

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Le modificazioni dei genitali femminili nel discorso dei diritti umani delle donne. Morale umanitaria, assoggettamento e vernacularizzazione

The Modifications of Female Genitals in the Discourse of Human
Rights of Women. Humanitarian Morality, Subjection and
Vernacularization

Giovanna Cavatorta

giovanna.cavatorta@unict.it
Università di Catania

Michela Fusaschi

michela.fusaschi@uniroma3.it
Università Roma Tre

ABSTRACT

Le modificazioni dei genitali sono riti di istituzione che partecipano al binarismo di genere. L'articolo ricostruisce come solo alcune di queste, connotate come "tradizionali", irrazionali, primitive e dannose, per il loro carattere "non terapeutico", siano state definite dalla morale umanitaria Mutilazioni Genitali Femminili/MGF. Le autrici evidenziano le criticità dell'ordine del discorso globale sulle MGF, intersecando le teorie della ragione umanitaria, dell'assoggettamento di genere e della vernacularizzazione. Grazie all'etnografia, si evidenzia quindi l'importanza di un'antropologia critica del politico che non invisibilizzi le molteplici soggettività coinvolte.

PAROLE CHIAVE: Ragione Umanitaria; Assoggettamento; Diritti Umani; Antropologia critica; Genere.

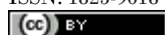
Genital modifications are rites of institution related to gender binarism. The article elucidates how only some of them came to be depicted as "traditional", irrational, backward, and harmful by the humanitarian morality, which, after having associated them to "non-therapeutic" reasons, labelled them as "Female Genital Mutilation". The authors illustrate the problematical aspects of this globalised order of discourse on FGM, by articulating theories on humanitarian reason, gendered subjection and vernacularization. Thanks to the ethnography, the essay highlights that critical political anthropology is needed in order to stop concealing the multiple subjectivities who are implicated in this issue.

KEYWORDS: Humanitarian Reason; Subjection; Human Rights; Critical Anthropology; Gender.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIII, no. 64, 2021, pp. 33-51

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/13779>

ISSN: 1825-9618



1. Introduzione¹

Il 5 settembre del 1995 a Huairou, villaggio nei pressi di Pechino, al Forum delle ONG nell'ambito della IV Conferenza mondiale dell'Onu sulle donne, Hillary Rodham Clinton, democratica, già segretaria di stato statunitense e dichiaratamente femminista, di fronte a più di trentamila donne, in rappresentanza di duemila organizzazioni di duecento Paesi diversi, nella sua prolusione disse: «i diritti umani sono diritti delle donne e i diritti delle donne sono diritti umani»². Rilanciata da allora in ogni occasione, non ultima a Parigi nel *Forum génération égalité* (giugno 2021), questa frase è divenuta tanto lo slogan di un femminismo occidentale borghese quanto il bersaglio di critiche feroci da parte di un femminismo del sud del mondo, decoloniale, che accusa il primo di essere neoliberista, imperialista, essenzialista e bianco.

Fra tutte le conferenze³, la prima fu a Città del Mexico (1975), quella di Pechino è considerata determinante per la sua Piattaforma d'azione in tema di diritti delle donne: trecentosessantadue paragrafi, dodici aree critiche di cui *il gender mainstreaming* e *l'empowerment* hanno costituito l'ossatura. Questi sono concetti cardine delle politiche *gender sensitive*, anch'essi profondamente criticati per essere diventate nozioni nomadi, globali ma anche alla moda⁴, frutto di un percorso cinquantennale di risoluzioni dall'impostazione dei diritti umani che nel tempo ha definito un ordine del discorso⁵ che sinteticamente qui ricostruiremo in riferimento ai nostri campi di indagine sulle cosiddette Mutilazioni Genitali Femminili/MGF.

Sul fronte antropologico, già dalla fine del XIX secolo, le modificazioni dei genitali, siano esse maschili (circoncisione, sovra o subincisione del pene,

¹ Questo testo è il frutto di una riflessione congiunta delle due autrici che da anni collaborano, ciò non di meno i primi due paragrafi sono stati scritti da Michela Fusaschi, gli altri tre da Giovanna Cavatorta. Le conclusioni sono comuni.

² H. RODHAM CLINTON, *I diritti delle donne sono diritti umani e Pronunciato il 5 settembre 1995 alla Quarta Conferenza Mondiale delle Nazioni unite sulle donne a Beijing, Cina*, in D. SPINI – M. FONTANELLA (eds), *Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 1-7.

³ Per un'analisi antropologica critica si vedano anche G. ROSSETTI, *Il mondo in gabbia? Promesse, delusioni e conflitti attorno alle conferenze Onu sulle donne*, «Genesis», 10, 2/2011, pp. 165-178; M. FUSASCHI, *Quel genre de convictions dans les Conventions? Esquisses d'auto-ethnographie des droits humains des femmes en tant qu'économies morales: le cas des Modifications Génitales Féminines*, «Archivio antropologico mediterraneo», XXIII, 22, 1/2020: <http://journals.openedition.org/aam/2832>, letto il 4 novembre 2021.

⁴ H. GUETAT-BERNARD – N. LAPEYRE, *Les pratiques contemporaines de l'empowerment*, «Cahiers du Genre», 2, 63/2017, pp. 5-22. M. FUSASCHI, *Trouble dans le gukuna rwandais: Féminisme, féminismes et anthropologie critique*, «Anuac», 9, 2/2020, pp. 17-43. Per un'analisi etnografica M. FUSASCHI – G. CAVATORTA (eds), *FGM/C: From Medicine to Critical Anthropology*, Torino, Meti Edizioni, 2018.

⁵ M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso* (1970), Torino, Einaudi, 1972. Il discorso riguarda i modi di organizzare storicamente la conoscenza e i significati in un sistema sociale, le soggettività e le relazioni di potere. Il potere prescrive precetti e categorie per legittimare la conoscenza nell'ordine discorsivo. La regolarità del discorso fissa il significato del testo favorevole alla razionalità politica che è alla base della sua produzione. In questo senso il discorso si normalizza e omogeneizza, anche sui corpi e sulle soggettività di coloro che domina attraverso l'incorporazione. La dinamica costruisce un controllo (biopotere) e diventa disciplina perché può diventare oggettivo, stabile, universale.



escissione rituale del testicolo e castrazione rituale) e femminili (escissione della clitoride/clitoridectomia, infibulazione/circoncisione faraonica, introcissione, allungamenti/massaggi rituali, deflorazione rituale e *dilatatio vaginae*), sono state un soggetto classico di interpretazione dei riti di passaggio, dall'infanzia all'adulthood, in una prospettiva comparativa e costruttivista. Il corpo e le sue modifiche erano buoni per pensare la cultura, per dirla come all'epoca. Nel tempo, in un complesso dialogo con i movimenti femministi, alcuni/e autori/trici hanno riconosciuto che i significati culturali di tutte queste pratiche sono molteplici, cambiano nel tempo e nello spazio e costituiscono dei veri e propri rituali di istituzione del genere⁶ che hanno una valenza performativa sociale all'interno della costruzione della disuguaglianza nel sistema sesso/genere⁷.

Nell'ambito delle organizzazioni internazionali, in particolare l'OMS, le stesse pratiche hanno visto un lungo processo di definizione, a partire dal loro carattere "non terapeutico" e, insieme ad altre connesse con la diversità culturale (matrimonio forzato, i delitti di onore, i rituali che circondano le mestruazioni e alcune pratiche nutrizionali)⁸, sono state considerate una forma di violenza contro donne e bambini. Le modifiche sui genitali femminili sono diventate Mutilazioni Genitali Femminili, da cui il noto acronimo MGF, grazie ad un complesso processo in cui, alcune, sono state isolate (dal sistema sessuale/di genere, geograficamente e politicamente) successivamente definite (dando luogo ad una terminologia specifica)⁹, selezionate (inquadrate in quattro tipologie) e, infine, vietate per legge. La modifica genitale femminile cosiddetta tradizionale è stata associata all'irrazionalità, alla primitività, al danno e, quindi, inserita dentro la categoria omnicomprensiva delle "pratiche tradizionali dannose"¹⁰.

