Quel genre de convictions dans les Conventions ? Esquisses d'auto-ethnographie des droits humains des femmes en tant qu'économies morales : le cas des Modifications Génitales Féminines

*Che genere di convinzioni nelle Convenzioni? Elementi di autoetnografia dei
diritti umani delle donne come economie morali: il caso delle Modificazioni
Genitali Femminili*

*What 'gender' of convictions in the Conventions? Sketches of Self-Ethnographies
of Women's Human Rights as Moral Economies in the Case of Female Genital
Modification*

Michela Fusaschi

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/aam/2832>

DOI : 10.4000/aam.2832

ISSN : 2038-3215

Éditeur

Dipartimento Culture e Società - Università di Palermo

Référence électronique

Michela Fusaschi, « Quel genre de convictions dans les Conventions ? Esquisses d'auto-ethnographie des droits humains des femmes en tant qu'économies morales : le cas des Modifications Génitales Féminines », *Archivio antropologico mediterraneo* [En ligne], Anno XXIII, n. 22 (1) | 2020, mis en ligne le 20 juin 2020, consulté le 28 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/aam/2832> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aam.2832>

Ce document a été généré automatiquement le 28 janvier 2021.

Archivio antropologico mediterraneo è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

Quel genre de convictions dans les Conventions ? Esquisses d'auto-ethnographie des droits humains des femmes en tant qu'économies morales : le cas des Modifications Génitales Féminines

Che genere di convinzioni nelle Convenzioni? Elementi di autoetnografia dei diritti umani delle donne come economie morali: il caso delle Modificazioni Genitali Femminili

What 'gender' of convictions in the Conventions? Sketches of Self-Ethnographies of Women's Human Rights as Moral Economies in the Case of Female Genital Modification

Michela Fusaschi

1. Postures et accusations

- 1 Lors de la Quatrième Conférence internationale sur les femmes, en critiquant le rapport français remis pour l'occasion, Christine Delphy écrivait que
l'on ne peut ni présupposer que tout le monde l'a sous les yeux ni d'un autre côté le citer en entier. La solution retenue ici est de ne citer que les passages qui font l'objet d'une critique précise et factuelle. L'autre difficulté est le rétablissement du point de vue à partir duquel on critique (1995 : 6).
- 2 Compte tenu de ces difficultés, dans les pages qui suivent, j'ai choisi deux esquisses d'auto-ethnographies issues d'une enquête de terrain qui a duré une vingtaine d'années, sur les soi-disant Mutilations Génitales Féminines/MGF, notamment dans le

milieu de la santé en associant une analyse anthropologique critique des concepts de culture, tradition, victime et patriarcat, inscrits dans les textes officiels sur la violence à l'égard des femmes. Est-ce que ces concepts peuvent être incorporés et stratégiquement performés par les acteurs sociaux ?

- 3 Quand j'ai commencé mon travail en milieu hospitalier, je voulais étudier les univers symboliques de ce phénomène que j'ai appelé au fil du temps "Modifications Génitales Féminines/MoGF". Grâce à la réflexivité qui est le caractère propre à la discipline, et qui appartient aussi à ma propre autoréflexion, relative à mon approche sur le terrain, cette expression fut (et reste) utile pour établir les conditions d'un dialogue libre de préjugés et de dénonciations simplistes. Cela m'a permis d'aborder des questions générales sur la famille, la sexualité et la filiation au lieu du thème en soi, tout en restant à l'écoute de la subjectivité des femmes concernées (Fusaschi 2003). Cette posture m'a portée aussi à dévoiler les pouvoirs en jeu : à la fois ceux qui entourent ces pratiques dans les rapports entre les genres, ceux qui s'exercent entre les femmes et ceux qui découlent du langage de la globalisation sur la violence de genre. J'ai associé toujours à ce positionnement un travail d'anthropologie publique, dans le milieu humanitaire, des ONG et des associations de femmes migrantes en particulier (Fusaschi 2010, 2011), en même temps qu'une analyse des campagnes globales contre ces opérations avec le difficile parcours, public et parlementaire, qui a conduit à promulguer en Italie la Loi pénale 7/2006 concernant la prévention et l'interdiction des pratiques de MGF (Fusaschi 2003, 2007, 2014b). Le concept de Modification, que j'avais utilisé à la place de celui de Mutilation dans une démarche ethnographique, avait reçu de nombreuses critiques, lors de la parution de mon premier livre, en 2003, de la part de différents milieux : politiques, féministes et humanitaires. Je fus accusée : d'être relativiste dans le sens de justificationniste ; d'être insensible envers les victimes, notamment les femmes africaines ; ne pas être utile dans la lutte contre les MoGF ; d'être contre les droits humains des femmes et, enfin, d'être une féministe post, ou bien encore, décoloniale, ce qui par ailleurs n'est pas du tout une définition injurieuse. Surtout si l'on considère que je partage avec cette pensée l'identification des différentes façons à travers lesquelles les femmes du Sud sont stéréotypées dans le langage des droits humains à partir d'une culturalisation de ces opérations et la conséquente stigmatisation des cultures non occidentales à travers l'utilisation de notions racialisées et essentialisées pour décrire ces femmes (Fusaschi 2003, 2011, 2014 a ; Mohanty 2013). Mon but reste tout de même celui de vouloir montrer comment les MoGF perdurent en dépit des lois, conventions et interventions humanitaires, tout en examinant la façon dont la formulation de l'acronyme de MGF produit les concepts de "sujet victime" et de "pratiques traditionnelles néfastes" : des notions qui peuvent engendrer des cercles vicieux et proposer les mêmes classifications de différenciation qui sont à la base des inégalités de genre, entre Nous et les Autres. Une interprétation paternaliste d'infantilisation et de moralisation, à l'allure sentimentale, persiste, et ces pratiques deviennent à priori une source de réprobations qui alimentent de véritables biopolitiques autour des sujets concernés. Ces interprétations ont pesé sur les choix juridico-politiques locaux et globaux (Otto 2006 ; Shell-Duncan 2008), elles sont aussi à la base de la Loi 7/2006 caractérisée par une « rigueur de sanction » (Brunelli 2007) sans précédent dans l'histoire de l'Italie et comporteront essentiellement le risque d'une « duplication du mal » (Fusaschi 2018b : 198)¹.

- 4 Défier la présupposée « moralité innocente du régime des droits » (Abu-Lughod 2013 : 177) devient alors un impératif. Cela est nécessaire pour voir la manière dont, parfois, les actrices sociales partagent une idée de justice entre « compassion et répression » (Fassin 2010) et la divulguent grâce aussi à cette capacité des droits humains des femmes d'être visionnaires et capables d'exprimer à la fois la normativité et l'inspirationnalité (Goodale, Merry 2007) afin de produire un sujet moral transnational.

