

# Cenni storici, religiosi, sociologici e medico-legali e di normativa internazionale in tema di infanzia e mutilazioni genitali femminili

**Autore:** Redazione

**In:** Diritto civile e commerciale

1. L'infibulazione: cenni storici, religiosi, sociologici e medico-legali - Il massiccio afflusso in Italia di immigrati provenienti da Paesi extraeuropei, in particolar modo dal continente africano, comporta l'ingresso, nel nostro ordinamento (ed in generale negli ordinamenti dei Paesi europei), di lingue, tradizioni e religioni estranee alla nostra mentalità, pure giuridica.

Si tratta di costumi e di istituti, spesso di antichissima origine, soprattutto in materia di famiglia e persone, i quali non sempre sono armonizzabili e pienamente integrabili con quelli del nostro Paese. Più spesso, anzi, i primi si pongono in posizione antagonista con i valori di cui il nostro ordinamento è permeato e, non di rado, questo fronteggiarsi porta con sé a delle profonde lacerazioni sociali, rendendo più difficile l'integrazione nella nostra società delle popolazioni provenienti da quei Paesi. Ciò non significa che queste ultime debbano, in un certo senso, rinunciare alla propria identità culturale e religiosa, per molti aspetti rispettabili.

Già in altra sede, da parte nostra, si sottolineava, tra l'altro, la delicatezza del compito del giurista ed in special modo dei giudici chiamati a compiere operazioni delicate di bilanciamento tra valori e di verifica di quali di questi siano, se così può dirsi, nel caso singolo, «rinunciabili» o «negoziabili» e quali invece non lo siano<sup>1</sup>. Come è stato osservato, l'inclusione nel nostro patrimonio socio-culturale di altri valori «non può indurre a sacrificare quel ristretto numero di beni costituzionalmente significativo che trova tutela a livello penale»<sup>2</sup>. Come avverte un altro autore, siffatto bilanciamento, ad ogni modo, sarebbe da compiersi nella singola vicenda delle persone, valutando, di volta in volta, gli interessi coinvolti, giacché «non dovrebbe essere condizionato a priori dall'esigenza di ribadire la "superiorità" del nostro patrimonio di

valori»<sup>3</sup>.

Qui basti richiamare, a titolo esemplificativo, tra i conflitti ipotizzabili con il diritto italiano, l'istituto del ripudio e quello della poligamia che esprimono, forse, meglio di altri l'alterità giuridica per l'Occidente, e sui quali la giurisprudenza italiana ha avuto modo più volte di pronunciarsi, anche se non sempre in maniera univoca e chiara<sup>4</sup>. Così, per es., in giurisprudenza, si è distinto, sotto la dizione di «ripudio» istituti tra loro diversi, anche se aventi molti tratti comuni, come l'atto di divorzio unilaterale proprio dell'ex diritto sovietico, il get ebraico, ed i molti tipi di talaq musulmano<sup>5</sup>. Altra ipotesi di conflitto, portata all'attenzione della nostra giurisprudenza, concerne l'istituto della kafalah<sup>6</sup>, per mezzo del quale il minore è accolto da una coppia unita in matrimonio al fine di dare al bambino un ambiente familiare. Il minore, però, non viene integrato nella famiglia di accoglimento, non ne assume il cognome e non partecipa ai diritti ereditari. La kafalah è assimilabile, sia pur con molta cautela, al nostro affidamento sebbene sia preordinato all'adozione giacché essa è vietata dal Corano.

Un altro dei conflitti ipotizzabili con il nostro ordinamento e con la cultura occidentale, sempre a titolo esemplificativo, concerne proprio la pratica dell'infibulazione, che costituisce la forma più severa e cruenta di circoncisione femminile e di discriminazione nei confronti della donna<sup>7</sup>.

Essa è un'usanza molto diffusa in Sudan, Egitto (dove raggiunge anche punte dell'80%), Nigeria, Eritrea<sup>8</sup>, Somalia, regioni del sud Sahara, e nelle immigrate da quei Paesi<sup>9</sup> e, dunque, anche in Italia - la quale nutre, sotto quest'aspetto, un triste primato; in Gran Bretagna ed in Francia<sup>10</sup>. Sono stati riscontrati, inoltre, sebbene in maniera sporadica ed isolata, dei casi presso le tribù aborigene dell'Australia, così anche in Pakistan, Sri Lanka, Perù, Brasile, Messico e Russia<sup>11</sup>.

