

LUCIA BELLUCCI

*Migrazione, discriminazioni e diritto: l'escissione questa sconosciuta*

*Migration, Discrimination and Law: the Unknown Female Genital Cutting*

ABSTRACT

L'escissione è un'antica pratica, diffusa in numerose aree geografiche, in particolare in Africa, che consiste nell'ablazione, di grado variabile, degli organi genitali femminili. Da un lato, questa pratica causa discriminazioni perché viola diritti fondamentali, quali il diritto all'integrità fisica, alla salute e alla non discriminazione in base al genere/all'etnia/alla cultura, ed è in conflitto con la nozione di autonomia personale quale concepita in molte "società occidentali", dall'altro la legge italiana sulle mutilazioni genitali femminili discrimina le persone che la perpetuano. L'articolo intende far luce sulle narrative dell'escissione. Si propone di produrre un'analisi che aiuti a trovare risposte alla stessa, che possano efficacemente ridurre le discriminazioni causate sia da questa norma consuetudinaria, sia dalla legge statale. Esso attinge quindi dai contributi socio-antropologici sull'escissione, in particolare dalle prospettive degli africanisti.

Female Genital Cutting (FGC, excision) is an ancient practice that is widespread in many geographic areas, mainly Africa. It consists in the ablation, to differing degrees, of female genital organs. On the one hand, this practice causes discrimination because it violates fundamental rights, like the right to physical integrity, health and non-discrimination on the basis of gender/ethnicity/culture, and comes into conflict with the concept of personal autonomy as grounded in many "Western" societies; on the other hand, the Italian law on female genital mutilations discriminates people who perpetuate FGC. This article draws from socio-anthropological contributions to the study of excision, in particular on Africanist perspectives. It aims at shading light on the narratives of excision. It is hoped that this analysis will help find responses to FGC which may effectively reduce the discrimination caused by both this customary norm and state law.

KEYWORDS

Migration, discrimination, female genital cutting, customary norm, normative conflict.

Migrazione, discriminazioni, escissione, norma consuetudinaria, conflitto normativo.

LUCIA BELLUCCI\*

*Migrazione, discriminazioni e diritto: l'escissione questa sconosciuta*

1. Introduzione – 2. Precisazioni terminologiche relative alle espressioni “etnia” e “tradizione”  
3. I tipi di escissione: tentativi di classificazione – 4. La localizzazione geografica dell'escissione e le sue “età”  
5. L'exciseuse e gli strumenti usati – 6. La fase operatoria e quella postoperatoria – 7. Il corpo e il dolore come vettori di educazione e socializzazione – 8. Le interpretazioni dell'etnologia – 9. L'escissione come consuetudine ad includendum: il suo rapporto con la tradizione, la comunità, la famiglia e gli antenati  
10. Il matrimonio e la fecondità – 11. Considerazioni conclusive.

1. *Introduzione*

Ignorate finché perpetuate solo nelle aree colonizzate, alcune pratiche tradizionali sono invece state considerate reati una volta “importate” in Europa e, più in generale, nei “paesi occidentali”<sup>1</sup>. Tali reati traspongono «nell'ambito del diritto penale una situazione di pluralismo giuridico»<sup>2</sup>.

Tra queste pratiche millenarie, diffuse particolarmente in Africa, si colloca l'ablazione, eseguita con gradi diversi, degli organi genitali femminili. La prima menzione scritta dell'escissione risale all'epoca tolemaica, in particolare al II secolo avanti Cristo. È esplicitamente evocata dal quindicesimo papiro greco che si trova nel British Museum, nel quale si parla di un litigio, per motivi economici, tra un uomo e una donna, la cui figlia «è in età di subire la circoncisione conformemente alla tradizione egiziana [...]»<sup>3</sup>. L'escissione è infatti stata riscontrata persino sulle mummie egizie. L'infibulazione sembrerebbe essere riconducibile ad un'epoca addirittura anteriore. In effetti un paleopatologo tedesco ha attestato, nel 1915 e nel 1920, la scoperta di due cadaveri femminili nelle torbiere della Germania del Nord. Si trattava di due corpi in buono stato di conservazione, che sembravano appartenere al tipo camito-semiteico. Essi presen-

\* Ricercatrice confermata in Sociologia del diritto e antropologia giuridica, Università degli Studi di Milano. E-mail: [lucia.bellucci@unimi.it](mailto:lucia.bellucci@unimi.it).

<sup>1</sup> Pur consapevole della relatività del concetto di Est o di Ovest, userò l'espressione “paesi occidentali”. Continuo in ogni caso a preferire tale espressione a “paesi d'immigrazione”, perché nell'uso corrente quest'ultima esclude Stati africani che ricevono un gran numero di immigrati e rifugiati dai paesi confinanti.

<sup>2</sup> FOGLETS 1998, 200. Alcuni studiosi si riferiscono invece al concetto di pluralismo “normativo”. Si veda, ad esempio, per tutti FACCHI 1992a, 36-53; FACCHI 1992b, 111-119; FACCHI 1999; FACCHI 2001a; FACCHI 2001b, 405-412; FACCHI 2003, 16.

<sup>3</sup> DIECK 1981, citato da ERLICH 1986, 39. Anche il racconto di Agatarchide che tratta dei Trogloditi, popolazione rivierasca del litorale mediterraneo del Mar Rosso, risale all'epoca tolemaica: «Essi avevano l'usanza di mutilare i loro membri genitali come fanno gli Egiziani. E quelli che i Greci chiamano *Koloboi*, che significa mutilati, levano ai bambini con un rasoio tutte quelle parti che altri circoncidono semplicemente per ragioni di obbedienza alla legge religiosa; è per questo che hanno ricevuto tale denominazione». AGATHARCHIDES, *De mari Erythraeo* 61, citato da ERLICH 1986, 41.

tavano cicatrici genitali che evocavano l'infibulazione. Questi segni sui corpi delle due donne, originarie dell'area "faraonica", ritrovati in Nord Europa per ragioni sconosciute, potrebbero accreditare la tesi dell'esistenza di tale norma consuetudinaria nell'Egitto predinastico<sup>4</sup>.

Il legislatore italiano è intervenuto in materia con la legge n. 7 del 9 gennaio 2006, recante «Disposizioni concernenti la prevenzione e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile»<sup>5</sup>, la quale ha inserito nel nostro Codice Penale gli artt. 583 *bis* e 583 *ter*, che puniscono le pratiche di mutilazione (o lesione) degli organi genitali femminili<sup>6</sup>. A seguito delle innovazioni introdotte dal cosiddetto "pacchetto sicurezza 2009"<sup>7</sup>, il reato di pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili viene sanzionato in maniera più severa quando il fatto viene commesso dai genitori sulla figlia, poiché la riforma estende al delitto in questione le circostanze aggravanti previste dall'art. 585 c.p. Inoltre, il nuovo art. 602 *bis* c.p. stabilisce, per il genitore o il tutore che si sia reso responsabile di mutilazioni genitali femminili, la pena accessoria della decadenza dall'esercizio della potestà genitoriale e l'interdizione perpetua dagli uffici che attengono all'amministrazione di sostegno, alla tutela e alla cura<sup>8</sup>.

La scelta di adottare disposizioni incriminatrici *ad hoc*<sup>9</sup>, per sanzionare le mutilazioni genitali femminili, si colloca sulla scia di quella compiuta da paesi quali la Svezia e il Regno Unito che per primi, tra gli Stati cosiddetti "occidentali", hanno adottato leggi che le vietano, rispettivamente nel 1982<sup>10</sup> e nel 1985<sup>11</sup>, successivamente modificate<sup>12</sup>. La scelta in questione si differenzia da quella compiuta in Francia, la quale costituisce il riferimento emblematico per quanto riguarda l'opzione di non adottare in materia norme incriminatrici *ad hoc*, come pure in Germania. In entrambi i paesi infatti le corti si affidano alle ordinarie norme incriminatrici.

Le pratiche tradizionali che intervengono con un'ablazione sugli organi genitali femminili violano diritti fondamentali quali il diritto all'integrità fisica, alla salute e alla non discriminazione in base al genere, all'etnia, alla cultura. Il tema della discriminazione emerge dunque palesemente riguardo ad esse. Ciò avviene in maniera ancora più evidente se le si considera in contesti migratori, in quanto le persone di sesso femminile originarie di un determinato gruppo etnico, residenti o cittadine di un determinato paese, risultano discriminate rispetto alle loro co-residenti o concittadine, la cui cultura di origine non prevede le pratiche tradizionali in questione. Tali pratiche incidono infatti in maniera irreversibile sugli organi

<sup>4</sup> Cfr. DIECK 1981, citato da ERLICH 1986, 39.

<sup>5</sup> In *Gazzetta Ufficiale*, n. 14, 18 gennaio 2006, 4.

<sup>6</sup> Si veda sul tema BASILE 2006, 678-691. La legge è citata anche in BASILE 2010, 224, nell'ambito dell'analisi di due casi giurisprudenziali.

<sup>7</sup> Si veda la legge 15 luglio 2009, n. 94, recante «Disposizioni in materia di sicurezza pubblica», in *Gazzetta Ufficiale*, n. 170, 24 luglio 2009, Supplemento ordinario n. 128.

<sup>8</sup> Cfr. sul tema DE MAGLIE 2010, 40 s.

<sup>9</sup> Per l'adozione di norme incriminatrici *ad hoc* si vedano, in ordine alfabetico, Australia, Belgio, Canada, Cipro, Danimarca, Gran Bretagna, Italia, Norvegia, Nuova Zelanda, Spagna, Svezia, Svizzera, Stati Uniti. Cfr. *Center for Reproductive Rights, Female Genital Mutilation (FGM): Legal Prohibitions Worldwide*, disponibile in <http://reproductiverights.org/en/document/female-genital-mutilation-fgm-legal-prohibitions-worldwide> (consultato il 20/6/2015). Per informazioni in italiano sulla legislazione di alcuni dei paesi citati si veda BASILE 2007a, 53-54 e BASILE 2007b, 1296-1345.

<sup>10</sup> *Lag (1982:316) med förbud mot könsstympningavkvinnor (Act (1982:316) Prohibiting Female Genital Mutilation)*.

<sup>11</sup> *Prohibition of Female Circumcision Act*, disponibile in [http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1985/38/pdfs/ukpga\\_19850038\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1985/38/pdfs/ukpga_19850038_en.pdf) (consultato il 20/6/2015). Sul tema si veda GERPHAGNON 1990, 188-192.

<sup>12</sup> La legge svedese è stata modificata nel 1998 e nel 1999. Il passaggio dall'espressione "circoncisione femminile" a quella "mutilazione genitale femminile" si è avuto con la modifica del 1998 (cfr. JOHNSDOTTER 2009, 1). Il passaggio in questione è avvenuto anche con l'aggiornamento della legge inglese tramite il *Female Genital Mutilation Act* del 2003, disponibile in [http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2003/31/pdfs/ukpga\\_20030031\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2003/31/pdfs/ukpga_20030031_en.pdf) (consultato il 20/6/2015).

genitali femminili delle bambine, nella maggior parte dei casi neonate, influenzando quindi in maniera determinante sulla libertà di scelta, sull'autonomia della persona<sup>13</sup>.

Se consideriamo, però, le pene comminate dal primo comma dell'articolo 583 bis c.p. in capo a chi cagiona mutilazioni sessuali, notiamo che esse sono più elevate di quelle previste dal Codice Penale per le lesioni gravi o gravissime, ipotesi in cui la maggior parte dei comportamenti riconducibili al comma su citato ricadrebbe in assenza di una norma incriminatrice *ad hoc*. Il primo comma dell'articolo 583 bis c.p. prevede infatti, per il reato di mutilazione degli organi genitali femminili, la reclusione da quattro a dodici anni<sup>14</sup>, sanzione che può però arrivare fino a sedici anni di reclusione, alla luce dell'aggravante relativa al fatto commesso a danno di un minore o per fini di lucro, di cui al terzo comma dell'articolo in questione. L'articolo 582 c.p. prevede invece per le lesioni gravi o gravissime, rispettivamente, la pena della reclusione da tre a sette anni o da sei a dodici anni. Secondo il Codice Penale italiano, quindi, tagliare un braccio o una gamba ad una persona costituisce un fatto meno grave che tagliarle il clitoride. Considerate da questo punto di vista, le sanzioni penali in materia di mutilazioni genitali femminili del nostro paese discriminano le persone che perpetuano l'escissione rispetto a quelle che non la praticano e che sono ugualmente residenti e/o cittadine italiane. Sembra, dunque, che ci troviamo di fronte al paradosso del "discriminare per non discriminare".

La discrepanza tra il reato di mutilazioni e quello di lesioni è stata individuata dalla dottrina penalistica italiana, in maniera attenta e dettagliata<sup>15</sup>. Non ritengo di poter aggiungere altro al tema in questione. Vorrei invece analizzare l'universo normativo di tipo consuetudinario delle pratiche tradizionali, che pone problemi complessi e sovente contrastanti in materia di discriminazioni. Esso è spesso marginale negli studi accademici che trattano di diritto, ma anche nell'immaginario collettivo dei legislatori, i quali ragionano sulla base di un ordinamento statuale, della possibilità di sostituire una "legge" con un'altra e di vederla conseguentemente applicata. Per quanto riguarda le pratiche tradizionali, la sostituzione di una norma con un'altra, che la legge italiana in tema di mutilazioni genitali femminili, al pari di altre leggi in materia, sembra auspicare, non avviene infatti quasi mai in maniera automatica e sequenziale. Tale sostituzione implica un processo di acculturazione, che si sovrappone ai processi di acculturazione interni ai gruppi che praticano l'escissione, richiedendo tempo e mediazione.

Mi sembra che la letteratura accademica italiana si sia soffermata sul quadro socio-culturale in cui l'escissione si colloca e sulle modalità in cui tradizionalmente si esplica meno di quanto abbiano fatto le letterature anglofone e quelle francofone, e che sia quindi importante contribuire a far conoscere l'escissione e il suo contesto per agevolarne la comprensione.

Ecco perché l'idea iniziale di comparare la risposta sanzionatoria dell'ordinamento italiano con quella dell'ordinamento francese e di esplorare i rispettivi effetti discriminatori ha lasciato il passo all'intento di concentrarmi sull'universo normativo consuetudinario dell'escissione, che, nella maggior parte della letteratura accademica, si limita, spesso non per volontà degli autori, ma per ragioni di contesto, ad una stringata sintesi introduttiva, la quale rende poca giustizia alle popolazioni studiate e dal loro mondo, ancora meno permette di capirlo.

