

in W. PASINI (ed), *Mutilazioni genitali femminili: riflessioni teoriche e pratiche*, ISMU, Milano, 2002

1. Le mutilazioni genitali femminili. La riflessione etico-politica

di Roberta Sala

1.1 Premessa

La presente ricerca ha come obiettivo una riflessione sulla questione delle mutilazioni genitali femminili a partire da rilievi empirici. Più precisamente, da un lato si intende valutare l'efficacia o l'inefficacia di una regolamentazione normativa al fine di contenere o estirpare pratiche di varia natura comunemente riconducibili alla manipolazione dei genitali femminili se non propriamente alla loro mutilazione; dall'altro lato, ci si propone di discutere, a partire da alcuni dati ricavati da interviste somministrate a "testimoni privilegiati" (rappresentanti di associazioni di donne immigrate o di comunità) nonché a operatori socio-sanitari, la proposta del cosiddetto rito simbolico alternativo alle forme di mutilazione genitale (la puntura indolore del clitoride per far uscire poche gocce di sangue). Tale rito è detto simbolico poiché avrebbe lo scopo di conservare la dimensione simbolica della mutilazione genitale femminile, ovvero i suoi significati rituali e culturali, ed è alternativo perché permette di svuotare del contenuto "materiale" di danno fisico l'intervento sui genitali.

Nella mia analisi teorica della questione parto dunque da qualche considerazione circa l'accoglienza riservata alla proposta del rito alternativo, così come la si evince dalle risposte degli intervistati. Naturalmente, non è mio intento né compito fare una analisi dei risultati empirici; mio interesse è piuttosto verificare come tale proposta sia stata, in generale, valutata negativamente, o in sé (per il significato simbolico che perpetua, esprimendo comunque una realtà di asservimento delle donne) o in relazione alla situazione italiana (per la cultura di rispetto delle donne e di garanzie di equo trattamento che caratterizzerebbero la nostra mentalità).

In riferimento alla realtà delle mutilazioni genitali femminili non è rara la reazione di chi considera aberrante la pratica nel nostro paese ma poi ritiene di non dover avere alcun interesse per ciò che accade nei paesi di origine

degli immigrati. L'idea è cioè che "qui" si possano o non si possano fare alcune cose sulla base di principi fondamentali e inviolabili diritti, ma che "là" si possa fare tutto, poiché ciò che "là" accade non interessa. Definirei questa posizione relativista, nonostante le apparenze, dal momento che essa applica differenti standard di valutazione di una medesima pratica, a seconda cioè dello spazio in cui è esercitata, sulla base di criteri valoriali che si ammette valgono relativamente. Quanto alla proposta del rito alternativo, si riscontra un generale scetticismo. Il rito è giudicato negativamente proprio per il significato simbolico che perpetua: rendere una pratica un simbolo – si obietta – mantiene vivo proprio il significato della pratica, che è ciò che, oltre all'entità del danno, va combattuto e sradicato in direzione di una emancipazione delle donne. Le donne – si dice – hanno il diritto a vedere riconosciuta la loro identità femminile senza che a ciò occorra una qualche ritualità. Ancora, si obietta come l'accettazione del rito alternativo esprima un atteggiamento di incoerenza o di viltà, laddove non ci sarebbe la determinazione sufficiente a negare ciò che è male. La proposta alternativa, infatti, configurerebbe una soluzione che evita il problema nella sua gravidanza e nella sua gravità, poiché tenta di addolcire una pratica in sé inaccettabile, "barbara", poiché lesiva dell'integrità fisica della donna nonché della sua libertà e dignità. Oltre a queste considerazioni più particolari, si avanza infine l'idea che occorra uno sforzo più globale per un dialogo interculturale: ogni tentativo di isolare il problema e di analizzarne i singoli aspetti sarebbe scarsamente efficace – si dice – laddove lo sfondo su cui la discussione sul rito emerge è comunque quello del rapporto tra culture differenti e tra differenti, se non inconciliabili, sistemi valoriali. Penultimo, nei confronti della proposta del rito alternativo non tutte le opinioni raccolte sono contrarie: alcuni, anche se una minoranza, lo giudicano un primo passo verso il superamento della pratica di mutilazione e, in questo senso, lo valutano positivamente. Nell'ottica di una riduzione del danno si cerca di valorizzare la proposta del rito come un compromesso accettabile, come una soluzione temporanea in attesa di cambiamenti più radicali di mentalità, di orizzonti, di alternative esistenziali, di percezione di sé da parte delle donne come protagoniste delle proprie scelte e del proprio piano di vita.

1.2 Il rito simbolico alternativo

Scelgo dunque di partire dalla questione del rito simbolico alternativo poiché penso che esso dia l'occasione migliore possibile per mettere a fuoco le implicazioni teoriche che fanno da sfondo alla problematica più generale delle mutilazioni genitali femminili.

Al centro della proposta si pone il Centro di riferimento regionale per la prevenzione e la cura delle complicanze delle mutilazioni genitali femminili dell'Ospedale di Firenze Careggi. Direttore del centro è un medico somalo, Abdulkadir Omar Hussen (Catania, Hussen, 2005). Alla proposta di un rito alternativo alle mutilazioni si cominciò a pensare nella primavera del 2003, grazie anche a ricerche che misero in luce come varie forme di tale rito fossero sorte spontaneamente in vari paesi; l'idea cominciò a circolare anche all'interno delle comunità somala di Firenze e in particolare venne presa in considerazione dalle donne somale. Obiettivo era quello di contribuire alla lotta contro le mutilazioni genitali femminili, in modo da contenere, anzi sradicare, il danno che ne deriva, in qualsiasi forma vengano praticate, ma cercando anche di evitare una prevedibile reazione di chiusura da parte di chi vi ricorrebbe come ad un valore irrinunciabile, espressione della propria identità familiare, comunitaria, culturale. Nonostante la condanna senza sconti delle mutilazioni genitali, era forte la convinzione che la tradizione delle mutilazioni fosse troppo radicata per pensare di estirparla con il solo mezzo delle sanzioni penali. Per questo il ricorso a soluzioni pratiche di compromesso sembrava essere la via più efficace e più promettente rispetto allo scopo di dare maggiori garanzie circa la salute delle bambine, di avviare un dialogo pubblico e di rendere una più rispettosa informazione. Nei mesi successivi la proposta, avendo ricevuto informalmente pareri favorevoli, venne sottoposta dapprima al vaglio di studiosi di varie discipline (giuristi, medici, filosofi, psicologi, antropologi, ecc.), quindi al Comitato di etica della Asl 10 di Firenze, al Presidente dell'Ordine dei Medici, alla Commissione di bioetica della Regione Toscana. A seguito della pubblicizzazione della proposta – cui, per precisione, non era seguita alcuna iniziativa concreta, in attesa dei pareri definitivi da parte di questi organismi – cominciò una discussione molto accesa, tanto da indurre alcune associazioni già impegnate nella lotta contro le mutilazioni genitali a formulare accuse gravi nei confronti del Centro, tra cui quella, non troppo velata, di voler perpetuare la tradizione mutilatoria (valga su tutti l'esempio dell'associazione Aidos – Associazione Italiana Donne per lo Sviluppo – con sede a Roma ma operativa sul territorio nazionale). Il dibattito non impedì alla Commissione regionale di Bioetica della Regione Toscana di formulare, nel marzo 2004, un parere favorevole circa il rito simbolico, rico-

noscendone la liceità deontologica, etica e legale. La puntura simbolica infatti si sarebbe potuta leggere correttamente, secondo questo parere, nell'ottica della prevenzione dei danni dell'escissione (di una delle varie forme di escissione, se non dell'infibulazione).

Procederò dunque con una discussione circa la proposta del rito alternativo, cercando di mostrare come una recisa condanna non sia, sotto il profilo dell'etica pubblica, accettabile.

1.3 Pluralismo dei valori

La discussione teorica relativa al trattamento delle mutilazioni genitali parte da una considerazione generale, che potremmo ascrivere alla tematica del pluralismo morale. Per pluralismo morale possiamo intendere, sulla scorta di Berlin,

una concezione per la quale sono molti e differenti i fini cui gli uomini possono aspirare restando pienamente razionali, pienamente uomini, capaci di comprenderli tra loro, di solidarizzare tra loro, di attingere luce l'uno dall'altro, così come noi ne attingiamo dalla lettura di Platone o da quella dei romanzi del Giappone medioevale (Berlin, 1994: 71).

L'idea che soggiace a questa nozione di pluralismo è che l'esistenza di opposte visioni del bene non sia interpretabile come l'esito di un conflitto senza rimedio tra razionalità e irrazionalità, tra visione giusta del bene e visione sbagliata del bene. Proprio al contrario – scrive Berlin – occorre svegliarsi dal sonno utopico di chi abbraccia un ideale platonico, l'ideale secondo cui esiste un'unica gerarchia di valori, come anche un'unica verità, un unico bene, raggiungibili una volta emendati l'intelletto dei suoi errori e la coscienza dei suoi peccati. Spiega al proposito Berlin che

1. Si veda il Parere della Commissione Regionale di Bioetica espresso nella seduta del 9 marzo 2004 relativamente a "Prevenzione delle mutilazioni genitali femminili (Mgff): liceità etica, deontologica e giuridica della partecipazione dei medici alla pratica di un rito alternativo". Riepilogando alcune conclusioni: "la Commissione ritiene peraltro assolutamente commendevole e meritevole della massima considerazione l'operato e la proposta del dott. Hussien in quanto volti a integrare con misure di intervento pratico un'autentica e meritoria lotta contro la pratica delle Mgff, particolarmente attuate con una procedura simbolica che presuppone per ragioni di sicurezza e d'igiene la presenza specifica di un esercente di professioni sanitarie che a tale iniziativa liberamente aderisca. In effetti, trattasi di un intervento sul corpo della donna che [...] integra alcuna forma di reato essendo la lesione personale lievissima che ne deriva totalmente discriminata dal consenso della persona [...]. Ad analoghe conclusioni si perviene esaminando la questione dal lato etico-deontologico, fermo restando il massimo rispetto per le opzioni morali".