2. Des droits des femmes aux droits de genre ?

- 5 La naissance des droits de la femme peut être située en 1791 lorsque Olympe de Gouges publie sa « Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne » en partant de l'idée que les femmes possèdent les facultés intellectuelles qui légitiment l'accès aux mêmes droits que les hommes. Ce texte passera presque inaperçu, mais aura un certain succès à partir de la seconde moitié du XXe siècle et sera utile pour la « question des femmes » au sein de l'ONU qui créera la « Commission de la condition de la femme » en 1946, suivi de la « Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes » en 1967. D'innombrables conférences suivront jusqu'à la véritable « Première Conférence internationale sur les femmes » de Mexico (1975) puis la « Première Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes — CEDAW » (1979). Dans les années 1980 et 2000, il y aura plusieurs conférences mondiales notamment à Copenhague (1980), Nairobi (1985), jusqu'à Pékin en 1995 pour arriver en 2011 à la promulgation de la « Convention du Conseil de l'Europe sur la prévention et la lutte contre la violence à l'égard des femmes et la violence domestique », dite « d'Istanbul », entrée en vigueur en 2014.
- 6 Ce traité est considéré par les médias et par certains experts comme le plus avancé en matière de lutte contre les violences à l'égard des femmes (De Vido 2016), car il vise à établir un modèle intégré du point de vue de celles que l'on appelle les 4 P : les « Politiques intégrées », la « Prévention », la « Protection », la « Poursuite ». Il s'agit d'un vaste appareil normatif pénal basé sur un *agreed-upon language* (Merry 2006), qui est le résultat juridique des compromis politiques et des idéologies des différentes délégations qui ont participé au fil des années. Par exemple, dans le « CAHVIO/Comité ad hoc pour prévenir et combattre la violence à l'égard des femmes et la violence domestique » qui a supporté les travaux préparatifs, les expertes scientifiques Renée Romkens et Sylvia Mastenbroek ont commencé leur parcours académique en criminologie et psychologie à l'Université catholique de Nijmegen. Dans le « GREVIO/Groupe d'experts sur la lutte contre la violence à l'égard des femmes et la violence domestique », organe chargé de veiller à la mise en œuvre de la Convention, ses membres sont choisis par les États parmi les personnes de haute moralité ayant des compétences en matière de droits humains (De Vido 2016 : 179-181). La déléguée pour l'Italie est Simona Lanzoni, activiste et vice-présidente de l'association Pangea Onlus de Milan. Une association à but non lucratif, qui travaille en Italie, Afghanistan, Inde et Colombie dans le domaine des droits des femmes avec une approche basée sur le lexique du néolibéralisme humanitaire du *gender mainstreaming*² de l'*empowerment*³ pour une politique émancipationniste du développement à travers une stratégie de marketing solidaire : emploi des stars du *show-business* comme sponsors, vente de bijoux et gadgets, etc⁴. Au fil des années, cette vision, entre militantisme et humanitarisme, qui utilise l'efficace combinaison du féminisme différentialiste,

néolibéral et occidental et d'une approche victimologique a joué un rôle important dans les droits des femmes suivant une « orientation morale plutôt que le lien juridique » (Pitch 2004 : 236). Au fil des années, ceci a produit de véritables économies morales. J'utilise ici le concept d'« économie morale », à la fois dans le sens revisité par Didier Fassin : « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des émotions et des valeurs, des normes et des obligations, dans l'espace social » (2009 : 1240) aussi bien que dans la réinterprétation proposée par Jaime Palomera et Theodora Vetta comme un « moyen anthropologique pour étudier l'économie politique (et comme une perspective pour) souligner les logiques ambiguës et les valeurs qui conduisent et soutiennent les pratiques de vie » (2016 : 415). Cette perspective m'a aidée aussi à éclairer les scènes nationales et transnationales au sujet des modifications des corps, notamment dans le domaine des postures des acteurs sociaux à différents niveaux, comme nous le verrons.

- 7 La Convention d'Istanbul définit la violence à l'égard des femmes dans le Préambule telle :

une manifestation des rapports de force historiquement inégaux entre les femmes et les hommes ayant conduit à la domination et à la *discrimination des femmes par les hommes*, privant ainsi les femmes de leur pleine *émancipation* [...] la nature structurelle de la violence à l'égard des femmes est fondée sur le genre, et [...] est un des mécanismes sociaux cruciaux par lesquels les femmes sont maintenues dans une position de subordination par rapport aux hommes.

- 8 Si le terme genre « désigne les rôles, les comportements, les activités et les attributions socialement construits, qu'une société donnée considère comme appropriés pour les femmes et les hommes » (art. 3 c), il est aussi le synonyme de "femme" en tant qu'essence, car la violence « désigne toute violence faite à l'égard d'une femme parce qu'elle est une femme ». Cela limite la portée analytique et critique du concept de genre tel que celui-ci s'est développé historiquement dans les débats scientifiques, en réduisant la possibilité de comprendre la variété et la variabilité des violences et de ses effets complexes et multiples dans les interactions que produisent ces violences, en termes véritablement genrés comme subjectivités multipositionnées (Moore 1988), de l'orientation sexuelle, la classe, etc. La subordination des femmes, et comme corollaire/conséquence la violence, dépendrait alors uniquement du pouvoir masculin, et serait fondée sur une présupposée différence essentialiste entre les genres, supposément hétérosexuelle. L'oppression féminine serait donc la conséquence du patriarcat assumé comme « structure structurée », hors de l'histoire et non négociable, et non pas un concept historiquement situé dans les contextes comme « structure structurante », dans le sens de l'« habitus » (Bourdieu 1980), ayant aussi affaire aux genres et aux générations. Si on accepte une définition statique du patriarcat, on devrait postuler que la violence entre les femmes n'existe pas ou accepter l'idée que quand elle existe (par exemple, les MoGf sont faites par des mains féminines) cela voudrait dire que ces femmes ont incorporé la domination masculine et l'exercent. Ainsi "les femmes" démontreraient qu'elles n'ont aucune capacité de résister/agir en confirmant l'idée que toutes les femmes sont "naturellement" inférieures en tant que victimes à tout jamais. En revanche, les hommes n'incorporeraient jamais une forme de domination féminine, en démontrant leur supériorité (!). Les études ethnographiques ont montré que le patriarcat se construit dans l'histoire, dans les relations entre les genres et les générations (dominé. e. s et dominant. e. s) et qu'il produit des inégalités. C'est dans ces *inter-gend-relations* qu'il serait utile d'intervenir/réagir dans les contextes. Dans la