Le origini della circoncisione femminile affondano quasi nella notte dei tempi, essendo essa nata e sviluppatasi, in particolar modo, nell'antico Egitto dei faraoni<sup>12</sup>. Non a caso, presso alcuni Paesi, è nota pure come «circoncisione faraonica». Di essa ne parla pure Erodoto nelle sue Storie. Stando alla notizia riferita nel V sec. a. C. dallo storico greco, presso quell'antico grande popolo [gli egiziani] «si circoncidono le pubende per motivo di nettezza»<sup>13</sup>, sebbene, a tal proposito, non si manchi di osservare da parte di un insigne storico moderno che la «ragione igienica trova tuttavia fra gli odierni etnologi pochi sostenitori; come pure l'altra che mirasse a favorire la fecondità e l'atto sessuale»<sup>14</sup>. Dall'antico Egitto, nei secoli, questa pratica è passata nelle tradizioni di alcune popolazioni dell'antichità. Sempre Erodoto registra tra i popoli presso i quali risultava praticato questo costume anche i fenici, gli hittiti e gli etiopi.

Pare che pure presso gli stessi Romani, almeno sino all'epoca classica, fosse praticata nei confronti degli schiavi e dei gladiatori mediante l'applicazione di una fibula (da qui il termine "infibulazione"), che era una sorta di spilla utilizzata per agganciare la toga, fissata, alle donne, alle grandi labbra, ed agli uomini, attraverso il prepuzio. La ratio di una tale operazione chirurgica era, da un lato, per le schiave, quella di evitare gravidanze indesiderate che ne avrebbero ostacolato il lavoro, mentre per gli schiavi ed i gladiatori la ragione era essenzialmente quella di evitare che gli stessi si "fiaccassero" con le donne.

Scomparsa in Occidente, anche per l'evidente influenza del Cristianesimo, contrario ad ogni sorta di mutilazione o circoncisione delle carni<sup>15</sup>, la pratica de qua è rimasta sempre viva, invece, nel Medioriente ed ha trovato, anzi, un inaspettato terreno fertile di diffusione nella religione islamica, ove essa è denominata genericamente con il termine khītan, e specificatamente Khafd o Khifad<sup>16</sup>. Non a caso, i Paesi nei quali è diffusa l'infibulazione sono a prevalente religione musulmana.

Essa, secondo quanto riferitoci da uno studioso dell'islam, William A. Graham, costituisce, insieme ai principali doveri rituali, uno dei maggiori «riti di passaggio»<sup>17</sup>, affiancandosi all' 'aqīqa (vale a dire il taglio dei capelli per il neonato), al nikāh (cioè il contratto matrimoniale), all' 'urs (o celebrazione popolare delle

nozze), per finire alla janāza (o preghiera funebre) <sup>18</sup> .

Quale rito di passaggio o di ingresso in un gruppo sociale o tra i membri di un popolo eletto, l'infibulazione può, pertanto, accostarsi alla circoncisione ebraica ed al battesimo cristiano che, come noto, sostituisce la circoncisione delle carni <sup>19</sup> .

In questo senso, essa, come anche la circoncisione ebraica (ed, in una certa misura, anche il battesimo cristiano), da un punto di vista sociologico ed antropologico, assume il valore di rendere socialmente riconoscibile il soggetto. È stato, al riguardo, osservato che «il rituale iniziatico ... ha il compito fondamentale di trasformare un essere proveniente dal mondo marginale e potenzialmente pericoloso della natura, ossia il bambino, in un individuo sociale, attraverso una complessa preparazione fatta di pratiche e insegnamenti che spesso riguardano ogni aspetto della vita, dalla religione alla sessualità. Entrare a far parte della società, attraverso il rito iniziatico che sottolinea il momento del passaggio dall'età infantile a quella adulta, significa dividerne ogni aspetto e questa condivisione è inscritta, in maniera perenne e indelebile, nella memoria e, soprattutto, sul corpo. Perché l'identità individuale possa divenire sociale, la soggettività deve essere mutata in oggettività e il corpo, individualmente differente, deve divenire corpo socialmente riconoscibile. Ogni segno inciso sul corpo indica, allora, ..., una vera e propria "carta d'identità" su cui la società iscrive età, sesso, rango, ecc. di ogni singolo individuo e tramite i quali lo riconosce come suo appartenente» <sup>20</sup> .

Al di là di ciò, a ben guardare ed analizzando la fonte principale del diritto islamico, vale a dire il Corano, ci si può accorgere come in esso manchi del tutto qualsiasi accenno, diretto o indiretto, alla circoncisione femminile. Probabilmente, la ragione risiederebbe nel fatto che il libro sacro e caro ad ogni musulmano guarda con diffidenza, se non con ostilità, le usanze ed i costumi dell'epoca preislamica, ritenuti pagani ed idolatrici.