Il discorso sul corpo delle Altre che si è così consolidato viene qui interpretato all'intersezione di almeno tre posture teoriche: quello della questione morale nella ragione umanitaria, delineata da Didier Fassin¹¹; quello delle forme di assoggettamento della vita psichica del potere, sulla scia di Judith Butler¹²; quello

⁶ P. BOURDIEU, *Les rites comme actes d'institution*, «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», 4, 1/1982 pp. 58-63.

⁷ Per G. RUBIN il sistema sesso/genere è il modo in cui una società trasforma la sessualità biologica in prodotti dell'attività umana: *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*, in R.R. REITER (ed), *Toward an Anthropology of Women*, New York and London, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.

⁸ OMS, *Recommandations de l'OMS relatives à la santé et aux droits des adolescents en matière de sexualité et de reproduction*, 2019: <https://apps.who.int/iris/-/bitstream> letto il 4 novembre 2021.

⁹ B.D. EARP - S. JOHNSDOTTER, *Current critiques of the WHO policy on female genital mutilation*, «IJI R Nature», 33, 2/2021, pp. 196-209.

¹⁰ C. LONGMAN - T. BRADLEY (eds), *Interrogating Harmful Cultural Practices: Gender, Culture and Coercion*, Farnham, Surrey, England, Burlington, Ashgate, 2015.

¹¹ D. FASSIN - S. LEZE, *La question morale. Une anthologie critique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

¹² J. BUTLER, *La vita psichica del potere* (1997), a cura di F. Zappino, Milano, Mimesis, 2013.

dei processi di vernacularizzazione studiati da Sally Engle Merry¹³ sul terreno della violenza di genere.

I sentimenti morali combinano affetti e valori come la sensibilità e l'altruismo e, per alcuni, «i secondi derivano dai primi, ovvero la morale dai sentimenti [ed] è l'empatia provata di fronte alla disgrazia del prossimo a produrre quell'indignazione morale che potrebbe generare un'azione mirata a farla cessare»¹⁴. Semplificando il ragionamento di Fassin, pare evidente che i sentimenti morali siano progressivamente diventati la leva di un'azione umanitaria contemporanea che ha a nutrito discorsi e legittimato pratiche politiche verso i/le vulnerabili. Ogni gesto del governo umanitario è politico visto che ha in sé il potenziale di modificare i rapporti di potere oscillando fra la repressione e un *ethos* compassionevole per il bene delle vite precarie¹⁵. In questo modo però non fa che sottolineare le disuguaglianze creando “vittime” di un destino che le sovrasta e che pare inevitabile perché privato di soggettività.

Inserire in questo quadro lo sguardo di genere, la cui mancanza è uno degli aspetti criticabili nel pensiero di Fassin, è ai nostri fini fondamentale perché consente di far emergere proprio le soggettività e i livelli di assoggettamento all'interno di campi di forza. Judith Butler, nel riprendere Althusser, ci ricorda che il «linguaggio agisce come una voce autoritaria che rimprovera l'individuo»¹⁶ ma altresì, oltrepassando Foucault, riconosce che per il soggetto esiste quella che la stessa chiama un «attaccamento appassionato»: da un lato la norma discorsiva interiorizzata può diventare necessaria per sopravvivere, dall'altro i soggetti possono dare vita a una disciplina di auto-assoggettamento per rispondere convenientemente alla norma ma, soprattutto, per poter essere riconosciuti. Non va dimenticata, in relazione al corpo, anche la sua critica delle posture femministe essenzialiste che vedono nel corpo femminile le specificità anatomiche, vuoi sessuali, quale base di lotta politica¹⁷.

In più, come ha evidenziato Sally Engle Merry, il linguaggio globale viene vernacularizzato¹⁸, quale atto di appropriazione e traduzione nei contesti locali, dalle varie agenzie internazionali, dalle élite (femministe occidentali) nazionali, dalle ONG, ecc. Eppure, fra i luoghi in cui le idee sui diritti umani sono concepite

¹³ S.E. MERRY, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2006.

¹⁴ D. FASSIN, *La ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Roma, DeriveApprodi 2018, p. 10.

¹⁵ *Ivi*, p. 13.

¹⁶ J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, p. 45.

¹⁷ J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Roma, Notetempo, 2017. Per una critica antropologica nel contesto storico italiano si rinvia a M. FUSASCHI, *Making the Invisible Ethnography Visible: The Peculiar Relationship Between Italian Anthropology and Feminism*, in V. MATERA – A. BISCLADI (eds), *Ethnography*, London, Palgrave, 2020, pp. 371-393

¹⁸ S.E. MERRY, *Human Rights and Gender Violence*.



e codificate nei documenti ufficiali e le collettività locali, dove vivono i soggetti di questi diritti, si producono delle fratture.

Proveremo a calare questa prospettiva in esempi etnografici, evidenziando come essa sia utile per un'antropologia del politico che lungi dal non volersi schierare, ritiene che l'analisi critica sia fondamentale per proporre, prima di tutto, un cambio di prospettiva e di linguaggio. L'esperienza di campo evidenzia come l'azione umanitaria sia in grado di provocare fratture o fessure i cui effetti sono imprevedibili perché le idee sui diritti umani, così come quelle connesse con i generi, incorporate culturalmente dai soggetti, dalle collettività e dallo stato, non si traducono facilmente, né automaticamente, da un contesto all'altro.

Nascono pertanto delle contraddizioni non di per sé evidenti, perché se per un verso i diritti umani «paiono essere sia universali che ovvi (nel senso che derivano dalla ragione), il che può suggerire che essi sono inequivocabili e non controversi»¹⁹, per l'altro il «modello dei diritti è oggi egemonico e impregnato di un'aura emancipatoria»²⁰, vuoi (neo)evoluzionista, che merita di essere decostruito. Infatti, i fautori dei diritti umani sono le ex potenze coloniali europee e nordamericane e molte delle loro iniziative coinvolgono proprio le loro ex colonie. Il discorso sui diritti umani, come lo era il colonialismo, porta con sé quei presupposti impliciti per cui sono definite/gerarchizzate le società come civilizzate o arretrate, come moderne o tradizionali²¹ omettendo quanto, viceversa, l'impatto del colonialismo abbia contribuito nel consolidare e rafforzare un potere (maschile), ovvero deteriorando forme di potere femminile presenti nel periodo precoloniale²².

Il discorso dei diritti umani delle donne ha, in più, risemantizzato idee ottocentesche di arretratezza, barbarie, di inferiorità “razziale” e anche di genere pur muovendosi per il loro “bene”, lo si può vedere anche in tutta la vicenda afgana o anche più semplicemente quando si parla del velo²³. La questione è che l'apparato giuridico globale dei «diritti umani si concentra sulla cultura come bersaglio della critica, spesso intesa come antica tradizione»²⁴ e questa visione primitivista/moralizzatrice incide sul processo di costruzione del consenso transnazionale che, attraverso la ragione umanitaria mira alla costruzione di un soggetto morale transnazionale (di classe media).

¹⁹ M.B. DEMBOUR, *Following the Movement of a Pendulum: Between Universalism and Relativism*, in J.K. COWAN – M.-B. DEMBOUR – R.A. WILSON (eds), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 4.

²⁰ J.K. COWAN – M.-B. DEMBOUR – R.A. WILSON (eds), *Culture and Rights*, p. 1.

²¹ S.E. MERRY, *Human Rights and Gender Violence*, p. 226.

²² O. OYÈRÓNKÉ, *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies*, «Jenda. A Journal of Culture and African Women Studies», 2, 1/2002, pp. 6-10.