Convection certains types de violences, entre autres les MoGF ou les mariages forcés, sont sélectivement culturalisées (Peroni 2016) dans un sens archaïque à travers des expressions telles que « pratiques traditionnelles observées par certaines communautés » ou « pratiques traditionnelles néfastes ». En revanche, ni la Chirurgie Esthétique Intime des organes Génitaux Féminins/CEIGF, qui investit irréversiblement les mêmes parties saines du corps des femmes (Fusaschi 2011, 2018b ; Krivenko 2015), ni la chirurgie de réattribution de l'identité de genre pour les intersexués sont nommées et ne sont considérées comme des formes mutilantes. La CEIGF est basée sur un choix et pour certains il s'agit d'une forme d'autodétermination qui est garantie aux femmes du Nord (blanches ou en tous cas riches) qui deviennent protagonistes néolibérales (consommatrices vs victimes) de leur temps/culture (Fusaschi 2011, 2018b). La deuxième est fondée sur un non-choix, bien que l'Organisation internationale des intersexués (OII) considère qu'aucun pays ne devrait assigner aux personnes intersexuées un genre spécifique à la naissance, mais leur en laisser la libre détermination (Kraus *et al.* 2008).

- 9 Or, la catégorie de violence basée sur le genre qui aurait une grande valeur heuristique du point de vue analytique et politique, parce qu'elle est basée sur les interrelations sociales, perd ainsi ses potentialités en excluant toutes les expériences « de groupes sociaux, aux réalités de discriminations hétérogènes et souvent exclus de l'action publique — en particulier les lesbiennes, gays, bisexuel·le·s, trans* » (Delage, Lieber, Chetcuti-Osorov 2019 : 7).
- 10 Le texte semblerait viser à surveiller toutes ces formes de violences : il identifie des lacunes dans les lois qui comportent de nombreuses obligations, de la sensibilisation à la collecte de données ; il porte une attention particulière aux crimes fondés sur le genre, donc dans le domaine du droit pénal. Un rôle important est accordé à la coopération entre les institutions publiques et la société civile, également à travers la coordination avec les activités des ONG engagées dans ce secteur⁵.
- 11 Les ONG et les associations constituent les protagonistes de la vernacularisation, en tant que processus de traduction/médiation des principes juridiques internationaux dans le langage local (Merry 2006). Ces dynamiques ne sont jamais neutres parce qu'elles sont « intimement liées aux intérêts des États et des bailleurs de fonds ainsi que ceux des communautés locales » (Merry 2006 : 49) et peuvent avoir des effets différents, de la reproduction à l'hybridation, mais, parfois, aussi le refus comme reflet du pluralisme juridique sur lequel se base le droit moderne.

3. Première esquisse : relativismes stratégiques

- 12 En 2014, j'ai été invitée à Pérouse à un cours de formation pour sensibiliser le personnel de la santé aux MGF et pour comparer, selon les organisateurs, la vision humanitaire d'une ONG et d'une association de femmes migrantes et la vision critico-relativiste, la mienne.
- 13 Une fois arrivée à la brasserie où tous les conférenciers étaient invités pour dîner la veille, en me serrant la main pour se présenter, une activiste de l'association de femmes migrantes m'avait attaquée d'une façon assez virulente en disant que j'étais l'anthropologue relativiste des MoGF vs MGF : une véritable ennemie de la cause. De son côté elle s'était qualifiée comme : Nigériane non mutilée, Africaine et Noire, et pour

cela elle seule savait de quoi on parlait et elle seule pouvait en parler. Quant à moi, je m'étais limitée à me présenter. Pendant toute la soirée, elle avait tenu des propos fondés sur un activisme d'un « haut formalisme juridique » (Merry 2006) en utilisant le langage des conventions internationales tout en confirmant « ses » origines. Ces statuts, indispensables pour s'attribuer les titres de savante/salvatrice, soulignaient le fait d'être doublement victime, de l'homme et de la colonisation. Pendant le dîner, en discutant de nos expériences j'avais essayé d'expliquer pourquoi dans ma recherche j'étais arrivée au terme de Modifications ; de même que le relativisme aurait dû s'entendre comme un instrument de compréhension, une méthode et non pas comme synonyme de racisme tel qu'elle le prétendait. J'avais malheureusement encore une fois constaté, comme déjà dans d'autres occasions d'ailleurs (sic !), qu'activisme et recherche scientifique peuvent être parfois très éloignés, surtout lorsque le premier se considère comme moralement supérieur à la deuxième par sa vocation « salvatrice ». Ce qui, dans ce cas, se traduisait par une très vague idée de qui j'étais et de ce que j'avais pu écrire à ce propos, comme elle l'avouera à la fin de la conférence. Je dois admettre que je suis de plus en plus en difficulté quand l'expérience de vie devient une compétence de travail qui n'aurait pas besoin d'une étude spécifique, ou encore quand les visions féministes sont aux antipodes et dans ce cas spécifique à la limite paradoxal : une « femme blanche/occidentale », considérée comme féministe décoloniale, parfois même par ses collègues académiciens, vs une « femme noire/africaine » qui se présente comme une féministe néolibérale militante.

- 14 Le lendemain, habillée d'un *boubou* et avec sa coiffure « traditionnelle », elle projetait la photo d'une cabane isolée dans un village africain en s'écriant :
Regardez bien cette cabane. C'est là, au Cameroun, là-dedans une femme m'a mutilée, là-dedans j'ai aussi appris à devenir mutilatrice. Moi aujourd'hui je suis ici comme *Africaine, Noire* et *activiste* dans mon association qui m'a appris à reconnaître mes droits, moi, et seulement moi je peux parler de la mutilation.
- 15 J'étais surprise : Nigéria ou Cameroun ? Mutilée ou pas, pourquoi tenait-elle cette posture vouée surtout à bouleverser sur le plan émotionnel ? Elle voulait probablement partager des sentiments avec son public : le bonheur d'avoir surmonté l'extrême souffrance de la MoGF, mais en même temps regrettant de l'avoir provoquée ; victime parmi les victimes. Le public était sous le choc, mais elle l'avait rassuré en racontant que son association avait changé sa vie, car elle lui avait appris les moyens pour rendre justice à elle-même et aux autres femmes de son (ses ?) pays barbare (s ?) d'origine. Elle revendiquait les droits humains des femmes pour elle-même. Ces mêmes droits découverts en Italie lui avaient permis de passer de victime à gagnante en s'émancipant de sa propre culture, primitive, barbare et patriarcale, tout en étant fière de son association qui était en première ligne pour supporter la Loi 7/2006. Du reste, comme le dit Alessandra Gribaldo à propos de la violence intime « la loi exige des sujets conscients et émancipés ; et en même temps, cependant, elle travaille à produire la subjectivité de la victime en lui demandant d'exprimer sa personne et en décrivant son comportement et sa vie émotionnelle » (2014 : 747).
- 16 Des doutes demeuraient : était-elle nigériane ou camerounaise ? Dans les coulisses, elle m'avait précisé qu'elle était née au Cameroun et qu'elle avait déménagé au Nigéria, puis en Italie. Sur la question de la MoGF : avait-elle subi cette pratique ? Ou l'avait-elle pratiquée ? Pas de réponse sur cela, mais comme anthropologue, sa stratégie consistait à m'interroger : la veille elle voulait probablement me défier, c'est-à-dire deux femmes qui s'occupent des mêmes pratiques, mais sur des fronts opposés (activiste vs