Se questo dato è chiaramente desumibile dal Corano, occorre ammettere che esistono alcuni «detti»

(hadīth) o «racconti» del Profeta Muhammad (Maometto) in alcune raccolte – considerate, peraltro, poco autorevoli – che ne trattano piuttosto ampiamente. Uno dei «detti» più significativi riporta i consigli che Maometto darebbe ad una «tagliatrice di clitoridi»: «Taglia leggermente e non esagerare», ed ancora, «La circoncisione è [pratica] sunnah per gli uomini e makrumah per le donne. Sfiorate e non sfibrate. Il viso diventerà più bello ed il marito resterà estasiato»<sup>21</sup>. Ove per «sunnah», termine ricco di echi religiosi, deve intendersi un'azione conforme agli insegnamenti ed all'esempio del Profeta o un'usanza diffusa ai suoi tempi, mentre per «makrumah» un'azione meritoria ma non obbligatoria<sup>22</sup>.

In una tradizione conservata da un maestro dell'Islam, Ibn Hanbal, iniziatore di una delle quattro scuole islamiche (la c.d. scuola hanbalita), la circoncisione è detta mandūh («raccomandata») per i maschi e sunnah («tradizionale») per le donne; secondo un altro maestro musulmano, Al-Shāfi'ī ed altri giuristi (della c.d. scuola shafiita), sarebbe addirittura obbligatoria (wājib)<sup>23</sup> sia per gli uomini sia per le donne. Per le scuole facenti capo ad Abu Hanifa e Malik Ibn Anas (rispettivamente fondatori delle scuole c.d. hanafita e malikita), infine, sia la circoncisione maschile sia quella femminile sarebbero pratiche lodevoli, ma non obbligatorie. E queste due ultime interpretazioni sono storicamente quelle prevalenti<sup>24</sup>.

Presso i moderni giuristi islamici il giudizio essenzialmente positivo sulla pratica è supportato assai spesso da ragioni di carattere medico.

Innanzitutto, l'infibulazione contribuirebbe, a loro dire, alla pulizia ed igiene della donna. A questo proposito, può essere curioso notare che, in numerosi dialetti arabi, la parola utilizzata per indicare l'operazione su giovani di entrambi i sessi è ṭahara, la cui radice thr implica un'idea di purezza: chiaro indizio che la suddetta operazione sarebbe considerata come atto purificatorio<sup>25</sup>. Significativamente, inoltre, in alcuni Paesi islamici (come, per es., l'Egitto), la donna non circoncesa è chiamata nigsa, cioè impura, sporca<sup>26</sup>.

A questa motivazione, poi, se ne aggiungerebbero altre, tutte variamente collegate tra loro. In particolare, costituirebbe, per la donna, un freno ai propri istinti sessuali, difendendone l'onore, la moralità nonché l'unità della famiglia, aiutandola a «restare schiva e virtuosa»<sup>27</sup>, essendo una barriera contro la perversione (e specialmente contro le pratiche masturbatorie) ed una misura protettiva contro le tentazioni sessuali delle donne di ogni età, tentazioni oggi più forti nelle zone sovrappopolate ed a causa delle libertà di circolazione (e, dunque, della forte promiscuità) dei sessi.

Per questo, solitamente, l'infibulazione è accostata nelle tradizioni islamiche al velo (hijab, burqa o chador) ed alla clausura (purdah o harem), ritenute altrettanti aspetti della "modestia" femminile<sup>28</sup> e che comunque costituiscono prescrizioni, sotto forma di divieto o di comando, «che non attengono al culto in senso stretto»<sup>29</sup>.

Tali convinzioni sull'infibulazione sono così radicate che «una ragazza non circoncesa o infibulata diventa oggetto di scherno e spesso è costretta a lasciare la propria comunità ed, a prescindere dalla sua verginità, avrà poche o nessuna possibilità di sposarsi»<sup>30</sup>. Assai spesso sono le stesse donne, in ambienti culturalmente arretrati e primitivi, ad ... infierire atrocemente nei confronti delle compagne non infibulate<sup>31</sup>, le quali sono considerate donne ... di facili costumi.

Non mancano, però, nello stesso Islam voci di dissenso.

Gli oppositori, in special modo, fanno riferimento a tre argomenti di carattere religioso, giungendo a proibirla espressamente, seppur a fatica.

Il primo argomento addotto è che sarebbe assurdo pensare che Dio possa ordinare di mutilare un organo sano da Lui stesso creato<sup>32</sup>. Tale prima argomentazione, tuttavia, non appare assolutamente probante,

perché potrebbe obiettarsi che Dio possa richiedere, come gesto di appartenenza a sé stesso, appunto che la persona sacrifichi qualcosa di sé, imprimendo nelle proprie carni un «sigillo» quale segno di appartenenza ad un popolo eletto. Con questa motivazione, mutatis mutandis, si giustifica ancor oggi, nel mondo ebraico, la pratica della circoncisione maschile, come si avrà modo di chiarire in seguito.