Ciò equivale a credere – e si tratta di una credenza pressoché universale – che queste risposte [le verità teoriche e morali] costituiscano, per così dire, un tesoro nascosto: il problema è trovare la strada per arrivarvi. O, per usare un'altra metafora, l'umanità ha ricevuto in dono gli sparsi frammenti di un puzzle: se riusciamo a mettere insieme i pezzi, il risultato sarà quel tutto perfetto che costituisce la meta finale nella ricerca della verità, della virtù e della felicità. Questo, credo, è uno dei presupposti comuni a una grandissima parte del pensiero occidentale (*ibidem*: 54).

A un certo punto della sua storia intellettuale – e precisamente dopo la lettura delle opere di Machiavelli – Berlin dichiara di aver abbandonato la visione monistica per cui esiste un'unica verità e un unico bene ed aver quindi abbracciato quasi per "effetto di uno shock"

l'idea che non tutti i valori supremi perseguiti dall'umanità, ora e in passato, fossero necessariamente compatibili tra loro. Questa consapevolezza veniva a minare la mia precedente convinzione, che non poteva esservi conflitto fra fini veri, tra risposte vere ai problemi centrali della vita (*ibidem*: 28).

La posizione che Berlin sostiene è dunque pluralistica: non si tratta di considerare i valori come necessariamente tendenti a una unificazione; si tratta invece di ammettere che esistano valori intrinsecamente diversi, non conciliabili, non unificabili in un ordine superiore, non riconducibili a unità. Ammettere l'inconciliabilità dei valori non esclude tuttavia che i loro sostenitori non possano trovare un accordo almeno sul riconoscimento del loro essere importanti per chi li sostiene. Ciò che può unire, al di là dell'inconciliabilità a livello dei valori – delle prospettive morali – è l'attitudine nei confronti dei loro portatori:

Non posso ignorare quelli che erano i valori dei greci – non saranno i miei valori, ma posso intuire che cosa sia una vita vissuta alla luce di quei valori, posso ammirarli e rispettarli, e persino vedermi intento a perseguirli, anche se non lo faccio – e non desidero farlo, e forse non potrei se lo desiderassi [...]. I fini, i principi morali sono molti. Molti, ma non innumerevoli, perché devono restare entro l'orizzonte umano. Se non vi restano, vuol dire che sono fuori della sfera umana [...]. Non posso nemmeno chiamare soggettivi i valori se non posso immaginare che cosa potrebbe significare vivere una vita come la loro (*ibidem*: 32).

Ora, il pluralismo dei valori, quando essi siano inconciliabili, implica un altissimo tasso di conflittualità. Negarlo significherebbe ricadere nell'illusione di un "mondo perfetto" assolutamente al di là delle nostre possibilità di comprensione. Ma è sulla "terra" che noi viviamo, è sulla terra che siamo chiamati ad agire, anzi che siamo chiamati a scegliere, consapevoli che ogni scelta rappresenta una perdita, la perdita di ciò che non si è scelto.

Peraltro, in ottica sociale, il pluralismo rappresenta un valore: lo sostiene per esempio John Stuart Mill che attribuisce alla varietà degli "esperimenti di vita" il merito di incoraggiare e sviluppare le potenzialità umane. Secondo Mill se agli individui non fosse data la possibilità di sperimentare stili di vita eterodossi, non conformi cioè alle preferenze della maggioranza, li si priverebbe della possibilità di tentare strade alternative per realizzare la loro felicità». Per Mill, dunque, il pluralismo morale ha tanto più un valore quanto più contribuisce al perfezionamento dell'individuo e della sua libertà nonché, come conseguenza, al perfezionamento di tutta la società nel suo complesso. Il credo pluralistico di Mill assume allo sfondo il valore della libertà: in quanto liberi gli individui possono scegliere quale vita vivere, quale concezione del bene difendere e sarebbe un grave errore se la società interferisse con la libertà individuale, privando se stessa dei benefici dell'auto-perfezionamento. Tuttavia limiti alla libertà sono concepibili, anzi auspicabili. Scrive Mill:

la sola libertà che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca. Ciascuno è l'unico autentico guardiano della propria salute: sia fisica sia mentale e spirituale. Gli uomini traggono maggior vantaggio dal permettere a ciascuno di vivere come gli sembra meglio che dal costringerlo a vivere come sembra meglio agli altri (Mill, 1991: 16).

Tuttavia, Mill prende sul serio il caso di coloro le cui scelte non sono libere, essendo loro stessi non liberi. In questi casi interferire con le loro azioni non significa essere paternalisti, significa piuttosto averne cura, assumersene la responsabilità, assisterli:

coloro che ancora necessitano dell'assistenza altrui devono essere protetti dalle proprie azioni quanto dalle minacce esterne (...). Il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari, purché il fine sia il loro progresso e i mezzi vengono giustificati dal suo reale perseguimento. La libertà, come principio, non è applicabile in alcuna situazione precedente il momento in cui gli uomini sono divenuti capaci di migliorare attraverso la discussione libera e tra eguali (*ibidem*: 13-14).

1.4 Disaccordo morale e decisioni pubbliche

Ammettere che esistano più valori e che questi siano non di rado inconciliabili significa, a livello del decisore pubblico, avere la consapevolezza di dover scegliere. Il mondo in cui noi viviamo pone di fronte alla necessità della scelta tra fini morali ugualmente ultimi ed esigenze ugualmente assolute. Dato il fat-

to del pluralismo, anzi di un pluralismo irriducibile tra valori contrastanti, decidere significa dunque optare per alcuni valori a discapito di altri. Significa - ed è quello che qui più interessa - essere consapevoli di escludere alcune visioni del bene da quelle pubblicamente accettabili e, al contempo, di dover assumere la responsabilità di tale esclusione, fornendo innanzi tutto giustificazione pubblica.

Il problema della giustificazione pubblica si pone precisamente di fronte alla necessità da parte di attori politici di valutare politiche e istituzioni per poi operare scelte collettive e si impone evidentemente quando si prende sul serio il fatto del pluralismo morale.

La giustificazione è un argomento rivolto a coloro che non sono d'accordo con noi o a noi stessi quando abbiamo due opinioni diverse (...) esso presuppone uno scontro di punti di vista tra persone o all'interno di una stessa persona e cerca di convincere gli altri, o noi stessi, della ragionevolezza dei principi su cui sono fondate le nostre pretese e i nostri giudizi (Rawls, 2002: 471).

L'impegno per la giustificazione pubblica riflette il desiderio di considerare certi tipi di ragioni come autorevoli in politica (Macedo, 1990). Queste ragioni devono essere morali: se sono ragioni morali sono anche buone ragioni (*ibidem*; Nelson, 1986). Devono essere ancora ragioni pubbliche, cioè accessibili a tutti: appelli alla credenza, a rivelazioni, a convinzioni interiori non possono essere ammessi. Devono infine essere ragioni critiche, ovvero ragioni che si possano confrontare con altri. Possiamo concludere dicendo che l'idea di una giustificazione pubblica altro non è che l'idea della ricerca di un insieme minimo di condizioni che permetta di costruire una teoria praticabile della società giusta. La teoria deve essere praticabile nel senso che è richiesta la consapevolezza che la filosofia pubblica ha a che fare, diversamente dalla filosofia morale, con le politiche.

Se siamo d'accordo con questa impostazione pluralistica, impegnarsi per la giustificazione pubblica implica il riconoscimento del fatto che la realtà presenta diverse gerarchie di valori ed anche del fatto che il loro conflitto non è risolvibile attraverso una sua ridefinizione come opposizione tra bene e male, tra razionale e irrazionale. Liquidare le prospettive morali o tradizionali diverse dalla propria come irrazionali significa non prendere sufficientemente sul serio l'attaccamento che altri hanno per i loro valori, per quanto incomprensibili o devianti essi possano apparire a chi non li condivide.

Di fronte a casi difficili, come quello di cui qui stiamo discutendo, in cui i valori in campo sono in aperto conflitto per cui la soluzione giusta pare proprio non disponibile e in cui la scelta tuttavia si impone, si apre necessariamente lo spazio per la creatività (Nozick, 1987). Essere creativi significa esse-

re disponibili a escogitare soluzioni anche temporanee o espedienti fondati sull'acuta consapevolezza dell'unicità di ogni situazione storica e dell'attenzione – della sensibilità, come ancora direbbe Berlin – che la lettura se non già la soluzione di ogni caso richiede. Essere creativi significa, ancora, essere disponibili a rinunciare a pensare in termini generali e ad adottare “una speciale comprensione della vita pubblica”, una sorta di attitudine pratica, ovvero ad assumere il “senso della realtà”:

Quella che chiamiamo la saggezza degli statisti, l'abilità politica, è una comprensione piuttosto che un sapere, una qualche tipo di familiarità con i fatti rilevanti tale da mettere in grado chi la possiede di dire che cosa sia adatto a ciascuna situazione – che cosa in determinate circostanze è fattibile e che cosa non lo è, quali mezzi funzioneranno in quale momento e in quale misura (Berlin, 1998: 74).

Bisogna essere consapevoli, per operare scelte che valgano per tutti, dell'irrimediabile scarto tra la generalizzazione e la situazione concreta. Nel nostro caso, ci chiediamo se sia lecito o meno proporre soluzioni “creative” alla realtà dolorosa della mutilazione dei genitali femminili, se cioè vi sia spazio per una loro giustificazione pubblica. Adottare un atteggiamento “creativo” significa proprio partire dalla presa d'atto che in molti casi la soluzione giusta non c'è e che dunque va “inventata”. Il rinvio a principi da cui far discendere le soluzioni concrete al fine di risolvere i conflitti morali non è sempre efficace: la ricerca della compatibilità delle pratiche con principi inderogabili raramente produce buoni esiti.