²³ L. ABU-LUHOD, *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

²⁴ S.E. MERRY, *Human Rights Law and the Demonization of Culture (and Anthropology Along the Way)*, «Political and Legal Anthropology Review», 26, 1/2003, p. 57.

2. Il discorso sulle Altre

Fin dai tempi coloniali, la modificazione genitale è stata oggetto di politiche, basta ricordare la vicenda kenyota del gruppo Kikuyu che decisero di boicottare le scuole missionarie accusate di dominio socioculturale perché avevano vietato la “circoncisione femminile” ritenendola una «barbara pratica tradizionale». Parole molto simili a quelle che avrebbe usato Clinton più di settant’anni dopo, secondo cui la “tradizione culturale” non può valere come scusa per la sua realizzazione. I Kikuyu crearono un sistema educativo autoctono dove l’escissione, ma anche la poligamia, non venivano né incoraggiate né scoraggiate e venne veicolato il messaggio di vigilare sulla reale minaccia per la sopravvivenza del patrimonio e delle tradizioni dentro un più ampio progetto anticoloniale. Poteva esserci un cambiamento ma a partire da scelte locali e così alcuni rituali si trasformarono nell’emblema di un’identità culturale che rigettava qualsiasi ingerenza esterna²⁵.

La vicenda riecheggiò per alcuni anni e durante la conferenza di Ginevra della Società per la Salvaguardia dell’infanzia (1948) fu chiesta ufficialmente l’abolizione dell’escissione. Un anno prima, nel 1947, l’*Executive Board* dell’*American Anthropological Association* (AAA) aveva preparato una dichiarazione sui diritti umani e l’aveva presentata alla Commissione delle Nazioni Unite sui diritti umani, nella quale accusava l’ONU di avere una posizione etnocentrica. L’antropologia veniva così proponendo l’uso del relativismo culturale in questo ambito quale metodo per sospendere un giudizio sulle alterità, non in senso giustificatorio. La convinzione che la dichiarazione non si applicasse a tutti gli esseri umani e le controversie interne alla stessa AAA di fatto fecero declinare la possibilità di dialogo tra antropologia, disciplina accademica e organizzazioni internazionali sui diritti umani. Queste ultime non abbandonarono però i tentativi di problematizzare le modifiche sui genitali femminili.

Il Consiglio Economico e Sociale delle Nazioni Unite (ECOSOC) nel 1958 chiese all’OMS di condurre un’indagine sulla persistenza e sulle misure che potevano pianificarsi per fermare le operazioni rituali. L’OMS, proprio perché ritenute pratiche risultanti da concezioni sociali e culturali, rispose che non erano di sua competenza²⁶. L’ECOSOC, nel 1961, tornava a chiedere all’OMS di studiarne allora gli aspetti medici.

È qui che è possibile collocare l’inizio di un’eterogenesi dei fini: da una visione descrittiva e interpretativa della complessità culturale, come avevano

²⁵ T. NATSOULAS, *The Politicization of the Ban of Female Circumcision and the Rise of the Independent School Movement in Kenya: The KCA, the missions and government, 1929-1932*, «Journal of Asian and African Studies», 33, 2/1998, pp. 137-158.

²⁶ WORLD HEALTH ORGANIZATION – M. GOMES CANDAU, *The Work of WHO, 1959: Annual Report of the Director-General to the World Health Assembly and to the United Nations*, World Health Organization, 1960: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/85722>, letto il 4 novembre 2021.



evidenziato già le etnografie in epoca coloniale, si assiste da parte delle organizzazioni internazionali ad una dislocazione di significato delle nozioni di rituale, tradizione e cultura che sono alla base della conoscenza antropologica scientifica. Esse acquisiranno valore politico e, assunte in chiave storica ed essenzialista, diventeranno dei descrittori di “classificazione”: Noi e gli Altri. Alcune pratiche culturali saranno concettualizzate come “dannose”, anche in assenza di dati certi sul fronte medico, e solo per specifiche categorie di esseri umani: donne e ragazze, d’ora in avanti considerate minoranze²⁷, con particolare riferimento al continente africano eletto a paese barbaro per eccellenza.

La cultura, lungi dall’essere ritenuta una singolarità collettiva, fu considerata alla base della disuguaglianza di genere e, in definitiva, della violenza. Le pratiche genitali, il matrimonio forzato, l’infanticidio femminile, lo stigma mestruale e le pratiche nutrizionali, saranno culturalmente selezionate e semantizzate dalle agenzie delle Nazioni Unite dentro la cornice della “pressione sociale” maschile, ovvero il patriarcato che silenzia le donne. Queste ultime vengono per lo più rappresentate come ignoranti, illetterate, vincolate dal costume, oppresse, addomesticate e per sempre vittimizzate²⁸.

È interessante notare che dall’ordine del discorso verranno espulsi i rituali maschili che, per altro, nel vocabolario antropologico erano stati definiti come Mutilazioni Genitali Maschili da George Peter Murdock nel suo Atlas del 1967²⁹. Quelli femminili verranno invece geograficamente isolati, definiti e classificati in quattro tipologie, più volte riviste³⁰, dalle quali scompariranno la deflorazione e la dilatazione rituali ma verranno inserite tutta una serie di operazioni non mutilanti come gli allungamenti³¹ o i piercing.

Il discorso si consoliderà negli anni ‘70, quelli caratterizzati dal femminismo definito in letteratura della seconda ondata secondo cui, in breve, il compito delle donne del nord del mondo doveva concretizzarsi attraverso il salvataggio di quelle del sud quali vittime della cultura e del patriarcato. È il momento storico nel quale il luogo politico per eccellenza è il corpo: gli uomini rafforzano il loro dominio (anche attraverso la circoncisione) indebolendo, viceversa, il potere femminile, sia sul fronte della salute che su quello della sessualità, per mezzo delle MGF. I movimenti femministi borghesi mettono proprio il corpo al centro

²⁷ R. KAPUR, *The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the Native Subject in International/Postcolonial Feminist Legal Politics*, «Harvard Human Rights Law Journal», 15/2002, pp. 1-15.

²⁸ M. FUSASCHI, *Quando il corpo è delle Altre: retoriche della pietà e umanitarismo-spettacolo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

²⁹ G.P. MURDOCK, *World Ethnographic Sample*, «American Anthropologist», 59, 4/1967, pp. 664-687.

³⁰ <https://www.who.int/sexual-and-reproductive-health/types-of-female-genital-mutilation>. Si veda anche M. FUSASCHI, *Gendered Genital Modifications in Critical Anthropology: From FGM/C’s Order of Discourse to New Technologies in the Sex/Gender System* (in stampa).

³¹ M. FUSASCHI, *Quando il corpo è delle Altre*, pp. 100-125.

di un'azione politica di autodeterminazione: lo slogan “il personale è politico” funziona anche per denunciare le pratiche sui genitali se si tratta delle Altre, mentre progressivamente saranno considerate moderne, civilizzate e auspicabili pratiche come la dieta, l'ossessione per la cura, ovvero quelle che diverranno poi le politiche sulla salute anche di fatti fisiologici³².

L'antropologa Rose Hayes nel 1975 pubblica un articolo etnografico dove per la prima volta usa l'espressione mutilazione genitale aggettivata al femminile-MGF per descrivere la complessità emica dell'infibulazione in Sudan, per cui questa pratica era solo una parte di un apparato rituale più articolato che riguardava l'intera dinamica sociale³³.

Come più volte si è sottolineato la decostruzione del corpo fisico comporta una “costruzione” di quello simbolico all'interno del sistema sesso/genere, quindi della gerarchizzazione uomo/donna così come dei poteri fra lo stesso genere (le donne mettono in atto la pratica) e fra le generazioni (madri, nonne e figlie)³⁴.