Analogamente non pienamente convincenti sono le ragioni di chi faccia riferimento ad alcuni passi del Corano che condannerebbero qualsiasi alterazione arbitraria della creazione<sup>33</sup>, in quanto opera diabolica.

L'unica a nostro parere e più rilevante argomentazione contraria all'infibulazione sarebbe quella che i «detti» del Profeta che la prescriverebbero non sarebbero autentici, tanto più che si tratterebbe di una pratica derivante all'Islam da consuetudini locali preislamiche. Questa motivazione, del resto, quasi un decennio fa, ha trovato un autorevole avallo nella sentenza della Suprema Corte Amministrativa egiziana (supremo organo di giustizia amministrativa del Paese e le cui decisioni sono inappellabili) del 28 dicembre 1997, con la quale era respinto il ricorso di un gruppo di integralisti egiziani contro il d. m. Sanità dell'Egitto 8 luglio 1996 n. 261, che aveva proibito ogni tipo di mutilazione femminile negli ospedali ed ambulatori pubblici e privati (dopo che l'Egitto aveva ratificato le deliberazioni della Conferenza del Cairo), comminando una pena fino a tre anni di carcere a chiunque la praticasse (anche con il consenso della giovane e dei suoi parenti), tranne il caso in cui i medici l'avessero ritenuta indispensabile per ragioni sanitarie. Il supremo organo di giustizia amministrativa, con quella pronuncia, respingeva, dunque, il ricorso affermando che la legge coranica non prevede questa operazione né, tantomeno, la consente la legge penale egiziana che, agli artt. 241 e 242 c. p., vieta qualsiasi lesione fisica volontariamente prodotta se non in caso di necessità medica. Più verosimilmente, si osservava in motivazione, trattavasi di un'usanza ereditata dai faraoni: il che spiegherebbe la ragione per la quale essa sia in uso nei Paesi del bacino del Nilo e, invece, non sia praticata in Arabia Saudita, culla dell'Islam ortodosso<sup>34</sup>.

A detta rilevante ragione di carattere giuridico-religioso, se ne aggiunge solitamente un'altra di carattere squisitamente medico-legale. Da più parti, infatti, si denunciano i danni causati da tale operazione, assai

spesso praticata con mezzi rudimentali e di fortuna (per es., lamette, pezzi di vetro, ecc.<sup>35</sup>), quali emorragie, infezioni a volte letali, cicatrici dolorose, aderenze labiali, complicanze ostetriche<sup>36</sup>, e problemi di carattere psico-sessuale (mancanza di libido, assenza di orgasmo, ecc.)<sup>37</sup>. Non solo. A queste sofferenze se ne aggiungerebbe un'altra: vale a dire il legare i piedi della vittima per circa un mese affinché le ferite prodotte si cicatrizzino.

Il discorrere di alcune delle conseguenze derivanti dall'infibulazione, ci offre l'occasione di esaminare, sempre sotto un punto di vista medico-legale, come questa sia praticata.

A questo riguardo, secondo un Rapporto di un Gruppo di lavoro ad hoc dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, risalente al 1995, si distinguono almeno tre tipologie classificate di mutilazione genitale femminile, di diversa e progressiva gravità<sup>38</sup>.

Un primo tipo, fondandosi sul «detto» del Profeta surrichiamato, consiste nell'ablazione più o meno parziale del cappuccio o prepuzio clitorideo (c.d. clitoridectomia) che, come noto, è l'organo erettile femminile, fortemente vascolarizzato.

Un secondo tipo è una vera e propria clitoridectomia accompagnata, a volte, dall'ablazione pure di parte delle piccole labbra (c.d. escissione).

Un terzo tipo di mutilazione è più profondo, giacché comporta l'ablatio clitoridis delle piccole e grandi labbra, successiva cucitura dei due bordi della vulva con un aghi o spine di acacia, lasciando un piccolo orifizio, della grandezza di un chicco di miglio, per l'urina ed il flusso mestruale che, quindi, diviene per la donna estremamente doloroso: essa è denominata in Egitto «circoncisione sudanese» ed in Sudan «circoncisione faraonica». È questa l'infibulazione propriamente detta.



Accanto a tutte queste, secondo alcuni, vi sarebbe una quarta tipologia, di chiusura del sistema, non classificata, più dolorosa di tutte, caratterizzata dalla puntura, la deformazione o l'incisione del clitoride e/o delle labbra, con la cauterizzazione mediante bruciatura del clitoride e dei tessuti circostanti, il raschiamento, mediante tagli c.d. angurya, dell'orifizio vaginale ovvero il taglio (c.d. tagli gishiri) della vagina; l'introduzione di sostanze corrosive nella vagina al fine di causarne il sanguinamento e l'introduzione di erbe nella vagina allo scopo di restringerla<sup>39</sup>. Sotto quest'ultima tipologia, poi, sarebbero suscettibili tutte le altre pratiche di mutilazione genitale femminile, diverse dalle precedenti<sup>40</sup>.