Invocare soluzioni attraverso il rinvio a principi assunti come riferimenti assoluti, tali da non ammettere alcuna forma di bilanciamento, porta spesso a un punto morto, al punto in cui non vi sono soluzioni, in cui sembra che unica soluzione sia la non-azione. Ma non agire per mantenersi assolutamente leali ai propri principi, a fronte della minaccia presente e reale che bambine possano essere danneggiate da pratiche tradizionali, implica comunque una forma di responsabilità, sia pure negativa: la responsabilità negativa è pur sempre responsabilità per i danni che dalla propria inazione possono derivare benché si tratti di danni perpetrati da altri².

L'assolutismo morale nell'ambito di questioni di etica applicata chiede dunque di essere weberianamente temperato dalla responsabilità rispetto alle conseguenze prodotte o prevedibili delle proprie decisioni (Galeotti, 2005). Ne risulteranno soluzioni accomodate, soluzioni ad hoc, temporanee, suscettibili per loro stessa natura ad essere riviste, modificate, migliorate, qualora su-

2. Sul tema della responsabilità negativa, da lui trattata però come non decisiva al fine della rinuncia ai propri principi, cfr. Williams, 1985.

bentrasero circostanze nuove, tali da suggerire nuovi per quanto precari equilibri, guidati dal “senso di realtà” cui ogni decisione pubblica si deve ispirare.

1.5 *Splitting the difference*: tra principi e conseguenze

1.5.1 *Premessa*

Abbiamo ricordato come la proposta del rito alternativo abbia suscitato ampie polemiche, al punto che la differenza oggettiva tra il danno fisico (la lesione dei genitali oggettivamente visibile) e la semplice puntura del clitoride sembra quasi scomparire. Ciò che è ora necessario è procedere con la valutazione, la più serena possibile, di tale proposta. Cercherò di mostrare come essa sia, dal punto di vista dell'etica pubblica, difendibile.

Partiamo dall'assunto secondo il quale la pratica delle mutilazioni genitali femminili è una tradizione a estirpare, a prescindere dai vari significati che essa può assumere all'interno della famiglia o della comunità in cui è eseguita. Il problema dunque non sta nella giustificabilità delle mutilazioni, o di qualche loro forma, quanto nella plausibilità di un intervento non cruento che permetta la loro graduale eliminazione nel tempo. Questa affermazione dovrebbe mettere al sicuro da qualsiasi accusa di relativismo: non si intende infatti dichiarare che la prassi delle mutilazioni sia accettabile in base al principio secondo il quale ogni cultura ha i suoi valori, tali per cui nessuna altra cultura ha il diritto o semplicemente la possibilità di giudicarli alla luce dei propri³. Non penso infatti che non esistano criteri universali in base ai quali esprimere giudizi che valgano per tutte le culture (O'Neill, 1996); ma neppure penso che si possano liquidare come barbarie le diversità culturali; queste vanno prese sul serio tentandone una comprensione.

Ora, per quanto eccentrica possa sembrare, la proposta del rito alternativo va proprio in direzione della tutela di valori fondamentali, validi universalmente. Essa mostra anche come la difesa assolutistica di tali valori, una difesa che prescinda cioè dalla valutazione del caso e delle circostanze, possa essere controproducente, portando con sé il rischio di rinunciare ad altri altrettanto fondamentali valori. Procediamo dunque per gradi.

3. La difesa della tradizione delle mutilazioni è per lo più incentrata sulla critica di etnocentrismo mosso alla difesa liberale di principi universali quali il rispetto dell'autonomia e della pari dignità delle donne. Cfr. Parekh, 1999.

1.5.2 Argomenti liberali contro le mutilazioni genitali femminili

Partiamo dalla critica fondamentale alle varie forme di mutilazione genitale vera e propria. Il principio più invocato contro la pratica è quello che stabilisce di non arrecare danno ad altri. La clausola milliana del danno proibisce qualsiasi azione che leda altri contro la loro volontà: Mill definisce il principio del danno come:

un principio molto semplice, che determini in assoluto i rapporti di coartazione e controllo tra società e individuo, sia che li si eserciti mediante forza fisica, sotto forma di pene legali, sia mediante la coazione morale dell'opinione pubblica. Il principio è che *l'umanità è giustificata, individualmente e collettivamente, a interferire sulla libertà d'azione di chiunque soltanto al fine di proteggerla*: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri (Mill, 1991: 12-13).

L'argomento del danno non è però ineccepibile: basti pensare alla giustificazione della prassi mutilatoria che si basa proprio su un diverso impiego di tale argomento, sostenendo che le donne otterrebbero maggior danno dal non essere mutilate che non dal subire la mutilazione, data l'esclusione che la donna "integra" subirebbe da parte delle sue famiglia e comunità. La mutilazione viene così difesa come strumentale al maggior bene della donna. In un certo senso, utilizzato a favore delle mutilazioni, l'argomento del danno funzionerebbe come nei casi in cui una lesione fisica, un danno oggettivo inferto al corpo, si impongono come necessari per un bene superiore, come accade per l'amputazione di un arto cancrenoso o la rimozione di un organo affetto da tumore: in questi casi il danno è strumentale alla realizzazione di un fine superiore all'integrità fisica. Ci si rende dunque conto di come anche il principio del danno, per quanto appaia uno standard del tutto universale, contempli qualche eccezione o, meglio, la possibilità di una sua più ampia interpretazione. Detto questo, credo che il genere di danno – oggettivo e irreversibile – causato dalle mutilazioni genitali sia inaccettabile, anche a fronte delle giustificazioni "dalla parte della comunità". Non penso cioè che le ragioni della comunità e dell'appartenenza possano prevalere su quelle dell'individuo, come penso che vada osteggiata quella comunità che imponga le proprie tradizioni, quando esse rappresentino una causa oggettiva di danno, ai singoli che ne fanno parte (Shachar, 2000). Rimane aperto però il problema di come valutare il danno autoinflitto, ovvero, nel caso, come valutare la mutilazione qualora essa sia praticata non già su bambine per il loro bene futuro, ma su donne adulte, in ragione di una loro libera scelta.

Altro principio dunque è quello dell'autonomia. La domanda che si pone è se sia corretto qualificare come non autonome le donne che chiedono per se stesse una qualche forma di mutilazione. La discussione potrebbe articolarsi ora su due livelli: a un primo livello si nega la centralità del principio di autonomia. Tale principio è in realtà molto meno universale di quanto non si creda poiché è di fatto meno rilevante nelle culture in cui prevale il riconoscimento della donna come soggetto integrato nella comunità. A un secondo livello si afferma la piena autonomia delle donne che chiedono di essere mutilate, anche se per alcuni (per alcune autrici femministe in particolare) andrebbe verificato se le decisioni individuali prese all'interno di culture così fortemente contrarie alla dignità della donna possano dirsi realmente autonome o se non siano piuttosto l'esito di una forte pressione sociale (Macklin, 1999).

L'obiezione da parte dei sostenitori delle mutilazioni è che le donne che appartengono alle culture che le praticano ne sono fiere e consapevoli sostenitrici (Parekh, 1999). Il fatto che le donne accettino alcune pratiche tradizionali non è necessariamente il segnale della loro oppressione. Pretendere di affermare la portata universale del valore dell'autonomia, centrale nella tradizione liberale e del mondo "occidentale", significa in realtà cadere nel particolarismo e imporre la propria concezione del bene come superiore alle altre. Non in tutte le culture prevale l'autonomia sul valore della relazione e sull'appartenenza alla famiglia e alla comunità (Dochin, 2001)

Se dunque anche l'argomento dell'autonomia è suscettibile di critica per le ragioni viste perché riteniamo comunque illegittima qualsiasi mutilazione anche se autoinferta? Che cosa distingue la mutilazione dei genitali da qualsiasi altro intervento non terapeutico sul proprio corpo come piercing "estremi", tatuaggi e così via? In entrambi i casi è il principio di autonomia – o il principio del consenso, che si fonda appunto sul principio dell'autonomia, e in base al quale è lecito fare ad altri ciò cui questi acconsentono – a fondare la legittimità dell'intervento; e tuttavia anche questo principio non sembra bastare. Ciò che insomma sembra resistere fortemente all'accettazione della mutilazione genitale volontaria è la natura di irreversibilità del danno che produce: si percepiscono come ripugnanti pratiche che compromettono in modo irreversibile l'integrità fisica in assenza di alcuna indicazione terapeutica, che anzi generano indiscutibilmente un danno fisico e irreversibile al soggetto che le subisce.

Se le cose stanno così, neppure il rinvio al principio dell'integrità fisica sembra dirimente; si tratta infatti di un principio che non è fatto valere assolutamente, tante sono le forme di violazione dell'integrità fisica, dal piercing alle varie possibilità aperte dalla chirurgia estetica. È chiaro infatti che non è qui in gioco la violazione dell'integrità fisica quanto piuttosto la loro natura non

1.5.4 La questione del riconoscimento

Perché ci poniamo il problema di trovare un sostituto simbolico alla pratica delle mutilazioni simboliche? Perché ci preoccupiamo di spogliare la pratica del suo contenuto negativo e ci sforziamo di dare riscontro al suo significato positivo? Ma, prima ancora, avendo individuato il significato negativo di assoggettamento della sessualità delle donne al controllo sociale, come intendere quello positivo?

La risposta a questa domanda si trova nella dottrina del riconoscimento. La domanda di riconoscimento è fortemente legata all'identità: proprio per poter affermare la propria identità il soggetto aspira a vedersi riconosciuto per quello che è, per le caratteristiche che possiede, specie per quelle che egli eredita dalla sua famiglia, dal suo gruppo o dalla sua comunità e che definiscono la sua appartenenza (Taylor, 1998). Individui che appartengono a comunità che costituiscono, sotto il profilo morale, una minoranza, chiedono non già di essere tollerati, di essere "lasciati stare" nel mantenere le loro abitudini e nel praticare le loro tradizioni, quanto di essere riconosciuti in questa loro identità. Una società liberaldemocratica che attribuisca un valore alle diverse culture quali veicoli per il riconoscimento dei loro membri e quali sorgenti della loro identità, cerca di rispettarle il più possibile e di fissare accettabili condizioni di possibilità per la loro sopravvivenza.

