 55-73