Durante la prima notte di nozze le donne, sottoposte già a questa violazione della propria vita intima, sono costrette a subire un'ulteriore operazione, più crudele forse della prima: vale a dire la c.d. deflorazione, che consiste essenzialmente in un'operazione diametralmente inversa a quella dell'escissione e dell'infibulazione e che dovrebbe riportare la donna alla sua situazione fisica originaria.

2. Il problema della liceità della pratica alla luce delle determinazioni internazionali - Per quanto si è venuti dicendo sinora, non desta meraviglia se contro questa usanza, l'UNICEF, l'UNESCO, l'OMS (specie, quest'ultima a partire dal 1979<sup>41</sup>), l'ONU<sup>42</sup>, varie conferenze internazionali ed organizzazioni internazionali a livello regionale si siano più volte scagliate, particolarmente laddove si rifletta che le maggiori vittime sono delle minorenni<sup>43</sup>.

A mero titolo esemplificativo, non può non farsi riferimento, innanzitutto, alla Convenzione ONU del 1989 sui diritti del fanciullo, ratificata dall'Italia con una legge del 1991<sup>44</sup>, diretta a tutelare l'integrità psico-fisica e morale dei minori. Essa, dopo aver sancito l'uguaglianza della bambina e del bambino (art. 2), impegna gli Stati parte ad adottare «ogni misura efficace atta ad abolire le pratiche tradizionali pregiudizievoli per la salute dei minori» (art. 24, § 3).

Per questo, correttamente si osserva che, ove individuato, un simile malcostume andrebbe «perseguito severamente, soprattutto in considerazione del fatto che è praticato su minorenni». Come base giuridica a tale lotta, si ricorda inoltre, per quanto riguarda i Paesi che hanno ratificato la Convenzione dell'ONU del dicembre 1979 contro ogni forma di discriminazione nei confronti della donna e, in particolare l'Italia (che ha ratificato questa convenzione con la l. n. 132 del 1985), come quest'atto internazionale preveda quale obbligo preciso quello di adottare tutte le misure necessarie (comprese quelle legislative) onde modificare o abrogare «ogni legge, disposizione, regolamento, consuetudine o pratica che costituisca discriminazione nei confronti della donna»<sup>45</sup> (art. 2, lett. f).

La Conferenza mondiale sulla popolazione, tenuta a Il Cairo nel settembre 1994, sul tema «Demografia e sviluppo», inoltre, condannò questa pratica. In quell'occasione, anzi, fu diffuso un documentario-choc sull'argomento, a cura della rete televisiva americana CNN, che mostrava un barbiere intento a sottoporre una bambina alla circoncisione, tra gli applausi dei parenti, suscitando così in seno alla Conferenza stessa uno sdegno generale.

Pertanto, in quella sede, si richiese ai Governi<sup>46</sup> di abolire le mutilazione genitali femminili ove ancora esistenti e di dare sostegno alle Organizzazioni non governative ed istituzioni religiose che lottino per eliminare tali pratiche.

Ciò, però, non impedì, nell'ottobre del '94, che Jad al-Haq, all'epoca Sheikh di Al-Azhar ed ex Gran Mufti (cioè "esperto in questioni giuridiche") della Repubblica egiziana, di emettere una fatwa (o "parere legale") nella quale riaffermava che la circoncisione fosse un bene per ogni donna. Né impedì nei fatti che la circoncisione femminile, almeno in Egitto, non fosse effettuata dalle classiche «matrone», bensì, a pagamento, da studenti di medicina, se non addirittura da persone (per es., barbieri) senza scrupoli, privi di esperienza.

La Quarta Conferenza dell'ONU sulle donne, svoltasi a Pechino, dal 4 al 15 settembre 1995, tra gli obiettivi strategici, al punto C.2, indicava - pure senza nominare l'infibulazione espressamente - quello di

«rafforzare i programmi di prevenzione che migliorano la salute delle donne» ed, in particolare, quello di «rafforzare le leggi, riformare le istituzioni e promuovere norme e pratiche che eliminano la discriminazione contro le donne ed incoraggino le donne o gli uomini ad assumersi la responsabilità del loro comportamento sessuale e nella procreazione; assicurare il pieno rispetto per l'integrità fisica del corpo umano». Ed al successivo punto L 5, quello di «eliminare la discriminazione nei confronti delle bambine nei settori della salute e della nutrizione», impegnando i Governi, le Organizzazioni internazionali e le Organizzazioni non governative a «prendere tutte le misure appropriate allo scopo di abolire le pratiche tradizionali pregiudizievoli alla salute dei bambini».