Tuttavia, l'espressione Mutilazione Genitale Femminile che l'agenda internazionale viene ad assumere ha tutta un'altra valenza, si fonda su un'esplicita condanna dell'arretratezza culturale che sussume in sé anche un'implicita “condanna” a priori della disciplina antropologica, anche quando di fatto questa ha avanzato nel tempo formule alternative per cercare delle interazioni più neutre e dialoganti (circoncisione/circoncisione taglio, modificazione, alterazione, chirurgia genitale e gli innumerevoli termini locali). L'adozione del termine mutilazione in chiave repressiva si deve principalmente al contributo di Franziska Porges Hosken, nota anche come Fran Hosken, una delle figure più influenti ma anche ambigue del femminismo occidentale del periodo, mecenate, ex giornalista e poi *advisor* dell'OMS. Hosken riprende il termine Mutilazione, in un articolo del 1976³⁵, e lo politicizza per spingere alla loro criminalizzazione in Africa e anche per condannare ulteriormente la disciplina antropologica che è a suo dire rappresentata, per lo più, da antropologi uomini i quali incarnavano “naturalmente” il potere, tanto interessati alla descrizione rituale quanto poco ai danni sulla salute delle stesse operazioni evadendo quanto nel campo antropologico invece si era già detto³⁶.

³² B. CASALINI, *Il femminismo e le sfide del neoliberismo. Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*, Firenze, IF. Press, 2018.

³³ RO. HAYES, *Female Genital Mutilation, Fertility Control, Women's Roles, and the Patrilineage in Modern Sudan: A Functional Analysis*, «American Ethnologist», 2, 4/1975, pp. 617-633.

³⁴ M. FUSASCHI, *I segni sul corpo: per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003. S. JOHNSDOTTER – E. JOHANSEN, *Introduction* in S. JOHNSDOTTER (ed), *Female Genital Cutting: The Global North and South*, Holmbergs, Malmö, Malmö Universitet, 2020, pp. 6-23.

³⁵ F. HOSKEN, *Genital Mutilation of Women in Africa*, «Munger Africana Library Note», 36/1976, pp. 3-21.

³⁶ M. FUSASCHI, *I segni sul corpo*.



Il vocabolario della Female Genital Mutilation/Cutting-*FGM/C* fu completato, anche tramite una vera e propria politica del *naming*³⁷, nonostante la sfiducia, i conflitti di attenzione e le controversie diventando prima un tema medico poi un tema dei diritti umani³⁸. Gli anni '90 sono stati anni di cambiamento paradigmatico e di critiche significative da parte del movimento femminista post e decoloniale là dove l'MGF diventa il fulcro dei dibattiti globali sulla violenza contro le donne, sulla violenza di genere (GBV) e sui diritti riproduttivi che suscitavano, già a partire da chi c'era, un certo disagio³⁹.

Lo ricorda l'antropologa Gabriella Rossetti:

Ricordo con quale disagio, nel dopo Pechino, ci si è trovate a recitare le litanie dei primati negativi delle donne, senza essere capaci di portare qui Voci (nel significato forte e politico del termine) e progetti di cambiamento. [...] Sui motivi di questo disagio ci si è interrogate. Il disagio di allora era quello di non poter accomodare, nel nostro femminismo, quella donna povera del Sud del mondo, le cui immagini circolavano ormai numerose sui calendari delle Ong e che delle conferenze Onu era diventata indiscussa protagonista, a volte presente in carne e ossa, senza mediazioni. Disagio di non riuscire a cogliere i nessi tra noi e loro. Di temere che rendere visibile la povertà delle donne (soprattutto di quelle del Sud del mondo) fosse cosa che ricacciava indietro verso pratiche di aiuto (avvilenti e umilianti) o verso denunce di debolezze e fragilità femminili [...]. A Pechino si parlava del mondo e si praticava un movimento globale o così si credeva. Quel che non si è riuscite a fare è stato di trarre le conseguenze del fatto che la povertà delle donne (quella della donna accovacciata a fare il fuoco di fronte alle tre pietre, ad esempio) non è solo una questione economica. La donna di fronte alle pietre vive una condizione di mancanza che è simile, anche se diversa, a quella che viviamo noi. Si trattava di fare delle equivalenze per poter dialogare con lei, e *non lo si è fatto*⁴⁰.

L'ordine del discorso è diventato un atto egemonico della ragione umanitaria che si definisce a livello globale come un vero e proprio *passe-partout* che si muove fra le logiche della compassione e della repressione (povere vittime da salvare), dell'assoggettamento (se non abbandoni, non ti aiutiamo) e della vernacolarizzazione (grazie alla traduzione ti facciamo capire che la tradizione non è buona per la tua emancipazione).

3. Oltre e dentro il discorso, le soggettività

Come si è visto sin qui ripercorrendone la genealogia, la ragione umanitaria transnazionale⁴¹ dispiegata nel campo del contrasto alla Female Genital

³⁷ C.J. WALLEY, *Searching for "Voices": Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations*, «Cultural Anthropology», 12, 3/1997, pp.405-438.

³⁸ B. SHELL-DUNCAN, *From Health to Human Rights: Female Genital Cutting and the Politics of Intervention*, «American Anthropologist», 110, 2/2008, pp. 225-236.

³⁹ E. GRUENBAUM, *Tensions and Movements: Female Genital Cutting in the Global North and South, Then and Now*, in S. JOHNSDOTTER (ed) *Female Genital Cutting*, pp. 23-58.

⁴⁰ G. ROSSETTI, *Il mondo in gabbia?*, pp. 175-176, corsivo mio.

⁴¹ M. TICKTIN, *Transnational Humanitarianism*, «Annual Review of Anthropology», 43/2014, pp. 273-289.

Mutilation/Cutting - FGM/C⁴², e della presa in carico delle “vittime” di queste, isola alcune pratiche rappresentandole come una violazione indiscutibile del consenso, dell’integrità fisica e del benessere, sessuale e non solo, delle donne. L’ordine del discorso che è così elaborato risulta apparentemente inscalfibile, in quanto ancorato al regime di verità offerto dalla biomedicina e dei diritti umani di genere. Rispetto alla biomedicina, si invisibilizza l’incedere storico non unisono, sia nell’attribuzione della valenza (non) terapeutica – basti pensare alla clitoridectomia ottocentesca – che nella valutazione delle conseguenze⁴³. Per quanto riguarda i diritti umani, viene inibita la possibilità della domanda su cosa, «come regole legali dispiegate da stati sovrani e come discorsi moralizzanti prodotti dagli individui»⁴⁴, questi *davvero* facciano. Tale regime discorsivo, che si propone come translocale ed universalista, promuove inoltre concezioni naturalistiche, essenzialistiche ed etnocentriche per quanto riguarda sia l’interpretazione del sistema di sesso/genere che i contenuti della cosiddetta emancipazione femminile. D’altronde, la sua genealogia si ancora ad un femminismo bianco che ha contribuito al misconoscimento della pluralità simultanea degli assi di gerarchizzazione sociale e oppressione. Nutrendosi di sentimenti compassionevoli, l’ordine discorsivo che istituisce i confini di quanto vada definito come *MGF* propone un regime di verità secolarizzato su quella che è l’im-modificabilità dei genitali, e l’im-possibile consenso ad essa, che assume contorni neocoloniali e razzisti laddove qualifica come mutilazioni solo alcuni tipi di intervento a carico dei genitali, ovvero quelli a carico di persone ascritte al femminile, razzializzate e/o, a seguito di processi migratori, private dei diritti di cittadinanza⁴⁵.