Proprio a questo riguardo è necessario fare una fondamentale distinzione: obiettivo di istituzioni liberali e democratiche è non già tutelare le culture in quanto ad esse è attribuito intrinseco valore, ma è tutelarne la sopravvivenza se esse sono il tramite attraverso il quale i singoli individui raggiungono una loro autorealizzazione. La cultura deve dunque rappresentare l'insieme di scelte possibili per il concreto esercizio dell'autonomia individuale, lo sfondo delle opzioni significative entro cui il singolo può esercitare realmente la sua autonomia; per questo e solo a questa condizione le culture meritano tutela (Kymlicka, 1999; Raz, 1985; 1994).

Se l'individuo e non il gruppo è dunque il vero destinatario del riconoscimento è opportuno distinguere, come fa Taylor, tra riconoscimento forte, inteso come accettazione delle culture in ragione di un loro presunto valore intrinseco, e riconoscimento debole, che è definibile come l'atteggiamento neutrale che istituzioni liberali assumono nei confronti di tutte le "differenze" morali e culturali, sul merito delle quali non si prende alcuna posizione. Se la prima forma di riconoscimento non è accettabile in un'ottica liberale, dal momento che formula un giudizio di valore sulle culture e in tal modo viola ogni pretesa di neutralità politica, la seconda forma di riconoscimento non è in nulla diversa dall'ideale classico della tolleranza che separa sfera del pubblico da ambito

volontaria: le mutilazioni genitali femminili sono giudicate inaccettabili perché imposte a individui che non le hanno scelte. E tuttavia neanche il principio del consenso sembra essere il principio più adatto per dirimere la controversia: non è infatti giustificabile sulla base del consenso l'azione di chi chiede l'amputazione di una gamba sana o, per stare al caso, la richiesta di mutilazione genitale da parte della donna adulta che la chieda per sé (Galeotti, 2005). Ed è esattamente per evitare tale danno che si è proposto il rito alternativo, cui ora dobbiamo tornare.

1.5.3 La discussione sul rito alternativo

Adottando il principio del danno come riferito a un danno oggettivo, non c'è dubbio che il rito alternativo non si possa configurare come danno. Chiamare questo rito "infibulazione soft" non è dunque corretto, proprio perché insinua la convinzione che il rito equivalga all'infibulazione, la più lesiva e devastante tra le forme di escissione dei genitali (Catania, Hussen, 2005). Il rito è stato tuttavia fortemente contestato, evidentemente per la sua valenza simbolica di danno. Benché innocuo sotto il profilo delle conseguenze sulla salute della bambina e sulla sua futura vita sessuale e riproduttiva, è giudicato inaccettabile in quanto carico appunto di un danno simbolico, dal momento che finisce per avallare, anche se ad un altro livello, la pratica delle mutilazioni, con l'esito di accettare e perpetuare la tradizione di subordinazione delle donne ai dettami della comunità e di controllo esercitato sulla loro corporeità da parte della famiglia più o meno allargata.

Ad essere intollerabile, dunque, non è già il danno in sé quanto il suo significato: il vero danno non è già quello oggettivo ma quello simbolico (Moller Okin, 1998). Se infatti la pratica alternativa non configura un reato tale da rendere plausibili rinvii al codice penale per poterla sanzionare, è pur vero che – a detta dei suoi detrattori – tollerarla equivarrebbe a riconoscere pubblicamente il significato simbolico dell'oppressione sessuale delle donne, in sprezzo di qualsiasi principio di libertà ed eguaglianza su cui si fonda la società liberale e democratica. La tolleranza della pratica sarebbe infine un messaggio negativo per quelle donne che intendono spezzare il vincolo di sudditanza nei confronti della loro cultura. Dunque, in conclusione, anche il rito alternativo andrebbe legalmente proibito.

È del danno simbolico che dobbiamo quindi discutere. Prima, però, vanno fatte alcune considerazioni preliminari sull'importanza o meno del riconoscimento di caratteristiche culturali, piuttosto che sull'opportunità di una loro più decisa eliminazione.

del privato, lasciando però al primo la decisione di ciò che è ad esso pertinente e al secondo il compito di adeguarvisi.

In concreto, allo Stato liberale classico non sarebbero interessate le caratteristiche identitarie che esprimono l'appartenenza del singolo alla comunità, semplicemente tali differenze sarebbero state ricondotte all'ambito della libera scelta del singolo, alla sfera delle sue preferenze individuali nelle quali nessuno, e tanto meno le istituzioni, hanno il diritto di interferire. Ricordiamo infatti come la neutralità esprima l'ideale dell'imparzialità dello Stato nei confronti delle varie opzioni morali, allo scopo di promuovere l'eguaglianza dei loro rispettivi portatori (Dworkin, 1996). Come si esercita la neutralità dello Stato? Si esercita attraverso la privatizzazione delle differenze, ovvero attraverso la loro sottrazione allo sguardo pubblico. Per questo si parla anche di neutralità pubblica nei confronti delle differenze: le differenze, le singole opzioni morali o religiose, sono rese invisibili allo sguardo pubblico, sono considerate irrilevanti nella sfera pubblica. Le differenze religiose o morali vengono relegate al privato, laddove lo Stato e sue istituzioni se ne disinteressano considerando estranee ai propri compiti.

La domanda che si pone immediatamente è se la strategia della neutralizzazione politica, cui corrisponde l'adozione di uno sguardo cieco nei confronti delle differenze, sia effettivamente capace di garantire l'eguaglianza. È evidente infatti come le caratteristiche identitarie non intendano essere oggetto della semplice tolleranza: chi le esprime non vorrebbe soltanto essere tollerato, vorrebbe piuttosto essere "riconosciuto" come cittadino, alla pari degli altri, pur con la sua differenza e anzi proprio per quella sua differenza. La mancanza di sensibilità nei confronti delle differenze è peraltro uno dei tratti più controversi della strategia liberale, della sua tendenza a ridurre le differenze a diversità e a considerare le diversità come deviazioni rispetto allo standard fissato dalla normalità, che è poi la normalità della maggioranza; intervenire su di esse vuol dire operare la loro normalizzazione, la loro assimilazione. In questa cornice liberale neutrale è come se alle differenze si possa garantire eguaglianza al costo della loro somiglianza con ciò che è la norma, ovvero con ciò che esprime le caratteristiche della maggioranza (Besussi, 2001). La tolleranza implica, anzi si trasforma, nel riconoscimento per una semplice ragione di equità (Galeotti, 2002).

In un'ottica di multiculturalismo liberale, invece, tolleranza e riconoscimento sono concetti strettamente connessi: non si possono non tollerare le differenze culturali, anzi non si possono non accogliere, se l'intento è quello di trattare tutti con eguale rispetto. Il multiculturalismo si presenta quindi come ideale prosecuzione della tolleranza: non si tratta cioè di difendere l'indiscriminata accoglienza, il cieco riconoscimento di tutte le differenze, ma

di vincolare la loro accettazione alla loro intrinseca accettabilità, stabilita a sua volta dalla coerenza con le ragioni stesse che hanno portato alla nascita della tolleranza. Sono accolte le differenze fintantoché esse non si pongono in contrasto con i diritti individuali e in particolare con il diritto di ciascuno ad essere trattato con eguale considerazione e rispetto (Kymlicka, 1989; Habermas, 1998). È, in sostanza, il rispetto del singolo e delle sue scelte che va salvaguardato come criterio di massima per l'accettazione delle culture, ovvero per il loro pubblico riconoscimento. Capiamo come siano l'individuo e i suoi bisogni, non già i gruppi e le tradizioni in essi perpetuate, al centro della dottrina "liberale" del riconoscimento; capiamo altresì come la libertà e la dignità dell'individuo fondino gli stessi limiti di tale dottrina. Limite del riconoscimento è dunque l'interesse del singolo, la sua volontà di aderire o meno alla cultura e la sua autonomia. Ciò che la cultura fornisce come caratteristiche identitarie deve essere condiviso, mai imposto al singolo; tali caratteristiche non possono mai essere una via per la sua oppressione.

Tornando al caso delle mutilazioni genitili come espressione di una richiesta di riconoscimento, ci troviamo di fronte ad alcune alternative: vietarle in nome dei diritti di eguaglianza; legittimarle sulla base di un presunto valore della cultura; cercare di trattenerne soltanto il significato identitario, ovvero il valore di differenza significativa ai fini del riconoscimento del singolo, re-spingendo il contenuto "letterale" della mutilazione. Questa terza via è appunto quella che è stata chiamata "riconoscimento simbolico" (Galeotti, 1999), che ha per scopo quello di trovare soluzioni ad hoc, provvisori accomodamenti, al fine di garantire da un lato la richiesta di riconoscimento, dall'altro l'esclusione del danno fisico (Gutmann, Thomson, 1996). In questa accezione di riconoscimento simbolico, fatto salvo il principio del danno, il rito alternativo trova la sua giustificazione nel fatto di "sostituire" l'atto materiale che produce la mutilazione con una funzione rituale o religiosa o rito di passaggio all'età adulta, sancendo in tal modo l'integrazione della bambina nella comunità.

Tentare la via dell'accomodamento significa allora cercare il modo concreto per includere le differenze identitarie a condizione che esse siano funzionali all'eguale diritto di libertà di tutte le persone, dentro e fuori i gruppi, senza che questi ne debbano subire le scelte dietro il pretesto di un'irrinunciabile identità.

1.5.5 Simboli dannosi

Siamo così giunti, come esito della discussione sul riconoscimento, alla valutazione del simbolo, e della sua eventuale dannosità. Abbiamo già visto come le maggiori critiche al rito alternativo si concentrino propriamente sul suo significato, sul suo stare-per il danno reale dell'oppressione e della discriminazione.