L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, più di recente, con risoluzione n. 53/117, del 9 dicembre 1998, concernente le «Pratiques traditionnelles ou coutumières affectant la santé des femmes et des filles », riaffermando l'obbligo per gli Stati di promuovere e proteggere i diritti di tutti gli uomini e di rimuovere tutte quelle forme o pratiche discriminatorie nei riguardi delle donne, ha chiesto in particolare, tra l'altro, agli Stati di elaborare ed applicare politiche nazionali «proscrivant les pratiques traditionnelles ou coutumières affectant la santé des femmes et des filles, y compris les mutilations génitales féminines, notamment en adoptant des mesures appropriées contre ceux qui en sont responsables, et de mettre en place, si ce n'est déjà fait, un mécanisme national concret pour l'application et le suivi de la législation, du respect des lois et des politiques nationales» (par. 3, lett. c), nonché «de rechercher, grâce à des consultations avec les communautés, les groupes religieux et culturels et leurs dirigeants, des substituts aux pratiques traditionnelles ou coutumières préjudiciables, en particulier lorsque ces pratiques font partie d'une cérémonie ou d'un rite initiatique» (par. 3, lett. g) <sup>47</sup>.

La Carta africana dei diritti e del benessere dei bambini all'art. 21, § 1, poi, espressamente obbliga gli Stati che ratificheranno la stessa a prendere «tutte le misure appropriate per abolire le pratiche consuetudinarie dannose per il benessere, la crescita normale e lo sviluppo» del minore ed in special modo, a) i costumi e le pratiche pregiudizievoli per la salute e la vita del minore; b) le pratiche ed i costumi discriminatorie per il minore sulla base del sesso o di altro status.

In ambito europeo, possono richiamarsi gli artt. 2 e 3 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo. La

prima disposizione, al par. 1, statuisce che «everyone's right to life shall be protected by law»; mentre la seconda che «no one shall be subjected to torture or to inhuman or degrading treatment or punishment».

E tra i trattamenti inumani e degradanti la Corte europea dei diritti umani vi ha incluso ogni trattamento deliberato che è causa di una particolare ed intensa sofferenza mentale o fisica ed infonde un senso di paura, angoscia ed inferiorità.

Tutto ciò dimostra chiaramente un'intenzione di voler tutelare l'integrità psico-fisica di ogni essere umano.

Peraltro, valga ricordare come il Tribunale amministrativo di Lyon, con una decisione 12 giugno 1996 n. 96-00127, abbia accolto il ricorso di una donna della Guinea, immigrata clandestinamente in Francia insieme alle sue due bambine, avverso una decisione prefettizia di espulsione dal suolo francese che rischiava, facendo rimpatriare anche le minori, di far sottoporre le stesse ad una escissione. La Corte, in quella circostanza, fondò la sua decisione giusto sull'art. 3 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo nonché sulla Convenzione del Consiglio d'Europa contro la tortura ed i trattamenti inumani e degradanti<sup>48</sup>.

Sempre in ambito europeo, deve avvertirsi che diversi rapporti e studi svolti per il Consiglio d'Europa si sono occupati del tema<sup>49</sup>.

Nonostante simili autorevoli prese di posizione (ancorché prive di valore giuridico vincolante), non è vano, infine, osservare che le più convinte conservatrici di una simile pratica siano proprio le donne, cioè proprio coloro che avrebbero ragione di sdegnarsi. Sono le stesse donne a perpetuarne la memoria, sulla base dell'erronea credenza della garanzia della verginità. Per esse, la mancata infibulazione è vissuta come un trauma psichico, che causa, come detto, gravi disagi sociali.

Da tutto ciò emerge che, nonostante i divieti legali, tale usanza la si continua a praticare clandestinamente. Come è stato osservato, in chiave apologetica, peraltro, l'attacco ad una tradizione tanto radicata nelle società islamiche e mai esplicitamente rifiutata e condannata dalla sharia, equivale ad attaccare lo stesso islam<sup>50</sup>.

zi ad una visione distorta e fragile dell'uomo che, ispirata «alle categorie del relativismo culturale, giunge a negare ai diritti umani il loro attributo fondamentale: l'universalità»<sup>51</sup>.

