

Riflessioni critiche sul trattamento giuridico e sui programmi per l'eradicazione delle modificazioni genitali femminili: il caso del Kenya

di Giulia Cristini

Abstract: Critical reflections on the legal treatment and on the programs for the eradication of female genital modifications: the case of Kenya – This article aims to underline the need of a renewed way of understanding female genital modifications and, therefore, the imperative of changing legal tools and programs created for their elimination. The scarcity of results and the negative effects of some of these interventions, along with the evidence provided by the anthropological research, sustain the necessity of a shift in the normative and extra-normative approach adopted until now. A multidisciplinary perspective would permit the reshaping of the modalities of application of human rights and would ease the path toward the coexistence of cultural pluralism and respect of fundamental rights.

3431

Keywords: Female genital modifications; Kenya; Cultural relativism; Universality of human rights; Cultural pluralism.

1. Introduzione

Il tema delle modificazioni genitali femminili¹, per quanto ampiamente trattato dalla letteratura accademica, continua ad essere estremamente dibattuto ed attuale e, al contempo, a rappresentare un caso estremo di pratiche culturali², la cui analisi può aprire a diverse riflessioni circa alcune grandi questioni teoriche, quali il relativismo culturale, l'universalismo dei diritti umani e il più generale rapporto tra diritto e cultura. Nell'analisi del trattamento giuridico delle modificazioni genitali femminili, ampio spazio deve essere dedicato al contesto internazionale, in virtù del suo fondamentale contributo alla spinta alla criminalizzazione di queste pratiche sia nei paesi in cui quest'ultime sono endogene, sia nei paesi in cui si sono diffuse a seguito dell'intensificarsi delle migrazioni. Al contempo, il focus sul Kenya, sulla sua

¹ Si sceglie in questa sede la terminologia "modificazioni genitali femminili", invece del più diffuso mutilazioni genitali femminili (MGF) in virtù della sua maggior neutralità e capacità descrittiva, attingendo dalla letteratura antropologica piuttosto che da quella giuridica.

² Esso si distingue da altre pratiche culturali (tatuaggi, scarificazioni, uso di indumenti quali l'hijab o il burqa, piercing, utilizzo di armi rituali o consumo di sostanze illegali per fini religiosi o culturali) per le peculiari e gravose conseguenze cagionate al corpo della donna e alla sua sessualità.

storia normativa e sugli effetti prodotti dalla stessa, può risultare efficace per la comprensione di alcuni tratti paradigmatici del contrasto alle modificazioni genitali femminili in Africa: il caso keniano invero non solo spicca per il precoce interesse verso queste pratiche e per l'ampiezza delle disposizioni adottate, ma ancor più per l'ambiguità dei risultati e degli effetti prodotti, utili per una valutazione del trattamento giuridico ed extra-giuridico attualmente vigente per l'eliminazione di queste pratiche. Di peculiare importanza, a tal fine, è l'incontro con l'approccio e l'analisi antropologica: sebbene spesso tacciata di aver giustificato le modificazioni genitali femminili tramite l'uso del paradigma relativistico, l'antropologia offre degli strumenti fondamentali per lo studio di queste pratiche. Essa, più precisamente, è capace di andare oltre le visioni stereotipate e i pregiudizi per giungere ad una comprensione piena e profonda anche di pratiche culturali invalidanti e dannose, ma che tuttavia rappresentano per molte popolazioni un processo fondamentale per la definizione del genere, della persona e della collettività. Tale confronto, se capace di coniugare la sensibilità critica e la profondità di analisi dell'antropologia con il pragmatismo di quella giuridica, potrebbe portare ad un affinamento della normativa e delle disposizioni extra-giuridiche attuali, dissipandone così gli effetti che incidono negativamente sulle comunità coinvolte. Ciò non favorirebbe solo il contesto africano, ma anche gli ordinamenti occidentali che sono sempre più coinvolti nella regolamentazione di queste pratiche e che stanno affrontando il crescente pluralismo culturale delle loro società.

3432

Un ravvicinamento tra antropologia e diritto, tanto necessario quanto complesso in relazione alle modificazioni genitali femminili, potrebbe contribuire non solo ad un miglioramento del trattamento giuridico di queste pratiche, ma permetterebbe anche di mettere in discussione le modalità attuali di applicazione dei diritti umani e di superare i rischi connessi ad una loro concezione rigidamente universalistica. Più in generale, questo dialogo multidisciplinare potrebbe indicare una via che coniughi la comprensione e l'accettazione della diversità culturale con l'implementazione piena dei principi alla base dei diritti umani.

2. Il contesto internazionale e sovranazionale

Il contesto giuridico del Kenya, similmente a quello di altri ordinamenti africani, presenta un'ampia stratificazione di norme e disposizioni volte al contrasto delle modificazioni genitali femminili. Sebbene infatti il legislatore keniano abbia sancito la criminalizzazione di queste pratiche tramite l'adozione di una legge *ad hoc*, il quadro normativo è ben più articolato. In primo luogo, è necessario considerare il ruolo svolto dal corpus di norme e disposizioni di livello internazionale e sovranazionale, il cui recepimento negli ordinamenti nazionali ha sancito il primo e più importante passo verso il pieno impegno degli Stati africani nel contrasto alle pratiche.

Parallelamente, l'attività internazionale, e in particolare quella di alcune agenzie delle Nazioni Unite, si è esplicata anche nella formulazione di documenti di soft law e di strategie e programmi, ma ancor di più nella costruzione di un consenso internazionale attorno alla ferma condanna delle modificazioni genitali femminili. Nonostante quest'ultime attività non abbiano carattere vincolante, esse hanno dimostrato di avere ricoperto un ruolo fondamentale nell'emersione del tema delle modificazioni genitali femminili e nella successiva diffusione dell'imperativo della lotta alle stesse.

Prima e fondamentale spinta alla criminalizzazione delle modificazioni genitali femminili è stata data dalla comunità internazionale, attraverso un'azione declinata su due principali direttive: da un lato, trattati e convenzioni internazionali riguardanti i diritti fondamentali di donne e minori e, secondariamente, strategie, linee guida e documenti programmatici emessi da agenzie dell'ONU o da altre organizzazioni internazionali, oltre che stipulati a seguito di conferenze internazionali, che sono tanto influenti da renderli di notevole importanza anche ai fini di una trattazione giuridica.

Analizzando anzitutto la normativa internazionale, è di fondamentale importanza richiamare le norme basilari nel campo dei diritti umani, in particolare la Dichiarazione Universale dei diritti umani del 1948 e i Patti Internazionali del 1966, le quali pongono le basi per le disposizioni successive in ambito delle modificazioni genitali femminili³. Esse infatti verranno richiamate più volte da tutte le convenzioni e i documenti più recenti, nei quali queste pratiche vengono inquadrare come violazioni dei diritti umani, equiparate a trattamenti crudeli, inumani o degradanti, alla tortura, nonché a una violazione della dignità individuale. Tra i trattati più rilevanti vanno ricordati la Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione della donna (CEDAW) del 1979 e la Convenzione dei diritti dell'infanzia e dell'adolescenza del 1989. La prima costituisce il principale strumento di tutela internazionale dalla violenza e discriminazione di genere, mentre la seconda rappresenta la convenzione di maggiore diffusione su scala internazionale e che più ha indirizzato la produzione di norme nazionali a tutela dei minori, in particolar modo in Africa⁴. Entrambi i trattati contengono delle disposizioni riguardanti le modificazioni genitali femminili, nonostante la mancanza di riferimenti espliciti: l'art. 2 della CEDAW stabilisce l'obbligo in capo agli Stati di promuovere un'azione tesa a “modificare o abrogare leggi, regolamenti, *consuetudini e pratiche* esistenti che costituiscono una discriminazione contro le donne”⁵, mentre l'art. 24.3

³ A. Vitalone, *Mutilazione genitale femminile e diritti umani* (2001), in *Giur. Merito* 3, 2001, 858.

⁴ A. T. Mbise, *The diffusion of the United Nations Convention on the Rights of the Child (UNCRC) more than the African Charter on the Rights and Welfare of the Child (ACRWC) in Africa: The influence of coercion and emulation*, in 60 *Int. Soc. Work* (2017).

⁵ *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*, 18 December 1979, United Nations, Treaty Series, vol. 1249, 13, trad. it. disponibile a

della Convenzione del 1989 stabilisce l'impegno degli Stati nell'abolizione di tutte le pratiche tradizionali che pregiudicano la salute del minore⁶. È però solo negli anni Novanta che si inizia a delineare una presa di posizione più aperta ed incisiva da parte del legislatore internazionale, a partire dall'adozione della raccomandazione generale n. 14 da parte della commissione CEDAW, dedicata interamente alla "circoncisione femminile". Questa, in concerto con alcuni commenti inclusi nella raccomandazione generale n. 19 del 1992, ha il merito di esplicitare l'interesse a normare le modificazioni genitali femminili, introducendo due elementi di grande impatto: da un lato, infatti, si è espressa la necessità di sviluppare una più efficace politica sanitaria e una più marcata partecipazione della popolazione locale ai programmi aventi lo scopo di eradicare queste pratiche⁷; secondariamente, quest'ultime sono state definite come una forma di violenza di genere⁸, predisponendone la configurazione quale reato e preparando il terreno per i successivi sforzi della comunità internazionale verso la loro criminalizzazione. Questa direzione non solo viene ripresa, ma anche approfondita e rafforzata da diversi documenti di soft law di grande preminenza, come la Dichiarazione di Pechino e Piattaforma di Azione del 1995 ed il Programma di Azione dell'International Conference on Population Development (ICPD) del 1994. Nonostante il loro carattere spiccatamente politico e non giuridico, questi due documenti hanno dimostrato sia una maggior nettezza di posizioni rispetto a queste pratiche che una certa capacità persuasiva, rendendoli fondamentali nel quadro dell'evoluzione normativa circa le modificazioni genitali femminili.

Infine, al fine di rendere una analisi il più possibile completa dell'azione internazionale, non ci si può esimere dall'esame dell'attività delle Nazioni Unite. Uno dei contributi più incisivi, conseguito primariamente tramite l'operato della World Health Organization (WHO), è il lavoro di definizione e classificazione delle modificazioni genitali femminili. Tale scelta interpretativa, in virtù della sua diffusione e del consenso acquisito in ambito internazionale, ha sancito il modo in cui queste pratiche sono tutt'oggi considerate: prima, negli anni Ottanta, come atti dannosi alla salute fisica e psicologica delle donne⁹; successivamente, dalla metà degli anni Novanta in

cidu.esteri.it/resource/2016/09/48434_f_CEDAWmaterialetraduzione2011.pdf, art. 2f (corsivo mio).

⁶ *Convention on the Rights of the Child*, 20 November 1989, United Nations, Treaty Series, vol. 1577, 3, art. 24.3.

⁷ UN Committee on the Elimination of Discrimination Against Women (CEDAW), *CEDAW General Recommendation No. 14: Female Circumcision*, 1990, A/45/38 and Corrigendum, (a) e (b).

⁸ UN Committee on the Elimination of Discrimination Against Women (CEDAW), *CEDAW General Recommendations Nos. 19 and 20, adopted at the Eleventh Session, 1992 (contained in Document A/47/38)*, 1992, A/47/38, General Comment n. 6.