Gli obiettivi del presente lavoro possono essere declinati ispirandosi al titolo di questa rivista, *Diritto & Questioni pubbliche*, in cui ho l'onore di presentare il mio contributo. Intendo infatti, da un lato, far com-

<sup>13</sup> Cfr. sul tema BELLUCCI 2015a.

<sup>14</sup> Nel caso, invece, in cui si tratti di una lesione lieve, il secondo comma dell'articolo 583 *bis* prevede una riduzione della pena fino ai due terzi.

<sup>15</sup> Si vedano, ad esempio, i citati DE MAGLIE e BASILE, v. *supra* i richiami alle nt. 6 e 8, così come GOISIS 2013, 143-157.

prendere che l'escissione è per le popolazioni che la praticano una norma giuridica. In vista di tale finalità, preciso che le società tradizionali presentano numerose pratiche al confine tra norme giuridiche, sociali ed etiche, che, come emerge dalla ricerca empirica, ad esempio sull'escissione stessa, sono percepite quali vincolanti dalle popolazioni interessate e possono difficilmente essere analizzate attraverso le categorie concettuali "occidentali"; d'altro canto, intendo trasformare una pratica tradizionale, considerata per ragioni diverse tabù, quindi di cui non si discute, né nell'ambito delle popolazioni che la praticano, né di molti intellettuali o politici occidentali, in una "questione pubblica", da affrontare non tanto sulla base di principi teorici e universali, ma di conoscenze legate ad un'analisi socio-antropologica della stessa.

Tratterò l'escissione come una norma consuetudinaria. Considerando, infatti, la consuetudine come un comportamento tenuto da un gruppo sociale per un lasso di tempo relativamente lungo<sup>16</sup>, che viene vissuto dal gruppo come vincolante, si può tentare di fornire una definizione operativa dell'escissione. Quest'ultima può appunto essere definita come una norma consuetudinaria. L'escissione è percepita dalle popolazioni che la perpetuano come giuridicamente vincolante e di sicuro come più vincolante delle norme statali che la vietano. Essa è parte del loro diritto. È infatti ormai per lo più assodato che quella di diritto «è una nozione che non ha un corrispondente preciso in tutte le culture»<sup>17</sup>.

Dal punto di vista terminologico, mi riferirò dunque all'escissione sia con l'espressione "pratica tradizionale", che è la più diffusa nei testi socio-antropologici in materia e nei documenti delle organizzazioni non governative che si impegnano per la sua eradicazione, sia con l'espressione "norma consuetudinaria".

Tenterò di contestualizzare l'escissione nel più ampio quadro culturale o meglio nei più ampi ambiti culturali, perché di più di uno si tratta, in cui si colloca. Molte affermazioni vengono gridate in materia di mutilazioni genitali femminili in consessi mediatici e politici, ma spesso poco si conosce davvero quanto alle pratiche cui ci si riferisce. Vorrei quindi tentare di svelare le narrative dell'escissione, per far comprendere come questa si diffonda, come sia perpetrata e vissuta e quale sorta di potere eserciti sugli individui.

Evidenzierò, quindi, le tradizioni che l'avvolgono, concentrandomi sia sulle osservazioni e interpretazioni degli etnologi, sia sulle motivazioni fornite dagli immigrati a spiegazione del perché la perpetuano. Volendo esplorare le tradizioni in questione nella loro ampiezza, fornendo un quadro di riferimento il più ricco possibile, peccherò di superficialità per alcune di esse quanto ai processi di acculturazione e al dettaglio dei mutamenti avvenuti nel tempo. Prego quindi il lettore di contestualizzare le informazioni contenute nel presente lavoro, collocandole nel periodo in cui gli autori riportati le hanno studiate, senza considerare come affermazioni immutabili osservazioni svolte in un preciso periodo storico.

In materia di pratiche tradizionali che intervengono sugli organi genitali femminili "comprendere" non significa ovviamente "giustificare", "accettare", "approvare", né, d'altro canto, sminuire l'importanza del diritto statale, che deve a mio avviso intervenire sul tema. Significa invece costruire il presupposto concettuale e interpretativo che permetta di agire tramite il diritto con maggior cognizione di causa. Questo per aiutare le corti, il Parlamento o entrambi ad evitare gli accenti retorici che spesso pervadono il diritto statale in materia di mutilazioni genitali femminili, ad andare oltre le enunciazioni di principio, cercando strategie di intervento innovative, basate su un approccio pragmatico, che incrementino l'efficacia del messaggio teso ad eradicare le pratiche tradizionali dannose per la salute delle donne e delle bambine, strategie, queste che sono le più difficili da trovare e proporre, anche per chi da anni si dedica allo studio dell'argomento. Un approccio di tal tipo permette infatti al legislatore, al giudice o ad entrambi, di mettere

<sup>16</sup> Cfr. GILISSEN 1990, 434.

<sup>17</sup> SACCO 2007, 18 s.

sul piatto della bilancia le varie forme di discriminazione in gioco in materia di pratiche tradizionali, di pesarle e trovare soluzioni per combinarle in maniera costruttiva. L'esempio per cui in alcuni villaggi africani l'escissione è stata drasticamente ridotta trovando un'altra attività alle *exciseuses*, cioè, come vedremo tra poco, le donne che praticano materialmente l'escissione, è banale, ma anche chiarificatore dell'idea di un approccio pragmatico al tema.

Per l'analisi che intendo sviluppare mi avvarrò di contributi socio-antropologici di matrice africanista, in particolare francofoni, poiché le mie ricerche sull'argomento si sono svolte in Francia. Mi concentrerò sull'escissione, che è da molti anni oggetto dei miei studi e non sull'infibulazione, alla quale gli etnologi attribuiscono spesso interpretazioni differenti.

## 2. *Precisazioni terminologiche relative alle espressioni "etnia" e "tradizione"*

Prima di iniziare ad analizzare la norma consuetudinaria dell'escissione, vorrei introdurre alcune precisazioni terminologiche, relative ai termini "etnia", "tradizione" e ai loro derivati. Il «valore, se non peggiorativo, certo difettivo»<sup>18</sup> dell'etimo *ethnos*, con cui gli antichi greci indicavano l'organizzazione sociale, la comunità cui mancavano le caratteristiche della *polys*, così come il legame con la colonizzazione, che ha condotto gli antropologi a considerare l'etnia un'"invenzione coloniale"<sup>19</sup> e l'etnicità una categoria costruita<sup>20</sup>, inducono a diffidare di tali espressioni. La categoria di "etnicità", considerata deduttivamente cristallina, in apparenza concettualmente scevra di «ambiguità, manipolabilità od ovattata retorica, [...] maschera [infatti] una pericolosa vacuità»<sup>21</sup>.

Nonostante la sua problematicità, essa è uno strumento verbale evocativo e rappresentativo di realtà culturali. Anche la letteratura antropologica sembra accettarne *de facto* l'utilizzo, purché si consideri che le etnie attuali sono categorie storiche<sup>22</sup>, evidenziandone la capacità di evocare appartenenze e rivendicazioni<sup>23</sup>. Di conseguenza, sebbene condivida la diffidenza mostrata nei confronti di questa espressione in antropologia, vi farò anch'io ricorso. Mi preme dunque fornire una definizione operativa del concetto di etnia che chiarisca in che modo esso venga utilizzato nel presente articolo. Per etnia si intende qui un insieme di persone con caratteristiche culturali e linguistiche comuni, che vive in una determinata area geografica, la quale non coincide con quella limitata dai confini dello Stato, ma che può essere più piccola o più ampia di quest'ultima.

Anche l'espressione "tradizione" è rischiosa ed è una tra le più problematiche nozioni antropologiche «sia per le tematiche che una sua definizione mette in gioco, sia per l'uso, sovente acritico, che diversi autori ne hanno fatto»<sup>24</sup>. La tradizione è una categoria cui l'osservatore ricorre per indicare «una certa continuità nel contesto preso in esame. Può denotare eventi, situazioni, valori e modelli assai eterogenei ed essere applicata a domini analitici differenti»<sup>25</sup>. È generica e anch'essa ambigua. «"Tradizione" è [infatti] nozione polisemica. Essa designa una pluralità di definizioni e concezioni, si traduce in una varietà di configurazioni e tipi, si

<sup>18</sup> GALLISSOT, RIVERA 1997, 82.

<sup>19</sup> AMSELLE, M'BOKOLO 1985, III.

<sup>20</sup> Cfr. MARTA 2005, 41.

<sup>21</sup> HERZFELD 2006, XII.

<sup>22</sup> Cfr. AMSELLE, M'BOKOLO 1985, II.

<sup>23</sup> Si veda in questo senso FABIETTI 1995, 134.

<sup>24</sup> FABIETTI, REMOTTI 1997, 761.

<sup>25</sup> FABIETTI, REMOTTI 1997, 762.

esplica in una serie di rappresentazioni e contenuti secondo il contesto del discorso»<sup>26</sup>. Non solo l'antinomia tradizione-modernità si è spesso rivelata incapace di rappresentare in maniera articolata la complessità delle società cui si riferiva, ma è anche sovente risultata il frutto di costruzioni artificiali. Le tradizioni infatti «dipendono da reali o immaginate *continuità* tra il passato e il presente»<sup>27</sup>: molte di esse sono state inventate e manipolate a fini di controllo sociale e spacciate poi come “originali”. Le tradizioni sono spesso state presentate come rigide, anche a svantaggio delle donne, con un conseguente impatto immobilizzante sulle consuetudini, che sono invece per loro natura flessibili. L'irrigidimento della cultura locale a scapito dell'adattabilità della consuetudine si è rivelato quindi un fenomeno importato<sup>28</sup>. Ciononostante, pure l'espressione “tradizione” ha una capacità evocativa immediata e difficilmente sostituibile. Essa si presta anche ad essere concepita come processo del trasmettere, come processo di accumulazione selettiva, cioè di assimilazione ed eliminazione, di acquisizione attiva e non passiva del passato, cioè di un'acquisizione basata su una cultura, ma anche su una scelta; ad essere considerata una trasmissione cosciente del deposito, invece che una ripetizione meccanica<sup>29</sup>, una rappresentazione personale e non una fotografia. Edmund R. Leach ricorda che la tradizione è sì in principio conservatrice, ma «ciò che scegliamo di ricordare della tradizione può abbastanza rapidamente essere adattato a circostanze mutevoli»<sup>30</sup>. Questa espressione può dunque perdere il suo carattere limitativo e venato di evolucionismo, e liberare lo studioso da complessi etnocentrici, se viene interpretata in maniera dinamica. Adotterò quindi anch'essa, proponendo una visione che la interpreta come “continuità nel mutamento”<sup>31</sup>, tenendola, al pari di quella di etnia, per mano alla storia e liberandola da ogni traccia di atemporalità, perché possa essere utilizzata in maniera costruttiva nell'analisi della complessità delle società africane<sup>32</sup>, con cui quelle europee vengono a contatto soprattutto tramite le migrazioni.

### 3. *I tipi di escissione: tentativi di classificazione*

Mi avvarrò dei tentativi di classificazione dei vari tipi di escissione, che sono finora stati fatti. Gli sforzi iniziali in materia provengono dall'ambiente medico. La prima classificazione di cui si ha notizia si deve a William Freeman Daniell, il quale distingue quattro forme: escissione del clitoride, escissione delle piccole labbra, escissione delle piccole labbra e del clitoride, escissione parziale delle grandi labbra associata all'una o all'altra delle forme precedenti<sup>33</sup>. In seguito, due tipi, chiamati *Tahuret Sunna* (purificazione sunna: escissione) e *Tahuret Farohen* (purificazione faraonica: infibulazione) vengono individuati con riferimento al Sudan<sup>34</sup>. Willy Gerson Frölich distingue in maniera analoga per quanto riguarda la Nubia, menzionando la *Tahura as seghira* (piccola purificazione: escissione) e la *Tahura as kebira* (grande puri-

<sup>26</sup> PASTORE 1990, 5.

<sup>27</sup> KRYGIER 1986, 250.

<sup>28</sup> Cfr. HOBBSAWM 1983, 2, e, per quanto riguarda l'Africa, RANGER 1983, 211-262, in particolare 247 ss.

<sup>29</sup> Cfr., per questa visione, PASTORE 1990, tutta l'opera e, in particolare, 12, 14, 42 e 43.

<sup>30</sup> LEACH 1977, 7.

<sup>31</sup> FABIETTI, REMOTTI 2001, 762.

<sup>32</sup> Sulla complessità delle società africane contemporanee, equivalente a quella delle società cosiddette occidentali o forse maggiore, si veda M'BOKOLO 2005, 10. È in effetti ormai impossibile distinguere tra “società semplici” e “società complesse” secondo una dicotomia che usava attribuire solo alle società cosiddette occidentali la caratteristica della complessità.

<sup>33</sup> Cfr. DANIELL 1847, citato da ERLICH 1986, 26.

<sup>34</sup> Cfr. ANDERSON 1908, citato da ERLICH 1986, 26.

ficazione: infibulazione)<sup>35</sup>. Nel 1960, Charles Bowesman propone una nuova classificazione che evidenzia cinque tipi: clitoridectomia semplice; clitoridectomia e ninfotomia; clitoridectomia, ninfotomia e sutura dei due terzi anteriori delle piccole labbra; clitoridectomia, ninfotomia e incisione laterale dell'orifizio vaginale; clitoridectomia, ninfotomia, ablazione parziale e sutura delle grandi labbra<sup>36</sup>. Tra le ultime classificazioni si trova quella del dottor Robert Cook, adottata dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), che comprende tre tipi<sup>37</sup>: l'escissione *a minima* (o circoncisione sunna), che consiste nell'asportazione del prepuzio clitorideo (I tipo); l'escissione completa, che concerne l'ablazione del clitoride, dei suoi annessi e delle piccole labbra, che è la più diffusa (II tipo); l'infibulazione (o circoncisione faraonica), per cui all'intervento precedente si aggiunge la sezione delle labbra che vengono avvicinate e cucite insieme (III tipo). La vagina è così parzialmente ostruita. Resta aperto solo un piccolo orifizio destinato a permettere il passaggio delle urine e del sangue mestruale.