Se di ordine di discorso si tratta, seguendo Foucault⁴⁶, occorre quindi analizzarlo da una prospettiva non solo genealogica ma anche critica, che illumini i rovesciamenti⁴⁷ situati della categoria umanitaria di *MGF*, le regole enunciate che vi sono implicate e i tipi di eventi discorsivi che possono aprirsi. Si tratta allora di ampliare lo sguardo sull’eterogeneità degli attori e dei modi che vi partecipano, consapevoli che porre lo sguardo sulle logiche sociali locali, e sui

⁴² Si usa qui la dicitura non riconosciuta dall’OMS, ma adottata dall’UNFPA e UNICEF fino al 2017. Queste due agenzie ONU sono le responsabili dei piani pluriannuali di intervento (gli «*UNFPA-UNICEF Joint Programme on Female Genital Mutilation/Cutting*») che hanno investito negli ultimi due decenni i contesti africani, tra cui quelli discussi in queste pagine.

⁴³ G. COENE, *Male Circumcision: the Emergence of a Harmful Cultural Practice in the West?*, in M. FUSASCHI – G. CAVATORTA (eds), *FGM/C: From Medicine to Critical Anthropology*, pp. 133-150. G. COENE – S. SAHARSO, *Gender and Cultural Understandings in Medical Nonindicated Interventions: A Critical Discussion of Attitudes toward Nontherapeutic Male Circumcision and Hymen (Re)Construction*, «Clinical Ethics», 14, 1/2019, pp. 33-41.

⁴⁴ T. ASAD, *What Do Human Rights Do? An Anthropological Enquiry*, «Theory & Event», 4, 4/2000: <https://muse.jhu.edu/article/32601> letto il 4 novembre 2021.

⁴⁵ La letteratura antropologica è estesa su questo, si veda anche M. FUSASCHI, *Quando il corpo è delle Altre*.

⁴⁶ M. FOUCAULT, *L’ordine del discorso*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 33: «Il principio del rovesciamento: cercare di individuare le forme dell’esclusione, della limitazione, dell’appropriazione; mostrare come si sono elaborate, in risposta a quali bisogni, come si sono modificate e spostate, quale costrizione hanno effettivamente esercitato, in che misura sono state aggirate».



percorsi di soggettivazione e assoggettamento, senza lenti culturaliste o populiste è uno dei compiti principali dell'antropologia culturale e sociale, che ha da lungo abbandonato il ruolo di certificatore di autenticità culturali altrui, anche e soprattutto nel campo della violenza legata al genere⁴⁸.

Il passo preliminare è quello di considerare le arene sociali attraversate o, eventualmente, istituite ex-novo dall'azione umanitaria, come arene di soggettivazione, in cui le e i cosiddetti «beneficiari/e» dei progetti di intervento hanno un ruolo ben più esteso di quello di recettore di un messaggio educativo, così come coloro che si fanno pedagoghi non incorporano necessariamente un rifiuto morale assoluto né praticano un posizionamento coerente. La comprensione delle soggettività in gioco va recuperata nel campo dell'analisi del governo umanitario, e non solo per quanto riguarda coloro che vi si inseriscono, professionalmente o meno, in quanto esterni mossi dalla volontà di aiutare⁴⁹.

Anche volessimo intendere l'umanitarismo come presente esclusivamente ove esso si auto-nomina come tale, ovvero l'intervento a corto termine nell'emergenza, questo presenta infatti le stesse caratteristiche e molteplicità di ruoli dello sviluppo⁵⁰, soprattutto se ci si pone da un punto di vista non eurocentrico, ovvero considerando come appaia nei contesti⁵¹. Ad uno sguardo più attento, l'umanitarismo non interviene mai sulle cosiddette nude vite, ma si trova già da subito coinvolto, non tanto nelle «politiche della vita», ridotte alla sola sopravvivenza, ma in quelle «del *living*»⁵², ovvero relative alla sussistenza e alla possibilità di mantenere condotte. È qui che l'articolazione tra la governamentalità umanitaria, guidata dall'imperativo morale ad intervenire a favore di tipologie di vittime sofferenti, e i processi di soggettivazione e di assoggettamento diventano centrali.

In quest'occasione ci si concentrerà sulla modalità in cui l'intervento in tema di *MGF* rappresenta, valuta e certifica il cambiamento sociale, ovvero l'abbandono di queste pratiche. L'analisi si focalizza sul regime di veridizione⁵³ con cui si attesterebbe la «mutilazione», in particolare negli effetti inattesi, e quindi sulle implicazioni della «volontà di sapere»⁵⁴ della governamentalità in tema di *MGF*, anche considerando le possibilità di presa di parola riconosciuta alle (ex)vittime.

⁴⁸ S.E. MERRY, *Human Rights and Gender Violence*.

⁴⁹ L. MALKKI, *The Need to Help. The Domestic Arts of International Humanitarianism*, Durham and London, Duke University Press, 2015.

⁵⁰ T. BIRSCHENK — J.P. CHAUVEAU — J.P. OLIVIER DE SARDAN, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala / APAD, 2000.

⁵¹ J.P. OLIVIER DE SARDAN, *Aide humanitaire ou aide au développement? La «famine» de 2005 au Niger*, «Ethnologie française», 41, 3/2011, pp. 415-429.

⁵² I. FELDMAN, *The Humanitarian Condition: Palestinian Refugees and the Politics of Living*, «Humanity», 3/2012, pp. 155-172.

⁵³ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità: il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli, 2011.

⁵⁴ M. FOUCAULT, *Storia della sessualità 1. La volontà di sapere* (1976), Torino, Einaudi, 1984.

A tal fine si farà ricorso a squarci etnografici raccolti dal 2015, in contesti diversi quali Italia, Senegal e Gibuti, sugli usi sociali e politici della categoria di «mutilazione genitale femminile».

4. La volontà di (non) sapere della ragione umanitaria in tema di MGF

Come è noto, le *MGF* sono individuate attraverso la definizione fornita dalla OMS, che si accompagna ad una classificazione che include quattro tipi e relativi sottogruppi⁵⁵. Le diverse pratiche di escissione, infibulazione, altre modalità di interventi vulvari o, più specificatamente, sulla parte esterna della clitoride, vengono genericamente inclusi sotto un unico termine ombrello, che li restituisce ad un eterno presente e ad un'unica logica sociale. Questa univocità non rende possibile nominare e rendere intellegibili le differenze e i passaggi tra una pratica e l'altra, aspetto che per altro si rivela centrale nel comprendere il cosiddetto processo di «cambiamento sociale».

Certo, tale volontà di non fare distinguo nel discorso è il frutto di un posizionamento politico di condanna assoluta verso queste pratiche, che si è costruito nel tempo, come si è visto. Un posizionamento che non è venuto a patti con l'utilizzo del vocabolo *cutting*, come invece alcuni attori hanno fatto (come l'UNFPA), né con quello di *circumcision*, per altro temporaneamente utilizzato nel 1979, quando la stessa OMS organizza la sua prima conferenza a Karthoum sulle «Pratiche tradizionali che incidono sulla salute delle donne e dei bambini». In molti contesti locali, infatti, l'intervento sui genitali femminili viene definito circoncisione, come in somalo, dove il termine *gudninka* è aggettivato al maschile o al femminile a secondo dei casi. Le incisioni sui genitali istituiscono il genere, ovvero il binarismo di genere in universi simbolici, tra cui anche il nostro, caratterizzati dall'«identità sessuale», in cui il genere traduce il sesso. A discapito del fatto che i saperi socio-antropologici vengono convocati come expertise a sostegno di questo ordine del discorso, interpellati nelle valutazioni ex-post e financo in fasi preliminari, come l'elaborazione dei progetti stessi, l'OMS e l'ONU non sembrano dare di fatto valore etico o legittimità morale alle categorie e ai processi semantici che muovono le e i destinatari.

«Queste non sono MGF, questa è *sunna*» è il refrain con cui, nella seconda metà del 2010, dopo più di trent'anni di problematizzazione e venti di criminalizzazione delle *MGF* a Gibuti⁵⁶, il personale sanitario di Djibouti Ville ha descritto di volta in volta la modalità contemporanea di intervenire sull'area genitale femminile. L'*Union National des Femmes Djiboutiennes* (UNFD), ONG

⁵⁵ WHO *Guidelines on the management of health complications from Female Genital Mutilation*, Geneva, WHO, 2016.