⁹ Vi è chi sostiene che ciò sia dovuto al fatto che "la retorica sulla salute ha consentito di giungere a un compromesso tra diritti e sovranità" (trad. mia), vedi E. H. Boyle, *Female Genital Cutting. Cultural Conflict in the Global Community*, Baltimore, 2002, 48.

poi, come una violazione dei diritti umani, una forma di tortura e di violenza di genere, un tentativo di ledere la dignità della donna¹⁰. La forza di questa attività definitoria, frutto di una scelta che pare primariamente politica, si rileva nella sua capacità di creare una narrativa che ha soverchiato tutte le altre possibili, divenendo unica e indiscussa nello scenario mondiale: su di essa, invero, sono stati costruiti i più recenti interventi nell'ambito del contrasto alle modificazioni genitali femminili, sia in capo all'ONU e alle sue agenzie, sia di altra gestione e promozione. Un secondo contributo dato dall'organizzazione internazionale consiste nella creazione di linee guida e programmi, sviluppati al fine di agire direttamente sul contesto locale delle popolazioni in cui sono diffuse le pratiche, finanche con l'intento di influenzare gli Stati più coinvolti, sia nel senso di una produzione normativa volta alla criminalizzazione delle pratiche che dell'implementazione di strategie di soft law.

Un esempio di grande importanza è il programma *Female Genital Mutilation/Cutting: Accelerating Change*¹¹, promosso congiuntamente da UNICEF e UNFPA (United Nations Population Fund), sviluppato con il fine di accelerare l'abbandono delle modificazioni genitali femminili in diciassette paesi, tra cui il Kenya. Esso si caratterizza per una scansione temporale ben definita e per un approccio olistico¹², cercando di coniugare l'adozione di un atteggiamento cooperativo e non giudicante nei confronti delle popolazioni coinvolte con la necessità di eliminare queste pratiche il più presto possibile, tramite un'azione su più fronti e la costruzione di partnership con diversi soggetti (governi, organizzazioni non governative, leader religiosi, tra gli altri)¹³. Infine, è necessario ricordare che proprio le Nazioni Unite hanno formulato la prima moratoria globale contro le modificazioni genitali femminili: con la risoluzione A/Res/67/146 del 2012, dal titolo "Intensifying global efforts for the elimination of female genital

¹⁰ E. H. Boyle e A. C. Corl, *Law and Culture in a Global Context: Interventions to Eradicate Female Genital Cutting*, in 6 *Annu. Rev. Law Soc. Sci.* 198-199 (2010). Vedi anche UN Population Fund, *Implementation of the International and Regional Human Rights Framework for the Elimination of Female Genital Mutilation* (New York: UNFPA, 2014), 9-10.

¹¹ Per una descrizione approfondita del programma vedi UNFPA-UNICEF Joint Programme on the Elimination of Female Genital Mutilation, *Female Genital Mutilation/Cutting: Accelerating Change. Funding Proposal* (New York: UNFPA e UNICEF, 2009).

¹² UNFPA-UNICEF, *Funding Proposal*, cit., 10-11 e UNFPA-UNICEF Joint Programme on the Elimination of Female Genital Mutilation, *Accelerating Change Annual Report 2018* (New York: UNFPA e UNICEF, 2019), 8.

¹³ UNFPA-UNICEF, *Funding Proposal*, cit., 9-11 e 24. La coesistenza di tale approccio, definito "culture sensitive", con la definizione fornita dalle Nazioni Unite delle modificazioni genitali femminili sembrerebbe tuttavia costituire un ossimoro, rendendo l'assenza di giudizio più simile ad una dichiarazione di intenti che ad una piena e consapevole volontà. Ciò si evidenzia anche nell'ambito della Risoluzione A/Res/67/146 del 2012, vedi I. Ruggiu, *La Risoluzione ONU del 2012 per l'eliminazione delle mutilazioni genitali femminili. Una lettura problematica*, in *Studium Iuris* 7-8, 2014, 2.

mutilations”, viene sancita la definitiva presa di posizione dell’ONU nei confronti di queste pratiche e, di conseguenza, il “raggiungimento di un consenso a livello internazionale che è stato a lungo cercato”¹⁴. Come messo in evidenza da alcuni autori, sebbene nella risoluzione si affermi di voler adottare un approccio culturalmente sensibile, essa “si muove fuori dall’argomento culturale”¹⁵, tanto che le modificazioni genitali femminili “non sono mai definite come “pratica culturale”, bensì come “pratica dannosa”: il termine “*harmful practice*” ricorre per cinque volte e il termine “violenza” nove volte, accompagnati da un lessico simile, che descrive le MGF come una “minaccia” e un “abuso””¹⁶. In perfetta linea di continuità con i documenti precedenti, tale risoluzione riconferma dunque le scelte interpretative e d’azione fatte dagli anni Novanta in poi e oggi concretizzatesi nell’atteggiamento più diffuso nei riguardi di queste pratiche: una netta condanna, in virtù del loro inserimento tra le violazioni più brutali dei diritti umani, di cui l’aspetto culturale sembra essere accessorio rispetto al presunto scopo di tali pratiche, ovvero la soppressione della sessualità femminile e la reiterazione della subordinazione della donna.

Quasi in diretta linea di successione, la normativa sovranazionale africana¹⁷ attinente alle modificazioni genitali femminili sembra risentire dell’influenza esercitata dagli interventi internazionali, siano essi di natura giuridica o politica. In diversi trattati, invero, si può vedere la forte impronta lasciata da norme internazionali: caso paradigmatico è, ad esempio, la Carta Africana dei diritti e del benessere del bambino (1990), nella quale vi sono contenuti articoli che ricalcano quasi letteralmente il testo della Convenzione sui diritti dell’infanzia e dell’adolescenza del 1989¹⁸. Nonostante ciò, nella normativa sovranazionale sono inclusi principi, disposizioni e atteggiamenti innovativi riconducibili alle peculiarità del contesto africano¹⁹, rendendole così più adatte al recepimento negli stati del continente²⁰. La più importante disposizione sovranazionale africana concernente le modificazioni genitali femminili è il Protocollo alla Carta Africana sui diritti umani e dei popoli sui

¹⁴ I. Ruggiu, *La Risoluzione ONU del 2012*, cit., 1.

¹⁵ I. Ruggiu, *La Risoluzione ONU del 2012*, cit., 2.

¹⁶ I. Ruggiu, *La Risoluzione ONU del 2012*, cit., 2.

¹⁷ Si considera qui la sola produzione normativa dell’Unione Africana, già Organizzazione per l’Unità Africana (OUA), in quanto la più attinente al caso qui considerato.

¹⁸ A. T. Mbise, *The diffusion of the United Nations Convention*, cit., 1235.

¹⁹ Ciò si rintraccia, per esempio, nel Preambolo della Carta africana sui diritti umani e dei popoli, firmata nel 1981 a Banjul, vedi A. Algostino, *L’ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Napoli, 2005, 270-271, e in alcune disposizioni della Carta Africana dei diritti e del benessere del bambino, vedi A. T. Mbise, *The diffusion of the United Nations Convention*, cit., 1235 e *passim*.

²⁰ Ciò non toglie, tuttavia, che esse risultino talvolta meno influenti di alcune norme internazionali di rango secondario, come dimostra il caso della Carta Africana dei diritti e del benessere del bambino, vedi A. T. Mbise, *The diffusion of the United Nations Convention*, cit., *passim* e M. W. Mutua, *The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint: An Evaluation of the Language of Duties*, in 35 *Va. J. Int’l L.* (1995).

diritti delle donne in Africa del 2003, chiamato comunemente Protocollo di Maputo. Con esso non solo si fa per la prima volta riferimento, nella normativa regionale dell'Unione Africana, alle "mutilazioni genitali femminili", ma si introducono disposizioni di contrasto alle stesse: l'art. 5, in particolare, stabilisce "la proibizione, tramite misure legislative sostenute da sanzioni, di tutte le forme di mutilazioni genitali femminili, scarificazioni, medicalizzazione e para-medicalizzazione delle mutilazioni genitali femminili e di tutte le altre pratiche con lo scopo di eradicarle"²¹.

3. Il caso del Kenya: pluralità di interventi, ambiguità dei risultati

La mole di norme, documenti di soft law e programmi adottati nel contesto internazionale ha avuto un considerevole impatto sulle scelte operate dai legislatori nazionali africani, coinvolti più direttamente dato il carattere endogeno delle modificazioni genitali femminili nel continente africano, così come sulle norme adottate dagli Stati occidentali. Per quanto riguarda quest'ultimi, spesso l'adozione di norme volte al contrasto di queste pratiche è stata concomitante o ha addirittura preceduto l'enfatizzarsi dell'interesse internazionale²²; diversamente è stato invece per gli Stati africani, nei quali l'introduzione di una normativa siffatta ha per lo più coinciso con il recepimento di disposizioni adottate in ambito internazionale o regionale²³. A tal riguardo, l'iter normativo keniota risulta paradigmatico, in quanto connotato da elementi comuni a molti Stati del continente: da un lato, infatti, il contrasto alle modificazioni genitali femminili inizia agli albori della dominazione coloniale e viene in parte ripreso nel periodo post-indipendenza in virtù dell'interesse dei governi a regolare e gestire la funzione procreatrice della donna, al fine di avere un maggior controllo sulla curva demografica. D'altro lato, le norme attualmente vigenti in Kenya, così come in quasi tutto il continente africano, sono il preciso risultato del recepimento, talvolta privo di alcuna declinazione sulla base del contesto specifico, di disposizioni contenute in trattati internazionali o convenzioni regionali, finanche di indicazioni fornite da documenti programmatici di organizzazioni internazionali o da dichiarazioni formulate al termine di summit internazionali, entrambi privi di carattere giuridico.

Il primo tentativo di eradicare le modificazioni genitali femminili in Kenya risale all'inizio del Ventesimo secolo, quando i primi missionari protestanti si mobilitarono per cristianizzare la popolazione²⁴. Negli anni Venti tale sforzo venne intensificato, trovando il progressivo appoggio anche

²¹ *Protocol to the African Charter on Human and People's Rights on the Rights of Women in Africa*, 01 July 2003, African Union, art. 2.2, b (trad. Mia).

²² E. H. Boyle e S. E. Preves, *National Politics as International Process: The Case of Anti-Female-Genital-Cutting Laws*, in *34 Law & Soc'y Rev.* 721-724 (2000).

²³ E. H. Boyle e S. E. Preves, *National Politics*, cit., 724-725.

²⁴ E. H. Boyle e S. E. Preves, *National Politics*, cit., 709-710.

da parte alcuni Local Native Councils (LNCs)²⁵. Il malcontento della popolazione non tardò a manifestarsi: gli anni tra il 1928 e il 1931 si distinsero per la cosiddetta “controversia sulla mutilazione genitale femminile”, ovvero un insieme variegato di atti di protesta contro le nuove disposizioni. Essi si sostanziarono sia in alcuni atti simbolici, come l'esecuzione di canti e balli *Muthirigu*²⁶, o attraverso l'azione di associazioni nazionaliste ed in particolare della Kikuyu Central Association (KCA), rendendo le modificazioni genitali femminili non solo un tema cardine della politica coloniale, ma anche uno strumento di rivendicazione di alcuni movimenti nazionalisti²⁷. Nel decennio successivo le priorità dei colonialisti mutarono, in quanto la necessità di una forte spinta alla crescita demografica impose l'introduzione di alcune misure di contrasto all'aborto, perseguite tramite una regolamentazione, più che un divieto, della modificazione genitale. Le principali innovazioni consistevano nell'imporre una diminuzione dell'età a cui le ragazze venivano sottoposte alle pratiche, con lo scopo di evitare che esse si intrattenessero in rapporti extra-coniugali, ragione primaria del ricorso all'aborto; un intervento sulle tempistiche e sulla ritualità, garantendo così che la maggior parte delle ragazze si sottoponesse alla pratica in un solo giorno; infine, talvolta ne fu resa possibile la medicalizzazione, incentivando la popolazione a rivolgersi a ostetriche o a medici per la loro esecuzione²⁸. Tutte queste misure diedero esiti ambigui, non riuscendo in via definitiva ad eradicare le modificazioni genitali femminili praticate in Kenya.