La sociologa Isabelle Gillette riporta la classificazione utilizzata dalla dottoressa Marie-Hélène Mottin-Sylla nello studio *Excision au Sénégal* (1991)<sup>38</sup>. Questa classificazione individua due macro tipi, che si declinano ciascuno in tre gradi diversi, corrispondenti all'escissione vera e propria e un terzo tipo, corrispondente all'infibulazione. Il primo tipo, detto escissione "sunna", opera unicamente sul clitoride. Può essere distinto in un intervento cosiddetto benigno, che prevede l'ablazione del cappuccio del clitoride soltanto (grado I); un intervento medio, che prevede l'ablazione del cappuccio e del glande del clitoride (grado II); un intervento severo, che prevede l'ablazione totale del clitoride (grado III). Il secondo tipo consiste in una clitoridectomia e in un'ablazione delle piccole e/o grandi labbra. Può essere distinto in clitoridectomia e ablazione delle piccole labbra (grado I); in clitoridectomia, ablazione delle piccole labbra e ablazione parziale delle grandi labbra (grado II); in clitoridectomia e ablazione totale delle piccole e grandi labbra (grado III). Il terzo tipo, l'infibulazione, consiste nella clitoridectomia, nell'ablazione degli organi genitali esterni e nell'operazione per richiudere la piaga in modo più o meno completo.

#### 4. La localizzazione geografica dell'escissione e le sue "età"

Il continente africano è quello in cui l'escissione è più diffusa. Le popolazioni presso le quali è stata riscontrata possono essere localizzate in alcune zone geografiche, sebbene, come già accennato, le informazioni ad esse relative non vadano considerate in maniera assoluta, ma contestualizzando cronologicamente i dati e le descrizioni riportate. L'escissione, come tutte le pratiche tradizionali, è infatti in continuo mutamento e potrebbe, anche a breve distanza di tempo, essere perpetrata in maniera diversa o in percentuali diverse da quelle individuate dagli studiosi. Per una sua localizzazione farò ampiamente riferimento al lavoro di Isabelle Gillette-Faye<sup>39</sup>, poiché è, tra le ricerche di cui sono a conoscenza, il più dettagliato in proposito. La studiosa indica le seguenti zone geografiche: Sahel, per l'esattezza Burkina Faso, Mali, Mauritania, Niger e Ciad; Africa estremo occidentale, per l'esattezza Gambia<sup>40</sup>, Guinea,

<sup>35</sup> Cfr. FRÖLICH 1921, citato da ERLICH 1986, 26.

<sup>36</sup> BOWESMAN 1960, 545.

<sup>37</sup> Cfr. COOK 1977, citato da ERLICH 1986, 27.

<sup>38</sup> Cfr. MOTTIN-SYLLA, 1991, citato da GILLETTE-FAYE 1998, 62.

<sup>39</sup> GILLETTE-FAYE 1998.

<sup>40</sup> L'escissione viene praticata sull'«ottanta per cento delle donne [...], il cui 8 per cento è infibulato», secondo MOTTIN-SYLLA 1990, 89. Secondo altre stime si tratta, invece del 60%. Di tale cifra si fa menzione in HOSKEN 1993, 44, e in

Guinea Bissau, Liberia, Senegal e Sierra Leone; Golfo di Guinea, per l'esattezza Benin, Costa d'Avorio, Ghana, Nigeria e Togo<sup>41</sup>; Africa centrale, per l'esattezza Camerun<sup>42</sup>, Repubblica Centrafricana<sup>43</sup>, Congo<sup>44</sup> e Zaire<sup>45</sup>; Valle del Nilo, per l'esattezza Egitto e Sudan; Africa nord-orientale, per l'esattezza Gibuti, Eritrea, Etiopia e Somalia; Africa orientale, per l'esattezza Kenya, Uganda e Tanzania.

L'autrice indica inoltre che alcune segnalazioni, ma si tratta dell'eccezione e assolutamente non della norma nel paese, per cui è particolarmente importante contestualizzare la rilevazione, sono state fatte in Africa subtropicale, per l'esattezza in Malawi<sup>46</sup>, Mozambico<sup>47</sup> e Zimbabwe<sup>48</sup>, nonché in Africa australe, per l'esattezza in Sudafrica<sup>49</sup>, Botswana e Lesotho<sup>50</sup>.

L'escissione deve essere localizzata avendo come riferimento, non gli Stati, ma le etnie. Se un paese viene indicato come toccato dall'escissione, ciò non significa che tutta la sua popolazione la pratichi. Potrebbero infatti esservi etnie o clan di queste, tra le quali non è diffusa. Va ovviamente anche

FALVEY (mns.)a, 2. Secondo un'altra stima, infine, la percentuale sarebbe del 79%. Quest'ultima cifra è contenuta in SMITH 1995, 115. Cfr., per tutte le fonti con riferimento alle quali non si rinvia alla bibliografia, GILLETTE-FAYE 1998, 64.

<sup>41</sup> Sembra che l'escissione concerna il 20% della popolazione, come riportato da SMITH 1995, 135, citato da GILLETTE-FAYE 1998, 64.

<sup>42</sup> Sembra che l'escissione sia praticata nella divisione di Manyu (provincia del Sud-Est) e nella provincia dell'estremo Nord dagli arabi Choa. Cfr. EFFIOM 1988, 151. Uno studio più recente, del 1995, conferma i dati di quello del 1987 e sostiene che la pratica dell'escissione è limitata alle Province del Nord (distretti di Logone e Chari), a quelle del Sud-Ovest (distretto di Manyu) e ad alcune aree urbanizzate, quali Yaoundé, come conseguenza dell'immigrazione delle popolazioni delle zone suddette. Cfr. COMITÉ NATIONAL DU COMITÉ INTER-AFRICAÏN SUR LES PRATIQUES TRADITIONNELLES AFFECTANT LA SANTE DES FEMMES ET DES ENFANTS DU CAMEROUN 1995, 36. Secondo Tom Falvey si riscontrano anche casi di infibulazioni praticate su bambine e ragazzine quasi adolescenti. Cfr. FALVEY (mns.)b, 1. Queste fonti sono citate da GILLETTE-FAYE 1998, 64-65.

<sup>43</sup> «Da 8 a 10 delle 45 etnie praticano l'escissione». Per questa affermazione si veda COMITÉ INTER-AFRICAÏN SUR LES PRATIQUES AYANT EFFET SUR LA SANTÉ DES FEMMES ET DES ENFANTS, 1988, 114. Secondo Falvey l'escissione è praticata in tenera età, in alcune zone rurali e, con un'incidenza minore, a Bangui. Cfr. FALVEY (mns.)b, 2. Secondo l'*Etude Démographique de Santé*, la percentuale delle donne escisse sarebbe del 44%, ma sembra che, con il passare del tempo, questa pratica sia meno perpetrata. Cfr. FALVEY (mns.)b, 1. Queste fonti sono citate da GILLETTE-FAYE 1998, 65.

<sup>44</sup> «Qualche caso segnalato», MINORITY RIGHTS GROUP 1982, citato da GILLETTE-FAYE 1998, 65.

<sup>45</sup> L'escissione non è molto diffusa, ma sembra essere praticata da piccoli gruppi isolati, nel Nord del paese. Cfr. FALVEY (mns.)a, 5. Più precisamente, sembra essere praticata dalle popolazioni M'Bawke e Banda. Cfr. HOSKEN 1993, 45. Secondo un'ultima fonte sembra essere praticata dalle popolazioni della zona equatoriale, in genere su bambine dai 4 agli 8 anni. Cfr. SMITH 1995, 136. Queste fonti sono citate da GILLETTE-FAYE 1998, 65.

<sup>46</sup> Qualche caso segnalato. Cfr. FALVEY (mns.)a, 4 e MINORITY RIGHTS GROUP 1982, citati da GILLETTE-FAYE 1998, 65.

<sup>47</sup> Rilevazioni di escissioni sono state fatte nel Nord del paese. Cfr. FALVEY (mns.)b, 4, citato da GILLETTE-FAYE 1998, 65.

<sup>48</sup> Il piccolo gruppo dei Remba, della provincia del Midlands (le segnalazioni riguardano a volte anche l'infibulazione), cfr. FALVEY (mns.)b, 4, citato da GILLETTE-FAYE 1998, 66.

<sup>49</sup> In una forma minore presso i Lovedu, Venda, Xhosa. Cfr. CHARLEWOOD 1956, citato da ERLICH 1986, 30.

<sup>50</sup> «Qualche caso segnalato», MINORITY RIGHTS GROUP 1982, citato da GILLETTE-FAYE 1998, 66. Bisogna ricordare che l'escissione non appartiene alla tradizione dei paesi del Maghreb. Gillette-Faye scrive, tuttavia, che sono stati segnalati alcuni casi in Algeria, Libia e Marocco. Questo dato, che è doveroso riportare, dà notizia di una strana eccezione, poiché in questi paesi le donne non vengono escisse. Le fonti citate da Gillette-Faye sono, per quanto riguarda l'Algeria, MINORITY RIGHTS GROUP 1982; per quanto concerne la Libia, la stessa fonte e FALVEY (mns.)a, 6, dove si legge che si tratta del Sud del paese; per quanto riguarda il Marocco, la fonte è una comunicazione orale del 16 gennaio 1981, fatta da Germane Tillion durante la Conferenza «Princesses mortes à mourir ou à vivre (Mutilations sexuelles et crime d'honneur)» al Grand-Orient de France. La dottoressa Marie-Hélène Franjou, in qualità di presidente del GAMS e dell'Association Nationale des Médecins de Protection Maternelle et Infantile, ha riferito questa comunicazione a Isabelle Gillette-Faye (cfr. GILLETTE-FAYE 1998, 63).

considerato che alcune donne potrebbero non essere escisse, pure nell'ambito di etnie che la praticano, perché i loro familiari hanno rifiutato di perpetrare la tradizione.

Le escissioni si differenziano per età o per tappe sociali. Gli studiosi hanno rilevato tra le popolazioni diversità notevoli nella perpetuazione di questa norma consuetudinaria e l'hanno così classificata per età: fino a quaranta giorni dopo la nascita<sup>51</sup>; da un anno ai quattro anni<sup>52</sup>; dai quattro agli otto anni<sup>53</sup>; dagli otto ai dieci anni<sup>54</sup>; dai dieci ai quindici anni<sup>55</sup>; dai quindici ai venti anni<sup>56</sup>. Analogamente, hanno individuato alcune tappe fisiologiche e sociali in concomitanza delle quali essa viene praticata<sup>57</sup>: prima dell'apparizione delle mestruazioni<sup>58</sup>; dopo le prime mestruazioni<sup>59</sup>; prima del matrimonio<sup>60</sup>; durante la gravidanza<sup>61</sup>; dopo un matrimonio infecondo<sup>62</sup>.

Negli anni Sessanta presso i Gourmantché<sup>63</sup>, Michel Cartry riscontra due forme: un'escissione detta "nera", alla quale partecipano ragazzine appena uscite dall'infanzia, senza una cerimonia iniziatica; un'altra detta "bianca", a cui partecipano, in numero da quattro a dieci, ragazze in procinto di sposarsi, il cui matrimonio è celebrato al termine della cerimonia di iniziazione, e che è accompagnata da un rituale iniziatico. Secondo Cartry, su 22 clans *gourmantché* del Gobnangou, una metà pratica l'"escissione nera", mentre l'altra "l'escissione bianca"<sup>64</sup>.

Come osservato da Bohumil Théophile Holas<sup>65</sup> e Nicole Sindzingre<sup>66</sup>, pratiche distinte esistono anche presso i Sénoufo e i Minyanka (un gruppo etnico imparentato ai Sénoufo). Presso i Sénoufo Fodonon

<sup>51</sup> In Etiopia, presso gli Amhara, a seconda degli autori e dell'anno in cui l'osservazione è avvenuta, dal 3° all'8° giorno, dal 5° al 20° giorno, al 7° giorno, all'8° giorno, al 40° giorno; presso i Falasha, invece, all'8° giorno; presso gli Yemeniti del Gibuti dal 15° al 40° giorno; in Tanzania e a Zanzibar il 7° giorno; nell'Africa occidentale, in Nigeria presso gli Ibo dal 4° all'8° giorno, dal 7° al 21° giorno o al 7° giorno; presso i Bino, gli Ishan, gli Ika-Ibo al 7° giorno; in Mali, presso i Bambara il 40° giorno e presso i Soninkè il 15° giorno.

<sup>52</sup> In Nigeria, presso gli Ibo e gli Yoruba, tra i 2 e i 4 anni.

<sup>53</sup> In Nigeria, presso gli Ibo, sempre a seconda degli autori e dell'anno in cui l'osservazione è avvenuta, tra i 3 e i 6 anni o tra i 4 e gli 8 anni; in Costa d'Avorio, presso i Malinkè a partire dai 6 anni; in Guinea tra i 4 e i 9 anni; in Kenya, presso i Kamba a 7 anni; in Egitto tra i 7 e gli 8 anni.

<sup>54</sup> A seconda delle fonti, in Egitto tra gli 8 e i 9 anni, nel basso Egitto tra i 9 e i 10 anni, al Cairo a 10 anni; in Etiopia, presso i Gurage tra gli 8 e i 10 anni; in Mali, presso i Malinkè tra gli 8 e gli 11 anni; presso i Minianka tra gli 8 e i 14 anni; in Guinea tra gli 8 e gli 11 anni; in Guinea Bissau verso gli 8 anni; in Perù, presso i Conibo a 10 anni.

<sup>55</sup> In Kenya, presso i Gusii tra i 10 e i 14 anni; nell'Alto Volta, presso i Mossi a 12 anni; nel Ciad, presso i Sara tra i 13 e i 18 anni; presso i Bambara tra i 12 e i 15 anni; presso i Malinkè tra i 13 e i 14 anni.

<sup>56</sup> In Guinea, presso i Coniagui e i Bassari tra i 15 e i 16 anni e presso i Wè tra i 15 e i 20 anni; in Kenya, presso i Kipsigi tra i 15 e i 16 anni, presso i Chuka a 16 anni, presso i Nandi tra i 16 e i 18 anni; in Costa d'Avorio, presso gli Oubi tra i 16 e i 18 anni, presso i Wè tra i 15 e i 20 anni, presso i Mandingues tra i 16 e i 17 anni.

<sup>57</sup> Per un'ampia schematizzazione cfr. ERLICH 1986, 32-35 e GILLETTE-FAYE 1998, 91-96.

<sup>58</sup> In Kenya, presso i Kikuyu.

<sup>59</sup> In Kenya, presso i Kikuyu, i Kamba, i Masaï; in Nigeria, presso gli Ibo; in Amazzonia, presso gli Shala dell'Ucayali; in Guinea, presso i Mandingues.