⁵⁶ Nel 1995 si interviene sul Codice penale gibutino, attraverso l'introduzione dell'articolo 333 che prevede multe e prigione per chi genera «una mutilazione genitale».



nata all'indomani della ben tarda indipendenza del paese (1977), su iniziativa di Aicha Bogoreh, moglie dell'allora presidente Hassan Gouled, dal 1984 coordina nel paese il "Comitato Nazionale contro le Pratiche Tradizionali Dannose", a cui partecipano anche varie agenzie ONU. Certo, nei primi vent'anni il processo di «vernacularizzazione» del discorso di «tolleranza zero» contro le *MGF* è oggetto di ambiguità definitorie da parte delle istituzioni stesse, al punto che negli anni 2000 nei documenti ufficiali si parla alternatamente di *mutilation genitale* o *circumcision feminine*⁵⁷ e bisognerà attendere ancora qualche anno, il 2009, prima che una definizione strutturata entri nel Codice penale⁵⁸. Eppure, dal 2006 nel paese esiste la *Stratégie Nationale pour l'Abandon de l'Excision et de l'Infibulation*, con le sue intense attività di sensibilizzazione sul terreno, come vedremo.

Dieci anni dopo, raccogliendo le descrizioni di cosa l'intervento di *sunna* concretamente implicasse, si è constatato che questa non stava più a indicare il «semplice» sanguinamento, ottenuto tramite l'ablazione parziale o totale del prepuzio del clitoride, pratica genericamente attribuita alla componente araba della cittadinanza gibutina e da questa rivendicata come un segno di distinzione⁵⁹. Dopo vent'anni di criminalizzazione delle «*mutilations genitales féminines*», la *sunna* era diventata un'operazione che andava ricondotta a tipi diversi della classificazione ufficiale elaborata dall'OMS: il primo tipo, il secondo ed il quarto. Si tengono infatti insieme sotto un unico vocabolo forme diverse di alterare i genitali, con verbi diversi che spaziano tra tagliare, incidere e cucire, e che rispecchiano logiche, esigenze e rappresentazioni simboliche e moralizzate assai diverse tra loro. Distinguendo ed opponendosi alla categoria oramai proibita e demonizzata di *Mutilation Genital Feminine*, in un francese appannaggio di poche/i, ne è stata proposta un'altra nella lingua araba trasversalmente compresa da tutta la popolazione, *sunna*, che anch'essa invisibilizza le differenze, nonché i percorsi di soggettivazione e di giustizia che racchiude. Una categoria, per altro, che si presenta come categoria morale, riformulata come originatasi dal rifiuto di quella di *MGF*, immorale, arretrata e pericolosa per la vita della donna.

⁵⁷ Repubblica di Gibuti, *PAPFAM - Rapport Final*, Ligue des Etats Arabes, Aprile 2004.

⁵⁸ L'articolo 333 verrà ampliato nel 2009, introdotto dal seguente alinea chiarificatore: «Le mutilazioni genitali femminili si definiscono come qualsiasi operazione, non terapeutica, che implica un'ablazione totale o parziale e/o ferite praticate sugli organi genitali femminili, per ragioni culturali o altre».

⁵⁹ La Repubblica di Gibuti è il risultato della spartizione coloniale che nel 1986 ha sezionato attorno al golfo di Tadjoura la «Costa francese dei Somali» che, nel 1967, è diventata il «Territorio francese degli Issa e degli Afar». Le molteplici migrazioni e traiettorie mercantili che l'hanno attraversato e tutt'ora lo attraversano ne hanno plasmato l'universo sociale, in cui coabitano gruppi sociolinguistici diversi. I principali, e istituzionalmente riconosciuti sono Somali, Afar e Arabi (sostanzialmente legati alla transmigrazione yemenita). Per approfondire, si veda S. IMBERT-VIER, *Tracer Des Frontières à Djibouti: Des Territoires et Des Hommes Aux XIXe et XXe Siècles*, Paris, Karthala, 2011.

La risignificazione legata alla *sunna*, infatti, ha permesso di allontanarsi dall'immaginario di quell'intervento «barbarico» riproposto nelle campagne mediatiche; sono passate più generazioni dall'uso delle spine di acacia come coadiuvanti la chiusura cicatriziale e l'intervento avviene ora con l'uso di lamette sterili, antidolorifici e anche antibiotici, spesso ad opera di donne formate a nozioni di profilassi infettiva. La biomedicalizzazione della pratica è stata infatti individuata negli anni 1990 da alcune agenzie ONU come strumento efficace di contrasto e di lotta sul medio-lungo termine alle *MGF*. È in quella fase che le cerimonie del cosiddetto abbandono dei coltelli, promosse dalle agenzie umanitarie stesse, si sono date nel paese⁶⁰ e le praticanti tradizionali sono state formate a rispettare criteri di igiene. In altri termini, *sunna* costituisce anche una dimensione dell'esperienza della modernità che si è consolidata in quel contesto⁶¹.

Con l'Islam sunnita come religione più che maggioritaria in questo stato del Corno d'Africa, il vocabolo *sunna* per indicare le “rinnovate” modifiche assume poi ulteriori connotazioni dense. Nell'ambito discorsivo dell'Islam, infatti, *sunna* indica quell'insieme di pratiche quotidiane che il/la credente è bene che compia, quel particolare modo di condotta⁶² quale dimostrazione della giusta incorporazione del proprio status di fedele. Di fronte a tale tipo di concettualizzazione, sembrerebbe poter bastare per disincentivare le pratiche il coinvolgimento degli imam legati al Ministero degli Affari Musulmani; questi dal 2011 vengono inclusi su più piani nelle attività di sensibilizzazione, argomentando in modi diversi che la pratica dal punto di vista dell'Islam non costituisce *sunna*⁶³. Da un lato l'Islam in quanto tradizione discorsiva continuamente risollecitata nelle pratiche è negoziato in un'arena complessa, che nel contesto locale è attraversato da tensioni tra posizioni filogovernative e ad esso dissidenti. Dall'altro, seppur la religione sia un riferimento centrale nei percorsi di soggettivazione locali, occorre considerare che la soggettività non può essere a questa ridotta, costituendosi in riferimento a una molteplicità di logiche e di posizioni, anche contraddittorie e in conflitto, che sono simultaneamente implicate nella vita sociale. Queste non sono univocamente riconducibili a ragioni religiose, di matrimonialità, di identità etniche, patriarcali o altro, come la letteratura spesso lascia sottintendere, presentandole a volte anche come reciprocamente escludenti. Il genere, d'altronde, le racchiude e plasma tutte, ambivalentemente. Ben oltre la dicotomia netta tra vittima e perpetratore, tra opponente e complice, ci sono i

⁶⁰ S. CARILLON – V. PETIT, *Female Genital Mutilation in Djibouti: A “Women’s Issue” in the Hands of Men*, «Autrepart», 52, 4/2009, pp. 13–29.

⁶¹ J. COMAROFF – J.L. COMAROFF (eds), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Post-colonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

⁶² T. ASAD, *The Idea of an Anthropology of Islam*, «Qui Parle», 17, 2/2009, pp. 1–30.

⁶³ G. CAVATORTA – I. SOUGUEH GUEDEI, *Les Obstacles Socioculturels à l'élimination de Toutes Les Formes de MGF à Djibouti*, in M. FUSASCHI – G. CAVATORTA (eds), *FGM/C: From Medicine to Critical Anthropology*, pp. 79–94.



soggetti, che con Henrietta Moore, occorre continuare a pensare come multiposizionati.