Per questo, sembra potersi condividere l'idea che occorre che si intervenisse, da un lato, con fermezza laddove fossero stati violati i diritti dei minori, come quello relativo alla loro integrità psico-fisica, ancorché per ragioni legate a pratiche religiose, non potendo trovare esse legittimazione nell'esercizio del diritto di libertà religiosa e di coscienza - diritto che, come noto, è strettamente correlato alla dignità umana<sup>52</sup>. E dall'altro, era necessario che si agisse, nel medio-lungo periodo, come osservato da un autore, attraverso quelle associazioni e quegli enti particolarmente impegnati nell'integrazione e nella diffusione della conoscenza reciproca delle culture e che sono a più diretto contatto con i flussi migratori, sensibilizzando a questi problemi gli stessi immigrati, cercando di ottenere da essi una rinuncia a simili usanze dannose per i minori, magari, come suggerito da taluno, anche attraverso la sostituzione di dette pratiche con rituali di tipo simbolico che non compromettano la salute dei soggetti coinvolti<sup>53</sup>. Proprio ciò che la normativa approvata si è prefissa di svolgere.

Tale occasione di sensibilizzazione culturale, peraltro, potrà - non si esclude - avere, col tempo, dei benefici effetti anche nei paesi di origine degli immigrati<sup>54</sup>, grazie oggi pure ai programmi all'estero di cui la l. n. 7 del 2006 si è fatta promotrice (art. 7).

1 Cfr. F. Patruno, Filiazione naturale ed ordine pubblico internazionale: un'interessante applicazione, in Giust. civ., 1999, I, pp. 2007 ss. Cfr. anche A. Facchi, Immigrati, diritti e conflitti. Saggi sul pluralismo normativo, Bologna, 1999, passim; S. Racheli, Differenze culturali e regole giuridiche, in Legalità e giustizia, 1999, pp. 384 ss.; R. Ragionieri, Identità religiosa, identità politiche, conflitti, in Democrazia e diritto, 3, 1999, pp. 46 ss.; E. Pace, La geografia religiosa dell'Italia di fine secolo, in Quaderni dir. pol. eccl., 2000, pp. 35 ss.; L. Mancini, Società multiculturale e diritto italiano, ivi, pp. 71 ss.; M. Ricca, Unità dell'ordinamento giuridico e pluralità religiosa nelle società multiculturali, ivi, pp. 87 ss.; S. Ceccanti, Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche, Bologna, 2001; S. P. Huntington, Lo scontro tra civiltà e il nuovo ordine mondiale, Milano, 1997, passim.

2 Così N. Colaianni, Tutela della personalità e diritti della coscienza, Bari, 2000, p. 176. A titolo d'esempio può ricordarsi ai fini in discussione una pronuncia della Cassazione penale. Nella fattispecie veniva in rilievo il (presunto) diritto del marito, capo - famiglia, di poter usare violenza nei confronti della moglie e dei figli (ius corrigendi) ed il reato ex art. 572 c.p. Nel caso di specie, l'imputato, cittadino albanese, sosteneva che lo stesso come anche le persone offese, tutte anch'esse di cittadinanza albanese, avevano un concetto di convivenza familiare e di potestà spettanti al capo-famiglia diverso da quello corrente in Italia e che pertanto non sarebbe corretto sanzionare comportamenti recepiti come legittimi dalla mentalità degli individui coinvolti. La Suprema Corte, respingendo le argomentazioni del ricorrente, ha invece osservato che i principi costituzionali di cui agli artt. 2, 3, 29 e 30 Cost., «costituiscono uno sbarramento invalicabile contro l'introduzione di diritto e di fatto nella società civile di consuetudini, prassi, costumi che suonano come "barbari" a fronte dei risultati ottenuti nel corso dei secoli per realizzare l'affermazione dei diritti inviolabili della persona». Per questo, in base ai principi penalistici della territorialità del diritto penale e dell'obbligatorietà dell'azione penale, non è consentito in modo

assoluto «che comportamenti illegittimi, apoditticamente supposti come “legittimi” in altri ordinamenti, possano trovare spazio giuridico in quello italiano», anche perché l’ingresso di comportamenti lesivi dell’integrità fisica, della personalità individuale e della comunità familiare trovano un «insormontabile ostacolo nella normativa giuridica (per non dire nella coscienza sociale) che presiede all’ordinamento vigente»: così Cass. pen., sez. VI, 20 ottobre 1999 n. 3398, imp. Bajrami Ndricim, in Cass. pen., 2002, p. 249 (s.m.); Riv. pen., 2000, p. 238. Nello stesso senso, v. Cass. pen., sez. VI, 8 novembre 2002-8 gennaio 2003 n. 55, imp. Khouider, in D&G - Dir. e giust., 12, 2003, p. 106; in Dir. & formazione, 2003, p. 547, nonché in Riv. pen., 2003, p. 220.