<sup>60</sup> In Kenya, presso i Masaï, i Suk, i Kipsigi; in Nigeria, presso gli Yoruba Ijesha, gli Ibibio, i Betchwana, gli Ijaw; in Etiopia, presso i Galla Gugi, Hoku, Arussi, Shoa, Gidico, Arbore, Sala.

<sup>61</sup> In Nigeria, presso gli Ibo Ogbaru (durante il primo mese); in Guinea, presso i Kissi.

<sup>62</sup> Nell'India del Nord-Ovest, presso i Kehal (sei mesi dopo).

<sup>63</sup> I nomi delle popolazioni trattate vengono lasciati nella versione francese.

<sup>64</sup> Cfr. CARTRY 1968, 189 s., nt. 2, e 190, nt. 1.

<sup>65</sup> Cfr. HOLAS 1957a, 114 s.

<sup>66</sup> Cfr. SINDZINGRE 1977, 68 s.

L'escissione è tradizionalmente considerata come una condizione preliminare al matrimonio e viene praticata collettivamente, spesso in adolescenza, ad un piccolo gruppo di cinque o sei ragazze. In un'altra frazione dei Sénoufo, l'escissione viene praticata tra i dieci e i quindici anni nell'intimità della famiglia e non assurge a requisito essenziale per il matrimonio, in quanto può aver luogo successivamente. Soltanto una frazione dei Sénoufo, i Fodombélé, pratica l'escissione in modo collettivo, all'inizio della prima gravidanza. Infine, presso i Minyanka l'escissione è tradizionalmente condizione preliminare al matrimonio. La ragazza deve essere vergine, la cerimonia è individuale e le spese per quest'ultima, in particolare il pagamento dell'*exciseuse*<sup>67</sup> e degli animali per i sacrifici, sono a carico della famiglia del fidanzato.

Denise Paulme descrive negli anni Quaranta l'escissione nella foresta di Kissidougou (Guinea), praticata per classi d'età, come spesso avveniva nelle zone rurali<sup>68</sup>. La descrizione, oltre ad indicare una forma di rituale tra i tanti esistenti, permette di percepire quanto queste cerimonie, laddove previste, avessero una durata notevole e creassero un legame, un'intimità molto forti tra le ragazze della stessa classe di età che vi partecipavano. Nella tradizione le classi d'età sono infatti coinvolte nell'organizzazione di tutte le cerimonie, non solo in quella dell'escissione, ma anche, in particolare, del matrimonio, della circoncisione e dell'imposizione del nome. Sappiamo infatti che l'appartenenza ad una stessa classe d'età crea legami molto stretti tra le donne che ne fanno parte. Esse si ritrovano, sia per sostenersi nei momenti di bisogno, come ad esempio il parto, sia per divertirsi e questa solidarietà può durare anche tutta la vita. Le classi d'età sembrano costituire istituzioni che realizzano una sorta di uguaglianza, in qualche modo bilanciatrice della gerarchia tra più giovani e più anziani e di quella tra i lignaggi. Considerato che il patto di sangue è un altro elemento per creare l'uguaglianza e che in molte etnie l'escissione (e la circoncisione) permette di accedere alla classe d'età (Khassonké del Mali), oppure condiziona il passaggio da una classe all'altra (Malinké), Anne Raulin ritiene un possibile significato dell'escissione quello di un patto di sangue collettivo al livello della classe d'età. Questa connessione diretta tra classi d'età ed escissione non è sempre presente, come dimostra lo studio di Monique Gessain, compiuto presso la società Bassari del Senegal orientale (regione d'Etiolo), il quale descrive un'escissione praticata individualmente, a seconda della maturità di ciascuno<sup>69</sup>. Considerando che un'autorità dei più adulti verso i più giovani esiste comunque, Raulin conclude che anche laddove l'escissione non sia una pratica realizzata con la classe d'età, essa ha un valore immediato di socializzazione femminile. Una ragazza non escissa non viene infatti accettata allo stesso titolo delle altre. Le descrizioni e le riflessioni relative all'escissione per classi d'età aiutano in effetti a comprendere più la tradizione che la realtà attuale, dato che essa sembra scomparsa non solo nelle città, ma anche nei villaggi. Per quanto riguarda l'escissione collettiva o individuale, le descrizioni menzionate testimoniano che le due tradizioni coesistono. Dallo studio della dottoressa Mottin-Sylla, riguardante il Senegal, emerge inoltre che l'urbanizzazione non ha automaticamente condotto all'escissione individuale; una su cinque viene infatti praticata collettivamente. Lo stesso fenomeno è stato osservato anche da Gillette<sup>70</sup> in Francia, pur senza essere stato quantificato.

Sia in Francia, sia in Africa l'età dell'escissione tende ad abbassarsi<sup>71</sup>. In ambienti africani urbani la tendenza non è nuova. Già agli inizi degli anni Cinquanta, Holas aveva osservato che in città alcune escissioni cominciavano ad essere praticate in più tenera età<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> Cioè la donna che pratica materialmente l'escissione.

<sup>68</sup> Cfr. PAULME 1947, 301.

<sup>69</sup> Cfr. GESSAIN 1971, 167.

<sup>70</sup> Cfr. GILLETTE-FAYE 1998, 97.

<sup>71</sup> GILLETTE-FAYE 1998, 96. In Francia, nei casi portati in giudizio si è trattato, ad esempio, di escissioni su neonate e bambine.

Occorre tuttavia sottolineare che alcuni gruppi etnici praticano da sempre l'escissione in tenera età. Annie Raulin sottolinea infatti che la «diversità delle pratiche che concernono l'escissione è una realtà relativamente ben conosciuta, ma è spesso tradotta come risultante da un'evoluzione diacronica [...]. Questa interpretazione, senza essere falsa, merita tuttavia dei ritocchi. La diversità di queste pratiche si manifesta in effetti anche nella dimensione sincronica, non soltanto da un'etnia all'altra, ma da un sottogruppo etnico ad un altro»<sup>73</sup>.

### 5. *L'exciseuse e gli strumenti usati*

Tradizionalmente, colei che esegue materialmente l'escissione, l'*exciseuse*, appartiene per lo più alla casta dei *forgerons* (i fabbri) e le conoscenze relative all'operazione si trasmettono di generazione in generazione tra le persone di sesso femminile della sua famiglia. Le *forgeronnes* sono donne molto rispettate cui ci si affida in numerose società dell'Africa occidentale, in particolare nel gruppo mandé (es. Bambara, Diakhanké, Malinké, Mandingue, Nyominka, Socé e Soninké) e in quello halpulaar (Peul e Toucouleur). Secondo quanto riporta Denise Paulme, in Guinea (ma anche in Costa d'Avorio e in Sierra Leone) l'*exciseuse* è una donna anziana «la cui mano non trema»<sup>74</sup>.

Sembra che in Francia l'*exciseuse* sia conosciuta per sentito dire e spesso presentata da amici africani o parenti stretti. Il fenomeno di farla venire dall'Africa<sup>75</sup> sembra invece essere scomparso<sup>76</sup>.

Tradizionalmente l'escissione viene compiuta con strumenti che hanno una funzione rituale precisa. Il coltello acquista, secondo Raulin, una funzione protettrice rispetto alle influenze negative, alle quali è ritenuto particolarmente esposto il bambino, in quanto, come vedremo al paragrafo nove, egli è in stretto contatto con gli antenati. La funzione protettrice del coltello non sembra limitata all'escissione; diverse popolazioni lo utilizzano infatti anche per altre tappe importanti, quali l'imposizione del nome o il parto. In quest'ultimo caso esso è considerato probabilmente a tutela della madre. Secondo quanto riferisce Cartry, presso i Gourmantché vengono usati un rasoio o un coltello simbolicamente associati alla pinna dorsale di un pesce, detto *maître de tous les poissons*<sup>77</sup>. Raulin menziona il coltello che, secondo la descrizione di Paulme<sup>78</sup> viene utilizzato in Sierra Leone, dal quale l'*exciseuse* non si separa mai nei giorni che seguono l'operazione. Le giovani escisse recano con sé un panierino che contiene, oltre ad altri oggetti, anche tre coltelli e le donne sterili vi depongono offerte perché le renda feconde. Esso è chiamato, non a caso, il panierino dei pesci.

Presso gli Oubi, come riporta Holas, le lame dell'escissione (*dye*) non devono essere viste da coloro che verranno operate e sono nascoste in un piccolo sacco di rafia<sup>79</sup>. Secondo Michèle Coquet e Luc Régis<sup>80</sup>, citati anche da Lidia Calderoli<sup>81</sup>, i Bwaba utilizzano lame appositamente destinate all'escissione e

<sup>72</sup> Cfr. HOLAS 1957a, 115, con riferimento ai Minianka.

<sup>73</sup> RAULIN 1987, 51.

<sup>74</sup> PAULME 1952, 305.

<sup>75</sup> Fenomeno riportato da GROULT 1975.

<sup>76</sup> Cfr. GILLETTE-FAYE 1998, 101.

<sup>77</sup> Cfr. CARTRY 1968, 208-209.

<sup>78</sup> Cfr. PAULME 1947, 305.

<sup>79</sup> Cfr. HOLAS 1957b, 247.

<sup>80</sup> Cfr. COQUET, RÉGIS 1984, 70-101.

<sup>81</sup> Cfr. CALDEROLI 1993, 116.

alle scarificazioni, distinte da altri strumenti a taglio, come il “coltello del sacrificio” o il “rasoio dei vecchi”, usati rispettivamente per i sacrifici di animali e per il taglio del cordone ombelicale. I Bwaba distinguono infatti diverse qualità di sangue, per ognuna delle quali occorre un apposito strumento.

I rasoi vengono utilizzati, ad esempio, in Egitto e in Sudan. In Francia sono stati utilizzati coltelli e soprattutto rasoi. Sembra però che non ve ne sia nessuno particolarmente destinato all'escissione.

#### 6. *La fase operatoria e quella postoperatoria*

Nella tradizione, durante i giorni o le ore che precedono l'operazione, si ha spesso una preparazione rituale che comprende frequentemente misure medicinali con funzione omeostatica e, a volte, anestetizzante. In molti casi vengono prescritte una dieta idrica e un'alimentazione costipante. Jomo Kenyatta riporta che, presso i Kikuyu, prima dell'escissione viene fatto un bagno freddo, il quale simboleggia l'annegamento dell'infanzia ed è ritenuto anestetizzante<sup>82</sup>. Pratiche analoghe si ritrovano anche presso i Minianka del Mali.

Nelle società animiste l'operazione è preceduta da un rituale spesso molto complesso. Presso i Minianka, ad esempio, ma analogamente anche presso i Bambara e i Malinké, vengono consultate le principali divinità che rappresentano la credenza ancestrale.

In ambiente animista anche la fase operatoria vera e propria si svolge con maggior fasto. Presso i Malinké le ragazze passano la notte a festeggiare in famiglia, dopo di che si radono, si lavano il pube e si siedono nude su di una pietra piatta orientata verso Est, in presenza della madre e delle donne del lignaggio. L'*exciseuse* si sistema tra le cosce aperte della ragazza, prende il clitoride con la mano sinistra e lo tira rapidamente. I Nandi, per facilitare la presa del clitoride, vi applicano un preparato urticante. Presso i Bambara generalmente durante l'operazione la ragazza è seduta sotto un albero, su di un recipiente rovesciato o un materasso vegetale ed è tenuta da persone di sesso femminile. Le ragazze devono dimostrare il loro coraggio e cantare per scacciare il principio nefasto (*wanzo*).

Tradizionalmente l'escissione è seguita da un trattamento medico rituale o anche semplicemente medico, che prevede sia medicamenti locali, sia prescrizioni dietetico-igieniche e sociali. Tra le ultime, ad esempio, sono spesso incluse la segregazione e il divieto di ogni vicinanza maschile. Queste prescrizioni sono molto più elaborate in contesti animisti.

Erlich cita alcuni mezzi utilizzati. Contro l'emorragia vengono ad esempio usati decotti vegetali, di cortecce e foglie presso i Jekri e i Sobo della Nigeria, di acacia e creta presso i Bambara. Vengono utilizzati l'argilla rossa presso gli Shama, il burro di karité presso i Bulsa, nel Nord del Ghana, burro o sterco di vacca presso i Minianka, escrementi di capra polverizzati, sempre presso i Bambara<sup>83</sup>. Jomo Kenyatta riporta che i Kikuyu, per evitare la coalescenza dei monconi labiali, usano un miscuglio di latte ed erbe che deve essere mantenuto fino alla prima minzione. Vengono compiuti poi altri gesti con funzione medica e la ragazza osserva una settimana di convalescenza, durante la quale non può toccare il cibo, che le viene presentato su una foglia di banano. Una volta terminato lo stadio di cicatrizzazione per tutte le ragazze, si fissa la data della cerimonia di rinascita che deve svolgersi in un giorno pari<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Cfr. KENYATTA 1959, 143 s.

<sup>83</sup> Cfr. ERLICH 1986, 101-103.

<sup>84</sup> Cfr. KENYATTA 1938, 146-149.

Presso i Malinkè, i Dogon e altre popolazioni dell'Africa occidentale, durante il periodo di cicatrizzazione, che va da due a tre settimane, le ragazze escisse vivono generalmente insieme. Non lavorano, sono nutrite dalle loro famiglie, si spostano solo per rendere visita ai notabili e sono vestite di un panno bianco. Girano munite di un grande bastone e di una zucca piena di sassi che usano per scacciare i passanti di sesso maschile in cui si imbattono. Sembra che proprio a questa fase di cicatrizzazione della piaga le donne ricolleghino il dolore più forte, più insopportabile.

Vi sono numerosi esempi che riguardano il periodo successivo all'operazione nelle società animiste. Tuttavia, malgrado molte tradizioni sopravvivano, buona parte di questi riti spariscono, per ragioni culturali e socioeconomiche.

Là dove le fasi in precedenza indicate non esistono, l'escissione si svolge in privato, velocemente, da molti secoli. Si assiste inoltre, da alcuni decenni, ad una sua crescente medicalizzazione con anestesia locale e asepsi. Sembrerebbe quindi che sia ormai in maggioranza eseguita da medici, infermieri e levatrici. Le pratiche post-operatorie qui indicate paiono completamente perdersi a seguito dell'emigrazione.

### 7. *Il corpo e il dolore come vettori di educazione e socializzazione*

Il desiderio di evitare alle figlie il ricordo del dolore provato, è la risposta che le madri forniscono più di frequente per spiegare perché fanno praticare l'escissione sulle neonate<sup>85</sup>.