Una prima considerazione è proprio relativa al danno simbolico che il rito rappresenterebbe: non pare infatti che il rito implichi necessariamente il danno simbolico, benché possa potenzialmente significarlo. Non c'è un nesso di causalità necessaria tra il rito – che è rito di passaggio, segno di appartenenza alla comunità, tradizione – e il danno che simbolicamente verrebbe perpetrato – il controllo sessuale e sociale sulle donne. Dunque le ragioni della proibizione del rito risulterebbero indebolite (Galeotti, 2005). Ancora, tollerare il rito alternativo non significa necessariamente farlo oggetto di pubblico riconoscimento: benché si sia visto come in certi casi la tolleranza (intesa come valore politico neutrale) si debba tradurre in riconoscimento (inteso come atteggiamento di rispetto se non di accoglienza di caratteristiche identitarie quale tramite per una reale eguaglianza di trattamento di singoli membri di comunità), tollerare non significa necessariamente riconoscere.

La difesa del rito alternativo va esattamente in questa direzione, come appare chiaro dalla lettura dei documenti prodotti dai comitati ma, ancor prima, delle motivazioni addotte dai suoi proponenti. Costoro non hanno ritenuto di difendere il rito in ragione dell'istanza di riconoscimento della tradizione in sé, hanno piuttosto ritenuto di trovare, per suo tramite, un *compromesso* accettabile – un *modus vivendi* – che permetta alle donne di vivere all'interno della cultura e che eviti al contempo qualsiasi danno o inabilità. Per queste ragioni, e per la non necessaria sequenzialità tra rito e sua accezione di discriminazione e asservimento sessuale a carico, in generale, di tutte le donne appartenenti alla cultura, è difficile giustificare una sua proibizione legale; più facile è semmai motivare una sua tolleranza intesa nel suo significato classico di non interferenza. Se si decide di tollerare la pratica, in sintesi, non si decide già di favorirla o attribuirle valore, significa, semplicemente, ritenere di non avere ragioni sufficienti per proibirla, avendo ben presente la natura non perfezionista delle istituzioni liberali il cui scopo è garantire la massima libertà di scelta possibile in ordine a stili di vita o concezioni del bene, fatto salvo il principio del non arrecare danno.

Vale la pena insistere ancora sulla dimensione simbolica del danno. Discutere attorno alle stratificazioni di significato che i simboli racchiudono è un'impresa non priva di difficoltà: se ci concentriamo sui simboli

dell'oppressione, e non già sulla portata di danno reale o fisico che l'oppressione produce, dovremmo intervenire su molti simboli che, anche nella nostra cultura cosiddetta occidentale, esprimono forme di assoggettamento delle donne, e che senza dubbio le donne accettano più o meno consapevolmente come prova della loro identità di genere così come è socialmente costruita. Quando si procede nel terreno dei simboli si rischia di adottare diversi pesi e diverse misure: ma non è compito di uno Stato liberale che si professa neutrale valutare la carica simbolica delle azioni; suo compito è assicurarsi che tali azioni non procurino danni a chi le subisce.

Quanto al soggetto che volontariamente si procura danno, anche in questo caso non è ammissibile l'impiego di un doppio standard di giudizio: se consideriamo legittima una scelta, quale che sia, in quanto è la scelta libera del soggetto, non possiamo ritenere che tale libertà di scelta valga solo per alcuni e non per altri, né possiamo assumere che alcuni siano liberi davvero quando fanno le loro scelte e che altri non lo sono quando fanno le proprie, per quanto queste ultime possano apparire ripugnanti agli occhi dei primi⁴. Ma sostenere che scelte diverse da quelle che noi faremmo siano frutto di irrazionalità o di dissonanza cognitiva, ovvero spiegarle con il ricorso a preferenze adattive o generate da auto-inganno, sarebbe un modo per considerare la libertà individuale come pregiudicata quando avesse a suo oggetto preferenze giudicate inaccettabili⁵. Ricorrere alla spiegazione adattiva di queste preferenze significa giustificare una concezione perfezionista della politica; uno Stato che valuti il contenuto delle scelte indipendentemente dalle conseguenze oggettivamente definibili (nel nostro caso, indipendentemente dal fatto che non si dà realtà di danno fisico), ovvero che le giudichi sulla base del loro significato simbolico, tradisce la sua neutralità e assume un atteggiamento perfezionista; un tale Stato si erge ad educatore, con il rischio di imporre una morale su tutti, anche su chi non la condivide. All'interno di una società liberale e democratica che affermi la propria neutralità e imparzialità nei confronti delle opinioni morali, un danno simbolico non si configura come una ragione sufficiente per la sua stessa proibizione.

A questo paradosso teorico, per cui alla neutralità dello Stato liberale si sostituisce il perfezionismo di uno Stato moralmente connotato, si aggiunge però il paradosso pratico dello Stato che voglia imporre la libertà: l'emancipazione evidentemente non può essere imposta, ma solo conquistata.

4. Si tratta del problema delle preferenze adattive, per cui un soggetto esprime preferenze che non sono autonome ma che incarna come frutto di un riallineamento delle preferenze medesime alla realtà. Cfr. Elster, 1989.

5. Una discussione sulle preferenze adattive auto-abrogative come nel caso della volontà di subire mutilazioni sessuali è presente in Besussi, 2004.

Imporre alle donne l'emancipazione dalle loro tradizioni e da pratiche per loro dannose significa perpetrare su di loro una diversa forma di oppressione. È proprio con lo spirito di aiutare le donne ad emanciparsi dalle violenze che subiscono, quando le subiscono, che vanno considerate positivamente alcune strategie *ad hoc*, alcune forme di accomodamento come è il rito alternativo, anche al solo non banale scopo di ridurre il danno, di optare per il male minore.

Rimane fermo che assumere un atteggiamento di tolleranza nei confronti di una forma compromissoria non dolorosa come il rito alternativo non significa affatto dimenticare o sottovalutare la causa dell'emancipazione delle donne dalle culture in cui esse vivono oppresse, una causa che va però combattuta più estesamente e realisticamente, garantendo loro un sostegno efficace, più efficace dello strumento penale, e che può andare da politiche di *empowerment* a iniziative formative volte all'emancipazione e alla percorribilità di concrete alternative di *exit* dal gruppo di appartenenza. Occorrono forme di tutela nei confronti di queste donne il cui dissenso non è certo atto gratuito ma ha il costo, a volte elevatissimo, dell'esclusione, pur nella promessa di una inclusione a pieno diritto nella cittadinanza.

1.6 Conclusione

Siamo dunque giunti alla conclusione di questo percorso che ha visto dapprima la presa d'atto del pluralismo morale e culturale che caratterizza la nostra società. Abbiamo visto perché una molteplicità di valori implichi una alta conflittualità tra questi e come alla conflittualità si sfugga a volte solo adottando forme di compromesso contingente, laddove l'opzione per un valore o per l'altro coincide con una perdita morale. Abbiamo quindi visto in che senso la questione delle mutilazioni genitali femminili, pratica diffusa presso molte comunità ed espressione di una tradizione dalle origini antiche e complesse, rappresenti un grave conflitto di valori. Abbiamo anche cercato di capire le ragioni di chi propone un loro controllo tramite forme non dannose di sostituzione della pratica stessa, ovvero di chi propone riti alternativi che escludano il rischio di danno grave a carico delle bambine cui tale pratica si indirizza. Sfondo di queste considerazioni e occasione per queste è il cosiddetto caso di Firenze, la discussione che ne è scaturita ed anche le polemiche che ne sono seguite. Il tentativo di difendere tale rito non è andato in direzione di un'attitudine relativistica nei confronti delle prospettive morali: la sua difesa ha al contrario coinvolto principi fondamentali nella cultura liberale e democratica quali l'eguaglianza, il diritto all'eguale trattamento, l'autonomia, la

tolleranza della diversità. Non si tratta quindi di difendere una qualche soluzione relativistica che tenga insieme opinioni discordanti, bensì di difendere in modo non assolutistico valori universali, o che si ritene possano essere universalmente condivisi. C'è un modo per considerare alcuni valori come universali senza che ciò significhi considerarli assoluti⁶. Affermare tale universalità non significa già essere imperialisti: non si tratta infatti né di proporre valori assoluti, che neghino il diritto di ognuno alla propria differenza, né di imporre un ideale di giustizia che, astratto da qualunque particolarità, finisca per tradursi in un'uniformità di trattamento, con la conseguenza di misconoscere la richiesta di essere trattati da eguali. Il tentativo è quello di argomentare a favore di un universalismo che, se contestuale a *questa* cultura, non è però etnocentrico, poiché propone valori potenzialmente universali, cioè accettabili da chiunque, a qualsiasi cultura appartenga.

Dal punto di vista del decisore pubblico, perseguire la strada di un compromesso o *modus vivendi* significa tenere seriamente conto della difficoltà teorica e pratica di eludere valori minoritari e respinti dalla maggioranza morale in quanto valori propri di una certa comunità. In certi casi, come quello delle mutilazioni genitali in tutte le loro varianti e accezioni, assumersi la responsabilità di scelte controverse può significare avere prima di tutto a cuore il benessere fisico degli individui, riducendo il più possibile i danni che essi potrebbero subire dalle regole dell'appartenenza al loro gruppo di riferimento. Non agire, in casi così controversi, non è detto sia la soluzione giusta, laddove a chi incarna un ruolo pubblico non è dato di sottrarsi neppure alla responsabilità della non decisione. Ciò che si richiede alla persona pubblica è a volte di sporcarsi le mani, ovvero di accettare di compiere atti che ripugnano se ciò impedisce mali peggiori (Walzer, 2002). Di fronte alla realtà delle mutilazioni genitali, astenersi dal fare – dal fare qualcosa che riduca il danno in presenza di ragionevole certezza che esso potrebbe comunque essere provocato – mettendosi al riparo della legge coincide a mio parere con un atteggiamento di ipocrisia. L'ipocrisia è la virtù politica che permette di agire "*come se*", come se una regola valida universalmente e resa obbligatoria attraverso la norma giuridica garantisca la coesistenza di stranieri morali (Shklar, 1986). Attenersi in modo assolutistico ai principi, non scendere a compromessi quando le circostanze lo richiedono, significa fare l'opzione contraria del particolarismo, che altro non è che una forma di dogmatismo. Il particolarista infatti è colui che non vede altra alternativa rispetto alla propria e per questo nega spazio alle altre.