académicienne ; sentiment vs raison) ; à travers la revendication de ses origines, elle légitimait sa position sans considérer que d'autres consœurs féministes ont elles aussi des idées, parfois opposées, soit en considérant la MoGF comme un choix, soit en proposant des solutions différentes par rapport au "gouvernement humanitaire" du Nord. Le lendemain elle avait voulu au contraire incarner l'émancipation à travers un parcours qui de la barbarie culturelle conduit à la civilisation juridique en jouant sur une représentation paternaliste de la victime visible et incontestablement désespérée, proche et en même temps éloignée des images des femmes et des enfants des campagnes humanitaires qu'elle montrait toujours étant sous-alimentés, pauvres et sales. Des images pour susciter un certain sens de culpabilité, de bons sentiments et qui, en même temps, incitent à mettre la main à la poche (elle avait fait circuler le RIB de son association). Grâce à son essentialisme stratégique, elle était passée « du régime de la représentation de la "victime humanitaire" à la représentation humanitaire de la victime » (Mesnard 2002 : 36) et sa subjectivité laissait le pas à une désobjectivation : elle ne semblait pratiquement plus une femme consciente de ses droits, mais une Africaine victime de la soumission culturelle qui s'était émancipée/acculturée en Europe. Elle semblait avoir intériorisé le rapport de pouvoir qui est au cœur de l'universalisme ethnocentrique des droits humains des femmes (Fusaschi 2014) : en agissant par son militantisme, elle détournait ce dernier dans une autosoumission aux yeux de ce même pouvoir. Elle utilisait sa subjectivité pour la cacher dans son rôle d'incluse subalternisée, puisque advenue grâce à la « conversion culturelle » (et « morale ») faite par son immigration, avec l'effet de se présenter plus comme un objet de législation (ethnocentrique, sinon impérialiste, mais sûrement moral) que comme le sujet de la vie même. Je crois que cet épisode montre bien comment les sentiments moraux sont devenus « un ressort essentiel des politiques contemporaines » (Fassin 2010 : 7), et des ressources économiques qui en découlent, et « ils en nourrissent les discours et en légitiment les pratiques, singulièrement lorsqu'elles s'adressent aux démunis et aux dominés » (*Ibidem*). L'analyse anthropologique devient alors un outil critique si l'on considère que dans le cas des MoGF, l'intervention humanitaire et les lois globales n'ont pas rendu le monde plus juste et peut-être qu'ils n'auront même pas les effets attendus. Il faut prendre en compte que c'est plutôt l'approche dans la compréhension de cette réalité, voire sa perception, qui s'est modifiée au fil des années. La défense des victimes fait de plus en plus appel à l'émotion plutôt qu'à un engagement qui reconnaisse les subjectivités. Ceci ne veut pas dire être favorable à l'excision, mais reconnaître que les MoGF sont l'une des formes de la construction sociale d'une féminité qui passe par la déconstruction de la partie la plus intime du corps de la femme. Le signe du corps est recherché pour son effet social, par exemple la maternité, et pas en soi. Dans ce sens, ces pratiques n'ont pas pour but de commettre un délit contre la sphère reproductive — comme la loi italienne vise à le démontrer, ce qui est parfois une conséquence de l'opération —, mais elles constituent un rite, un véritable acte d'institution du genre, qui symbolise la capacité reproductive féminine (Fusaschi 2003, 2011) et possède un caractère performatif. C'est dans les symboles et dans les relations des genres que l'anthropologie est une alliée de la compréhension, à partir de la reconnaissance de la diversité des pratiques dans les contextes, et pas une ennemie de la cause.

4. Deuxième esquisse : patriarce à qui ?

- 17 Quelques années avant (2009), à l'occasion d'un séminaire sur la médecine transculturelle avec neuf guérisseurs traditionnels maliens et sénégalais dans un hôpital de Rome, j'avais expérimenté celle que serait devenue la démarche sur le sujet MoGF en Italie. Étant donné qu'au Mali la médecine traditionnelle est reconnue par l'État, dans les intentions des organisateurs, le but était d'ouvrir un dialogue interculturel entre les systèmes médicaux traditionnels africains et les systèmes italiens plus conventionnels. Ce matin-là, l'impact visuel dans la salle proposait d'emblée une séparation : les guérisseurs, en uniformes traditionnels en cuir ou boubou de pagne, avaient été invités à s'installer aux bords de la table de la présidence, les médecins italiens en uniforme blanc, au centre. Pendant presque les deux tiers du séminaire, les "cultures" malienne et sénégalaise étaient glorifiées par les orateurs italiens comme une redécouverte des savoirs naturels et manuels, désormais perdus dans notre médecine hypertechnologique et distante des patients. L'image "écolo-primitiviste-paternaliste" qui en ressortait avait constitué l'axe moteur de la discussion, le public était ravi de ce retour à la nature alors qu'une jeune femme prit la parole. Debout, en s'adressant à l'unique guérisseuse malienne, elle dit qu'elle était une Sénégalaise immigrée en Italie, une féministe qui grâce à une ONG avait compris l'importance de se battre contre les « pratiques traditionnelles néfastes » (formule prévue par l'OMS). Soutenue par un vocabulaire riche en citations de la loi 7/2006, qui avait anticipé la convention d'Istanbul sur l'aspect du droit pénal, elle posa une question sur le pouvoir masculin dans une « barbare pratique culturelle » comme l'excision qui était consentie au Mali lorsqu'il y avait des lois globales et locales qui l'interdisaient comme violence faite aux femmes en tant que telles ; que ces normes avaient été élaborées pour « protéger les victimes », les femmes africaines, pour leur garantir une vie digne, mais surtout, pour rendre au bout du compte justice aussi à toutes les femmes soumises à cause du patriarcat ! La guérisseuse avait baissé son regard laissant la parole au *leader*, le médecin malien, qui réagissait ainsi : « L'excision ? Madame, pour nous ce n'est pas un problème ! Je vous le démontre par une histoire ». Il continua :

Deux opératrices d'une ONG nous ont rendu visite pour soutenir que l'excision que nous pratiquons est une opération à abandonner parce que, exactement comme vous le dites, madame, c'est une pratique de notre *Culture*, barbare. Les chefs traditionnels, certains sont présents aujourd'hui, se sont consultés entre eux et ils ont retenu que ces femmes, qui venaient nous dire ce que nous devons faire de notre *tradition*, elles étaient un peu trop *énergiques* [lisez "excitées"] et ils ont proposé que l'excision leur soit pratiquée, juste pour les faire calmer un peu. Dans un délai de quelques heures, elles ont fui.