Si potrebbe ribattere che questa motivazione maschera il timore di molte donne di non riuscire a praticarla sulle figlie una volta cresciute, perché con molta probabilità, una volta integrate nella società francese, la rifiuteranno. È chiaro, in effetti, che alcuni genitori in Francia temono tale rifiuto<sup>86</sup>. Tuttavia, la suddetta spiegazione è stata fornita anche in paesi africani in cui l'escissione è parte della tradizione, e

<sup>85</sup> Cfr., in particolare, l'inchiesta di Gillette-Faye (GILLETTE-FAYE 1998, 96). Per le altre inchieste analizzate, condotte in Francia da studiose francesi si veda RAULIN 1987; FAINZANG 1984. Delle stesse autrici si veda anche GILLETTE-FRENOY 1992a, 21-50; GILLETTE-FRENOY 1992b; RAULIN 1990, 157-172; FAINZANG 1985, 117-127; FAINZANG 1990, 177-182. L'inchiesta condotta da Fainzang, la prima in ordine cronologico delle inchieste da me consultate, coinvolge circa quaranta persone. Si tratta dunque di uno studio di tipo qualitativo. Fainzang si serve soprattutto di una doppia rete di informatrici: la prima costituita da donne residenti in HLM (*hébergements à loyer modéré*, comparabili con le cosiddette case popolari italiane) in un comune del dipartimento degli Yvelines, la seconda essenzialmente da donne residenti nel XIX *arrondissement* di Parigi, alcune delle quali conoscono il francese. Vi è pure una terza fonte di informazione, costituita da uomini e donne appartenenti a varie categorie sociali. Alle interviste è sempre presente l'interprete che ha anche la funzione di introdurre la ricercatrice. Le interviste sono essenzialmente condotte su persone dell'Africa occidentale, dato che in Francia la maggior parte degli immigrati appartenenti a popolazioni che praticano l'escissione proviene da questa zona. In particolare si tratta di soggetti originari del Mali (paese in cui tutte le etnie praticano l'escissione), del Senegal e, in misura minore, della Mauritania, della Costa d'Avorio e dell'Alto Volta. L'inchiesta condotta da Raulin si è svolta a Parigi, in particolare nel XVIII, XIX e XX *arrondissement*, su donne sposate e madri di famiglia tra i 20 e i 40 anni circa, arrivate in Francia tra il 1975 e il 1982, i cui figli sono per la maggior parte nati in Francia; su adolescenti, maschi e femmine, della scuola secondaria; infine sui mariti e i cugini delle donne incontrate, a seconda della loro presenza. Si tratta, nella stessa percentuale, di donne provenienti dalla città e dalla campagna. Un numero non indifferente di queste è raggruppato in associazioni femminili. Gli intervistati sono, anche in questo caso, originari dell'Africa occidentale, in particolare del Mali. Le interpreti sono addirittura due e una specialmente ha il ruolo di mediatrice. Per l'inchiesta condotta da Gillette-Faye si possono fare considerazioni analoghe a quelle già fatte per le ricerche di Fainzang e di Raulin. Occorre precisare che essa si è svolta a Parigi, nel XVIII, XIX e XX *arrondissement*; nel dipartimento degli Hauts-de-Seine, a Nanterre, in quello del Val-d'Oise, a Sarcelles e in quello degli Yvelines, a Mantes-la-Jolie.

<sup>86</sup> Cfr. GILLETTE-FAYE 1998, 96.

quindi della cultura dominante, di molto gruppi etnici. Essa sembra dunque rivelare un mutamento nell'interpretazione del dolore come vettore di educazione morale nelle società dell'Africa occidentale. Secondo le tradizioni di quest'ultime, il dolore non deve essere espresso: è considerato una fonte di coraggio e la sofferenza sopportata è resa visibile sul corpo. L'idea che pervade tale interpretazione è che le qualità morali sono iscritte sul corpo, il quale le indica tramite i suoi gesti e i suoi ritmi, poiché «il rispetto che uno si porta condiziona il rispetto che gli altri gli portano; [...] la propria capacità di dominio sugli altri passa attraverso la capacità di dominio su sé stessi»<sup>87</sup>.

Paulme scrive che presso i Kissi la ragazza «subisce la prova dolorosa senza un pianto»<sup>88</sup>. Anche Lidia Calderoli evidenzia che, nelle società che praticano l'escissione, il dolore non va manifestato. L'autrice ricorda che ciò avviene pure per le altre operazioni che lasciano un segno permanente sul corpo, come le scarificazioni e i tatuaggi. La sanzione per l'operata e la sua famiglia sarebbe, altrimenti, la vergogna. In effetti, afferma l'autrice, «il dolore non è spesso solo una conseguenza inevitabile, ma anche una necessità, per il suo valore formativo di prova e la sua azione trasformatrice»<sup>89</sup>. Calderoli scrive che, ad esempio presso i Marka, vi è la necessità di rendere visibile il dolore sopportato. I segni praticati con il fuoco sul viso delle donne in seguito all'escissione, alla deflorazione e al parto testimoniano che quell'evento è stato superato; per questo popolo, infatti, la sofferenza crea coraggio e le scarificazioni permettono di conservarlo, in quanto fonte di energia per la casa. Citando Solange de Ganay, l'autrice riporta che durante le operazioni successive all'escissione, in cui vengono lasciati segni permanenti sul corpo, «le vecchie tamburellano con una verga sul pilastro centrale della casa affinché il coraggio delle ragazze vi si accumuli»<sup>90</sup>. Già Sindzingre aveva sottolineato che il dolore provocato dall'escissione (ma anche dall'infibulazione e dalle scarificazioni) non costituiva un errore, un insuccesso dovuto all'inadeguatezza degli strumenti o alla mancanza di accortezza dell'*exciseuse*, come invece aveva affermato la letteratura coloniale<sup>91</sup>. Secondo l'intuizione di Sindzingre, il dolore ha una sua funzione. Non preme tanto evidenziare la connotazione piuttosto punitiva che l'etnologa gli attribuisce, quanto la considerazione per cui quando questo non è considerato inevitabile, viene comunque ricercato scientemente, perché rimanga nella memoria (come «preparazione di “buona memoria”»<sup>92</sup>, scrive l'autrice). Ogni segno di debolezza o di paura, rilevato dall'entourage dell'operazione, potrà essere utilizzato per deridere la ragazza durante tutta la sua vita.

Mi sembra importante evidenziare quanto riportato da Raulin<sup>93</sup> riguardo al “corpo come vettore di educazione” (tradizionale), in questo caso morale, in molte società dell'Ovest africano. Ella fa riferimento, citando Zahan<sup>94</sup>, al pensiero bambara che assimila il controllo di sé alla dominazione sulla lingua, resa necessaria dai poteri ambivalenti di questa (pensiero menzionato anche da Calderoli)<sup>95</sup>. Pure le operazioni di carattere estetico, come il tatuaggio del basso ventre, delle gengive o delle labbra, acquistano un valore etico. L'ultimo tatuaggio citato segna il punto da cui esce la parola, rappresentando proprio l'importanza del controllo su di essa. L'escissione costituisce dunque, secondo l'autrice, una delle tante prove di

<sup>87</sup> RAULIN 1987, 42.

<sup>88</sup> PAULME 1954, 155.

<sup>89</sup> CALDEROLI 1993, 120.

<sup>90</sup> DE GANAY 1947-1949, 7.

<sup>91</sup> Si veda ad esempio DE VILLENEUVE 1937, 15-32.

<sup>92</sup> SINDZINGRE 1977, 65-75.

<sup>93</sup> Cfr. RAULIN 1987, 39-42.

<sup>94</sup> Cfr. ZAHAN 1963, 152, citato da RAULIN 1987, 39 s.

<sup>95</sup> Cfr. CALDEROLI 1993, 125.

coraggio<sup>96</sup>, che non sono limitate a quelle che segnano il corpo sulla sua superficie. Una di esse, ad esempio, consiste nel lavorare incessantemente senza mai dormire. Anche il parto è, nella tradizione, una prova fondamentale in cui il dolore non va espresso e che va superata con onore. Per Raulin il corpo è anche vettore di socializzazione<sup>97</sup>. Nelle società tradizionali africane la nascita del bambino è concepita come un processo a tappe. La nascita biologica, la prima volta sul dorso della madre, a partire dalla quale per un periodo il bambino vivrà con questa un rapporto quasi simbiotico, e lo svezzamento, sono solo le prime tra le tante tappe della vita del bambino africano. Dopo il contatto con la madre, il bambino conoscerà quello con un numero notevole di membri della famiglia, in particolare con la sorella maggiore che dall'età di sei anni avrà diritto di portarlo sul dorso, ma anche con madri, padri, sorelle e fratelli "classificatori". Lo stretto contatto con la madre, reso possibile dal trasporto sul dorso e quello con i soggetti suddetti, i massaggi e l'abitudine di cullare sono stati riconosciuti, nei paesi occidentali, come pratiche assai benefiche per lo sviluppo del bambino. L'autrice ritiene inoltre che l'idea secondo la quale il corpo deve svilupparsi in modo per così dire "naturale", cioè senza alcun intervento diretto su di esso, ma solo con sostegni, come ad esempio l'igiene e un'alimentazione adeguata, sia una concezione moderna, risalente alla fine del XVIII secolo. Anche alle società "occidentali", quale ad esempio quella francese non era in passato estranea l'idea di un intervento sul corpo, soprattutto in ambito rurale. In Africa la tradizione vuole che la crescita del bambino sia scandita da interventi diretti ad ogni stadio della vita ritenuto importante, che deve essere sancito da un rito e impresso con un segno sul corpo.

Sempre secondo l'autrice, il corpo è anche vettore di educazione "civica", di insegnamento della gerarchia sociale tra maggiori e minori di età, tra iniziati e non iniziati. Il voler praticare l'escissione sulle figlie neonate, perché non rimanga loro la memoria del dolore provato, sembra dunque far parte dell'affievolimento del ruolo di quest'ultimo. Il dolore che, nelle società tradizionali africane veniva non solo valorizzato, ma anche ricercato, sembra oggi rimesso in discussione. Molti segni corporali, o meglio le prove che essi rappresentano, vanno probabilmente sparendo, come avviene per i tatuaggi, oppure si modificano, come è già accaduto per i buchi all'orecchio, che non vengono più fatti in tutto il padiglione, ma solo nel lobo.

Il rilievo sia di Raulin sia di Fainzang<sup>98</sup> per cui il rifiuto dell'escissione sulle proprie figlie è meno conseguenza dell'immigrazione in Francia che non dell'urbanizzazione e della scolarizzazione nel paese d'origine, laica o religiosa, sembra dunque essere coerente con quanto appena enunciato.

## 8. *Le interpretazioni dell'etnologia*

Arnold Van Gennep<sup>99</sup>, ai primi del Novecento, ritiene che i riti di passaggio siano in genere caratterizzati da tre fasi: la separazione dal gruppo, il periodo trascorso ai margini, che simboleggia la distruzione della vecchia personalità e l'integrazione dell'iniziato al gruppo come "nuovo essere". A partire dalla sua opera

<sup>96</sup> Per l'escissione considerata come una delle prove che la donna deve affrontare, quali il tatuaggio delle labbra, le scarificazioni e i buchi sulle orecchie, si veda anche TOURÉ 1984, 16. TOURÉ evidenzia pure il legame tra sofferenza ed escissione, sintetizzandolo alla stessa pagina con la frase: «La sofferenza è necessaria perché la donna si "senta" donna».

<sup>97</sup> Cfr. RAULIN 1987.

<sup>98</sup> Per quanto riguarda Raulin, ciò emerge dall'opera più volte citata, *Femme en cause* (RAULIN 1987); per quanto riguarda invece Fainzang, dallo scritto *L'excision ici et maintenant* (FAINZANG 1984), in particolare dalle pagine 40 s.

<sup>99</sup> Cfr. VAN GENNEP 1909.

l'escissione è inclusa nei riti di passaggio, i riti di pubertà. Nei testi ad essi consacrati viene generalmente considerata come l'equivalente, il corrispettivo simmetrico della circoncisione.

Alla fine degli anni Settanta, Sindzingre rigetta invece l'equivalenza tra le due operazioni. L'autrice evidenzia l'assoluta differenza sia dal punto di vista anatomico, sia da quello relativo alle potenzialità sessuali che rimangono, rispettivamente, dopo l'escissione e la circoncisione. Secondo l'autrice elementi di differenziazione sarebbero presenti anche nel rituale stesso. I rituali dell'escissione hanno ad esempio un carattere più sommario rispetto a quelli dei riti maschili.

«L'escissione mobilita meno elementi simbolici della circoncisione, spesso momento d'espressione dell'insieme dei valori sociali. [Se da un lato la circoncisione viene definita da molti informatori come "il più grande di tutti i riti", dall'altro] l'escissione beneficia raramente di complessi interpretativi (cosmogonici, mitici, ecc...) equivalenti (il mito dogon dell'origine dell'escissione è, dunque, un'eccezione)»<sup>100</sup>.

Secondo l'autrice, inoltre, la donna è concepita come un essere incompleto che ha sia troppo, sia non abbastanza. Questo concetto di disordine, di mancanza o di eccesso sarebbe riscontrabile non solo nelle rappresentazioni *coutumières*, ma anche in quelle della psicanalisi e dell'etnologia. L'immagine della donna come "essere da completare" è contigua a quella dell'essere umano bisessuato, per la quale escissione e circoncisione hanno il compito di creare una persona sociale appartenente alla categoria sessuale "appropriata", concezione che, sempre secondo l'autrice, ha trovato la sua espressione più famosa nel mito dogon. Per Sindzingre questo discorso non discriminatorio, che si riferisce miticamente ad un'uguaglianza di trattamento per l'uomo e per la donna, si apparenta al tema dell'equivalenza circoncisione-escissione, il quale ha come effetto il livellamento di ogni differenza. Le due pratiche non sono più che una stessa istituzione su due incarnazioni simmetriche, appropriate ai sessi opposti.

Ricollegandoci a quanto già accennato, bisogna ricordare l'opera di Marcel Griaule, risalente agli anni Sessanta, in cui l'autore riporta, appunto, la cosmogonia dei Dogon, come rivelatagli da Ogotemmèli, vecchio cacciatore cieco che introduce l'etnologo nell'universo mitico di questo popolo. Riferisce Griaule:

«Così ogni essere umano, all'origine, fu munito di due anime di sesso differente o piuttosto di due principi corrispondenti a due persone distinte all'interno di ciascuno. Per l'uomo l'anima femminile risiedette nel prepuzio; per la donna l'anima maschile fu supportata dal clitoride [...]. La vita degli uomini non poteva conciliare questi esseri doppi; bisognava decidere che ciascuno versasse nel sesso per il quale era, apparentemente, fatto meglio [...] Il *Nommo* interviene donando due anime di sesso differente ad ogni bambino. Inconveniente: l'essere è maschio e femmina. Bisogna decidere in un senso o in un altro. Circoncisione ed escissione sono la soluzione: prepuzio e clitoride, dove è fissata la seconda anima, vengono tagliati»<sup>101</sup>.