⁶ Sulla distinzione tra principi assoluti e principi universali in relazione ai problemi del multiculturalismo cfr. Macklin, 1998.

La strada dell'integrazione, come la strada dell'emancipazione, non è breve, né esistono scorciatoie. Ma proprio per questo non si può perdere di vista, come ci ha insegnato Berlin, il "senso della realtà" né, per usare le sue parole,

il "senso della storia"; occorre cercare quella attitudine che è una "comprensione" piuttosto che un sapere, un qualche tipo di familiarità con i fatti rilevanti tale da mettere in grado chi la possiede di dire che cosa sia adatto a ciascuna situazione – che cosa in determinate circostanze è fattibile e che cosa non lo è, quali mezzi funzioneranno in quale momento e in quale misura (Berlin, 1998: 74).

2. Cicatrici significative. Un approccio antropologico alle tecniche di modifica permanente del corpo

di Lidia Calderoli

Questo studio ha per oggetto gli interventi tecnici attraverso i quali viene modificato in modo permanente il corpo umano, per renderlo conforme a un modello ideale. La mia attenzione si concentrerà sulle rappresentazioni soggettive a tali tecniche¹.

In moltissime società esistono pratiche di modifica permanente del corpo. In moltissime società si vedono le modificazioni praticate dagli altri popoli come "mutilazioni" e le proprie come "perfezionamenti", occultando così in qualche modo il carattere culturale delle pratiche altrui nel primo caso e quello cruento delle proprie nel secondo caso.

Nell'attuale contesto globalizzato la denominazione "mutilazioni genitali femminili" (Mgf), ufficializzata dall'Oms² ed entrata a far parte del linguaggio

¹ Il presente testo costituisce la versione, notevolmente rielaborata e ampliata, di una mia precedente pubblicazione, cfr. Calderoli, 1993.

² Per una prospettiva antropologica critica della nozione di "mutilazioni genitali femminili" cfr. Ciminelli, 2002. L'Oms, congiuntamente a Unicef e Fnuap (Fondo delle Nazioni Unite per la Popolazione) fornisce la seguente definizione: "le mutilazioni genitali femminili comprendono tutti gli interventi che producono un'ablazione parziale o totale degli organi genitali esterni della donna o qualsiasi altra mutilazione degli organi genitali femminili che sia praticata per ragioni culturali o di altro tipo e non a fini terapeutici" (Oms, 1998: 6). La tipologia proposta dalle tre organizzazioni è la seguente:

"Tipo I Escissione del prepuzio con o senza escissione totale o parziale del clitoride. Tipo II Escissione del clitoride con escissione parziale o totale delle piccole labbra. Tipo III Escissione totale o parziale dell'apparato genitale esterno e sutura/restringimento dell'apertura vaginale (infibulazione). Tipo IV Diverse pratiche non classificate quali la puntura, la foratura o l'incisione del clitoride e/o delle labbra, l'allungamento del clitoride e/o delle labbra, la cauterizzazione tramite bruciatura del clitoride e dei tessuti circostanti, la scarificazione dei tessuti che circondano l'orifizio vaginale ("angurya") o l'incisione della vagina ("gishiri"), l'introduzione di sostanze o di erbe corrosive nella vagina ai fini di restringerla o di provocare un sanguinamento, e qualsiasi altra pratica che rientri nella definizione di mutilazione genitale femminile di cui sopra" (Oms, 1998: 7). Secondo Grassivaro Gallo, che preferisce parlare di Modificazioni Genitali Femminili (MoGF) la nozione di mutilazione non è applicabile alle mo-

assai ampio, come in questo caso. Inoltre, la coerenza interna delle interviste è risultata un aspetto problematico, soprattutto a causa della difficoltà per i testimoni di astrarre dalla loro esperienza e dal conteggio dei casi osservati la definizione di una relativa percentuale. Peraltro tale fenomeno di distorsione sottolinea la bontà del metodo "del territorio" che permette di utilizzare l'osservazione parziale del testimone senza la necessità che questo abbia una conoscenza globale del contesto migratorio. In questo modo si correggono quindi le distorsioni che deriverebbero dall'utilizzo delle sole conoscenze grezze, non contestualizzate, del soggetto.

I risultati dello studio vanno quindi considerati come qualcosa a metà tra una simulazione ed una riflessione ragionata sulla prevalenza di donne con Mgf. L'avvertenza è che si tratta di un'analisi condotta su di un numero ridotto di interviste, le quali non permettono alcuni raffinamenti statistici né una più ampia ed esaustiva descrizione del fenomeno nel suo complesso.

Appendice: La situazione internazionale: analisi critica

di Roberta Sala

A livello internazionale la pratica delle mutilazioni genitali femminili (Mgf) è generalmente condannata sulla base di tre considerazioni: la difesa dei diritti umani; la difesa dei diritti della donna e la difesa dei diritti del bambino. La *Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo* (1° dicembre 1948) contiene cinque articoli che formano una base generica di condanna di pratiche come la Mgf: si tratta degli articoli 2, 3, 5, 12 e 25. Ad essa segue la *Convenzione per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne*, del 1979, che, senza fare esplicito riferimento alle Mgf, all'art. 2 rinvia a tutte le pratiche che discriminano le donne fra cui le Mgf. Esse sono esplicitamente richiamate in quanto pregiudizievoli per la salute delle donne e delle bambine in un documento congiunto Oms/Unicef del 1980 che condanna ogni tipo di sostegno alla medicalizzazione della pratica.

Nel 1986 viene divulgato il Primo Rapporto del Gruppo di Lavoro delle Nazioni Unite sulle pratiche tradizionali nocive alla salute delle donne e dei bambini, presentato alla XVIII sessione della Commissione per i Diritti dell'Uomo. Nel 1990 nella *Convenzione delle Nazioni Unite sui Diritti dei bambini* viene inserito l'art. 24.3 in cui si condannano le Mgf. Seguirono alcuni documenti: nel 1993 la *Dichiarazione sulla violenza contro le donne* della Conferenza sui Diritti Umani; nel 1994 la Conferenza Mondiale su popolazione e sviluppo del Cairo; nel 1995, la *Dichiarazione di Pechino* della Quarta Conferenza Mondiale sulla Donna.

Le dichiarazioni qui ricordate, per quanto fondamentali, sono lontane dall'affrontare il reale problema determinato dalle pratiche mutilatorie, tanto è vero che proprio tra il 1980 e il 1990, con l'aumentare del numero dei migranti, aumenta la sensibilità nei confronti di una pratica che si diffonde anche nei paesi europei di destinazione.

La Svezia è il primo stato europeo ad emanare una legge specifica contro le Mgf (1979), anche se interventi illegali continuano ad essere effettuati. Nel

1998 la legge svedese viene modificata: vi si inserisce la proibizione delle re-
infibulazioni *post partum* con la previsione di una pena a carico di chi ha ef-
fettuato le Mgf in un paese straniero che le consideri illegali. Anche altre na-
zioni - Australia, Svizzera, Regno Unito, Norvegia e Francia - iniziano a ri-
spettivi iter legislativi contro le Mgf. La Svizzera, nel 1983, su richiesta degli
stessi medici, dirama tramite la Commissione Centrale di Etica Medica una
dichiarazione ufficiale che prende atto del fatto che molti cittadini immigrati
chiedono agli ospedali pubblici di far eseguire sulle figlie mutilazioni. In que-
sta dichiarazione le Mgf vengono condannate in quanto violano i diritti
dell'uomo, punibili come lesioni corporali gravi secondo quanto prescritto
dall'art. 22 c.p. Prima ancora che in Svizzera, in Francia il problema viene af-
frontato già nel 1979, quando venne celebrato il primo processo per la morte
di una bambina proveniente dal Mali, causata da un intervento di escissione.
A partire dalla seconda metà degli anni Ottanta vennero sottoposti a giudizio
penale coppie di genitori immigrati colpevoli di aver fatto mutilare le figlie (in
base all'art. 312 c.p. "violenze sui minori di anni 15"). Nel 1994 nel nuovo
Codice Penale francese vengono inseriti due articoli che rafforzano la legisla-
zione vigente e che condannano le mutilazioni in quanto rappresentano una
violazione della Convenzione di Ginevra che vieta qualsiasi forma di persecu-
zione. In caso di mutilazione compiuta da persone come genitori o tutori, il
responsabile può essere condannato all'ergastolo. Da questa sentenza deriva
anche la decisione dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite di concedere
asilo a tutte le donne e bambine africane che sanno di essere a rischio di subi-
re le Mgf se costrette a rimpatriare nei loro paesi d'origine. A questa direttiva
hanno aderito Canada, Stati Uniti, Svezia e Norvegia. La Norvegia ha una le-
gislazione dal 1985, con norme assai simili a quelle in vigore in Svezia. In
Germania non esiste una legislazione ad hoc, e il reato è punito con rinvio al
codice penale come violazione dell'integrità fisica e ferite gravi. Quanto al
Regno Unito, una normativa contro le mutilazioni genitali esiste dal 1985 e
prevede pene severe fino a cinque anni di reclusione.