Fu solo nel 1956 che venne emanata una legge che criminalizzasse le pratiche qui esaminate; ancora una volta, la disposizione non produsse gli effetti sperati, esacerbando al contrario le rivendicazioni dei movimenti nazionalisti ed indipendentisti e rendendo le modificazioni genitali femminili un argomento ancor più centrale nella lotta al potere coloniale. Un esempio significativo è dato da alcune azioni di protesta sorte nell'ambito della rivolta Mau Mau e che accompagnavano la guerriglia anticoloniale: la *Ngaitana*²⁹, ovvero l'auto-circoncisione a cui alcune ragazze si erano sottoposte per sfidare il divieto di praticare alcuna forma di modificazione genitale femminile, sebbene sorta spontaneamente, venne poi cooptata dalle forze indipendentiste in virtù della forza simbolica di tale gesto. Per questi motivi, solo due anni dopo la sua entrata in vigore, la legge venne revocata e nessun nuovo provvedimento fu preso negli anni precedenti la dichiarazione di

²⁵ L. M. Thomas, *Politics of the womb, Women, reproduction, and the State in Kenya*, Berkley-Los Angeles-London, 2003, 36.

²⁶ Con questo termine si intendono canti e balli creati durante il colonialismo, volti ad esprimere dissenso e critica e a schernire sia il governo coloniale che i missionari cristiani, vedi M. P. Muhoro, *The Song-narrative Construction of Oral History through the Gikuyu Muthirigu and Mwomboko*, in 43 *Fabula*, 2002, 102-105.

²⁷ L. M. Thomas, *Politics of the womb*, cit., 25.

²⁸ L. M. Thomas, *Politics of the womb*, cit., 42-48.

²⁹ L. M. Thomas, '*Ngaitana (I will circumcise myself)*': *The Gender and Generational Politics of the 1956 Ban on Clitoridectomy in Meru, Kenya*, in 8 *Gend. Hist.* (1996).

indipendenza e la nascita dello Stato del Kenya, avvenute nel 1963. Guidato da Jomo Kenyatta, volto noto del movimento indipendentista, il nuovo governo keniota si tenne ben lontano dall'affrontare il tema controverso delle modificazioni genitali femminili e, conseguentemente, dall'adottare norme volte a disciplinarne la pratica o a criminalizzarla³⁰.

Una svolta avvenne solo negli anni Ottanta, successivamente alla morte di quattordici ragazze dovuta a delle gravi infezioni post-circoncisione e in reazione alla crescente attenzione e pressione internazionale³¹. Nel medesimo periodo, il Kenya cominciò un processo di accessione e di ratifica di alcuni trattati internazionali di rilievo per il contrasto alle modificazioni genitali femminili e, negli anni seguenti, di diverse convenzioni stipulate in seno all'Unione Africana³². Tuttavia, nonostante la rinnovata attenzione al tema, i tentativi di criminalizzazione di queste pratiche non andarono a buon fine, affidandone la disciplina a una serie di decreti presidenziali adottati dal 1982 sino al 1999³³.

Vi è chi ha osservato che la mancanza di una normativa *ad hoc*, più in generale, di disposizioni facenti esplicito riferimento a queste pratiche sia stata sopperita da alcune norme costituzionali e di primo grado. Per quanto attiene alla Costituzione del Kenya, essa sin dal 1963 garantisce i diritti fondamentali e le libertà individuali “indifferentemente da razza, etnia, luogo di origine o residenza o altre connessioni locali, opinioni politiche, colore, credo o sesso”³⁴. Di particolare rilevanza appaiono, a tal riguardo, la tutela del diritto alla vita³⁵ e il diritto alla protezione da tortura o punizioni o trattamenti inumani e degradanti³⁶. Altre disposizioni si rintracciano poi nel Codice Penale, in quanto le modificazioni genitali femminili potrebbero essere ricondotte, in accordo con le più diffuse definizioni di queste pratiche, alle fattispecie dell'aggressione (art. 250), dell'aggressione avente esito in un danno fisico (art. 251) e delle lesioni gravi (art. 234)³⁷. Nonostante ciò, i casi

³⁰ L. M. Thomas, *Politics of the womb*, cit., 102.

³¹ National Council of Population and Development, *Policy Brief n. 32. Ending Female Genital Mutilation: Laws Are Just the First Step* (Nairobi: NCPD, 2013), 2.

³² Per quanto attiene ai trattati internazionali, si segnala, per esempio, l'accessione alla CEDAW nel 1984 o la ratifica della Convenzione dei diritti dell'infanzia e dell'adolescenza nel 1990; successivamente, nell'ambito della normativa regionale, il Kenya ha ratificato la Carta di Banjul nel 1992 e il Protocollo di Maputo nel 2010. Vedi 28 Too Many (2018), *Kenya: the Law and FGM (May 2018)*, 12.

³³ E. H. Boyle e A. C. Corl, *Law and Culture*, cit., 205 e K. B. Bunei e J. K. Rono, *A Critical Understanding of Resistance to Criminalization of Female Genital Mutilation in Kenya*, in K. Carrington et al. (eds.), *The Palgrave Handbook of Criminology and the Global South*, Cham, 2018, 905.

³⁴ *The Kenya Independence Order in Council 1963 (The 1963 Constitution of Kenya)*, 10 December 1963, art. 14 (trad. mia).

³⁵ *The 1963 Constitution of Kenya*, art. 15.1; ora *The Constitution of Kenya*, 27 August 2010, art. 26.1.

³⁶ *The 1963 Constitution of Kenya*, art. 18.1; ora *The Constitution of Kenya*, 27 August 2010, art. 25.

³⁷ A. Rahman e N. Toubia, *Female Genital Mutilation. A Guide to Laws and Policies Worldwide*, London, 2000, 176.

di applicazione giurisprudenziali furono tanto rari³⁸ da svuotare il potenziale di queste norme nei confronti delle pratiche qui considerate.

L'ambiguità tra il crescente interesse e la non emanazione di leggi al riguardo venne superata solo nel 2001, con la promulgazione del Children Act. Per la prima volta, infatti, una norma keniota faceva aperto riferimento alle pratiche, stabilendo che “nessuno può sottoporre un bambino a circoncisione femminile, matrimoni precoci o altri riti culturali, costumi o pratiche tradizionali che potrebbero influenzare negativamente la vita del bambino, la salute, il benessere sociale, la dignità o lo sviluppo fisico o psicologico”³⁹. Tale esplicita presa di posizione è in parte attribuibile, secondo alcuni autori, all’“onnipresente interesse dei donors [internazionali] all’eliminazione della pratica”⁴⁰, revocando tacitamente in dubbio la reale volontà del governo keniota di implementare ed applicare la norma. Essa, in effetti, è risultata piuttosto inefficace, causando un incremento dei casi sommersi più che dei tassi di abbandono della pratica⁴¹. Anche in virtù degli scarsi risultati del Children Act, nel 2011 si giunse alla promulgazione di una legge *ad hoc*, la legge n. 32 denominata “Prohibition of Female Genital Mutilation Act”. La norma stabilisce diverse disposizioni, non limitandosi alla sola criminalizzazione (art. 19), e per questo viene ritenuta una delle leggi più complete al riguardo. Vengono infatti proibiti e sanzionati l’aiuto o il favoreggiamento nel compimento della pratica (art. 20), la fornitura di spazi o locali a chi intende praticare una forma di modificazione genitale femminile (art. 22) e la non segnalazione di casi avvenuti o pianificati (art. 24). Sempre nell’art. 19 viene poi esplicitato che la norma si applica anche al personale medico-sanitario, anche quello ancora in formazione e anche se supervisionato da un medico autorizzato; tale specificazione sembra far riferimento al fenomeno della medicalizzazione di queste pratiche, e dunque pare voler arginare la crescente tendenza a rivolgersi a professionisti medici per l’esecuzione di modificazioni genitali⁴². La natura ampia ed articolata della norma, elogiata da diversi osservatori internazionali, è stata interpretata però da alcuni autori come un rischio: essa infatti “ha potenzialmente criminalizzato grandi sezioni della popolazione — specialmente nelle aree in cui la pratica continua ad essere razionalizzata da

³⁸ A. Rahman e N. Toubia, *Female Genital Mutilation*, cit., 177.

³⁹ *The Children Act, 2001* [Kenya], n. 8 del 2001, 31 December 2001, art. 14 (trad. mia).

⁴⁰ L. M. Thomas, *Politics of the womb*, cit., 185 (trad. mia).

⁴¹ K. B. Bunei e J. K. Rono, *A Critical Understanding*, cit., 906 e R. E. Johansen et al., *What Works and What Does Not: A Discussion of Popular Approaches for the Abandonment of Female Genital Mutilation*, in *Obstet. Gynecol. Int.* 7 (2013).

⁴² 28 Too Many, *Kenya: the Law and FGM*, cit., 4; E. H. Boyle e A. C. Corl, *Law and Culture*, cit., 200; A. Christoffersen-Deb, “*Taming Tradition*”: *Medicalized Female Genital Practices in Western Kenya*, in *19 Med. Anthropol. Q.* 403-404 (2005). Vi è da notare che la medicalizzazione delle pratiche ha avuto avvio durante il periodo coloniale, spesso auspicata dalle autorità per evitare i rischi connessi alla loro esecuzione al di fuori del contesto sanitario, vedi A. Christoffersen-Deb, “*Taming Tradition*”, cit., 405-406.

cultura e tradizione”⁴³, aprendo così al rischio di una sua disapplicazione ed inefficacia. A conferma di tali dubbi, il “Prohibition of Female Genital Mutilation Act” si è dimostrato meno incisivo del previsto, avendo risultati discontinui ed estremamente differenziati da regione a regione, causando in certi casi fratture e tensioni all’interno del tessuto socioculturale di alcune popolazioni keniate⁴⁴.

Al fine di rendere un quadro più completo delle disposizioni adottate, è necessario evidenziare che, accanto a tale produzione normativa, il Kenya ha messo in campo anche alcune misure e strategie di carattere non sanzionatorio, sotto la spinta dell’azione di diversi attori internazionali⁴⁵; ma ancor più fondamentale risulta essere il suo inserimento all’interno degli Stati partecipanti al già citato programma *Accelerating Change*, guidato da UNFPA e UNICEF. In conclusione, è evidente che il quadro normativo keniota vada inteso in stretta congiunzione con l’emersione del tema delle modificazioni genitali femminili nel dibattito globale e con la conseguente mobilitazione internazionale, la quale indirettamente o direttamente⁴⁶ ha spinto gli Stati africani coinvolti a legiferare al riguardo. Sebbene in maniera diversa da nazione a nazione, si può tuttavia affermare che la scarsa partecipazione (e talvolta l’avversione) della comunità nazionale in tale processo abbia reso le norme e le misure finora adottate a rischio di disapplicazione o di inefficacia.