Griaule, tuttavia, riporta anche ragioni diverse che spiegano la circoncisione e l'escissione: la necessità di liberare il bambino da una forza cattiva, di pagare un debito di sangue e di ritrovarsi definitivamente nel proprio sesso. A questo bisogna aggiungere che l'uomo, per solidarietà, deve soffrire nel sesso come la donna<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> SINDZINGRE 1977, 68.

<sup>101</sup> GRIAULE 1948, 28 s. e 131.

<sup>102</sup> GRIAULE 1948, 161.

Riferendosi ad escissione e circoncisione, Fainzang ritiene che con queste mutilazioni non si tratta più tanto di permettere un “passaggio”, quanto di oggettivare una “identità sessuale”. Esse non sono praticate, come suggeriscono molti autori, solo per permettere una transizione dall’infanzia all’età adulta (ruolo devoluto ai riti di iniziazione), per completare la differenziazione sessuale o per assicurare la fecondità del gruppo. Sono soprattutto praticate per forgiare i corpi in modo da rendere le persone atte ad assumere lo status sociale che è loro riservato in ragione del loro sesso. Escissione e circoncisione, quindi, non costituiscono tanto un *marquage* sociale della differenza sessuale, quanto un *marquage* della differenza sociale che deve esistere tra i sessi, un’iscrizione (sui corpi) dei rapporti di sesso<sup>103</sup>.

9. *L’escissione come consuetudine ad includendum: il suo rapporto con la tradizione, la comunità, la famiglia e gli antenati*

L’escissione è espressione della consuetudine. Come testimoniano le inchieste condotte in Francia sul tema, *la coutume*, espressione appunto traducibile con il termine “consuetudine”, costituisce uno degli argomenti che ricorrono più di frequente tra gli immigrati<sup>104</sup>. Tra le donne originarie delle zone rurali e con un bassissimo livello scolastico, sembra essere addirittura l’unico argomento fornito. Alla domanda sul perché s’intenda praticare l’escissione spesso viene risposto: «Si è sempre fatto, mia madre l’ha fatto, mia nonna l’ha fatto, io lo farò». Ogni spiegazione della consuetudine è inconcepibile perché questa costituisce già la giustificazione suprema al comportamento. Secondo l’insegnamento di Sally Falk Moore occorre sempre evitare il rischio di prendere troppo alla lettera le affermazioni che riguardano la tradizione<sup>105</sup>, è tuttavia noto che nelle culture tradizionali la razionalizzazione della consuetudine interessa meno, è meno importante della consapevolezza di star riproducendo i gesti e le parole degli antenati<sup>106</sup>.

L’escissione è una consuetudine *ad includendum*. Essa contribuisce a realizzare l’obiettivo dell’integrazione sia tra i membri della comunità rimasti al villaggio d’origine, sia tra quelli emigrati in “Occidente”. Nel quadro di un’immigrazione che viene percepita dagli interessati come temporanea, anche se di fatto spesso non lo è, l’escissione è un modo per non tagliare i legami con la terra natia. Intenso è il desiderio di ritornare “un giorno” in Africa e forte il timore di staccarsi completamente dal villaggio, dalla famiglia, di abbandonare le tradizioni, di essere emarginati nel paese d’origine o, più precisamente, ad esempio presso i Soninké o i Bambara. Nell’ambito delle comunità emigrate in “Occidente” essa scaccia il timore di non sentirsi accettati dai membri del proprio gruppo etnico nel luogo di residenza. Catherine Quiminal mostra ad esempio, per quanto riguarda la Francia, che le comunità sono rette da legami molto stretti e spesso la struttura del villaggio viene riprodotta al suo interno, in maniera anche più rigida<sup>107</sup>. Si ritrova quindi quasi intatta la gerarchia tra più adulti e più giovani.

L’escissione, come si rileva soprattutto tra le donne di origine cittadina, permette anche di non spiacere alla famiglia. Essa ruota infatti intorno al perno fondamentale costituito da questa istituzione, che, nella maggior parte delle società tradizionali, incluse quelle dell’Africa occidentale, non è quella mononucleare, formata da una coppia e da i suoi figli, ma quella estesa, costituita da un numero elevato di soggetti, aventi

<sup>103</sup> Cfr. FAINZANG 1985, 125.

<sup>104</sup> Per approfondimenti su tali argomenti si veda soprattutto BELLUCCI 2012, 77 s., ma anche BELLUCCI 2006, 184 s.

<sup>105</sup> Cfr. FALK MOORE 1978, 14.

<sup>106</sup> Cfr. ROULAND 1990, 316.

<sup>107</sup> Cfr. QUIMINAL 1991.

diritti sul bambino. Nel suo alveo la «coppia non si stacca dalla parentela, vi prende posto manifestando i pegni del suo inserimento e il bambino gioca a questo titolo un ruolo fondamentale: è meno il figlio della coppia che il “bambino del lignaggio”<sup>108</sup>»<sup>109</sup>. All'interno di questo tipo di famiglia, la decisione di praticare l'escissione non è affidata unicamente ai genitori. Alcune figure hanno infatti un potere determinante quanto all'*an* e spesso al quando dell'escissione. Mi riferisco, in particolare alle nonne, alle zie e alle sorelle, in particolare alla madre del marito e alla sorella maggiore di questi.

Dalle inchieste analizzate emerge l'impossibilità per la donna di prendere posizione autonomamente riguardo all'escissione, ma ancor più, quella di garantire che, nonostante la propria posizione e quella del marito, essa non verrà praticata. L'escissione può dunque essere eseguita anche contro la volontà di uno o di entrambi i genitori, ad esempio durante le vacanze estive trascorse al paese di origine. Queste considerazioni si comprendono se si considera la necessità, già sottolineata da Max Gluckman e confermata poi da Raulin<sup>110</sup>, di analizzare le relazioni familiari alla luce di più ampie relazioni sociali. Gluckman evidenziava l'importanza della relazione con la sorella del marito, così come il fatto che nella cultura tradizionale africana la felicità della moglie non dipende tanto dal marito, quanto dai parenti di lui con cui ella vive<sup>111</sup>. Il grande potere della famiglia del coniuge viene sottolineato anche da Quiminal, la quale sottolinea che, qualora siano insorti attriti con la famiglia di accoglienza, alla partenza del marito la donna rimane priva di difese, e riporta il detto riferito ad una donna che si sposa con un uomo che non sia del suo villaggio: «Non ha fortuna di essere nata, quella là»<sup>112</sup>.

Nelle città i rapporti coniugali sembrano godere di più autonomia rispetto alla famiglia allargata. Normalmente tuttavia, nei villaggi di quasi tutta l'Africa occidentale, la tradizione prevede la virilocalità. La coppia risiede dove il marito risiedeva prima del matrimonio o dove questi deciderà di risiedere dopo lo stesso e la moglie lo raggiunge. Le testimonianze riportano comunque che, in generale, l'uomo non cambierà la sua residenza.

Dalla ricerca di Raulin<sup>113</sup> risulta che un'altra figura è di importanza rilevante, quella che molti africani chiamano la “seconda madre”. È spesso la persona di cui si porta il nome e presso cui avviene lo svezzamento, tappa nella quale al bambino viene presentata l'esistenza di una pluralità di madri. Ella stessa avrà il ruolo fondamentale nell'escissione al posto della madre che ha partorito la bambina. Non sempre, tuttavia, si tratta dell'omonima.

Secondo Cartry, presso i Gourmantché è una madre “classificatoria”<sup>114</sup> del bambino, maschio o femmina, che viene scelta dalla madre biologica per assistere il figlio in tutte le grandi cerimonie che ne marciano le tappe fondamentali della vita. Per quanto riguarda la cerimonia dell'escissione, sempre secondo Cartry, è la decana del lignaggio del futuro marito a coltivare la pianta che produrrà la *calebasse*, cioè la zucca, simbolo dell'utero della donna, che qui viene utilizzata per captare i poteri di procreazione

<sup>108</sup> I lignaggi uniscono i discendenti di un autore reale deceduto. Costituiscono un elemento di mezzo tra la linea e il clan. A differenza di quest'ultimo, che si fonda su di una parentela mitica, la linea e il lignaggio si basano su di una parentela biologica.

<sup>109</sup> RAULIN 1987, 64. L'autrice riprende l'espressione da RABAIN 1979.

<sup>110</sup> RAULIN 1987, 64.

<sup>111</sup> GLUCKMAN 1956, 78 e 59.

<sup>112</sup> QUIMINAL 1990, 187.

<sup>113</sup> Cfr. RAULIN 1987, 64 s.

<sup>114</sup> Cfr. CARTRY 1968, 196.

che ella è in grado di possedere<sup>115</sup>. Questo concetto di maternità sociale è molto diffuso nella tradizione dell’Africa occidentale. Vi si possono leggere una funzione equilibratrice della parentela biologica e un ruolo d’integrazione. Tale tipo di maternità si manifesta secondo Raulin anche nell’adozione motivata dalla morte o dall’assenza della madre, così come da infecondità. In quest’ultimo caso si tratterebbe del dono di una donna molto feconda ad una che non può avere figli<sup>116</sup>.

Per tornare all’escissione, dalla lettura di Cartry si apprende che presso i Gourmantché partecipano alla cerimonia il decano e la decana del lignaggio della ragazza, le zie paterne dirette o “classificatorie”, i fratelli e le sorelle maggiori del marito. Sono quindi presenti anche gli uomini, mentre in altre popolazioni, almeno secondo quanto riportato da numerosi etnologi, coloro che assistono all’operazione sono solo donne. Nel caso dei Gourmantché intervengono dunque ulteriori soggetti rispetto a quelli già citati. Tra loro e la futura coppia si stabiliscono relazioni che potranno portarli ad esercitare forme di potere su marito e moglie.

Nelle società tradizionali africane, tuttavia, le norme consuetudinarie non hanno solo il supporto morale del gruppo sociale dei viventi, dei membri del gruppo ancora in vita, ma anche di quelli che hanno vissuto in passato<sup>117</sup>. Ovunque si trovi geograficamente l’africano porta un rispetto, a noi europei sconosciuto, per gli antenati, *les ancêtres* (i *djinns*), che ha solo debolmente a che vedere con una “corrispondenza di amorosi sensi” di foscoliana memoria. Lo scostarsi dalla tradizione, il mettere in discussione la consuetudine significherebbe, per la maggior parte degli intervistati che la menzionano come unico argomento, attentare agli antenati e al loro ruolo di legittimazione dell’ordine stabilito. Il rispetto per gli antenati viene vissuto come indiscutibile, come parte integrante di una cultura. Bisogna infatti anche considerare che essi sono i protettori, coloro che vegliano sui vivi, ma se non rispettati potrebbero rivalersi su questi ultimi e soprattutto sul bambino. Egli infatti partecipa di una promiscuità particolare con gli antenati, costituisce il legame tra questi e gli adulti ed è perciò particolarmente vulnerabile.

## 10. *Il matrimonio e la fecondità*

Fortemente legato alla famiglia e ai legami che da essa si diramano è il matrimonio, istituzione cardine delle società africane. Il matrimonio tradizionale africano è «*l'affaire*»<sup>118</sup> del gruppo e non degli individui. È concluso dalla famiglia estesa, che ha un rilievo centrale nel diritto tradizionale africano<sup>119</sup> e le famiglie degli sposi sono coinvolte «nell’instaurazione, preservazione e dissoluzione dell’unione di questi»<sup>120</sup>.

Nelle società tradizionali africane tale istituzione acquista un rilievo particolare anche perché la condizione di celibe, o di nubile, non è considerata in maniera positiva. In esse tale considerazione vale a maggior ragione in relazione alla donna, il cui *status* è tradizionalmente legato al ruolo di madre e al numero di figli che metterà al mondo. Il matrimonio è uno degli argomenti più frequentemente invocati dalle donne per motivare la pratica dell’escissione sulle loro figlie, in particolare il fatto che una ragazza

<sup>115</sup> CARTRY 1968, 209 s.

<sup>116</sup> Cfr. RAULIN 1987, 66 s.

<sup>117</sup> Cfr. DRIBERG 1934, 238.

<sup>118</sup> KUYU 2005, 88. Sul tema si veda anche WOODMAN 2004, 229.

<sup>119</sup> Cfr. GAMBARO, SACCO 2008, 440.

<sup>120</sup> ALLOTT 1968, 154.

non escissa non si sposerà. Il matrimonio, che pare quindi concepito come endogamico, è infatti uno dei motivi principali alla base della perpetuazione dell'escissione.

Secondo Raulin, la presenza dell'escissione e la sua assenza, costituiscono una *marque* discriminatoria tra etnie, impedendo tra queste ogni rapporto sessuale e, *a fortiori*, ogni alleanza matrimoniale. Tale considerazione non si può estendere con certezza a tutte le popolazioni che praticano l'escissione, ma in generale, secondo l'autrice, quest'ultima risulta essere una regola di «endogamia etnica»<sup>121</sup>.

Anche se in uno dei lavori analizzati emerge che in alcuni casi in cui gli uomini sono contrari all'escissione, o almeno sembrano esserlo, le donne vogliono comunque perpetrarla, nel timore che le figlie vengano per sempre emarginate e non abbiano un futuro, le interviste indicano come frequente la risposta: «Gli uomini non hanno niente a che vedere al riguardo. È una questione di donne» («*C'est une affaire de femmes*»). In alcune ricerche tale frase è riportata dalle donne, in altre dagli uomini.

In effetti, tradizionalmente in Africa la collettività femminile e quella maschile sono distinte, non si mescolano. Le tappe fondamentali della vita degli uomini e delle donne sono decise e organizzate da persone appartenenti allo stesso sesso. Inoltre, gli uomini e le donne non mettono a parte l'altro sesso dei rispettivi segreti. Questo avviene ad esempio, per quanto riguarda le donne, sia per l'escissione, sia per il parto. Tuttavia, un ruolo importante degli uomini nell'escissione può essere individuato anche nelle tradizioni africane. Secondo Raulin

«laddove l'escissione sia inclusa in un rituale iniziatico collettivo e di lunga durata, le spese della cerimonia e del sostentamento della ragazza, durante il periodo di ritiro, gravano sul fidanzato e sulla sua famiglia. Sembra che in tutte le società interessate questa partecipazione finanziaria sia alquanto consistente, abbastanza in ogni caso da rendere impossibili questi riti in alcuni anni (ad esempio presso gli Oubi in seguito a cattive raccolte di caffè, nel 1954-1955)»<sup>122</sup>.