In Italia la Costituzione vieta espressamente qualsiasi violazione dell'inte-
grità fisica della persona (artt. 2, 3 e 32); in attuazione di quanto sancito dalla
Dichiarazione e dal Programma di azione adottati a Pechino il 15 settembre
1995 in occasione della quarta Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sulle
donne, è stata emanata la legge n. 7.01.2006 *Disposizioni concernenti la pre-
venzione ed il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile*. Tra gli
articoli più significativi vediamo i seguenti. All'art. 1 (Finalità) si dice che "la
presente legge detta le misure necessarie per prevenire, contrastare e reprimere
le pratiche di mutilazione genitale femminile quali violazioni dei diritti
fondamentali all'integrità della persona e alla salute delle donne e delle bam-

bine". All'art. 2 si afferma l'impegno dell'Italia in un'attività di promozione e
coordinamento a livello nazionale e internazionale per la prevenzione e la re-
pressione di queste pratiche. L'art. 3 è dedicato alle campagne informative e
predispone appositi programmi diretti a promuovere iniziative di sensibilizza-
zione per sviluppare l'integrazione socio-culturale nel rispetto dei diritti fon-
damentali della persona, in particolare delle donne e delle bambine. A questo
scopo all'art. 4 si prevede la formazione del personale sanitario perché sia in
grado di realizzare attività di prevenzione, assistenza e riabilitazione delle
donne e bambine già sottoposte a tali pratiche. La legge prevede inoltre,
all'art. 6, l'inserimento di appositi articoli nel Codice Penale: l'art. 583-bis
(Pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili) che afferma: "Chiun-
que, in assenza di esigenze terapeutiche, cagiona una mutilazione degli organi
genitali femminili è punito con la reclusione da quattro a dodici anni [...]. Le
disposizioni del presente articolo si applicano altresì quando il fatto è com-
messo all'estero da cittadino italiano o da straniero residente in Italia, ovvero
in danno di cittadino italiano o di straniero residente in Italia. In tal caso, il
colpevole è punito a richiesta del Ministro della giustizia". L'art. 583-ter (Pe-
na accessoria) afferma che "La condanna contro l'esercente una professione
sanitaria per taluno dei delitti previsti dall'art. 583-bis importa la pena acces-
soria dell'interdizione dalla professione da tre a dieci anni".

A parte la struttura sanzionatoria dell'articolo, di particolare risalto è pro-
prio la deroga al principio della territorialità introdotta dal 4 comma dell'art.
583-bis c.p. che prevede la perseguibilità di tali reati anche all'estero, su ri-
chiesta del Guardasigilli.

A livello europeo è centrale la *Risoluzione del Parlamento europeo sulle
mutilazioni genitali femminili (2001/2035 INI)*. Nel testo di tale risoluzione
compaiono per prima cosa rinvii ad altri testi fondamentali: la *Dichiarazione
universale dei diritti dell'uomo* adottata nel 1948⁶, gli articoli 2, 3 e 26 del
Patto internazionale delle Nazioni Unite relativo ai diritti civili e politici, a-
dottato nel 1966; la *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti del-
l'uomo e delle libertà fondamentali*, adottata il 4 novembre 1950⁷; la *Conven-*

1. Sono cinque gli articoli della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* che costituiscono
una solida base per condannare le mutilazioni dei genitali femminili: art. 2 sulla discriminazio-
ne; art. 3 che concerne il diritto alla sicurezza della persona (*security of person*); art. 5 sui trat-
tamenti crudeli, inumani e degradanti; art. 12 sulla privacy; art. 25 sul diritto al minimo stan-
dard di vita (inclusa adeguate cure sanitarie) e protezione della maternità e dell'infanzia.

2. La *Convenzione europea per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, ap-
provata dal Consiglio d'Europa nel 1950 ed entrata in vigore nel 1953, non contiene alcun rife-
rimento specifico alle mutilazioni dei genitali femminili o anche a pratiche tradizionali o con-
suetudinarie che ledano il diritto all'integrità fisica della persona. Però tale Convenzione istituì
sue la Commissione sui diritti umani e la Corte europea dei diritti umani, con sede a Strasburgo,

zione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne, adottata nel 1979⁸, gli articoli 2, paragrafo 1, 19, paragrafo 1, 24, paragrafo 3, 34 e 39 della Convenzione relativa ai diritti dei bambini, adottata il 20 novembre 1989 dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite; gli articoli 1, 2, lettera f), 5, 10, lettera c), 12 e 16 della Raccomandazione n. 19 del Comitato delle Nazioni Unite sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne, adottata nel 1992; la Dichiarazione e il programma d'azione di Vienna, adottati dalla Conferenza mondiale sui diritti dell'uomo del giugno 1993⁹; la Dichiarazione dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite sull'eliminazione della violenza nei confronti delle donne, adottata nel dicembre 1993; la Dichiarazione e il Programma d'azione della Conferenza delle Nazioni Unite su popolazione e sviluppo, adottati al Cairo il 13 settembre 1994¹⁰; la Dichiarazione e il Programma d'azione della Conferenza mon-

cui possono ricorrere non solo gli stati firmatari della convenzione, ma anche individui. Tra gli articoli cui ci si può appellare in caso di mutilazione dei genitali femminili: art. 3: "Nessuno può essere soggetto a tortura o a trattamenti o punizioni umani o degradanti".

³ *Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne*, prima parte, art. 2 lettera f): "Gli stati parte condannano la discriminazione nei confronti delle donne in ogni sua forma, convengono di perseguire con ogni mezzo appropriato e senza indugio una politica tendente a eliminare la discriminazione nei confronti delle donne e a questo scopo si impegnano a prendere ogni misura adeguata, comprese le disposizioni di legge, per modificare o abrogare ogni legge, disposizione, regolamento, consuetudine o pratica che costituisca discriminazione nei confronti delle donne"; prima parte, art. 5 lettera a): "Gli stati parte prendono ogni misura adeguata al fine di modificare gli schemi e i modelli di comportamento socio-culturale degli uomini e delle donne e giungere a un'eliminazione dei pregiudizi e delle pratiche consuetudinarie o di altro genere che siano basate sulla convinzione dell'infertilità o della superiorità dell'uno o dell'altro sesso o sull'idea di ruoli stereotipati degli uomini e delle donne".

⁴ *Dichiarazione di Vienna* approvata a conclusione della II Conferenza dell'Onu sui Diritti Umani, Vienna, 1993, art. 18: "I diritti umani delle donne e delle bambine sono una parte inalienabile, integrale e indivisibile dei diritti umani universali. La piena e paritaria partecipazione delle donne alla vita politica, civile, sociale ed economica, a livello nazionale, regionale e internazionale, e lo sradicamento di qualsiasi forma di discriminazione basata sul sesso sono obiettivi prioritari della comunità internazionale".

⁵ *Dichiarazione finale della Conferenza mondiale su popolazione e sviluppo*, approvata al Cairo, 1994: "Si richiede ai Governi di abolire le mutilazioni genitali femminili dove esistono e di dare sostegno alle organizzazioni non governative e alle istituzioni comunitarie e religiose che lottano per eliminare queste pratiche. 7.6 [...] Tutti i programmi dei servizi primari per la salute, compresi quelli per la salute riproduttiva devono attivamente scoraggiare pratiche dannose come la mutilazione dei genitali femminili; 7.40 I Governi e le comunità devono urgentemente intraprendere azioni volte a fermare la pratica della mutilazione dei genitali femminili e proteggere le donne e ragazze da simili pratiche non necessarie e pericolose. Le azioni volte a eliminare dette pratiche devono includere programmi rivolti alle comunità locali che coinvolgono leader religiosi e i capi villaggio, assicurare educazione e consulenza in relazione all'impatto sulla salute di donne e ragazze, e appropriato trattamento e riabilitazione di donne e ragazze che hanno subito la mutilazione. I servizi devono includere consulenza per uomini e donne al fine di scoraggiare la pratica".

diale sulle donne, adottati a Pechino il 15 settembre 1995¹¹; la sua risoluzione del 15 giugno 1995 sulla *Quarta conferenza mondiale delle Nazioni Unite sulle donne: Lotta per l'uguaglianza, lo sviluppo e la pace*; il *Protocollo facoltativo relativo alla Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne*, adottata il 12 marzo 1999 dalla Commissione delle Nazioni Unite per la condizione femminile; la *Risoluzione del Consiglio d'Europa sulle mutilazioni genitali femminili del 12 aprile 1999*; la proclamazione congiunta della Carta dei diritti fondamentali, da parte del Consiglio, del Parlamento europeo e della Commissione, in occasione del Consiglio europeo di Nizza l'8 dicembre 2000.

Si vedano di seguito ampi stralci della Risoluzione che mostrano la posizione del Parlamento di ferma condanna delle mutilazioni genitali femminili in quanto violazione dei diritti umani fondamentali. Il Parlamento inoltre chiede che "l'Unione Europea e gli Stati membri collaborino all'armonizzazione della legislazione esistente e, qualora essa non si dimostri adeguata, all'elaborazione di una legislazione specifica in materia nel nome dei diritti della persona, della sua integrità, della libertà di coscienza e del di-

⁶ Piattaforma d'azione di Pechino approvata alla IV Conferenza dell'Onu sulle Donne, Pechino 1995 e in particolare l'Obiettivo strategico C. 2: Rafforzare i programmi di prevenzione che migliorano la salute delle donne. Iniziative da assumere: 107. Dai Governi, in collaborazione con le organizzazioni non governative, gli organi di informazione, il settore privato e i centri organizzati internazionalmente, in particolare quelli delle Nazioni Unite: a) Conferire priorità ai programmi educativi formali e informali che sostengono le donne e le pongono in grado di sviluppare autonomia, acquisire conoscenze, prendere decisioni e assumere responsabilità per la propria salute, di raggiungere mutuo rispetto in tema di sessualità e di fertilità, e di educare gli uomini circa l'importanza della salute delle donne e il loro benessere, prestando particolare attenzione ai programmi per uomini e donne che si propongono di eliminare gli atteggiamenti e i comportamenti dannosi, inclusa fra l'altro la mutilazione dei genitali femminili, la preferenza per il figlio maschio, che comporta l'infanticidio della figlia femmina, e la selezione prenatale del sesso, il matrimonio in giovane età, incluso il matrimonio fra bambini, la violenza contro le donne, lo sfruttamento sessuale che a volte provoca il contagio di infezioni Hiv/Aids e di altre malattie trasmissibili per via sessuale, il consumo di droga, la discriminazione contro bambine e donne nella distribuzione di cibo, e altri fattori relativi a vita, salute e benessere delle donne; riconoscendo che alcune di queste pratiche dannose possono essere violazioni dei diritti umani e di principi etici della professione medica; [...] d) Rafforzare le leggi, riformare le istituzioni e promuovere norme e pratiche che eliminino la discriminazione contro le donne e incoraggino le donne e gli uomini ad assumersi la responsabilità del loro comportamento sessuale e nella procreazione; assicurare il pieno rispetto per l'integrità fisica del corpo umano; e assumere iniziative per assicurare le condizioni necessarie alle donne per esercitare i loro diritti in materia di riproduzione ed eliminare, dove possibile, leggi e pratiche coercitive; Obiettivo strategico L.5: Eliminare la discriminazione nei confronti delle bambine nei settori della salute e della nutrizione. Iniziative da assumere: 281. Da Governi, organizzazioni internazionali e non governative: [...] j) Prendere tutte le misure appropriate allo scopo di abolire le pratiche tradizionali pregiudiziali alla salute dei bambini, come stabilito dall'articolo 24 della Convenzione sui diritti dell'infanzia.