A tal proposito, è utile evidenziare come l’efficacia e l’entità dei risultati delle norme promulgate e dei programmi o strategie messe in campo al fine di eradicare le modificazioni genitali femminili siano di difficile valutazione. In generale, i report pubblicati da organizzazioni internazionali e non governative segnalano un trend di diminuzione della frequenza di queste pratiche⁴⁷, sebbene esso venga giudicato dalle stesse come insufficiente e

⁴³ K. B. Bunei e J. K. Rono, *A Critical Understanding*, cit., 906 (trad. mia).

⁴⁴ Come si vedrà in seguito, infatti, vi sono studi che rilevano come l’adozione della norma abbia avuto effetti talvolta estremamente negativi in alcune comunità keniate, perturbandone la struttura culturale e l’assetto sociale.

⁴⁵ Dagli anni Novanta in poi il governo del Kenya ha infatti elaborato piani d’azione e programmi sullo slancio, tra gli altri, dell’emanazione del Programma di Azione ICPD del Cairo del 1994 e della Dichiarazione sull’eliminazione della violenza contro le donne del 1993. Vedi National Council of Population and Development, *Policy Brief n. 32*, cit., 2.

⁴⁶ Indirettamente, in quanto alcuni Stati non africani, tra cui gli Stati Uniti, ed organizzazioni internazionali, quali l’ONU e le sue agenzie, hanno dato forma al discorso internazionale odierno circa le modificazioni genitali femminili, rendendo queste pratiche un tema centrale della promozione dei diritti umani, influenzando così l’intera azione internazionale e, ancor di più, l’azione degli Stati africani in cui la pratica è presente. Direttamente, tramite l’elargizione di prestiti condizionati all’adozione di norme e programmi volti all’eradicazione di queste pratiche, vedi E. H. Boyle, *Female Genital Cutting*, cit., 41 e 106.

⁴⁷ Vedi, per esempio, UNFPA-UNICEF, *Annual Report 2018*, cit., 4; World Health Organization, *Eliminating Female genital mutilation: An interagency statement OHCHR, UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO* (Geneva: WHO, 2008), 1-2 e UNICEF Innocenti Research Centre, *Innocenti Digest*.

inferiore alle aspettative. Per quanto riguarda il Kenya, esso viene ritenuto uno degli Stati che ha assistito ad un maggiore abbandono delle pratiche, andando dal 38% nel 1998 al 26% nel 2008⁴⁸, nonostante vada segnalata la diversissima distribuzione territoriale⁴⁹. È necessario richiamare tuttavia studi che presentano dati ben diversi da quelli riportati dalle Nazioni Unite: alcuni autori affermano altresì che nessun declino reale sia in atto e che le stime attesterebbero al contrario una certa costanza nella percentuale di esecuzione delle modificazioni genitali femminili sia a livello nazionale che sovranazionale⁵⁰.

In ogni caso, che vi sia una diminuzione dell'incidenza delle pratiche o meno, i dati raccolti vengono per lo più considerati inaffidabili, anche dalle stesse organizzazioni internazionali⁵¹. Vi sono diverse ragioni che possono spiegare la scarsa attendibilità delle ricerche volte ad indagare sia il numero effettivo di casi di modificazione genitale femminile che la propensione delle popolazioni interessate al loro abbandono: vi è ad esempio chi sottolinea il peso ricoperto dalla reticenza degli intervistati a rispondere onestamente per paura di subire ripercussioni, per timore del giudizio, per la poca fiducia accordata all'intervistatore o, ancora, per la tendenza a dare la risposta attesa dal ricercatore⁵². D'altro lato, alcuni autori hanno messo in rilievo come la natura stessa di queste ricerche possa dar luogo ad ambiguità. Esse infatti sono prevalentemente donors-driven, ovvero finanziate da donatori internazionali o da agenzie delle Nazioni Unite⁵³ coinvolte attivamente nel contrasto alle pratiche, finendo per pubblicare risultati talvolta incongruenti con la realtà⁵⁴. Al netto dell'inaffidabilità dei dati raccolti, vi è poi da aggiungere che essi non forniscono informazioni precise circa le singole misure adottate, limitandosi a fotografare la situazione attuale e comparandola con quella passata e non riuscendo a distinguere in maniera netta quali risultati siano attribuibili alle norme che criminalizzano le pratiche, ai progetti di organizzazioni internazionali e di organizzazioni non governative o, ancora, a processi interni alle singole comunità legati alla

Changing a Harmful Social Convention: Female Genital Mutilation/Cutting (New York: UNICEF, 2005), 8.

⁴⁸ UNICEF, *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview and Exploration of the Dynamics of Change* (New York: UNICEF, 2013), 97.

⁴⁹ 28 Too Many, *Kenya: the Law and FGM*, cit., 1, T. N. O. Achia, *Spatial modelling and mapping of female genital mutilation in Kenya*, in 14 *BMC Public Health* 3 (2014).

⁵⁰ N-B. Kandala e P. N. Kompa, *Female Genital Mutilation around The World: Analysis of Medical Aspects, Law and Practice*, Cham, 2018, 20.

⁵¹ UNICEF, *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview*, cit., 86-89.

⁵² UNICEF, *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview*, cit., 89.

⁵³ Le stime più diffuse derivano, per esempio, dalle ricerche condotte dal Demographic and Health Surveys (DHS), supportato dalla United States Agency for International Development (USAID), e dal Multiple Indicator Cluster Surveys (MICS), appoggiato dall'UNICEF. Vedi UNICEF, *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview*, cit., 3 e 5.

⁵⁴ A. A. Oba, *Female Circumcision as Female Genital Mutilation: Human Rights or Cultural Imperialism?*, in 8 *Glob. Jurist* 261 (2008).

trasformazione del tessuto socioeconomico e culturale. Vi è da notare, tuttavia, che molte ricerche concordano nell'affermare che lo sviluppo di un rito alternativo, che escluda o renda innocue le modificazioni genitali pur preservando la ritualità che le connota, sia una tra le misure più efficaci⁵⁵.

4. L'apporto dell'antropologia: sguardi, definizioni, significati

Il trattamento giuridico delle modificazioni genitali femminili fin qui esaminato mostra come l'approccio adottato da parte di legislatori, organizzazioni internazionali ed altri attori globali equivalga all'incontro tra un'inequivocabile criminalizzazione delle pratiche e un ampio set di misure volte ad agire sul tessuto socioculturale delle popolazioni interessate. Si potrebbe, sulla base dei risultati e sulle evidenze raccolte finora, criticare la poca incisività o l'insussistenza di un'implementazione piena delle norme e delle strategie elaborate. A una critica siffatta parrebbe soggiacere, tuttavia, una certa *naïveté* di sguardo: se infatti ci si limita ad osservare una norma che incide fortemente, come in questo caso, sull'organizzazione sociale e sulla struttura culturale considerando solamente le sue implicazioni giuridiche e i suoi risultati quantitativi, si rischia di ignorare le conseguenze più profonde di tale misura, i suoi effetti di breve e lungo termine, le possibili modifiche del contesto nel quale essa agisce e dispiega i suoi effetti. Ma, ancora, si potrebbe osservare che la scarsità di approfondimento della natura stessa delle diverse forme di modificazione genitale femminile e dei contesti socioculturali che le ricomprendono e, di conseguenza, del concetto di cultura e di pratica culturale, possa aver inficiato la possibilità di una piena consapevolezza nella formulazione delle norme e delle misure qui esaminate. Diversi spunti di critica e riflessione possono essere tratti, a tal riguardo, dal confronto con l'antropologia, una disciplina lontana per metodologia e finalità da quella giuridica, ma che può fornire tuttavia un valido aiuto nel comprendere più chiaramente le modificazioni genitali femminili e i contesti culturali nelle quali vengono praticate, le attuali disposizioni e i loro effetti, così come le possibilità di evoluzione delle stesse.

Una prima riflessione tratta dall'incontro con l'antropologia riguarda la definizione stessa delle modificazioni genitali femminili e le congetture circa il loro significato. Questi elementi, sebbene potrebbero apparire come marginali nell'ambito del trattamento giuridico e delle misure adottate

⁵⁵ R. S. Oboler, *Law and Persuasion in the Elimination of Female Genital Modification*, in 60 *Hum. Organ.* 315 e 317 (2001); A. T. D. Imoh, *Rites vs rights: Female genital cutting at the crossroad of local values and global norms*, in 56 *Int. Soc. Work* 42-45 (2012). Alcuni autori notano che tali misure risultano efficaci qualora ad esse partecipi e contribuisca l'intera comunità, vedi R. E. Johansen et al., *What Works*, cit., 5. A tal proposito, la posizione delle agenzie delle Nazioni Unite è ambigua: da un lato si riconosce l'efficacia del rito alternativo, dall'altro affermano che tale misura è da rifiutare in quanto perpetuerebbe il significato simbolico delle modificazioni genitali femminili, a loro avviso sempre ancorate ad una dinamica oppressiva della donna, vedi UNICEF Innocenti Research Centre, *Innocenti Digest*, cit., 17 e 26.

relativamente a queste pratiche, costituiscono in realtà il nodo centrale attorno al quale si è strutturata l'intera mobilitazione globale per il loro contrasto. La più diffusa ed autorevole definizione è ad oggi quella proposta dalle Nazioni Unite e, successivamente, fatta propria dall'intera comunità internazionale. Innanzitutto, si deve evidenziare che in tale ambito viene utilizzato prevalentemente l'acronimo MGF (mutilazioni genitali femminili)⁵⁶, una terminologia che implica una forte connotazione negativa delle pratiche⁵⁷; tale scelta, secondo la WHO, è dovuta all'idea che "l'uso della parola "mutilazione" rafforzi il convincimento che la pratica costituisca una violazione dei diritti delle bambine e delle donne, e dunque aiuti a promuovere azioni di advocacy nazionale e internazionale per il suo abbandono"⁵⁸. Il focus della definizione offerta si sviluppa proprio su due binari complementari: da un lato, le pratiche vengono descritte come "procedure di rimozione parziale o totale dei genitali esterni femminili, o altre lesioni inferte ai genitali femminili per ragioni non-terapeutiche"⁵⁹, mettendo così in rilievo i pregiudizi all'integrità fisica delle donne da esse arrecati⁶⁰; secondariamente, le modificazioni genitali femminili sono oggi considerate una violazione dei diritti umani, equiparate a sfruttamento sessuale, pedofilia, prostituzione forzata e prostituzione minorile, incesto, abuso sessuale, stupro coniugale ed extra coniugale, infanticidio femminile, matrimoni precoci⁶¹. Più precisamente, esse costituirebbero una violazione dei diritti delle donne: il significato di queste pratiche è infatti sempre

⁵⁶ In tempi recenti è stato adottato da UNICEF e UNFPA l'uso dell'acronimo MGF/C (mutilazioni genitali femminili/cutting) nel tentativo di rendere meno giudicante la locuzione scelta per racchiudere le pratiche, vedi UNICEF, *Legislative Reform to Support the Abandonment of Female Genital Mutilation/Cutting* (New York: UNICEF, 2010), "Note on Terminology". Esso tuttavia è stato velocemente abbandonato, vedi UN Population Fund, *Implementation of the International and Regional Human Rights Framework*, cit., 12-13.