- 18 Cette anecdote, qui avait suscité le divertissement de la platoon et qui, en même temps, avait arrêté la discussion, révélait à mes yeux comment le concept de culture avait été réinterprété et avait provoqué un court-circuit entre l'activiste féministe et le guérisseur représentant.
- 19 En résumant : les guérisseurs avaient été invités comme les membres de la pharmacopée traditionnelle basée sur l'idée de la persistance d'une "Culture traditionnelle" synonyme de "Culture africaine" originelle, aux savoirs exemplaires et ancestraux ; une "tradition", voire un savoir-faire à imiter comme modèle d'une vie simple, humaine et coopérative entre les êtres humains. Un retour aux origines, dont

les habits traditionnels (qu'ils avaient abandonnés tout juste après pour s'habiller en jeans et chemises) étaient portés pour complaire les attentes du public : "à l'africaine" (le public avait apprécié et quelqu'un avait même dit « regarde comme ils sont beaux, décorés ainsi ! »). Une exaltation primitiviste recherchée, mais aussi vouée à confirmer visuellement une distinction connectée avec l'identité "culturellement connotée" à travers laquelle le groupe revendiquait une tradition à apprendre aux Occidentaux qui les avaient convoqués pour cela, mais en les marginalisant à la périphérie de la grande table. La guérisseuse à son tour avait montré sa posture subalterne en laissant la réplique au *leader* pour confirmer au public et surtout à l'activiste que le patriarcat était dans la salle incarnée par son collègue. Le pouvoir masculin s'était ainsi dévoilé et était confirmé sans une seule réplique : l'activiste avait eu raison, mais contrairement à ce qu'on se serait attendu, vu sa revendication en tant que militante féministe et politiquement engagée dans son association qui était en première ligne dans l'application de la loi, une fois la réponse du guérisseur terminée, elle avait repris poliment sa place sans rétorquer, légitimant ainsi le pouvoir que dans ces intentions elle voulait combattre.

- 20 Cet échange met en lumière un double miroir sur le concept de culture dans le domaine des droits humains des femmes, là où il est incorporé et utilisé comme synonyme de tradition dans le sens archaïque, statique et « essentiellement hostile aux femmes » (Tamale 2008 : 48) : le cas des MoGF en est le prototype, puisqu'en identifiant l'ensemble de ces opérations comme traditionnelles néfastes (terme repris aussi dans la Convection d'Istanbul), on considère la "culture" « comme un problème plutôt que comme une ressource » (Merry 2006 : 18). De cette façon, la culture est perçue et assumée par les acteurs sociaux comme un système homogène et « considéré comme organique et purement endogène » (Goodale, Merry 2007 : 276) exactement comme elle était vue dans l'évolutionnisme universaliste et maintenant repoposé dans les discours humanitaires (Fusaschi 2010, 2011, 2015). Les MoGF constitueraient l'exemple typique au niveau théorique de cette conceptualisation qui a permis de mobiliser l'opinion publique du Nord sur une échelle globale⁶ et locale en utilisant « des vieux et consolidés modèles de la culture traditionnelle, comme la conception imprimée dans l'imaginaire commun de la barbarie africaine ou l'idéologie misogyne de l'Islam » (Merry 2003 : 58) en offrant la chance de flatter l'imaginaire collectif sur les génitaux des femmes africaines. Dans la situation qu'on vient de décrire, la question MoGF a été sélectivement interprétée comme la lutte contre deux Cultures : la culture africaine à laquelle s'ajoute la culture du patriarcat assumées toutes les deux comme données homogènes et incontestables, devenant ainsi, dans les discours humanitaires, de véritables obstacles aux droits humains des femmes. Une émancipation comme un frein au progrès, dans une vision néo-évolutionniste en relation avec des thèmes comme reproduction, corps et modifications, une vision qui produit, encore une fois, des « économies morales » (Fassin, Lézé 2013).
- 21 Ainsi, le guérisseur malien, avec son discours sur la culture traditionnelle, avait revendiqué la même "authenticité" valorisée par son discours médical, mais en même temps par sa réponse à la militante. En revanche celui-ci devenait la confirmation d'une forme de sous-développement où la tradition était le synonyme de patriarcat comme forme suprême de l'oppression féminine. En affirmant que les MoGF n'étaient pas un problème de leur culture, en niant dans les faits ce qu'au contraire aurait souhaité l'interlocutrice (la culture traditionnelle abattue par les droits des femmes), il n'avait fait que renforcer sa propre position en faveur de cette même culture traditionnelle

pour laquelle il avait été invité. En fin de compte, cela était la même définition stéréotypée utilisée par la militante, mais au nom de la lutte contre les MoGF et en faveur des victimes. Elle considérait la culture/tradition comme un danger en dénonçant son retard, lui l'utilisait comme une arme de légitime défense de la pureté dans une lecture patrimoniale de la tradition. Ils parlaient la même langue avec des tons émotionnels sans sortir du même court-circuit : elle, grâce à "son" militantisme, promouvait l'égalité homme/femme à travers un discours évolutif ; "la" tradition devenait l'outil/utile pour lui pour re-confirmer les inégalités/asymétries des rôles des genres que, d'ailleurs, même la féministe n'avait pas remis en question.

- 22 L'idée que la culture représente un obstacle pour les droits humains des femmes cache une façon d'interpréter leur subordination en termes de pratiques culturelles qui les oppriment, en dépassant totalement les causes réelles qui engendrent les différences. Donc, donner la faute à la culture pour les inconvénients subis par les femmes n'est rien d'autre qu'une formule attirante pour les défenseurs de la globalisation néolibérale qui renverse sur les Autres les désastres causés par le capitalisme, en acquittant les pays du Nord du monde de la responsabilité de la souffrance causée par ce processus et en identifiant les coupables de cette souffrance des femmes dans les sociétés locales qui sont, de cette manière, isolées et identifiées toujours comme inférieures. En synthèse il semblerait ne pas y avoir d'issus par rapport à aucune forme de justice. Luc Boltanski nous rappelle que « la consolidation du mouvement humanitaire dépend, au moins en partie, de sa capacité à rendre explicite et apparent le rapprochement, que ses membres réalisent souvent en pratique, entre des causes lointaines et les traditions, les sensibilités ou même les intérêts de ceux qui se mobilisent en leur faveur » (2007 : 14).