ritto alla salute; [...] si oppone a qualunque medicalizzazione in materia, che non farebbe altro che giustificare e far accettare la pratica delle mutilazioni genitali femminili sul territorio dell'Unione; [...] conferma che la natura e gli esiti delle mutilazioni genitali femminili costituiscono un grave problema per la società nel suo insieme; ciò nonostante, e affinché i membri delle comunità o dei gruppi interessati si convincano della necessità di sradicare tali pratiche, le misure da adottarsi dovranno contare sulla partecipazione e la collaborazione delle comunità interessate e adeguarsi alla realtà delle stesse; [...] afferma che le motivazioni date da numerose comunità per mantenere pratiche tradizionali dannose per la salute delle donne e delle bambine non hanno basi scientifiche e neppure origini e giustificazioni religiose; [...] chiede che la Commissione elabori un'impostazione strategica integrale allo scopo di eliminare la pratica delle mutilazioni genitali femminili nell'Unione Europea, la quale deve andare al di là della semplice denuncia di questi atti e stabilire meccanismi giuridici e amministrativi, ma anche preventivi, educativi e sociali, che permettano alle donne vittime e in condizioni di esserlo di ottenere una vera protezione; [...] chiede che tale strategia integrale venga accompagnata da programmi educativi nonché dall'organizzazione di campagne pubblicitarie nazionali e internazionali; [...] chiede all'Unione Europea e agli Stati membri di perseguire, condannare e sanzionare la realizzazione di queste pratiche applicando una strategia integrale che tenga conto della dimensione normativa, sanitaria, sociale e di integrazione della popolazione immigrante; [...] in questo senso chiede agli Stati membri che:

- considerino qualsiasi mutilazione genitale femminile come reato indipendentemente dal fatto che sia stato o meno concesso il consenso da parte della donna interessata, che venga sanzionato chi aiuti, inciti, consigli o dia sostegno a una persona affinché realizzi uno qualsiasi di questi atti sul corpo di una donna, di una giovane o di una bambina
- perseguano, processino e sanzionino penalmente qualsiasi residente che abbia commesso il reato di mutilazione genitale femminile anche qualora sia stato commesso al di fuori delle loro frontiere (extraterritorialità del reato)
- approvino misure legislative che concedano ai giudici o ai pubblici ministeri la possibilità di adottare misure cautelari e preventive qualora vengano a conoscenza di casi di donne e di bambine che corrono il rischio di essere mutilate
- adottino misure amministrative relative ai presidi sanitari e alle professioni mediche, ai centri d'istruzione e agli assistenti sociali nonché codici di condotta, ordinanze e codici deontologici affinché i professionisti della salute, gli operatori sociali, i maestri, gli insegnanti e gli educatori denunci-

no i casi commessi di cui vengano a conoscenza oppure i casi di rischio che necessitano protezione e, inoltre, realizzino parallelamente un'opera di educazione e di informazione delle famiglie, senza che si configuri una violazione del segreto professionale

- dal punto di vista delle norme per la protezione dell'infanzia, la minaccia o il rischio di subire una mutilazione genitale femminile venga considerata una forma di abuso che può giustificare interventi dell'amministrazione pubblica

- attuino una strategia preventiva di azione sociale volta alla protezione dei minori, senza stigmatizzare le comunità immigranti, tramite programmi pubblici e servizi sociali volti tanto a prevenire tali pratiche (formazione, istruzione e informazione delle comunità a rischio e dei diretti interessati) quanto ad assistere le vittime che le hanno subite (sostegno psicologico e sanitario ivi comprese, ove possibile, cure mediche riparatrici gratuite)

- diffondano un'informazione precisa e comprensibile per una popolazione analfabeta, in particolare nei Consolati dei paesi europei in occasione del rilascio dei visti; l'informazione sul motivo per cui viene applicato il divieto legale deve essere comunicata anche all'arrivo nel paese di accoglienza da parte dei servizi dell'immigrazione affinché le famiglie comprendano che la proibizione dell'atto tradizionale non è assolutamente concepito come un'aggressione culturale, ma costituisce una protezione legale delle donne e delle bambine; le famiglie devono essere informate delle conseguenze penali che possono comportare una pena detentiva qualora venga constatata la mutilazione

- elaborino orientamenti per gli operatori sanitari, gli insegnanti e gli assistenti sociali allo scopo di informare e istruire i padri e le madri, nel modo più rispettoso e con l'assistenza di interpreti se necessario, in merito agli enormi rischi delle mutilazioni genitali femminili e al fatto che tali pratiche che sono un reato nei paesi dell'Unione Europea

- organizzino corsi di informazione sessuale nelle scuole e in istituti analoghi, al fine di informare sulle conseguenze delle mutilazioni genitali femminili

- collaborino e finanzino le attività delle reti e delle Ong che realizzano un compito di educazione, istruzione e informazione in merito alle mutilazioni genitali femminili in stretto contatto con le famiglie e le comunità;

[...] auspica che il Consiglio e la Commissione, nell'ambito del processo di comunitarizzazione della politica di immigrazione e di asilo previsto dal Titolo IV del Trattato di Amsterdam, adottino misure concernenti la concessione di permessi di soggiorno e la protezione delle vittime di questa pratica e ricorrono al diritto d'asilo alle donne, alle giovani e alle bambine che rischiano

Bibliografia

- Adepegba, C.O., *A Survey of Nigerian Body Marking and their Interrelationship to Other Nigerian Arts*, A. Arbor, Xerox University Microfilms, Indiana University, città, 1977.
- Aizicovici F., *La globalisation s'accompagne d'un creusement des inégalités*, in *Bilan du monde*, "Le Monde", Edition 2000.
- Armitage C.H., *The Tribal Marking and Marks of Adornment of the Natives of the Northern Territories of the Gold Coast Colony*, Harrison, London, 1924.
- Ashley-Montagu M.F., *Coming Into Being Among the Australian Aborigines. A Study of the Procreative Beliefs of the Native Tribes of Australia*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston, 1974.
- Augé M., *Corps marqué, corps masqué*, in Hainard J., Kaehr R., *Le corps enjeu*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel, 1983, pp. 77-84.
- Babatunde E., *Women's Rights versus Women's Rites. A Study of Circumcision among The Ketu Yoruba of South Western Nigeria*, Africa World Press Inc., Trenton-Asmara, 1998.
- Bateson G., *Stile, grazia e informazione nell'arte primitiva*, in Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976, pp. 160-188.
- Beccalli B. (a cura di), *Donne in quota*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- Bell hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- Bellas Cabane C., *La coupure. Problématique actuelle de l'excision au Mali: du rite initiatique au fer de lance identitaire*, Université de Droit, d'Economie et de Sciences d'Aix Marseille, Marseille, 2001-2002.
- Berlin I., *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano, 1994.
- Berlin I., *Il senso della realtà. Studi sulle idee e la loro storia*, Adelphi, Milano, 1998.
- Besussi A., *Somiglianza e distinzione. Saggi di filosofia politica*, Liguori, Napoli, 2001.
- Besussi A., *La libertà di andarsene. Autonomia delle donne e patriarcato*, in "Ragion pratica", 23, 2004, pp. 433-451.
- Bettelheim B., *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiations*, Gallimard, Paris, 1971.
- Bianchi S., Caputo C., *Salute e immigrazione: esperienze e modelli di sanità multiculturale in Lombardia*, in Pasini N., Picozzi M., (a cura di), *Salute e immigrazione. Un modello teorico-pratico per le aziende sanitarie*, FrancoAngeli, Milano, 2005, pp. 181-230.

di subire mutilazioni genitali; [...] chiede che le mutilazioni genitali femminili siano totalmente integrate quali gravissime violazioni dei diritti fondamentali nella politica di sviluppo dell'Unione tenendo conto dell'adozione del regolamento (CE) n. 2836/98 del Consiglio del 22.12.1998, in particolare, alla *Dichiarazione finale* della IV Conferenza mondiale sulle donne di Pechino del 1995 e alla sua piattaforma d'azione; la prevenzione delle mutilazioni genitali femminili deve divenire una priorità dei programmi di cooperazione sulla salute e sui diritti sessuali e riproduttivi.

Una menzione speciale merita la *Dichiarazione di Addis Abeba del Comitato interafricano contro le pratiche tradizionali nocive per donne e bambini* (IAC/CI-Af), del 1997. In questo documento, che costituisce la base per il protocollo sulla prevenzione della pratiche tradizionali nocive, le mutilazioni dei genitali femminili sono definite come una violazione della maggior parte dei diritti umani universali, incluso il diritto alla vita, il diritto alla protezione contro trattamenti crudeli, inumani e degradanti, il diritto all'autodeterminazione, il diritto all'integrità fisica, il diritto alla salute, il diritto alla protezione contro la discriminazione.

Mutilazioni genitali femminili: riflessioni teoriche e pratiche

Il caso della Regione Lombardia

Rapporto 2006

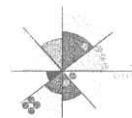


Osservatorio Regionale
per l'integrazione
e la multiethnicità

a cura di
Nicola Pasini



Regione Lombardia
Famiglia e Solidarietà Sociale



FONDAZIONE
ISMU
INIZIATIVE E STUDI
SULLA MULTIETHNICITÀ