In certi luoghi, sebbene l'escissione sia individuale, come ad esempio presso i Minyanka, le spese sono comunque elevate e dovute per la prestazione dell'*exciseuse*, ma soprattutto per i sacrifici compiuti in quest'occasione: «l'escissione marca la separazione della ragazza dai parenti e dagli antenati dei parenti»<sup>123</sup>. Finché il fidanzato non può pagare, non può sposarsi. «Tuttavia, quando si tratta di un fidanzato particolarmente povero, i suoceri consentono a volte che egli dorma con la ragazza promessa non ancora escissa, aspettando che possa pagare le spese dell'operazione»<sup>124</sup>. Vengono compiuti sacrifici simili anche quando l'escissione avviene in modo collettivo. Secondo Cartry infatti, tra i Gourmantché, presso l'altare dell'escissione, si trova un numero determinato di animali sacrificali, in particolare pesci siluro e capre, che vengono portati dalle famiglie dei mariti, più precisamente dai decani dei lignaggi di questi ultimi. Ad ogni famiglia spetta fornire quattro siluri e una capra<sup>125</sup>.

In Francia gli uomini si fanno carico dei servizi dell'*exciseuse*. In Africa, infatti, le donne possono contare su una propria indipendenza economica, derivante dalla coltivazione della terra o da piccoli commerci. Una volta immigrate in Francia, perdono per lo più questa forma di autonomia, poiché, nella maggior parte dei casi, restano a casa, mentre i mariti provvedono al sostentamento della famiglia.

<sup>121</sup> Cfr. RAULIN 1987, 176.

<sup>122</sup> RAULIN 1987, 71, e HOLAS 1957b, 245.

<sup>123</sup> JONCKERS 1984-1985, 28.

<sup>124</sup> HOLAS 1957a, 114 s.

<sup>125</sup> Cfr. CARTRY 1968, 209 s.

L'aspetto più significativo riguardante il ruolo degli uomini nella perpetuazione dell'escissione sembra essere quello del rifiuto di sposare una donna non escissa; o meglio, dato che non in tutte le etnie l'escissione è *conditio sine qua non* del matrimonio, ma può essere effettuata anche più tardi, diremo che, generalmente, tra le popolazioni che praticano l'escissione, gli uomini rifiutano di essere il marito di una donna non escissa. Sebbene vadano sempre considerate, accanto a questa generalizzazione, le differenze legate all'appartenenza etnica, alla provenienza rurale o cittadina, al grado di scolarizzazione, essi acquistano dunque un ruolo fondamentale nella perpetuazione della pratica. La tradizione bambara sembra raffigurare l'idea che l'uomo è il destinatario ultimo dell'escissione, tramite il detto secondo cui il clitoride potrebbe ucciderlo durante la penetrazione, quindi va tolto. Risulta perciò evidente che l'escissione non è solo una questione di donne, sebbene la sua organizzazione sia affidata a loro.

Alla famiglia e al ruolo della donna, nella maggior parte delle società tradizionali africane, è legata anche la fecondità. Da alcune interviste emerge l'idea secondo la quale l'escissione ha la funzione di accrescere la fecondità della donna. Sappiamo pure che una delle spiegazioni date riguardo all'escissione è che essa favorisce il parto, aspetto non trascurabile in società in cui alla maternità viene attribuita un'importanza imprescindibile da tutta la comunità.

Secondo Raulin «la relazione tra fecondità ed escissione acquista in realtà la sua dimensione più significativa attraverso l'analisi degli elementi del rituale dell'escissione»<sup>126</sup>. L'autrice ritiene che, ad esempio, le incisioni realizzate sulla *calebasse de l'excision* (la zucca dell'escissione) autorizzino tale interpretazione. Sottolinea, comunque, che i riti di fecondità legati all'escissione non hanno la stessa importanza in tutte le etnie che oggi perpetrano questa pratica.

Sindzingre crede che, oltre a preludere al matrimonio, l'escissione abbia la funzione di accrescere la fertilità della donna, marcandone il corpo e di rendere possibile la nascita dei figli nelle condizioni più favorevoli. «Il desiderio di aumentare la fecondità della donna associato alla paura della sterilità costituisce il tema principale degli enunciati simbolici e degli enunciati esplicativi»<sup>127</sup>. Le popolazioni alle quali Sindzingre fa riferimento sono i Nubiani e i Gourmantché.

Secondo Sylvie Fainzang, infine, «se in effetti nella rappresentazione mentale delle persone interessate bisogna fare l'escissione per essere veramente donna, allo stesso modo bisognerà essere escisse per avere una fecondità femminile [...]»<sup>128</sup>.

## 11. Considerazioni conclusive

«La visione di società più semplici, dominate da tradizioni integrate di origine antica ha dato agli studiosi licenza per differenziare in maniera eccessivamente netta»<sup>129</sup> le norme delle società tradizionali da quelle degli Stati moderni<sup>130</sup>. L'omogeneità e l'unitarietà delle società/comunità africane precedenti alla dominazione coloniale sono state infatti spesso acriticamente accentuate<sup>131</sup>. L'aspetto comunitario, in particolare, è stato

<sup>126</sup> RAULIN 1987, 30.

<sup>127</sup> SINDZINGRE 1977, 69. Si può leggere anche SINDZINGRE 1979, 171-187.

<sup>128</sup> FAINZANG 1984, 34.

<sup>129</sup> FALK MOORE 1978, 14. Sull'impossibilità di tracciare una linea netta tra "early law" e diritto statale moderno cfr. GOODHART 1967, XIII.

<sup>130</sup> L'autrice si riferisce ai costumi delle «"early" societies» e agli statuti dei «self-conscious» Stati moderni.

<sup>131</sup> Si veda ad esempio NEKAM 1967, 47.

sovente troppo evidenziato dalla letteratura antropologica. Il contrasto tra società comunitarie e individualistiche non andrebbe invece sovradimensionato. Da un lato, infatti, le “società occidentali” sono meno omogenee di quanto si possa immaginare nel delineare i concetti di comunità e di individuo: esse generano tensioni tra principi diretti a tutelare l’individuo e principi diretti a tutelare le collettività, principi che prevalgono gli uni sugli altri a seconda dei momenti e dei contesti<sup>132</sup>; dall’altro, se è vero che la natura orale, gestuale e comunitaria della trasmissione delle norme tradizionali incentiva fortemente il consenso, è pur vero che storicamente il dissenso è anche emerso in maniera irrecuperabile ed intere tradizioni sono state modificate da persone che rigettavano, in tutto o in parte, la propria società. Neppure le comunità in cui la trasmissione dell’informazione è fortemente limitata possono infatti evitare il fiorire delle opinioni<sup>133</sup>.

Questo non esclude, tuttavia, che nelle società tradizionali la violazione della norma non scritta venga punita con sanzioni che possono arrivare fino all’ostracismo o spingere il dissenziente ad un esilio volontario che lo allontani dal gruppo, e neppure che spesso la sostanza dell’informazione, di ciò di cui si è convinti, sembri così essenziale da sopravvivere come tradizione ad ogni dissenso e defezione<sup>134</sup>. Non può neppure essere negato che le società tradizionali hanno storicamente enfatizzato la dimensione collettiva a scapito dell’individuo, sia nelle relazioni sociali, sia nelle forme giuridiche. La prevalenza culturale del gruppo emerge nelle pratiche tradizionali ed è ancora più evidente in quelle che, come l’escissione, lasciano segni permanenti sul corpo.

Le norme consuetudinarie e gli ordinamenti giuridici statuali riflettono spesso narrative differenti e la loro coesistenza crea frequentemente conflitti normativi. La perpetuazione della norma dell’escissione genera in effetti un conflitto normativo che la vede contrapposta all’ordinamento giuridico statale. L’escissione collide, infatti, con i diritti fondamentali riconosciuti dagli Stati moderni, siano essi africani o “occidentali”. Le norme scritte dei codici penali considerano gli individui come detentori di diritti e ritengono meritevoli di tutela i diritti all’integrità fisica, alla salute, alla non discriminazione. Al contrario, l’escissione, che è iscritta sul corpo delle donne, implica un ordinamento in cui gli individui sono considerati parti di un gruppo, i cui interessi prevalgono su quelli dei suoi membri. In questo contesto, la protezione degli individui è generalmente collegata al mantenimento dei loro legami con la comunità, così come al rispetto delle relazioni di genere e di status all’interno della stessa.

Il conflitto tra la norma consuetudinaria dell’escissione e l’ordinamento giuridico statale traduce quindi nel mondo giuridico quello tra due universi normativi, che sono concettualmente distanti per quanto riguarda la priorità data all’individuo e al gruppo. In quasi tutte le società tradizionali, l’autonomia e la libertà individuale sono ritenute meritevoli di tutela quando sono coerenti e quindi compatibili con la preservazione delle relazioni all’interno della comunità<sup>135</sup>. Nelle società africane, in cui l’escissione è più diffusa, il matrimonio, ad esempio, è tradizionalmente considerato più come un’alleanza tra gruppi familiari che un’unione tra individui<sup>136</sup>.

Queste considerazioni aiutano a spiegare la perpetuazione dell’escissione nei paesi d’origine e in quelli d’immigrazione, ma anche a riflettere sulla complessità del quadro culturale in cui tale norma si inserisce. Il conflitto tra i due universi normativi su menzionati può essere efficacemente trattato solo alla luce della

<sup>132</sup> Cfr. ALLOTT 1968, 149.

<sup>133</sup> Cfr. GLENN 2000, 62, testo e nt. 14.

<sup>134</sup> GLENN 2000, 63.

<sup>135</sup> Cfr. BELLUCCI 2016b.

<sup>136</sup> Cfr. COTRAN 1974, 163; KUYU 2005, 88; WOODMAN 2001, 2229. Sulle relazioni che nascono dal matrimonio e influenzano la posizione della donna e i rapporti di genere si veda anche HELLMUM 1995, 21.

complessità del quadro culturale in cui l'escissione si colloca e da cui trae origine, nonché dei mutamenti dello stesso.

Sebbene i cambiamenti e gli aggiustamenti relativi alle norme consuetudinarie avvengano soprattutto collettivamente, all'interno del gruppo<sup>137</sup>, le norme consuetudinarie sono flessibili ed adattabili. Nonostante le esitazioni del passato sul tema, è ormai assodato che esse sono solo apparentemente immutabili<sup>138</sup> e lo studio dell'escissione conferma questa tesi.

Ad esempio, attraverso una reinterpretazione del ruolo del dolore, le donne che perpetuano l'escissione creano uno spazio di autonomia. Pur senza contestare tale norma consuetudinaria, esse concepiscono in maniera diversa parte del suo valore. Questo lascia intravedere la possibilità di future reinterpretazioni della stessa, da parte delle popolazioni che la praticano. Il cambiamento nell'interpretazione del dolore legato all'escissione induce anche a prendere con grande cautela l'affermazione secondo la quale gli aggiustamenti della consuetudine si fanno in maniera incosciente<sup>139</sup>. Questo tipo di affermazioni, soprattutto perché generiche e polisemiche, rischiano in effetti di sottrarre alle popolazioni interessate la possibilità di delineare il loro futuro e di modificare alcuni comportamenti per migliorare le proprie condizioni di vita.

L'analisi della complessità del quadro culturale in cui la norma dell'escissione si inserisce sembra quindi costituire un presupposto imprescindibile per studiare, affrontare ed auspicabilmente ridurre le discriminazioni causate dall'escissione, dalle norme statuali che la sanzionano e dall'esistenza stessa del conflitto normativo generato dalla sua perpetuazione. Tale analisi costituisce un sommesso e parziale tentativo, diretto a dischiudere le narrative dell'escissione, ponendo quindi i presupposti per una dialettica tra i due universi normativi, che, alla luce di una grossolana, ma forse in parte chiarificatrice schematizzazione, sono stati qui presentati come i due poli del conflitto stesso. Un incremento della ricerca empirica sulle pratiche tradizionali, tanto in Africa quanto nei paesi "occidentali", sarebbe in tal senso prezioso. Permetterebbe di aggiornare le interpretazioni etnografiche e le motivazioni fornite dagli immigrati alla luce dei mutamenti geopolitici e dei più recenti processi di acculturazione.

<sup>137</sup> Cfr. ROULAND 1990, 311.

<sup>138</sup> Cfr. FALK MOORE 1978, 13 s.

<sup>139</sup> Cfr. ROULAND 1990, 317.

*Riferimenti bibliografici*

- ALLOTT A.N. 1968. *African Law*, in DUNCAN J., DERRETT M. (eds.), *An Introduction to Legal Systems*, London, Sweet & Maxwell, 1968, 131-156.
- AMSELLE J.L., M'BOKOLO E. 1985. *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999.
- ANDERSON R.G. 1908. *Medical practices and superstitions amongst the people of Kordofan*, Third Report, London, Wellcome Research Laboratories, 1908.
- BASILE F. 2006. *La nuova incriminazione delle pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili*, in «Diritto penale e processo», 6, 2006, 678-691.
- BASILE F. 2007a. *Società multiculturali, immigrazione e reati culturalmente motivati (comprese le mutilazioni sessuali femminili)*, in «Stato, chiese e pluralismo confessionale», 2007, 53-54. Disponibile in <http://www.statoechiese.it> (consultato il 20/6/2015).
- BASILE F. 2007b. *Società multiculturali, immigrazione e reati "culturalmente motivati" (comprese le mutilazioni sessuali femminili)*, in «Rivista italiana di diritto e procedura penale», 4, 2007, 1296-1345.
- BASILE F. 2010. *Immigrazione e reati culturalmente motivati. Il diritto penale nelle società multiculturali*, Milano, Giuffrè, 2010.
- BELLUCCI L. 2006. *Immigrazione, escissione e diritto in Francia*, in «Sociologia del diritto», 33, 3, 2006, 183-199.
- BELLUCCI L. 2012. *Consuetudine, diritti e immigrazione. La pratica tradizionale dell'escissione nell'esperienza francese*, Milano, Giuffrè, 2012.
- BELLUCCI L. 2016a. *Shaping Notions of Personal Autonomy in Plural Societies: Addressing Female Genital Cutting in France and the European Regulatory Framework on this Customary Norm*, in FOLETS M.-C., DUNDES RENTELN A., GRAZIADEI M. (eds.), *The Paradoxes of Personal Autonomy*, Ashgate, 2016, in corso di pubblicazione.
- BELLUCCI L. 2016b. *Customary Norms vs State Law: French Courts' Responses to the Traditional Practice of Excision*, in PROVOST R. (ed.), *Culture in the Domains of Law*, Cambridge University Press, 2016, in corso di pubblicazione.
- BOWESMAN C. 1960. *Surgery and clinical pathology in the tropics*, Edinburgh - London, E. & S. Livingstone, 1960.
- CALDEROLI L. 1993. *Marquages permanents du corps en Afrique subsaharienne: le processus technique comme signifiant*, in «L'Ethnographie», 89, 1993, 105-130.
- CARTRY M. 1968. *La calebasse de l'excision en pays gourmantché*, in «Journal de la Société des Africanistes», 38, 1968, 189-225.
- CENTER FOR REPRODUCTIVE RIGHTS 2008. *Female Genital Mutilation (FGM): Legal Prohibitions Worldwide*. Disponibile in <http://reproductiverights.org/en/document/female-genital-mutilation-fgm-legal-prohibitions-worldwide> (consultato il 20/6/2015).
- CHARLEWOOD G.P. 1956. *Bantu gynaecology*, Johannesburg, Photo Publishing Co. of South Africa and Witwatersrand University Press, 1956.