In tempi diversi, alla maggior parte degli individui verrà richiesto di agire secondo una varietà di posizioni soggettive sul genere e dovranno, quindi, costruire se stesse/i e le loro pratiche a partire da una serie di discorsi in competizione su cosa significhi essere un uomo o una donna. Non tutte le posizioni sono uguali: alcune posizioni comportano una ricompensa sociale molto maggiore di altre, mentre altre sono negativamente sanzionate⁶⁴.

Da questi presupposti si comprende perché il vocabolo *sunna* venga utilizzato al contempo in poli diversi del continuum tra opposizione e accordo alla necessità di modificare i genitali per garantire alle donne un giusto futuro. Viene utilizzato in discorsi oppressivi, spesso anche rinvigoriti dagli effetti dell'islamofobia diffusa su scale globale, volti a conservare il privilegio maschile e a costruire soggettività femminili chiaramente subalterne. Viene altresì usato da soggetti che temono di perdere totalmente i punti di riferimento simbolici e morali sul proprio agire, in particolare donne che vogliono evitare alle figlie il dolore esperito su di sé con l'infibulazione, ma non si sentono rassicurate nel lasciarle totalmente sprovviste del sostegno del rituale. È per altro questo il posizionamento più fragile, e più esposto a ripensamenti.

Inoltre, *sunna* è la modalità con cui i genitori o le ragazzine che non sono state in alcun modo toccate possono invece invisibilizzare la scelta di non intervenire, di fronte a un contesto sociale che potrebbe stigmatizzarle/i e ad una survisibilità sull'intimità e sulle proprie condotte, in particolare in ambito sessuale, che non si è disposti a sostenere. In quest'ultimo caso, *sunna* diventa la modalità di sottrarsi all'aspetto governamentale del discorso contro le *MGF* e alla presa di parola pubblica che questo richiederebbe. È, infatti, l'esposizione di sé, l'incorporazione della verità dell'aver rifiutato le pratiche, a costituire il requisito per poter accedere a spazi di enunciazione, costituendosi come una non più vittima.

5. Gli eventi discorsivi, quando le "vittime" prendono parola

Entrambi i contesti subsahariani, Senegal e Gibuti, sono (stati) attraversati dall'attività di *Tostan*, una ONG creata nel 1991 dalla statunitense, Molly Melching. Giunta in Senegal negli anni '70, ha iniziato ad elaborare un modello di intervento pedagogico inclusivo, nel senso di ancorato a bisogni locali, per facilitare l'accesso delle donne all'alfabetizzazione, trasmettendo conoscenze in materia di salute, contabilità e competenze gestionali. È quel periodo della storia della cooperazione internazionale in cui iniziano a mostrarsi le criticità dei progetti volti a «includere» le donne nello sviluppo, e l'ONG sembra per questo

⁶⁴ H. MOORE, *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 56.

scegliere la strada della sensibilità al contesto sociale-locale. Si tratta di un posizionamento politicamente articolato, che pretende aspirarsi a principi africanisti⁶⁵, seppur con sede negli USA, presentandosi sul mercato del fundraising come espressione delle istanze dei beneficiari, e per questo vincente. Tale ambivalenza si riflette anche nella scelta del nome dell'organizzazione⁶⁶ che, come viene indicato nella mitologia fondativa proposta sul sito internet della ONG, sarebbe stato suggerito alla fondatrice dal noto intellettuale senegalese Cheik Anta Diop⁶⁷ durante una conversazione «che le ha cambiato la vita»⁶⁸.

A fine degli anni '80 viene testato quello che diventerà il «Programma di Empowerment Comunitario» (PEC) della durata complessiva iniziale di diciotto mesi, successivamente estesa a tre anni, composto da sei moduli, di cui due ora dedicati ai diritti umani. È anche grazie a Tostan che l'ordine del discorso sulle *FGM/C* passa negli anni 1980 verso una prospettiva orientata ai diritti umani e non solo biomedica⁶⁹. Il programma si ispira ad una lettura collettivista al cambiamento sociale, che presenta delle criticità perché legata ad una concettualizzazione fissata dal retaggio coloniale. Riprendendo le riflessioni di Mamdani⁷⁰ sul colonialismo dell'*indirect rule*, si osserva che la comunità viene ridotta ad un'«identificazione monodimensionale» e le logiche comunitarie a meccanismi statici piegati in strumenti governamentali. Attribuendosi il macro-obiettivo di «facilitare l'abbandono collettivo delle norme sociali dannose come le FGC e il matrimonio forzato/minorile», il PEC richiede di essere applicato in contemporanea in più villaggi di una stessa regione. Dopo una fase iniziale di formazione, i partecipanti di alcuni villaggi sono incaricati di portare avanti le attività di sensibilizzazione e diffusione delle conoscenze all'interno della loro rete sociale, sia dentro il villaggio che al di fuori, sfruttando in primis i legami esogamici di parentela. L'obiettivo finale, è che si avvii una discussione estesa che porti a dichiarazioni pubbliche che attestino l'esistenza di comunità libere dalle MGF, e che includano quindi anche villaggi che non siano stati direttamente raggiunti dalla formazione iniziale.

⁶⁵ J.-L. AMSELLE, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

⁶⁶ Le parole che l'ONG attribuisce a Cheik Anta Diop, che qui traduco dall'inglese, indicano *tostan* come «il momento di svolta decisivo (*breakthrough moment*) in cui il pulcino emerge dall'uovo». In Wolof, la lingua maggioritaria in Senegal, il termine *tostan* indica lo schiudersi dell'uovo e il nido, nel materiale informativo e per il fundraising della ONG il significato della parola è indicato come *breakthrough*.

⁶⁷ Per un approfondimento sulla filosofia di Cheik Anta Diop e le implicazioni di queste nell'emergere di un pensiero Afrocentrico si rimanda a A. FROMENT, *Origine et évolution de l'homme dans la pensée de Cheikh Anta Diop: une analyse critique*, «Cahiers d'Études africaines», 31, 121/1991, pp. 29–64.

⁶⁸ TOSTAN, *Looking Back 25 Years, and Looking Ahead to the Next 25*, <https://www.tostan.org/looking-back-25-years-and-looking-ahead-next-25/>, letto il 3 maggio 2021.

⁶⁹ B. SHELL-DUNCAN, *From Health to Human Rights*, pp. 225–36.

⁷⁰ M. MAMDANI, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (1996), Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2018.



A partire dagli anni 2000, il PEC è stato adottato anche in altri paesi africani, non più direttamente implementato esclusivamente da Tostan, ma anche da agenzie ONU, in partenariato con i ministeri locali. Il PEC è reale esempio di modello viaggiatore⁷¹, nel senso di un modello governamentale che si contraddistingue per un'iniziale storia di successo che appare replicabile ovunque. Eppure, in queste traslazioni di luoghi e tempi, i modelli «si confrontano con una adozione selettiva da parte degli attori locali, spesso con rifiuti dissimulati, e sono generalmente elusi o disarticolati»⁷². Il PEC si propone come scientificamente fondato su una teoria precisa del cambiamento sociale⁷³, organizzato attorno ad una forma gestionale che prevede l'erogazione di salari per i facilitatori/vernacolorizzatori insieme ad altre modalità di elargizione di beni e risorse per i soggetti destinatari, strutturato in una sequenzialità di fasi il cui obiettivo finale è individuato in una forma precisa di presa di parola collettiva sotto forma di assoggettamento: la «Dichiarazione Pubblica di abbandono di ogni forma di MGF» che dovrebbe richiamare quella che si sarebbe data “spontaneamente” per la prima volta in Senegal nel 1998⁷⁴. Nel 2008 il PEC viene introdotto anche a Gibuti, in un contesto sociale per altro decisamente diverso rispetto a quello senegalese⁷⁵, coordinato da Tostan che, nel 2011, abbandona il paese.