⁵⁷ L. A. Obiora, *Bridges and Barricades: Rethinking polemics and intransigence in the campaign against female circumcision*, in 47 *Case W. Res. L. Rev.* 289-290 (1997). Per un approfondimento sul tema della terminologia, vedi M. L. Ciminelli, *Le "regioni culturali" delle mutilazioni genitali femminili: note critiche sulla definizione di Mgf dell'Oms/Who*, in *La Ricerca Folklorica*, 2002 e M. Fusaschi, *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Torino, 2003, 27-29 e 32-33.

⁵⁸ World Health Organization, *Eliminating Female genital mutilation: An interagency statement*, cit., 22 (trad. mia).

⁵⁹ World Health Organization, *Female genital mutilation*, disponibile a www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation (trad. mia). Questa definizione si trova in ogni documento pubblicato a tal riguardo dalle agenzie delle Nazioni Unite, di altre organizzazioni internazionali e della maggior parte degli Stati, in quanto viene ormai ritenuta la definizione ufficiale di queste pratiche.

⁶⁰ L'attenzione al profilo medico-procedurale si evince anche dalla classificazione proposta dal WHO, vedi M. Fusaschi, *I segni sul corpo*, cit., 27-29.

⁶¹ A. Vitalone, *Mutilazione genitale femminile*, cit., 861. Tali elenchi, in cui vengono incluse le modificazioni genitali femminili, si trovano ugualmente in documenti internazionali, quale la Piattaforma di Azione contestuale alla Dichiarazione di Pechino del 1995 e il Programma di Azione ICPD del Cairo del 1994, che in trattati dell'Unione Africana, come l'African Youth Charter.

attribuito ad una volontà di castrare la sessualità femminile, di assoggettarla al controllo maschile, di svilire il corpo della donna e di perpetuare un modello di discriminazione delle donne. Attorno alle scelte terminologiche, definitorie e interpretative qui descritte le Nazioni Unite hanno cercato di costruire, con successo, un alto grado di consenso internazionale, tanto che oggi queste scelte appaiono invece come l'unica possibile cornice di lettura delle modificazioni genitali femminili, divenendo le fondamenta di tutta l'impalcatura normativa ed extra-normativa sviluppata sino ad oggi.

L'incontro con l'antropologia permette di disvelare non solo l'aleatorietà di alcune di queste scelte, ma anche le possibili fallacie su cui quest'ultime si poggiano; ancor di più, permette di comprenderne le profonde e, in alcuni casi, deleterie conseguenze. Le modificazioni genitali femminili vengono innanzitutto intese dagli antropologi come un insieme eterogeneo di pratiche culturali di modificazione corporea che coinvolgono l'area genitale⁶². Tale definizione si compone di diversi elementi: innanzitutto risulta centrale la componente culturale, che determina il carattere essenziale di queste pratiche; poi, esse vengono intese come un gruppo non omogeneo né per forma né per significato; infine, implicito in tale definizione è il loro inserimento all'interno di una categoria più ampia di modificazioni corporee, congiuntamente al riconoscimento di una loro specificità. Per quanto attiene al primo punto, è necessario specificare cosa si intenda per cultura. Fornire una definizione di tale termine, presente ma per lo più utilizzato con accezione negativa nei documenti programmatici o nelle norme che disciplinano le modificazioni genitali femminili⁶³, è di evidente complessità. Ciononostante, si può fare riferimento al pensiero di alcuni eminenti studiosi, quale Clifford Geertz, per poter fare chiarezza al riguardo. L'antropologo afferma che la cultura sia "costituita da sistemi interconnessi di segni interpretabili"⁶⁴, sottolineandone così la natura composita, data da un'intricata rete di relazioni che lega ogni sua parte costitutiva; al contempo, ne afferma la "dimensione originariamente simbolica"⁶⁵ e la necessaria interpretabilità dei segni che la sostanziano, caratteristica che implica la condivisione all'interno di una comunità. A completamento di questo tentativo definitorio, Geertz sostiene che "tra quello che ci dice il nostro corpo e quello che dobbiamo sapere per funzionare c'è un vuoto che dobbiamo riempire noi stessi, e lo riempiamo con le informazioni (o

⁶² Vi sono diverse formulazioni, qui si fa riferimento a F. Remotti, *Fare umanità, I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari, 2013, 112-122.

⁶³ Essa viene per lo più intesa come un ente dotato di potere coercitivo, il cui effetto è la limitazione dell'individuo e dotato di un carattere marcatamente patriarcale e contrario alla libertà femminile, vedi E. H. Boyle e A. C. Corl, *Law and Culture*, cit., 198. A ciò, secondo alcuni autori, è attribuibile l'attuale lotta alla cultura, ritenuta causa di alcune violazioni dei diritti umani, vedi A. T. D. Imoh, *Rites vs rights*, cit., 38.

⁶⁴ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, 1973, trad. it. *Interpretazione delle culture*, Bologna, 1988, 31.

⁶⁵ F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari, 2011, 24.

disinformazioni) fornite dalla nostra cultura”⁶⁶. In altre parole, attingendo a diversi studi di paleopantologia, neurologia e filogenetica, egli giunge alla conclusione che la cultura sia costitutiva della natura umana⁶⁷: l’essere umano, se contemplato unicamente sulla base della sua capacità biologica, appare un essere incompleto, sprovvisto di alcuni caratteri necessari per la sopravvivenza in natura. La cultura interverrebbe così come strumento tramite il quale l’essere umano prova a completare se stesso, senza mai riuscirci fino in fondo, dando così vita ad un incessante processo di riempimento e svuotamento; un movimento, questo, che riassume in sé la mutevolezza della cultura, continuamente soggetta a modifiche e rinegoziazioni⁶⁸. Un terzo e ultimo punto nella definizione qui proposta consiste nel considerare ogni cultura come particolare, strutturandosi sempre in modo diverso pur assolvendo sempre alla medesima funzione⁶⁹.

Se si considera tale articolata definizione di cultura e se si concepiscono le modificazioni genitali femminili come pratiche culturali, le scelte operate nell’ambito della politica e del diritto internazionale appaiono come parziali, basate su generalizzazioni e suggestioni. In quanto parti di un sistema complesso e costitutivo della natura stessa dell’essere umano, esse non dovrebbero essere dunque intese come semplici usi barbari, ma come un tentativo tramite il quale l’uomo cerca di darsi forma. Tutt’altro che marginale o accessoria, “l’esigenza antropopietica [...] si configura come reale, autentica, irrinunciabile: essa appare come un compito a cui è difficile, anzi impossibile, sottrarsi”⁷⁰, anche a discapito della salute e dell’integrità del corpo. Si può fare riferimento, a tal proposito, non solo alle modificazioni genitali sia maschili che femminili, ma anche alle amputazioni di altre parti corporee, come per esempio di dita, naso, orecchie, e ancora a pratiche reversibili ma ciononostante ugualmente dolorose e perniciose⁷¹. L’essere umano sembra essere disposto a sottoporsi alle più disparate forme di modificazione corporea, cui pertengono quelle genitali femminili, pur di soddisfare l’esigenza di autopoiesi, rispondendo al senso di incompletezza tramite una seconda nascita sociale⁷². La varietà di tali pratiche suggerisce inoltre che le stesse modificazioni genitali femminili siano meno omogenee per forma, ritualità e significato di quanto non appaia ad uno sguardo superficiale. Ciò diviene evidente se si considerano, seppur brevemente, alcuni dei numerosissimi esempi di modificazione genitale femminile e i diversi contesti culturali nei quali sono inserite. Il caso dell’*irua* praticata dalla popolazione keniota dei Gikuyu è, tra gli altri, un esempio di come queste pratiche possano assumere il significato di un rito di passaggio verso

⁶⁶ C. Geertz, *Interpretazione delle culture*, cit., 71.

⁶⁷ C. Geertz, *Interpretazione delle culture*, cit., 70.

⁶⁸ F. Remotti, *Cultura*, cit., 71-74 e 226-228.

⁶⁹ C. Geertz, *Interpretazione delle culture*, cit., 71.

⁷⁰ F. Remotti, *Fare umanità*, cit., 78.

⁷¹ Vedi F. Remotti, *Fare umanità*, cit., 102-112.

⁷² F. Remotti, *Fare umanità*, cit., 36-37.

l'età adulta. Con il termine *irua* si intende sia la tipologia di modificazione genitale maschile e femminile⁷³ praticata, sia la lunga e complessa ritualità che l'accompagna⁷⁴, quest'ultima avente un ruolo preminente nella formazione della persona. Oltre a definire un rito di passaggio, fondamentale se si considera la centralità della struttura sociale per classi d'età operata dai Gikuyu, la pratica rappresenta una vera e propria seconda nascita: per questa popolazione, invero, per divenire una persona (e dunque un "vero" Gikuyu⁷⁵), per giungere ad un'esistenza piena e riconosciuta, è necessario passare attraverso un processo di costruzione sociale⁷⁶, che si concretizza in questo caso con il rito e la pratica dell'*irua*.

Vi sono poi esempi di popolazioni che, pur avendo una forma di modificazione genitale simile, differiscono profondamente per il significato attribuitole. Per esempio, secondo i Dogon del Mali il bambino, alla nascita, ha in sé due anime, l'una maschile e l'altra femminile⁷⁷. Sebbene, come per i Gikuyu, la modificazione genitale assuma la forma della cliteridectomia e della circoncisione maschile, il suo significato è insito nell'ambigua indifferenziazione del sesso alla nascita: la pratica permette alla persona di separarsi da una delle due anime, trovando così una stabilità. Tale rito assume inoltre le sembianze di un sacrificio, permettendo la concomitante liberazione del bambino da un debito di sangue che ha verso la terra, sua genitrice, e la definizione del proprio sesso, fondamento della procreazione⁷⁸. Totalmente diversa è invece la forma di modificazione genitale femminile praticata da alcune popolazioni nilotiche del Sudan settentrionale. Per esse, la costruzione dei generi si basa tutta sugli interventi volti ad aumentare simbolicamente la fertilità femminile. Con la circoncisione faraonica⁷⁹, ovvero con l'infibulazione, l'utero femminile viene reso "chiuso, inaccessibile, virtualmente impenetrabile"⁸⁰, umido e pronto ad accogliere la vita, separato

⁷³ Y. Droz, *Jeunesse et âge adulte en pays kikuyu: Des éthos précoloniaux aux nouveaux mouvements politico-religieux*, in *Cah. Études Afr.*, 2015, 216. Sotto il profilo medico-chirurgico, le due forme di modificazione genitale corrispondono, per quanto attiene a quella maschile, alla circoncisione del prepuzio del pene e, relativamente a quella femminile, ad una pratica che varia dalla circoncisione del prepuzio clitorideo all'ablazione dell'intero clitoride (cliteridectomia). Il termine *irua* viene utilizzato per indicare entrambe le procedure e i riti connessi.

⁷⁴ Per un approfondimento sull'*irua* vedi Y. Droz, *Circoncision féminine et masculine en pays kikuyu: rite d'institution, division sociale et droits de l'Homme*, in *Cah. Études Afr.*, 2000 e J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, London, 1961, 130-154.

⁷⁵ Y. Droz, *Jeunesse et âge adulte*, cit., 223.