5. Conclusions ouvertes

- 23 En se basant sur des sentiments moraux qui ne sont pas exactement innocents, les projets pour sauver les Autres, ceux qui ont pour but de rendre justice « dépendent de, et, renforcent, un sens de supériorité et ils sont une forme d'arrogance qui mérite d'être défiée » (Abu-Lughod 2013 : 47). Une anthropologie critique des droits humains des femmes (Fusaschi 2011, 2018b), dans la mesure où ceux-ci ont été définis en tant que système légal ces dernières décennies, constitue un instrument utile pour analyser l'intervention humanitaire en tant que dispositif qui, même s'il se présente comme une modalité, sinon la modalité pour rendre justice, n'a certainement pas rendu le monde plus juste en ne se situant pas, dans les faits, « au-delà du pouvoir » (Abu-Lughod 2013 : 47).
- 24 Si on accepte le fait que les idées sur les droits humains seraient plus facilement mises en œuvre localement « si [elles étaient] formulées en termes familiers et si elles n'interféraient pas avec les hiérarchies établies, parvenant à produire une transformation plus grande si elles remettaient en cause les prémisses sur lesquelles sont fondées les relations de pouvoir » (Merry 2006 : 27), d'autre part, ces discours ne font que souligner les asymétries entre les différents pays, "les" Nord et "les" Sud, s'appuyant sur des notions globales de justice qui reproduisent des représentations essentialistes et anti-historiques de pratiques qui, s'il agit des Autres, sont toujours relues à la lumière de la culture comme une circonstance aggravante.
- 25 La sensibilisation des locaux à leurs droits peut entraver la compréhension des significations des pratiques et le positionnement dans un sens dialogique, laissant

intacte l'attitude moraliste qui entoure également ces rendez-vous internationaux, basés sur le *lobbying*. La question brûlante concerne les migrations et les conséquences du multiculturalisme en Europe (Coene, Longman 2005) là où le migrant de genre masculin est vu en termes essentialistes en deux sens : comme l'homme patriarche rétrograde, violent pour sa nature et prédateur, d'un côté ; comme migrant qui englobe ce premier aspect et comme primitif, une sorte de "patriarche primordial" surtout s'il vient de l'Afrique, de l'Ailleurs. Ces généralisations ont été profondément critiquées par le féminisme post- et décolonial qui a parfois lu les droits humains comme une nouvelle forme d'impérialisme moral masquant, entre autres, l'imbrication de différentes formes de discrimination.

- 26 En réduisant l'image des femmes du Sud du monde à celle des cultures Autres, barbares et cruelles, les mouvements des droits humains des femmes du Nord ont chosifié, surtout, la photographie d'un féminin où les « femmes et jeunes filles africaines » sont représentées seulement comme de pauvres victimes des cultures archaïques, des « femmes incomplètes, sexuellement limitées, liées à la tradition, incarcérées à la maison, analphabètes et pauvres » (Kapur 2002 : 18), qui, malheureusement avec d'autres habits, sont proposées à nouveau en clé stratégique.
- 27 En proposant une image des femmes africaines comme victimes, le discours humanitaire, les situe d'un côté à la lisière de l'humanité, de l'autre il incorpore leur oppression inédite dans une oppression globale, à travers notamment les campagnes contre les MGF qui les situe toujours dans le paradoxe d'une condition subalterne. Ces femmes risquent ainsi de subir de nouvelles formes de marginalisation/oppression dans les contextes de leur vie même à travers l'approche de l'*empowerment*. Comme capacité d'autonomisation, ce terme, aux niveaux individuel et collectif, dans « les pays du Sud est aujourd'hui un objectif affiché par l'ensemble des agences multilatérales et bilatérales de développement et par de nombreuses ONG internationales » (Adjamagbo, Calvès 2012 : 3), ceux qui jouent le rôle de médiateurs/vernacularisateurs. Mais avec son « caractère polymorphe » (*Ibidem* : 10), il constitue pour certains auteurs une manifestation de la « colonialité du pouvoir » (Mestiri 2016 : 108) et sa mise en œuvre à son tour se connecte, en fait, à l'histoire des programmes de développement et de l'aide humanitaire en matière de genre.
- 28 L'*empowerment* a pour but de faire ré-agir les femmes pauvres et non autonomes pour remédier à cette condition, néanmoins il aspire à faire gagner du pouvoir pour enseigner aux femmes cibles des projets humanitaires comment arriver à gérer leurs propres affaires. Ainsi, plutôt que de leur donner les moyens de s'"émanciper", il les prend en otage en les reléguant encore plus dans une marginalité, voire une clôture sur trois niveaux : « pérennisation de la dichotomie entre femmes bourgeoises et femmes du peuple, entre femmes du Nord et femmes du (des) Sud ; entre experts et néophytes » (Mestiri 2016 : 15) auxquels s'ajoute un quatrième niveau : entre femmes humanitairement éduquées (synonyme de civilisées) et traditionnellement positionnées (synonyme de barbares).⁷
- 29 La logique victimaire et son utilisation dans le droit pénal n'ont pas renforcé la subjectivité des femmes, mais l'ont déléguée malheureusement à d'autres sujets qui en sont, dans le meilleur des cas, des porte-paroles. Au lieu de libérer les femmes comme sujets actifs et protagonistes de réels processus de changement par rapport aux pratiques de MoGF, le vocabulaire de la compassion, plus que celui de la justice, est en train de nourrir une morale qui n'est plus seulement occidentale et qui va au-delà de la

doctrine chrétienne qui n'a évidemment pas le monopole de la sollicitude concernant le malaise des Autres (Fassin 2010).