- COMITÉ INTER-AFRICAIN SUR LES PRATIQUES AYANT EFFET SUR LA SANTÉ DES FEMMES ET DES ENFANTS 1988, *Discussion sur le thème 2: excision féminine*, in *Rapport du Séminaire régional sur les pratiques traditionnelles ayant effet sur la santé des femmes et des enfants en Afrique* (6-10 aprile 1987, Addis Abeba, Etiopia), 1988.
- COMITÉ NATIONAL DU COMITÉ INTER-AFRICAIN SUR LES PRATIQUES TRADITIONNELLES AFFECTANT LA SANTÉ DES FEMMES ET DES ENFANTS DU CAMEROUN 1995. *FGM in Cameroon: a survey*, in «Win News», Fran Hosken Editor, 21, 1995.
- COOK R., *Damage to physical health from pharaonic circumcision (infibulation) of females. A review of the medical literature*, *Compte rendu de la Conférence de presse*, Genève, Terres des Hommes, 25 aprile 1977.
- COQUET M., REGIS L. 1984. *Du corps au sens. Les scarifications bwaba*, in «Res», 7-8, 1984, 70-101.
- COTRAN E. 1974. *African Law* in DAVID R. (ed.), *International Encyclopedia of Comparative Law. Vol. II: The Legal Systems of the World-Their Comparison and Unification. Chap. 2: Structure and Divisions of the Law*, Tübingen - The Hague - Paris - Boston - London, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) e Mouton, 1974.
- DANIELL W.F. 1847. *On the circumcision of Females in Western Africa*, in «London Medical Gazette», 5, 1847, 374-378.
- DE GANAY S. 1947-1949. *Symbolisme de quelques scarifications au Soudan français en rapport avec l'excision*, in «Comptes rendus sommaires des séances de l'Institut français d'anthropologie», 3, 1947-1949, 7-8.
- DE MAGLIE C. 2010. *I reati culturalmente motivati. Ideologie e modelli penali*, Pisa, ETS, 2010.
- DE VILLENEUVE A. 1937. *Étude sur une coutume somalie: les femmes cousues*, in «Société des Africanistes», 7, 1937, 15-32.
- DIECK A. 1981. *Beschneidung von Frauen und Männern in vor-und frühgeschichtlicher Zeit*, in «Curare», 4, 1981, 77-84.
- DRIBERG J.H. 1934. *The African Conception of Law*, in «Journal of Comparative Legislation and International Law», 16, 1934, 230-245.
- ERLICH M. 1986. *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- EFFIOM C. 1988. *Pratiques traditionnelles ayant effet sur la santé des femmes et des enfants au Cameroun*, in «Rapport du Séminaire régional sur les pratiques traditionnelles ayant effet sur la santé des femmes et des enfants en Afrique (6-10 aprile 1987, AddisAbeba, Etiopia)», Comité Inter-Africain sur les pratiques traditionnelles ayant effet sur la santé de femmes et des enfants.
- FABIETTI U. 1995. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci, 1998.
- FABIETTI U., REMOTTI F. 1997, *Tradizione*, in FABIETTI U., REMOTTI F. (eds.), *Dizionario di antropologia*, Bologna, Zanichelli, 761-763, 2001.
- FACCHI A. 1992a. *L'escissione: un caso giudiziario*, in BARISONE M., GRAZIANO L., PRINA F. (eds.), *Contributi in tema di pluralismo giuridico*, Torino, Università degli Studi di Torino, 1992, 36-53.
- FACCHI A. 1992b. *L'escissione: un caso giudiziario*, in «Sociologia del diritto», 19, 1, 1992, 111-119.
- FACCHI A. 1999. *Immigrati, diritti e conflitti. Saggi sul pluralismo normativo*, Bologna, Clueb, 1999.
- FACCHI A. 2001a. *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- FACCHI A. 2001b. *Prospettive del pluralismo normativo nella società multietnica*, in FERRARI V., RONFANI P., STABILE S. (eds.), *Conflitti e diritti nella società transnazionale*, Milano, Franco Angeli, 2001, 405-412.

- FACCHI A. 2003. *Pratiche culturali e sfide al diritto: il caso dell'escissione*, in ZANETTI G. (ed.), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, Roma, Carocci, 2003, 13-26.
- FAINZANG S. 1984. *L'excision ici et maintenant. Étude ethnologique*, in AA.VV., *Les mutilations du sexe des femmes aujourd'hui en France*, Paris, Tierce, 1984.
- FAINZANG S. 1985. *Circoncision, excision et rapports de domination*, in «Anthropologie et Sociétés», 9, 1985, 117-127.
- FAINZANG S. 1990. *Excision et ordre social*, in «Droit et Cultures», 20, 1990, 177-182.
- FALK MOORE S. 1978. *Law as Process. An Anthropological Approach*, Routledge&Kegan Paul, London, Henley e Boston, 1978.
- FALVEY T. (mns.)a. *Worldwide incidence of female genital mutilation as reported by the U.S. Departement of State, in Country reports on human rights practices for 1993*, San Francisco, manoscritto non pubblicato.
- FALVEY T. (mns.)b. *Worldwide incidence of female genital mutilation as reported by the U.S. Departement of State, in Country reports on human rights practices for 1995*, San Francisco, manoscritto non pubblicato.
- FOBLETS M.-C. 1998. *Les délits culturels: de la répercussion des conflits de culture sur la conduite délinquante; réflexions sur l'apport de l'anthropologie du droit à un débat contemporain* in «Droit et Cultures», 35, 1998, 195-122.
- FRÖLICH W.G. 1921. *Sitten und Gebräuche der Nubier insbesondere die Mädchenbeschneidung und ihre Folgen*, in «Schweizerische Medizinische Wochenschrift», 1921, 791-796.
- GALLISSOT R., RIVERA A.M. 1997. *L'imbroglia etnico. In dieci parole chiave*, Bari, Dedalo, 1997.
- GAMBARO A., SACCO R. 1996. *Sistemi giuridici comparati*, Torino, UTET, 2008.
- GERPHAGNON H. 1990. *La loi anglaise sur l'excision du 16 juillet 1985*, in «Droit et Cultures», 21, 1990, 188-192.
- GESSAIN M. 1971. *Les classes d'âge chez les Bassari d'Etyolo (Sénégal oriental)*, in PAULME D. (ed.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon, 1971.
- GILISSEN J. 1990. *Essai de synthèse générale* in ID (ed.), *La coutume-Costume*, vol. LIV, parte IV. *Le monde contemporain-The Contemporary World*, Brussels, De Boeck Université, 1990, 433-525.
- GILLETTE-FAYE I. 1998. *La polygamie et l'excision dans l'immigration africaine en France analysées sous l'angle de la souffrance sociale des femmes*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.
- GILLETTE-FRENOY I. 1992a. *L'excision et sa présence en France*, in «L'Ethnographie», 8, 1992, 21-50.
- GILLETTE-FRENOY I. 1992b. *L'excision et sa présence en France. Étude ethno-sociologique*, Paris, GAMS, 1992.
- GLENN H.P. 2000. *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- GLUCKMAN M. 1956. *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Cambridge (USA), Blackwell, 1956.
- GOISIS L. 2013. *Multiculturalismo e diritto penale in un'ottica comparatistica: l'esempio del Canada. Prime riflessioni alla luce della convenzione di Istanbul*, in FODDAI M.A. (ed.), *Il Canada come laboratorio giuridico. Spunti di riflessione per l'Italia*, Napoli, Jovene, 2013, 117-168.
- GOODHART A.L. 1955. *Foreword*, in GLUCKMAN M., *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press, per conto di The Institute for Social Research, University of Zambia, 1967.
- GRIAULE M. 1948. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, 2 ed., Paris, Fayard, 1966.
- GROULT B. 1975. *Ainsi soit-elle*, Paris, Bernard Grasset, 1975.

- HELLUM A. 1995. *Actor Perspectives on Gender and Legal Pluralism in Africa*, in PETERSEN H., ZAHLE H. (eds.), *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*, Dartmouth, Aldershot e Brookfield, 1995.
- HERZFELD M. 2006. *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Malden - Oxford - Carlton - Paris, Blackwell, 2006.
- HOBSBAWM E. 1983. *Introduction: Inventing Traditions*, in HOBSBAWM E., RANGER T. (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 1-14.
- HOLAS B.T. 1957a. *Les Sénoufo, y compris les Minianka*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- HOLAS B.T. 1957b. *L'évolution du schéma initiatique chez les femmes Oubi (Région de Taï, Côte d'Ivoire)*, in «Africa», 27, 1957, 241-250.
- HOSKEN F.P. 1979. *The Hosken report: Genital and sexual mutilation of females (Women's International Network News-USA)*, Lexington, Fran Hosken Editor, 1993.
- JOHNSDOTTER S. 2009. *The FGM Legislation Implemented: Experiences from Sweden*, 2009. Disponibile in <http://www.uv.es/cefd/17/johnsdotter.pdf> (consultato il 20/6/2015).
- JONCKERS D. 1984-1985. *Chez les Minyanka (Mali)*, in «Cahiers du GRIF», 29, 1984-1985, 22-31.
- KENYATTA J. 1938. *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu (with an Introduction by B. Malinowski)*, London, Secker and Warburg, 1959.
- KRYGIER M. 1986. *Law as Tradition*, in «Law and Philosophy», 5, 1986, 250.
- KUYU C. 2005. *Les réformes des droits africains de la famille: un projet juridique visant une hégémonie culturelle*, in KUYU C. (ed.), *À la recherche du droit africain du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2005, 81-114.
- LEACH E.R. 1977. *Custom, Law and Terrorist Violence*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977.
- M'BOKOLO E. 2005. *Prologue. Histoire des droits africains au XXI<sup>e</sup> siècle*, in KUYU C. (ed.), *À la recherche du droit africain du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2005, 9-11.
- MARTA C. 2005. *Relazioni interetniche. Prospettive antropologiche*, Napoli, Guida, 2005.
- MINORITY RIGHTS GROUP 1982. *Circumcision, excision et infibulation des femmes, faits et propositions pour changer ces pratiques. Rapport n. 47*, London, Minority Rights Group, 1982.
- MOTTIN-SYLLA M.H. 1991. *Excision au Sénégal*, Dakar, ENDA-Tiers-Monde, 1991.
- NEKAM A. 1967. *Aspects of African Customary Law*, in «Northwestern University Law Review», 62, 1967, 45-56.
- PASTORE B. 1990. *Tradizione e diritto*, Torino, Giappichelli, 1990.
- PAULME D. 1947. *L'initiation des filles en pays Kissi (Haute Guinée)*, in *Actas da 2a conferencia internacional dos africanistas ocidentais em Bissau*, vol. 5, Ministerio das Colonias, 1952, 301-331.
- PAULME D. 1954. *Les gens du riz: Les Kissi de Haute Guinée*, 2 ed., Paris, Plon, 1970.
- QUIMINAL C. 1990. *Les Soninké en France et au Mali: le débat sur les mutilations sexuelles*, in «Droit et Cultures», 20, 1990, 183-192.
- QUIMINAL C. 1991. *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migrations Soninké et transformations villageoises*, Paris, Christian Bourgois, 1991.
- RABAIN J. 1979. *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot, 1979.

- RANGER T. 1983. *The Invention of Tradition in Colonial Africa*, in HOBBSAWM E., RANGER T. (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 211-262.
- RAULIN A. 1987. *Femme en cause. Mutilations sexuelles des fillettes africaines en France aujourd'hui*, Paris, Centre Fédéral (FEN), 1987.
- RAULIN A. 1990. *Problèmes éthiques d'une recherche en sciences sociales: l'excision et sa présence en France*, in «Cahiers internationaux de sociologie», 88, 1990, 157-172.
- ROULAND N. 1990. *La coutume et la pensée juridique sauvage: L'apport des sociétés Inuit*, in GILISSEN J. (ed.), *La coutume-Costume*, vol. LI, partie I. *Antiquité, Afrique noire, Amérique, Australie-Antiquity, Black Africa, America, Australia*, Bruxelles, De Boeck Université, 1990, 307-328.
- SACCO R. 2007. *Antropologia giuridica*, Bologna, il Mulino, 2007.
- SMITH J. 1995. *Visions and discussions on genital mutilation of girls. An international survey*, Leiden, Defence for Children International, 1995.
- SINDZINGRE N. 1977. *Le plus et le moins: à propos de l'excision*, in «Cahiers d'études africaines», 65, 17, 1977, 65-75.
- SINDZINGRE N. 1979. *Un excès par défaut. Excision et représentations de la féminité*, in «L'Homme», 19, 1979, 171-187.
- TOURÉ C. 1984. *Des femmes africaines s'expriment*, in AA.VV., *Les mutilations du sexe des femmes aujourd'hui en France*, Paris, Tierce, 1984, 15-21.
- VAN GENNEP A. 1909. *Les rites de passage*, Paris, Emile Nourry, 1909.
- WOODMAN G.R. 2001. *African Legal Systems*, in SMELSER N.J., BALTES P.B. (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam, Elsevier, 2004, 229-233.
- ZAHAN D. 1963, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, La Haye, Mouton & Co., 1963.