⁷⁶ Y. Droz, *Circoncision féminine*, cit., 222-223 e, più in generale sul concetto di processo di costruzione sociale, F. Remotti, *Fare umanità*, cit., 36-37.

⁷⁷ M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, 1948, trad. it. *Dio d'Acqua. Il racconto della cosmogonia africana*, Como, 1996, 200-204.

⁷⁸ M. Griaule, *Dio d'Acqua*, cit., 204-206.

⁷⁹ Per una trattazione più approfondita, vedi J. Boddy, *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, 1989.

⁸⁰ J. Boddy, *Womb as Oasis: The Symbolic Context of Pharaonic Circumcision in Rural Northern Sudan*, in *9 Am. Ethnol.* (1982), ed. it. *Il ventre come un'oasi*, in S. Forni, C. Pennacini e C. Pussetti (cur.), *Antropologia, Genere, Riproduzione*, Roma, 2006, 115.

nettamente da un fuori arido, pericoloso, mortifero; esso diventa dunque uno spazio sociale, costruito e ricostruito per difenderne la capacità creativa⁸¹. Nonostante le evidenti asimmetrie di genere caratterizzanti questa popolazione, così come, in maniera più tenue, le altre precedentemente analizzate, il significato attribuito a queste pratiche è per lo più legato al fondamentale ruolo assunto dalla fertilità, piuttosto che alle generali spiegazioni offerte, siano esse relative all'aumento del piacere sessuale maschile o ad erronee credenze circa l'igiene personale⁸². Vi sono infine esempi di popolazioni che intervengono sui genitali modificandone la forma, senza ricorrere all'escissione o rimozione di alcune sue parti⁸³. Un esempio è rappresentato dalla pratica rwandese del *guca imyeyo*, che consiste nella graduale espansione delle piccole labbra della vulva⁸⁴. Sebbene essa sia associata all'aumento del piacere sessuale di entrambi i partner, il significato più profondo di questa pratica andrebbe ricercata nella socializzazione della fertilità femminile, simboleggiata dal liquido vaginale⁸⁵, nella definizione del genere e nel passaggio all'età adulta⁸⁶. I casi qui presentati, sebbene necessiterebbero di un'analisi più approfondita, possono tuttavia indicare alcune caratteristiche delle modificazioni genitali femminili, suggerendo innanzitutto che l'enfasi posta sul tema della riduzione della sessualità femminile rischi di oscurare le vere finalità di queste pratiche.

Seppur si debbano riconoscere le invalidanti conseguenze delle modificazioni genitali femminili sia sulla salute che, in molti casi, sul piacere sessuale delle donne, è necessario distinguere nettamente le motivazioni che spingono le popolazioni a perpetuare queste pratiche e le loro drammatiche conseguenze. Ciò è particolarmente rilevante se si considera che gran parte del consenso internazionale è stato costruito sull'attribuzione a queste pratiche di uno scopo ben preciso, ovvero quello di sopprimere la sessualità femminile, per riaffermare il controllo dell'uomo sul corpo femminile e, dunque, per la perpetuazione di un modello patriarcale di società. Dinanzi all'ingente quantità di norme, documenti ufficiali di organizzazioni e pubblicazioni accademiche che sostengono ciò, vi sono altresì diversi autori

⁸¹ A tal riguardo, J. Boddy, *Wombs and Alien Spirits*, cit., 73-74. L'utero viene socializzato anche tramite la costruzione della verginità, vedi R. O. Hayes, *Female Genital Mutilation, Fertility Control, Women's Roles, and the Patrilineage in Modern Sudan: A Functional Analysis*, in 2 *Am. Ethnol.* 622 (1975).

⁸² J. Boddy, *Il ventre come un'oasi*, cit., 94-95.

⁸³ A tal riguardo, è necessario sottolineare che vi sono diverse opinioni circa l'inserimento di queste pratiche non riduttive dei genitali nel novero delle cosiddette mutilazioni genitali femminili, vedi K. K. Mwenda, *Labia Elongation under African Customary Law: A Violation of Women's Rights?*, in 10 *Int. J. Hum. Rights* (2006) e World Health Organization, *Eliminating Female genital mutilation: An interagency statement*, cit., 27.

⁸⁴ J. Larsen, *The social vagina: labia elongation and social capital among women in Rwanda*, in 12 *Cult. Health Sex.* 812 (2010).

⁸⁵ M. Koster e L. L. Price, *Rwandan female genital modification: Elongation of the Labia minora and the use of local botanical species*, in 10 *Cult. Health & Sex.* 194-195 (2008).

⁸⁶ J. Larsen, *The social vagina*, cit., 817-818.

che ridiscutono o criticano apertamente questa tesi, anche e soprattutto sulla base dei risultati di numerose ricerche etnografiche⁸⁷. Alcuni autori trattano poi direttamente questo tema, rilevando l'esistenza di modificazioni genitali maschili altrettanto invalidanti per la sessualità maschile⁸⁸ o mettendo in luce come spesso i principali sostenitori delle modificazioni genitali femminili siano proprio le donne⁸⁹.

Un contributo particolarmente significativo è dato dal lavoro di alcune autrici africane che non si limitano a criticare la scelta definitoria adottata dalla comunità internazionale⁹⁰, ma ridiscutono profondamente le modalità con cui sono state narrate le donne africane dal femminismo occidentale, spesso presentate solamente come “vittime di una cultura barbara”⁹¹ in attesa di essere aiutate o liberate. Per quanto riguarda la tesi della castrazione della sessualità femminile, l'autrice nigeriana Leslye Amede Obiora afferma che “la circoncisione femminile non corrisponde necessariamente ad un'assoluta castità prematrimoniale o ad un'esperienza sessuale femminile passiva. Ciò che riguarda i genitali ed è pervasa di costrutti di genere non denota inequivocabilmente un esclusivo, o primario, interesse nel genere e nella sessualità”⁹². Contrapponendo alla narrativa più diffusa e permeante l'affermazione della complessità e molteplicità delle sessualità africane⁹³ e delle modificazioni genitali femminili, la studiosa imputa al dibattito interno al femminismo occidentale il significato attribuito a queste pratiche⁹⁴, contestando al contempo l'eccessivo uso del paradigma patriarcale come primaria lente interpretativa delle culture africane⁹⁵, pur non rinnegando la presenza in molte di queste di asimmetrie di genere.

⁸⁷ Vedi, per esempio, i casi presentati precedentemente, che evidenziano la complessità e la molteplicità di significato delle modificazioni genitali femminili.

⁸⁸ Per quanto riguarda i rischi connessi alla circoncisione maschile vedi H. A. Weiss et al., *Complications of circumcision in male neonates, infants and children: a systematic review*, in 10 *BMC Urol.* 1-13 (2010) e D. Kim e M. G. Pang, *The effect of male circumcision on sexuality*, in 99 *BJU Int.* 619-622 (2006). Vi sono poi forme di modificazione genitale maschile che incidono con assoluta certezza sulla sessualità maschile, come la subincisione del pene (taglio operato longitudinalmente all'uretra, praticato periodicamente e irreversibile), vedi F. Remotti, *Fare umanità*, cit., 118.

⁸⁹ Un caso interessante, a tal riguardo, è quello delle popolazioni nilotiche della Repubblica del Sudan, vedi J. Boddy, *Il ventre come un'oasi*, cit., 97 e D. Gordon, *Female Circumcision and Genital Operations in Egypt and the Sudan: A Dilemma for Medical Anthropology*, in 5 *Med. Anthropol. Q.* 11 (1991).

⁹⁰ Vedi E. H. Boyle e A. C. Corl, *Law and Culture*, cit., 198 e L. A. Obiora, *Bridges and Barricades*, cit., 289-290.

⁹¹ N. Toubia, *Female Genital Mutilation: Contesting the Right to Speak of Women's Bodies in Africa and the West*, in N. Wilson-Tagoe e M. Worton (eds.), *National Healths: Gender, Sexuality and Health in a Cross-Cultural Context*, 2013, 37.

⁹² L. A. Obiora, *Bridges and Barricades*, cit., 307 (trad. mia).

⁹³ La sessualità, intesa come non semplice capacità di provare piacere sessuale ma come costrutto culturale, deve essere infatti intesa come plurale, vedi S. Tamale, *African Sexualities: A Reader*, Cape Town-Dakar-Nairobi-Oxford, 2011, 2 e *passim*.

⁹⁴ L. A. Obiora, *Bridges and Barricades*, cit., 298-299.

⁹⁵ L. A. Obiora, *Bridges and Barricades*, cit., 300-306.

5. Effetti e conseguenze inattese

Ciò che risulta chiaro, sulla base degli esempi qui forniti di casi etnografici e degli spunti offerti da alcuni autori circa il tema della sessualità, è che il discorso costruito attorno alle modificazioni genitali femminili ignora per lo più interamente l'ampissima varietà e la complessità delle culture, dei significati e dei simboli relazionati a queste pratiche; una complessità che troppo spesso viene, per eccesso di pragmatismo, semplificata e svilita, ostacolando così la possibilità di comprendere delle pratiche tanto deleterie per il corpo femminile quanto fondamentali per la vita culturale e sociale di alcune popolazioni. Questa tendenza, sebbene in parte comprensibile se si considerano le esigenze pragmatiche del diritto e la necessità di dare applicazione alle disposizioni internazionali formulate al fine di eradicare queste pratiche, ha avuto esito nella costruzione di un'ampia e complessa impalcatura di interventi che hanno avuto non solo esiti dubbi dal punto di vista della correttezza etica, ma hanno anche generato diverse criticità nell'ambito dei risultati e degli effetti prodotti. Come messo in evidenza precedentemente, infatti, l'esito delle norme e delle strategie elaborate è di difficile quantificazione in termini di tasso di abbandono delle pratiche; ma, ancor più interessanti sono gli effetti, talvolta negativi, sulla struttura culturale e sulla coesione sociale. Rendere un quadro esaustivo di tali dinamiche risulta per lo più impossibile, anche limitandosi al caso keniota, in quanto esse variano da contesto a contesto; ciononostante si possono tracciare alcune tendenze diffuse, così come rendere alcuni esempi che, per quanto particolari, possono fornire uno scorcio delle ambiguità che caratterizzano gli interventi e le norme esaminati. Per quanto riguarda le loro più note conseguenze, è necessario fare riferimento alla diminuzione dell'età delle bambine e ragazze sottoposte alle pratiche⁹⁶, trasversale a molte popolazioni e nonostante l'ampia variabilità del dato anagrafico da contesto a contesto⁹⁷. Tale modifica sarebbe attribuibile alla volontà di rendere l'esecuzione della pratica meno evidente, principalmente per timore di ripercussioni⁹⁸. Una seconda tendenza riguarda invece la soppressione della ritualità, la quale ha ceduto il passo ad una maggiore enfattizzazione dell'operazione chirurgica. In molti casi, infatti, i riti che accompagnano la pratica, talvolta lunghi ed articolati, sono stati abbandonati in virtù della loro facile identificazione da parte delle autorità⁹⁹. Ciò, se a prima vista può sembrare irrilevante, ha in realtà provocato in alcuni contesti gravi ripercussioni sia sulla coesione sociale che sulla struttura culturale, finanche sul modo di intendere le stesse modificazioni genitali femminili. Da un lato,

⁹⁶ UNICEF Innocenti Research Centre, *Innocenti Digest*, cit., 7; E. H. Boyle e A. C. Corl, *Law and Culture*, cit., 200; A. T. D. Imoh, *Rites vs rights*, cit., 45.