A Gibuti, tra gli esperti sulle questioni della violenza legata al genere circolavano *rumors* sul fatto che l'uscita di Tostan fosse da attribuire al fallimento stesso del modello PEC. Le circa novanta Dichiarazioni pubbliche di abbandono delle MGF che erano state organizzate nel 2011 in alcuni quartieri della capitale e nei villaggi a nord di questa si sarebbero dimostrate false. La Dichiarazione pubblica sarebbe stata una performance organizzata ad hoc per trarne i benefici materiali connessi, ma le cosiddette comunità avrebbero poi continuato a intervenire sui genitali femminili della più giovane generazione. Eppure, come si è visto, sostanziali modifiche sul modo in cui le pratiche sono state realizzate si sono date, così come le scelte di abbandono totale, di cui alcune consapevolmente mantenute invisibili nello spazio pubblico. Ci si potrebbe chiedere quale sia allora la prova

⁷¹ J.P. OLIVIER DE SARDAN, *Miracle Mechanisms, Travelling Models, and the Revenge of the Contexts: Cash Transfer Programmes. A Textbook Case*, in J.P. OLIVIER DE SARDAN – E. PICCOLI (eds), *Cash Transfers in Context: An Anthropological Perspective*, New York, Berghahn Books, 2018, pp. 29-90.

⁷² J.P. OLIVIER DE SARDAN – A. DIARRA – M. MOHA, *Travelling Models and the Challenge of Pragmatic Contexts and Practical Norms: The Case of Maternal Health*, «Health Research Policy and Systems», 15, 60/2017, pp. 71-87.

⁷³ G. MACKIE, *Social Norms Change: Believing Makes It So*, «Social Research: An International Quarterly», 85, 1/2018, pp. 141-66.

⁷⁴ S. O'NEILL, *Purity, Cleanliness, and Smell: Female Circumcision, Embodiment, and Discourses among Midwives and Excisers in Fouta Toro, Senegal*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 24, 4/2018, pp. 730-48.

⁷⁵ Il gruppo sociolinguistico Wolof, egemonico nello stato senegalese, non ha mai praticato alcune forme di escissione, che costituisce invece una pratica diffusa in altre realtà. A differenza di Gibuti dove, seppur con significative differenze riguardanti in primis l'età in cui solitamente viene fatto l'intervento, sia la cittadinanza Afar che Issa prevedono la circoncisione maschile e femminile.

della verità dell'abbandono delle MGF che l'umanitario si aspetta e come possa essere *davvero* enunciata. A quale verità le agenzie umanitarie sono interessate? Che tipo di verità viene messa in discussione se la Dichiarazione di un abbandono totale non corrisponde al vero?

Che la vittima non sia una «sola» vittima ma abbia una propria agenzialità non è un tema non problematizzato nella governance umanitaria, e i dispositivi di controllo e di regolazione dell'accesso all'aiuto, come tessere, numeri identificativi, financo dispositivi biometrici, sono lì a testimoniare. Il regime di sospetto verso i cosiddetti beneficiari è una postura diffusa nel campo dell'umanitario, illuminata già dalle prime etnografie sui campi rifugiati, il cui studio si è approfondito decorticando le implicazioni della richiesta asilo⁷⁶ e, più in generale, su quanto concerne la certificazione del trauma⁷⁷. Eppure, nel caso della dichiarazione pubblica, questo aspetto non sembra esser stato davvero affrontato. Per altro, dopo l'uscita di Tostan, il PEC è continuato ad essere implementato a Gibuti, coordinato da UNICEF, UNFPA e l'ONG gibutina UNFD.

La dichiarazione pubblica di abbandono delle *MGF* non è il solo regime di enunciazione attraverso cui la parola delle (ex)vittime trova accoglienza all'interno della governamentalità umanitaria. Si trovano anche forme di testimonianza individualizzate, spesso narrazioni dall'impronta teleologica di due donne unite dal nesso di filiazione, che illustrano così lo scarto generazionale avvenuto grazie alle attività di sensibilizzazione. Queste prese di parola vengono patrimonializzate nello spazio mediatico dalle varie ONG, anche in termini di fundraising. In questo tipo di testimonianza il regime di sospetto è sospeso, ovvero se ne accetta di per sé la verità. L'altra modalità di enunciazione che è permessa alla vittima ha invece i contorni della denuncia penale, altro indicatore governamentale assunto come prova della *vera* volontà di abbandonare. Su questo punto, l'antropologa Saida Hodzic giustamente riporta le perplessità sull'adozione dello strumento penale da parte delle attiviste ghanesi contro le *FGM/C*, illustrando gli sforzi di queste donne di «riconciliare legge, etica e giustizia» proprio nell'opporsi all'opzione carcerale. «Manderesti tua madre in prigione così?», si chiede una sua interlocutrice⁷⁸. Eppure, per questi sentimenti altrui, la compassione non è ammessa.

⁷⁶ Per quanto riguarda l'Italia: R. BENEDEUCE, *The Moral Economy of Lying: Subjectcraft, Narrative Capital, and Uncertainty in the Politics of Asylum*, «Medical Anthropology», 34, 6/2015, pp. 551–71. B. SORGONI, *The Location of Truth: Bodies and Voices in the Italian Asylum Procedure*, «PoLAR: Political and Legal Anthropology Review», 42, 1/2019, pp. 161–76.

⁷⁷ D. FASSIN – R. RECHTMAN, *L'impero del trauma: nascita della condizione di vittima* (2007), Milano, Meltemi, 2020.

⁷⁸ S. HODZIC, *The Twilight of Cutting: African Activism and Life after NGOs*, Oakland, University of California Press, 2017.



6. Conclusioni

L'umanitarismo definisce, e spesso impone, i modi in cui il soggetto-vittima può esporre al mondo la sua verità, anche politica: inquadra un discorso, in cui gli attori locali possono comunque ancora trovare la loro libertà⁷⁹. L'interpretazione che vogliamo però suggerire è che, nel campo specifico delle MGF, l'umanitarismo assume delle peculiarità proprie. Da un lato, la testimonianza differisce rispetto a quanto richiesto, ad esempio, nel campo della violenza legata al genere, ed in particolare contro le donne, quanto meno in ambito europeo. Alle cittadine europee non vengono generalmente richieste performance di pentimento o conversione, come succede invece in tema di MGF o della cosiddetta tratta a scopo sessuale. Inoltre, la presa di parola che è concessa non richiede solo di testimoniare la verità della violenza subita e la sofferenza vissuta, ovvero una loro verità di vittime: questa narrazione di sé è subalterna alla veridizione della "verità" stessa del discorso umanitario sul tema. L'ingiunzione a esporre l'incorporazione della verità umanitaria sulle modifiche genitali è la logica che sembra sorreggere allora le regole enunciative del discorso umanitario stesso sulle *MGF*, costituendo una forma specifica e distintamente paradossale di vittimizzazione.

Questa considerazione permette, allora, di tornare alla riflessione sull'eterogenesi dei fini di questo discorso. Allo slittamento mobile della categoria di mutilazione, al suo divenire storico e ai "glossari imperfetti" basati su nozioni storiche che non considerano le disuguaglianze di genere, di classe e i processi di "razzializzazione" nei singoli contesti ma definiscono categorie: "vittime potenziali", "vittime a rischio", "pratiche tradizionali dannose", "pressione sociale" e "per scopi non terapeutici". Questo vocabolario - che in qualche modo mette a tacere i movimenti femministi del Sud e l'analisi dell'antropologia critica - si è legittimato attraverso diverse dinamiche di sorveglianza sulle possibilità e modalità di presa di parola (tra cui l'esposizione di sé), sottovalutando le forme di soggettivazione e/o di assoggettamento, di adeguamento e di resistenza che, viceversa dovrebbero essere, sempre di più studiate per favorire il dialogo e un nuovo linguaggio transculturale.

⁷⁹ D. FASSIN, *The Humanitarian Politics of Testimony. Subjectification through Trauma in the Israeli-Palestinian Conflict*, «Cultural anthropology», 23, 3/2008, pp. 531-558.