- 30 En conclusion, la Convention d'Istanbul risque de renforcer un certain nombre d'ambiguïtés quant aux concepts de culture, genre, violence et tradition. En proposant le concept de genre dans un sens large et relationnel (et cela est un aspect très positif) tel qu'il est utilisé et incorporé stratégiquement dans ce domaine, en réalité il risque de produire une superposition qui conduirait à la reformulation du terme de sexe en tant qu'essence. Alors tous les hommes seraient violents ainsi que les Cultures autres le seraient. En tant que synonyme de femme, dans ce cas le pouvoir est présupposé et non pas analysé dans les relations, il risque ainsi de perdre tout son potentiel épistémologique pour déclencher de dangereux stéréotypes : le premier est celui de considérer les hommes comme naturellement violents et intentionnés à subordonner toutes les femmes en tant que telles ; le deuxième est que les femmes sont définies seulement comme des victimes de la Culture, elles ne sont pas des sujets, mais des objets d'une double violence qui les fait taire dans les faits ; le troisième stéréotype laisse penser qu'il n'existe pas de choix sauf que pour la CEIGF (Fusaschi 2011, 2018b) qui pourra devenir un jour une nouvelle forme de mutilation, dans un bloc opératoire et payant, avec les mêmes effets irréversibles. Ainsi l'émancipation est assimilable au progrès, interprétée à la lumière d'un féminisme culturaliste, dans le sens différentialiste, néolibéral, qui prévoit une évolution pour laquelle il n'existe qu'une partie du monde (le Nord) capable d'élaborer des projets pour sauver les Autres dans le monde autre (les Sud). Défier et critiquer ces attitudes, ne se traduit pas en l'opposition aux projets des ONG ni aux droits humains, mais dans une approche dynamique, même si elle est difficile et à long terme, capable de fournir une certaine inspiration pour imaginer une pensée politique solidaire, alternative et, pour le dire avec Judith Butler, organisée par de sujets interdépendants (2016).
- 31 À tout cela s'ajoutent les contradictions et les incompréhensions qui persistent entre l'anthropologie et l'affirmation des droits humains en tant que principes globaux. Comme à l'époque de l'évolutionnisme, l'anthropologie est parfois considérée encore comme un domaine minutieux d'étude de la différence culturelle ; cependant, cette science est réputée abstraite sur le plan de l'action en faveur des victimes de la culture elle-même, tandis que les droits humains poursuivent un objectif particulariste envers les catégories que la raison humanitaire définit comme faibles (enfants, femmes, migrantes, etc.). On se retrouve alors pris entre deux visions qui semblent inconciliables : l'anthropologie reste mal comprise parce qu'elle est appréhendée comme la reine du relativisme sous sa forme concrète de justification culturelle, alors qu'il n'en est rien. Par ailleurs, l'on retrouve parfois une utilisation instrumentale des droits humains sous forme d'une primauté morale, connectée surtout avec des questions difficiles comme celle des MoGF, du mariage forcé, etc., et sur lesquelles l'anthropologie critique semble être superflue.
- 32 Il est donc évident qu'une analyse dans les contextes où les pouvoirs se déploient, nationale et transnationale, permet de souligner les ambiguïtés sous-jacentes des concepts connectés avec le droit, la justice, l'injustice et les droits humains. Il est nécessaire de dissiper ces incompréhensions et, surtout, il faut ramener le sujet de la violence de genre dans sa complexité sociale et dans le cas spécifique, ramener les MoGF à la problématique beaucoup plus complexe de la modifiabilité du corps allant de la réaffectation de l'identité de genre à l'intersexualité et à la transsexualité, ainsi

que la CEIFG, pour les analyser avec un regard libre sur les subjectivités dans lequel le “choix” ne peut pas représenter le prétexte pour ne pas en parler.

BIBLIOGRAPHIE

- Abu-Lughod L., 2013 *Do Muslim Women Need Saving?*, Harvard University Press, Cambridge.
- Adjamagbo A., Calvès A.-E., 2012 « L'émancipation féminine sous contrainte », in *Autrepart*, II (61): 3-21.
- Boltanski L., 1993 *La souffrance à distance : Morale humanitaire, médias et politique*, Seuil, Paris.
- Bourdieu P., 1980 *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris.
- Butler J., 2016 *Rassemblement : pluralité, performativité et politique*, Fayard, Paris.
- Brunelli G., 2007 « Prevenzione e divieto delle mutilazioni genitali femminili: genealogia (e limiti) di una legge », in *Quaderni costituzionali*, XXVII (3): 567-588.
- Calvès A.-E., 2009 « Empowerment: généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », in *Revue Tiers Monde*, IV (200): 735-749.
- Coene G., Longman C. (sous la direction de), 2005 *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, Peter Lang, Bern.
- Delage P., Lieber M. et Chetcuti-Osoroovitz N., 2019 « Lutter contre les violences de genre. Des mouvements féministes à leur institutionnalisation », in *Cahiers du Genre*, LXVI (1) : 5-16.
- Delphy C., 1995 « Égalité, équivalence et équité : la position de l'État français au regard du droit international », in *Nouvelles Questions Féministes*, XVI (1) : 5-58.
- De Vido S., 2016 *Donne, violenza e diritto internazionale. La Convenzione di Istanbul del Consiglio d'Europa del 2011*, Mimesis, Milano.
- Fassin D., 2010 *La raison humanitaire : Une histoire morale du temps présent*, Seuil, Paris.
- Fassin D., Lézé S. (sous la direction de), 2013 *La question morale. Une anthologie critique*, PUF, Paris.
- Fusaschi M., 2003 *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fusaschi M., 2007 « Verso un multiculturalismo all'italiana. Il dibattito sull'infibulazione in Italia », in F. Pompeo (sous la direction de), *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Meltemi, Roma: 95-116.
- Fusaschi M., 2010 « Victimes à tout jamais : les enfants et les femmes d'Afrique. Humanitarisme spectacle et rhétoriques de la pitié », in *Cahiers d'Études africaines*, CC: 1033-1053.
- Fusaschi M., 2011 *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umanitarismo spettacolo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fusaschi M., 2014a « Modifications génitales féminines en Europe : raison humanitaire et universalismes ethnocentriques », in *Synergies Italie*, X: 95-107.