⁹⁷ M. Fusaschi, *I segni sul corpo*, cit., 92-94.

⁹⁸ UNICEF, *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview*, cit., 111-112.

⁹⁹ M. Fusaschi, *I segni sul corpo*, cit., 94. In altri casi, la perdita della ritualità è dovuta alla medicalizzazione della pratica, vedi A. Christoffersen-Deb, *"Taming Tradition"*, cit., 411.

infatti, vi è da notare che l'operazione chirurgica aveva un ruolo rilevante, ma non preminente all'interno della pratica: la ritualità assurgeva a sé il compito di dare significato all'operazione, in quanto dedicata alla formazione dell'iniziato, alla sua preparazione psico-fisica in relazione al cambiamento che stava per vivere. Inoltre, la partecipazione sociale ai riti, variabile da contesto a contesto, rendeva la pratica un'esperienza condivisa di costruzione non solo dell'individuo, ma dell'intera collettività. Con la perdita di questi elementi, che sostanziano la pratica più che contornarla, alcune comunità hanno cominciato ad enfatizzare la procedura chirurgica di modificazione genitale, smarrendo talvolta il senso profondo di queste pratiche¹⁰⁰.

Il Kenya rappresenta ancora una volta un caso paradigmatico, in quanto presenta dei casi esplicativi rispetto ai profondi effetti che possono cagionare le attuali disposizioni in materia: alcuni studi mettono in evidenza come, in alcune comunità, le misure volte all'eliminazione delle modificazioni genitali femminili abbiano portato ad una repentina rottura degli equilibri socioculturali. Eloquente sono alcuni studi¹⁰¹ circa i cambiamenti vissuti dalle donne di alcune comunità Gikuyu, nel quale si rileva come l'abbandono delle pratiche abbia causato una forte ambiguità nella costruzione dei generi, che tradizionalmente avveniva in maniera simmetrica, e l'aumento delle gravidanze tra ragazze molto giovani e sole. Per quanto attiene al primo effetto, alcuni autori hanno osservato che la continuazione delle pratiche maschili e la concomitante soppressione di quelle femminili abbia causato un cambiamento di status delle donne, dovuto alla mancanza di un rito che determini il passaggio da bambina a donna e, quindi, ad adulto¹⁰². A ciò si collega il secondo effetto, in quanto tale mancanza avrebbe spinto le donne a sostituire il rito con la maternità, identificata come evento alternativo di definizione del passaggio di età¹⁰³. Questo esempio, congiuntamente alle tendenze analizzate prima, dimostra come non si possano ignorare le possibili conseguenze negative provocate dall'attuale trattamento giuridico ed extra-giuridico delle modificazioni genitali femminili, le quali, più che semplici effetti collaterali di un'azione complessivamente virtuosa, sembrano rappresentarne piuttosto un segno tangibile della sua limitatezza.

¹⁰⁰ A. T. D. Imoh, *Rites vs rights*, cit., 45; UNICEF, *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview*, cit., 107 e 111-112; M. Fusaschi, *I segni sul corpo*, cit., 94.

¹⁰¹ Vedi, ad esempio, J. Davison, *Voices from Mutira. Change in the lives of rural Gikuyu women, 1910-1995*, Boulder-London, 1996 e H. W. Kinoti, *African Ethics: Gikuyu Traditional Morality*, Amsterdam-New York, 2010.

¹⁰² J. Davison, *Voices from Mutira*, cit., 233-234 e Y. Droz, *Circoncision féminine*, cit., 215 e 227.

¹⁰³ J. Davison, *Voices from Mutira*, cit., 233-234 e H. W. Kinoti, *African Ethics*, cit., 220-223.

6. Questioni teoriche: universalismo dei diritti umani, relativismo culturale ed imperialismo culturale

L'incontro con la prospettiva antropologica ha fin qui permesso l'emersione di alcune riflessioni nei riguardi delle modificazioni genitali femminili e dell'azione messa in campo per la loro eradicazione, mostrando alcune sue importanti criticità; un dialogo, questo, che non solo porta a dubitare del discorso e delle azioni che ruotano attorno a queste pratiche, ma anche a disvelare la parzialità di sguardo della comunità internazionale e delle sue organizzazioni, che hanno teso ad interpretare una pratica esogena alla cultura euro-occidentale tramite l'uso di concetti, simboli, significati propri¹⁰⁴. Abbracciare la prospettiva antropologica dunque permette e, in parte, implica non solo la messa in discussione del trattamento di queste pratiche specifiche, ma anche degli assunti alla sua base, tra i quali la convinzione della piena universalità dei diritti umani e della perfetta coerenza della loro prassi applicativa con i principi di eguaglianza sostanziale, rispetto della dignità umana e libertà individuale. Come infatti coniugare la presunzione dell'universalità dei diritti umani con l'accettazione della particolarità delle culture e delle diverse componenti che le costituiscono? Come evitare che la prassi dei diritti umani produca effetti tanto deleteri da far scorgere, secondo alcuni, l'ombra dell'imperialismo culturale? Trattando *in primis* la questione relativa alla formulazione teorica dei diritti umani, è necessario evidenziare che il dibattito, tutt'oggi aperto, a tal riguardo mostra posizioni estremamente variegata. Chi sostiene l'assoluta universalità dei diritti umani si scontra spesso con le critiche circa le qualità che storicamente essi hanno assunto, ovvero "la veste giusnaturalistica, il legame con la borghesia, la pretesa di oggettività, etc."¹⁰⁵. Nel corso degli anni, invero, è stata avanzata la possibilità di concepire un universalismo limitato, dando vita alla formulazione di molteplici proposte, talvolta molto diverse fra loro¹⁰⁶. Tuttavia, tutte queste proposte sorgono dall'imperativo di arginare le implicazioni negative di una concezione assolutistica dell'universalismo dei diritti umani, tentando così di trovare una riconciliazione tra quest'ultimi, strumenti di riconosciuta importanza per la tutela della dignità e della libertà personale, oltre che per la diffusione di una sostanziale uguaglianza fra tutti gli esseri umani, con il

¹⁰⁴ M. C. La Barbera, *Revisiting the anti-Female Genital Mutilation Discourse*, in *Diritto & Questioni pubbliche* 9, 2009, 493-494 e S. Mancini, *Patriarchy as the exclusive domain of the other: The veil controversy, false projection and cultural racism*, in *2 Int. J. Const. Law.* 413 e 427-428 (2012).

¹⁰⁵ A. Algostino, *L'ambigua universalità*, cit., 239.

¹⁰⁶ Tra gli altri, vi è chi cerca di individuare il nucleo minimo dei diritti umani, comune a tutte le culture, tramite quello che è stato definito "consenso per intersezione", vedi A. Algostino, *L'ambigua universalità*, cit., 337; altri, invece, hanno provato a coniugare l'universalismo con la contestualizzazione, nel tentativo di giungere alla formulazione di una "universalità sensibile al contesto", vedi W. Moka-Mubelo, *Towards a contextual understanding of human rights*, in *12 Ethics Glob. Politics* 47 e 51 (2019).

necessario riconoscimento del pluralismo culturale. Una concezione siffatta dell'universalismo sarebbe inoltre in sintonia con l'accettazione di un certo tipo di relativismo culturale, concetto molto controverso ma di fondamentale importanza per l'antropologia. Spesso ferocemente criticato, il relativismo culturale aprirebbe secondo alcuni studiosi al rischio di giungere ad un'incapacità di "pervenire alla formulazione di giudizi di valore transculturali"¹⁰⁷, rendendo vacua ogni valutazione etico-morale relativa ad altre culture e finendo dunque a poter ritenere giustificabili, per esempio, la tortura o la schiavitù o, ancora, a sfociare in "soggettivismo, nichilismo, incoerenza, machiavellismo, idiozia etica, cecità estetica e così via"¹⁰⁸. In risposta a queste criticità, vi sono autori che hanno evidenziato che se si considera il relativismo culturale come metodo, e non come dogma, si possono rifiutare le sue conseguenze sul piano epistemologico: "il relativismo metodologico [...] pur basandosi su diversità osservate empiricamente, non parte da questa posizione per affermare che tutte le morali devono essere relative"¹⁰⁹, divenendo "un modo di pensare alle diversità che non parte dal dato di fatto, immutabile e indiscutibile, dell'esistenza reificata di culture diverse, ma, attraverso la sospensione del pregiudizio e la disponibilità a conoscere l'altro"¹¹⁰. Lo sguardo che regala il relativismo culturale, il metodo di indagine che propone, è secondo alcuni necessario per la comprensione della diversità¹¹¹, ancor di più se si considerano le modificazioni genitali femminili, pratiche così invalidanti per la salute delle donne; esso può tuttavia essere coniugato con le esigenze pragmatiche del diritto, che deve necessariamente generalizzare, e con una concezione universalistica dei diritti umani? La risposta può essere affermativa solo se si considera più fluidamente la vocazione universalistica di questi diritti, concependo un universalismo situato che appaia "logicamente come una costruzione più debole, nella quale si intersecano [...] il piano logico-teorico e quello concreto, quello della legittimità e quello dell'effettività, il valore (quasi) prescrittivo dei valori transculturali fondanti e l'incidenza dell'interpretazione e della prassi storica, il dover essere che deriva dall'essere e ne trae legittimazione, ma che, nel contempo, pretende di prescindere, e l'essere che legittima un dover essere che si presenta ad esso come un *prius* da adattare e/o raggiungere; ma, forse, la sua forza consiste proprio in questa "confusione" ed integrazione di piani diversi, in una prospettiva che pretende di possedere il carattere (assoluto ed incontestabile) dei fondamenti appartenenti alla sfera del "credo" e l'oggettività fattuale del "vedo"¹¹².

¹⁰⁷ A. Biscaldi, *Relativismo culturale, in difesa di un pensiero libero*, Torino, 2009, 78.

¹⁰⁸ C. Geertz, *Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism*, in 86 *Am. Anthropol.* (1984), ed. it. *Contro l'antirelativismo*, in C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, Bologna, 2000, 57.

¹⁰⁹ A. Biscaldi, *Relativismo culturale*, cit., 92.

¹¹⁰ A. Biscaldi, *Relativismo culturale*, cit., 95.

¹¹¹ C. Geertz, *Contro l'antirelativismo*, cit., *passim*.

¹¹² A. Algostino, *L'ambigua universalità*, cit., 323-324.

Una scelta più complessa, dunque, che apre a contraddizioni, rivisitazioni, fraintendimenti, ma cionondimeno che può dettare un cambio di rotta della teoria dei diritti umani verso un'evoluzione davvero tesa alla valorizzazione delle differenze e al riconoscimento di una vera uguaglianza tra popoli.

Una seconda riflessione riguarda invece la pratica dei diritti umani: non è infatti solo nel nocciolo teorico che si scorgono insidie, ma anche (e, forse, soprattutto) nella veste programmatica di questi diritti che, affrancati dalle congetture dell'analisi teorica, si declinano in programmi, piani d'azione e strategie, per poi divenire infine interventi a livello locale, dispiegando così effetti anche molto lontani dagli intenti originari di coloro che, in prima istanza, questi diritti li hanno formulati. È proprio durante la fase applicativa, invero, che i diritti umani cadono in un paradosso: essere espressione di principi di alto valore per la vita umana (giustizia, libertà, eguaglianza sostanziale, rispetto della dignità umana) e, al contempo, strumenti di perpetrazione dell'imperialismo. Sebbene si potrebbero citare, a tal riguardo, alcuni esempi eclatanti del loro potenziale imperialista¹¹³, qui si vuole principalmente fare riferimento alle più sottili conseguenze dell'applicazione di questi diritti nell'ambito dei programmi volti alla loro promozione, soprattutto nelle nazioni del cosiddetto Terzo Mondo. Effetti apparentemente più lievi, ma che tuttavia celano insidie pericolose, rischiando di incidere molto profondamente e per lungo tempo sulle popolazioni soggette a tali strategie, programmi o norme. Ciò è particolarmente evidente se si analizzano i programmi volti all'abbandono delle modificazioni genitali femminili e, ancor di più, le reazioni a questi da parte delle comunità coinvolte: spesso essi vengono percepiti come delle ingerenze, operazioni basate su un giudizio negativo non solo delle pratiche, ma dell'intera struttura culturale e sociale in cui sono inserite. Ciò potrebbe anche spiegare l'insufficienza dei risultati ottenuti, così come l'inautentica o parziale adesione della popolazione ai programmi e, talvolta, reazioni di esplicita avversione. E ciò, in fondo, non stupisce: definire alcune pratiche, così importanti nella costruzione della persona e del genere, come barbare; imputare ad una volontà di sottomissione e di castrazione della donna il significato di queste pratiche, implicando neanche sottilmente che la cultura stessa di queste popolazioni sia incivile o arretrata; credere che le donne favorevoli a tali pratiche siano incapaci di decidere per se stesse e, al contempo, che i genitori consapevolmente decidano di mettere a rischio la vita delle proprie figlie con il solo scopo di perpetrare discriminazione e violenza; se si osservano tutti questi assunti, alla base dell'inserimento delle

¹¹³ Ad esempio, si possono citare le cosiddette "ingerenze umanitarie", ovvero quelle operazioni, anche di carattere militare, che, nel tentativo di promuovere i diritti umani, provocano il moltiplicarsi delle violazioni, vedi A. Algostino, *L'ambigua universalità*, cit., 375 e ss. O ancora, ci si riferisce all'uso di legare prestiti o accordi transnazionali a condizionalità che includano l'adozione di talune norme, l'attivazione di talaltri programmi, vedi E. H. Boyle, *Female Genital Cutting*, cit., 41 e 106-107.

modificazioni genitali femminili nella lista delle violazioni dei diritti umani e, dunque, degli interventi volti al loro abbandono, non può provocare stupore alcuno l'ipotesi che la prassi dei diritti umani possa, talvolta, celare il perpetuarsi di una visione eurocentrica del mondo e di un certo grado di imperialismo culturale. In altre parole, tramite questa peculiare modalità di applicazione, i diritti umani rischiano di diventare uno strumento di soppressione di alcune parti delle culture che ricomprendono le modificazioni genitali femminili e, al contempo, di introduzione di valori considerati euro-occidentali, senza che a tale dinamica sia stata sottesa una piena comprensione della struttura culturale e del significato precipuo della pratica, a cui sono stati piuttosto frettolosamente ed arbitrariamente attribuiti una definizione, un significato e un giudizio. Per scampare a tale trappola, non è sufficiente modificare le prassi, elaborare nuove strategie, istruire con più accuratezza gli operatori che agiscono a livello locale; per arginare il rischio di perpetrare un modello imperialista, è necessario ripensare al rapporto con l'alterità e nobilitare le parole e i pensieri particolari delle donne che si sottopongono, e sottopongono le loro figlie, alle modificazioni genitali femminili. Per quanto riguarda quest'ultimo elemento, si può notare che, nonostante la centralità data alla tutela della donna, di essa si rende un'immagine piatta, omogenea, quasi stereotipata. Retaggio di un certo tipo di visione femminista, l'idea che le modificazioni genitali femminili siano l'ennesima forma di prevaricazione dell'uomo sulla donna¹¹⁴ ha oscurato la particolarità delle voci di queste donne che, tutt'altro che monodiche, presentano sentimenti, opinioni, esperienze estremamente diverse. La donna diviene così l'"Altra inessenziale. È tanto inessenziale, questa Altra, che anche quando inclusa nella discussione, viene resa incredibilmente indistinguibile e muta. Le viene concesso di prenderne solo attraverso la voce e le percezioni dell'"Io" dominante"¹¹⁵. Sino a che tale incomunicabilità non verrà superata, il quadro tracciato attorno alle modificazioni genitali femminili e le politiche e norme adottate al riguardo mancherà sempre di una prospettiva che, almeno sulla carta, dovrebbe essere prioritaria nell'ambito delle azioni intraprese per agire sulla diffusione delle modificazioni genitali femminili. Più in generale, è proprio nel rapporto con l'alterità, ancora concepita come l'incarnazione della più irriducibile differenza dal consueto, che si ritrovano le basi della perpetuazione di un certo tipo di imperialismo; una relazione, questa, che tutt'oggi si sostanzia per lo più nella contrapposizione tra la propria identità e l'alterità degli altri, "riconosciuti solo in quanto *non* sono noi"¹¹⁶; una relazione che implica un diseguale posizionamento delle parti, in quanto le differenze dall'Altro risultano tanto abissali da impedire qualsiasi tentativo di dialogo e di

¹¹⁴ L. A. Obiora, *Bridges and Barricades*, cit., 298-299 e 301.

¹¹⁵ A. Y. al-Hibri, *Is western patriarchal feminism good for the third World/minority women?*, in S. M. Okin et. al., *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, 1999, 42.

¹¹⁶ F. Remotti, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari, 2019, 14.

comprensione. Con le parole di Geertz, in realtà “il mondo sociale non si articola in perspicui “noi” da un lato, con cui possiamo empatizzare per quanto grande sia la differenza fra *noi*, e enigmatici “loro” dall’altro, con cui non possiamo empatizzare per quanto ci si sforzi di difendere fino alla fine il loro diritto di essere diversi *da noi*”¹¹⁷. Un ravvicinamento con l’alterità diviene possibile solo quando in essa si comincia a scorgere un mondo umano eterogeneo, che sfugge a generalizzazioni, tanto complesso quanto mutevole: è necessario, in altre parole, abbandonare *in toto* questo concetto, per muoversi verso l’incontro con l’essere umano, sempre simile e dissimile al suo interno, sempre somigliante ma differente agli altri¹¹⁸. È nel riconoscimento della somiglianza che non esclude la differenza, e non nella dialettica tra perfetta uguaglianza ed irriducibile diversità, che si può costruire una comprensione più profonda di chi e di ciò che, in prima istanza, può sembrare tanto lontano da essere inteso come inumano. Così compiere il primo passo verso una consapevolezza che si può trasformare in un dialogo proficuo e in un’azione fruttuosa. La cultura e le parti che la compongono hanno già in sé un potenziale trasformativo: se ci si discosta dalla versione reificata, resa inerme, statica e impositiva della cultura¹¹⁹, essa appare come “un immenso oceano di variazioni individuali”¹²⁰, aperto alla capacità di rinegoziazione delle comunità che lo animano e, di conseguenza, come un processo plastico e mutevole¹²¹. Così, con l’adozione di un nuovo sguardo conoscitivo dell’alterità e di tutto ciò che, come le modificazioni genitali femminili, appare troppo avulso da sé e brutale per essere comprensibile, si pongono le basi per un’azione più rispettosa e meno giudicante, più efficace ma cionondimeno empatica; per far sì che, tramite il confronto, le popolazioni coinvolte possano trasformare, abbandonare o anche solo ridiscutere una pratica tanto preziosa per la vita culturale e sociale e altrettanto dannosa per la salute delle donne.

7. Osservazioni conclusive

L’incontro tra antropologia e diritto sul tema delle modificazioni genitali femminili permette l’emergere di interrogativi di grande importanza: come modulare il trattamento giuridico di una pratica culturale? Come considerare

¹¹⁷ C. Geertz, *The uses of diversity*, in 25 *Mich. Q. Rev.* (1986), ed. it. *Gli usi della diversità*, in C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, Bologna, 2000, 93.

¹¹⁸ F. Remotti, *Somiglianze*, cit., 324-325 e 328.

¹¹⁹ F. Remotti, *Cultura*, cit., 29-30.

¹²⁰ F. Remotti, *Cultura*, cit., 33.

¹²¹ Ciò è ben rappresentato, per esempio, dalla storia dei Gikuyu, caratterizzata dalle numerosissime variazioni della struttura economica, sociale, culturale e politica avvenute nell’ultimo secolo; ciò esemplifica come le popolazioni africane siano lungi dal somigliare a quelle comunità primitive dalla cultura arcaica e immutata nel tempo, vedi H. W. Kinoti, *African Ethics*, cit., *passim*, J. Davison, *Voices from Mutira*, cit., *passim* e Y. Droz, *Jeunesse et âge adulte*, cit., *passim*, A. Christoffersen-Deb, “*Taming Tradition*”, cit., 407-412.

la teoria e la pratica dei diritti umani rispetto a questo tema? E, infine, come poter coniugare l'ascolto attento e rispettoso delle donne e delle popolazioni coinvolte nelle pratiche con la voglia di promuovere un cambiamento positivo? Sebbene formulare una risposta completa richiederebbe ben più approfondite analisi e riflessioni, si ritiene in questa sede che nessuna soluzione sia adeguata se non fondata su un profondo cambio di prospettiva; una modifica di sguardo ed interpretazione dell'alterità che, abbandonato l'implicito eurocentrismo, si fondi sull'apertura ad un relativismo culturale metodologico, teso alla comprensione. Ciò non favorirebbe solo le popolazioni che praticano le modificazioni genitali femminili, ma porterebbe anche ad un'evoluzione positiva della convivenza nelle odierne società occidentali. L'accettazione e la nobilitazione delle altrui differenze e, contestualmente, il riconoscimento delle somiglianze, creano i presupposti per un dialogo rinnovato con l'Altro, che mette al centro la riflessione speculare e reciproca. Un confronto, questo, quanto più necessario oggi, se si considerano anche i crescenti flussi migratori, il perdurante processo di globalizzazione e, dunque, la pluralità culturale che caratterizzano le società contemporanee. Il diritto, sempre più coinvolto nella regolamentazione della cultura e delle sue componenti, rischia di essere disarmato dinnanzi alla complessità della diversità culturale se non si apre al confronto con altre discipline, quali, tra le altre, l'antropologia, la sociologia e la psicologia sociale. Formulare le norme circa le modificazioni genitali femminili, siano esse di livello sovranazionale o nazionale, sulla base di una comprensione quanto più piena e profonda non porterebbe, come si potrebbe supporre, ad una diminuzione della loro incisività. Al contrario, ciò permetterebbe di rafforzare le attuali misure e migliorarne i risultati ma, ancor più fondamentale, avrebbe il potenziale di trasformarle in uno strumento rispettoso e più coerente con i principi fondanti dei diritti umani. Per giungere, così, a mettere al centro le voci delle donne africane, finora per lo più inascoltate, e modificare il ruolo della comunità internazionale a guida occidentale per mettere al loro servizio competenze e conoscenze utili per uno sviluppo positivo, pur facendo un passo indietro (ed in basso), avvicinandosi sempre di più così ad una realizzazione dei principi di eguaglianza, libertà e giustizia.