- Fusaschi M., 2014 b « Luoghi della migrazione e corpi della tradizione. Aggravanti e attenuanti culturali in materia di modificazioni dei genitali femminili » in *Studi emigrazione*, 193: 161-174.
- Fusaschi M., 2015 « Humanitarian Bodies. Gender and Genitals Modifications in Italian immigration policy », in *Cahiers d'études africaines*, LV [217] : 11-28.
- Fusaschi M., 2018a « L'etnografia attraversata dal genere: per uno sguardo storico e pratico-politico sulle soggettività », in *Etnografia e ricerca qualitativa*, II: 388-340.
- Fusaschi M., 2018b *Corpo non si nasce, si diventa. Antropo-logiche di genere nella globalizzazione*, CISU, Roma.
- Fusaschi M., Cavatorta G. (eds), 2018 *FMG/C From medicine to critical anthropology*, Torino, Meti.
- Goodale M., Merry S. E. (eds), 2007 *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gribaldo A., 2014 « The paradoxical victim: Intimate violence narratives on trial in Italy » in *American ethnologist*, XLI, (4,) pp. 743-756.
- Kraus C. et al., 2008 « Édito. Dédémédicaliser les corps, politiser les identités : convergence des luttes féministes et intersexes », in *Nouvelles Questions féministes*, XXVII (1) : 4-15.
- Krivenko E. Y., 2015 « Rethinking human rights and culture through female genital surgeries », in *Human Rights Quarterly*, XXXVII (1): 107-136.
- Mesnard P., 2002 *La victime écran. La représentation humanitaire en question*, Textuel, Paris.
- Merry S. E., 2003 « Human Right Law and the Demonization of culture », in *PoLAR*, XXVI (1): 55-76.
- Merry S. E., 2006 *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mestiri S., 2016 *Décoloniser le féminisme : une approche transculturelle*, Vrin, Paris.
- Mohanty C.T., 2013 « Transnational Feminist Crossings: On Neoliberalism and Radical Critique », in *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, XXXVIII (4): 967-991.
- Moore H., 1988 *Feminist Anthropology*, Polity press, Cambridge.
- Otto D., 2006 « Lost in translation: Re-scripting the sexed subjects of international human rights law », in *International law and its others*: 318-356.
- Palomera J., Vetta T., 2016 « Moral economy: Rethinking a radical concept », in *Anthropological Theory*, XVI (4): 1-21.
- Peroni L., 2016 « Violence Against Migrant Women: The Istanbul Convention Through a Postcolonial Feminist Lens », in *Feminist Legal Studies*, XXIV:49-67.
- Pitch T., 2004 *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze, differenza sessuale*, Giappichelli, Torino.
- Shell-Duncan B., 2008 «From Health to Human Rights. Female Genital Cutting and the Politics of Intervention», in *American Anthropologist*, CX (2): 225-236.
- Tamale S., 2008 «The right to culture and the culture of rights: a critical perspective on women's sexual rights», in *Africa in Feminist Legal Studies*, XVI (1): 47-69.

NOTES

1. Sur les critiques anthropologiques de cette loi voir Fusaschi (2011, 2014b), sur les aspects "paradoxaux" par rapport aux lois en matière de genre en Italie voir aussi Gribaldo (2014).
2. Sur cette posture voir Fusaschi 2011 et Cavatorta *infra*.
3. Pour une critique de ce concept, entre autres, Calvès (2009); Adjamagbo, Calvès (2012); Mestiri (2016); Fusaschi (2018b).
4. www.pangeaonline.org dernière consultation le 31 décembre 2019.
5. Il faudrait considérer, aussi, les mouvements qui conçoivent la MoGF comme une forme d'*empowerment*, voire le *Women are Free to Choose* (AWAFC, <http://www.awafc.org/about-us.html>) qui a le but de rassembler les femmes excisées pour lutter contre l'impact négatif des campagnes mondiales anti MGF. L'inspiratrice est l'anthropologue originaire de la Sierra Léon Fuambai Ahmadu qui affirme son choix de se faire exciser comme *empowering choice*.
6. C'est le cas de Fauziya Kasinga, une Togolaise demandeuse d'asile aux États-Unis qui, pour fuir une clitoridectomie, obtint l'asile après une incarcération de dix-huit mois. Son histoire interpella Martha Nussbaum, 1999, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999, chapitre IV, *Judging Other Cultures: The Case of Genital Mutilation*.
7. Pour les féministes du Sud, le renforcement du pouvoir de ces femmes ne passe pas exclusivement par l'autonomie économique ou la satisfaction de leurs besoins de survie « mais par une transformation radicale des structures économiques, politiques, légales et sociales qui perpétuent la domination selon le genre, l'origine ethnique et la classe » (Adjamagbo, Calvès 2012: 8).

RÉSUMÉS

À partir d'une enquête de terrain d'une vingtaine d'années, l'auteure a choisi dans cet article, deux exercices d'auto-ethnographie en Italie dans le domaine de la santé sur le cas des soi-disant Mutilations Génitales Féminines/MGF qu'elle appelle, en expliquant pourquoi, Modifications/MoGF et en associant une critique de documents internationaux notamment, de la Convention d'Istanbul contre la violence à l'égard des femmes. À travers l'analyse de notions telles que culture, tradition, genre, victime et patriarcat, présentes dans ces textes en clé antihistorique et essentialiste, l'auteure entend souligner l'impact d'un féminisme occidental, néolibéral et différentialiste, sur ces mêmes concepts qui dès lors se donnent à lire comme le résultat de "convictions", et d'un langage global consensuel qui participe à nourrir la rhétorique des droits humains des femmes en tant qu'économies morales. Enfin, l'auteure veut montrer comment ces mêmes concepts peuvent être incorporés et performés stratégiquement par les acteurs sociaux afin de créer un sujet moral transnational à la place d'un sujet de justice.

A partire da un lavoro sul campo di lunga durata, in questo articolo, l'autrice ha scelto due esercizi di autoetnografia in ambito sociosanitario, sul caso delle cosiddette Mutilazioni Genitali Femminili (MGF) in Italia che la stessa chiama Modificazioni, spiegandone il perché e associando una critica sui documenti internazionali e, in particolare, sulla Convenzione di Istanbul sulla violenza sulle donne. Attraverso un'analisi di concetti come cultura, tradizione, genere, violenza, vittima e patriarcato, in questi testi assunti in chiave antistorica ed essenzialista, si vuole evidenziare come essi siano frutto di "convinzioni" di un femminismo occidentale neoliberale

differenzialista e di un linguaggio globale concordato che hanno contribuito a nutrire una retorica dei diritti umani delle donne come economie morali. L'autrice vuole, infine, mostrare come questi stessi concetti possono essere incorporati ed agiti strategicamente dagli attori sociali per creare un (s)oggetto morale transnazionale più che soggetto di giustizia.

Based on ethnographic research on the so-called Female Genital Mutilations/FGM in Italy and in the health field, in this article the author, that adopts the term Modification/MoGf, has chosen two sketches of Self-Ethnography to criticize some international documents and, in particular, the Istanbul Convention on Gender-based Violence. Through an analysis of concepts such as culture, tradition, gender, victims and patriarchy, assumed in an antihistoric and essentialist key in these texts, the author highlights how they are the result of 'convictions' of a mainstream Western difference feminism and of *an agreed-upon language* which has helped foster human rights of women rhetoric as moral economies. Finally, the author wants to show how these same concepts have been incorporated and strategically performed by social actors to create a transnational moral subject rather than justice subject.

INDEX

Keywords : gender, female genital modifications, moral economies, human rights, self-ethnography

Parole chiave : genere, modificazioni genitali femminili, economie morali, diritti umani, autoetnografia

Mots-clés : genre, modifications génitales féminines, économies morales, droits humains, auto-ethnographie

AUTEUR

MICHELA FUSASCHI

Dipartimento di Scienze Politiche, Università Roma Tre michela.fusaschi@uniroma3.it