3 A. Guazzarotti, La soluzione giurisprudenziale dei «conflitti culturali», in *Studium iuris*, 2002, p. 872.

4 Sul punto, cfr. tra i tanti L. Musselli, Islam ed ordinamento italiano: riflessioni per un primo approccio al problema, in *Dir. eccl.* 1992, I, pp. 621 ss.; Id., Libertà religiosa ed islam nell’ordinamento italiano, *ivi*, 1995, I, pp. 444 ss.; Id., Islam ed ordinamenti giuridici europei: momenti di contrasto e momenti di possibile integrazione, in *Quaderni della scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico*, 4, 1996, pp. 15 ss.; F. Pastore, Famiglie immigrate e diritti occidentali: il diritto di famiglia mussulmano in Francia e in Italia, in *Riv. dir. intern.* 1993, pp. 73 ss.; N. Ongaro, Ordine pubblico matrimoniale: i problemi familiari degli immigrati islamici, in *Rass. dir. civ.*, 1991, pp. 587 ss.; Mattei, I confini della terra promessa. Immigrazione, povertà, razzismo ed i limiti del diritto, in *Foro it.*, 1992, V, cc. 458 ss.; A. Galoppini, Democrazia, uguaglianza, differenze: il caso dell’immigrazione islamica, in *Dir. fam.*, 1995, pp. 260 ss.

5 Per un’esemplificazione giurisprudenziale, si rinvia a F. Patruno, *op. cit.*, p. 2008, nt. 2.

6 Trib. min. Trento, 11 marzo 2002, in *Dir. fam.*, 2004, pp. 135 ss., con nota di commento di A. Galoppini, L'adozione del piccolo marocchino, ovvero gli scherzi dell'eurocentrismo, nonché in *Riv. dir. inter. priv. proc.*, 2002, pp. 1056 ss. Cfr. anche, più recentemente, Cass. 4 novembre 2005 n. 21395, *ivi*, 2006, pp. 791 ss.

7 Sulle violenze e discriminazioni delle donne, cfr. G. P. Salvini, *Violenze e discriminazioni sulle donne*, in *Civ. Catt.* 2001, I, pp. 79 ss.; D. De Rosa, *Lo status giuridico della donna nel Corano e nella legislazione di alcuni paesi musulmani*, in *Quaderni della scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico*, 4, 1996, pp. 87 ss. Cfr. anche S. Angioi, *La tutela dei diritti della donna nel mondo islamico*, in *I diritti dell'uomo. Cronache e battaglie*, 3, 1996, pp. 22 ss.

8 V. ampiamente L. Favali, *Fra legge e modelli ancestrali: prime osservazioni sulle mutilazioni genitali in Eritrea*, Torino, 2002.

9 Sul tema, tra i tanti, v. E. Cesqui, *Le mutilazioni genitali femminili e la legge. Relazione svolta al Convegno "La giurisdizione e i conflitti culturali. Il diritto, i diritti e i giudici nella società multiculturale"*, Roma, 4-5 giugno 2004, in *Questione giustizia*, 2005, pp. 749 ss.; L. Catania - O. H. Abdulcadir, *Ferite per sempre: le mutilazioni e la proposta del rito simbolico alternativo*, con Prefazione di A. Forbice e Postfazione di J. Baldaro Verde, Roma, 2005; M. R. Ricci, *Le mutilazioni genitali femminili*, in *Arch. giur.*, 2003, pp. 575 ss.; A. Facchi, *Politiche del diritto, mutilazioni genitali femminili e teorie femministe: alcune osservazioni*, in *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 4, 2004, pp. 13 ss.; M. Paganelli - F. Ventura, *Una nuova fattispecie delittuosa: le mutilazioni genitali femminili*, in *Rass. it. criminologia*, 2004, pp. 453 ss.; P. Borsellino, *La medicina tra rispetto per le culture e rispetto per gli individui*, in *Materiali per una storia*



della cultura giuridica in Italia, 2004, pp. 501 ss.; L. Monticelli, Le "cultural defenses" (esimenti culturali) e i reati "culturalmente orientati". Possibili divergenze tra pluralismo culturale e sistema penale, in *Indice penale*, 2003, pp. 535 ss.; L. Favali, Le mutilazioni del corpo: tra relativismo e universalismo. Oltre i diritti fondamentali?, in *Riv. crit. dir. priv.*, 2002, pp. 89 ss.; T. Pitch, Il trattamento giuridico delle mutilazioni genitali femminili, in *Questione giustizia*, 2001, pp. 502 ss.; C. Pasquinelli, Donne africane in Italia (Mutilazioni dei genitali femminili, identità di genere e appartenenza etnica), *ivi*, pp. 487 ss.; A. Vitalone, Mutilazione genitale femminile e diritti umani, in *Giur. merito*, 2001, IV, pp. 854 ss.; C. Ricci, Mutilazioni genitali e diritti umani, in *I diritti dell'uomo. Cronache e battaglie*, 2-3, 2001, pp. 23 ss.; G. Del Missier, Le mutilazioni genitali femminili, in *Medicina e morale*, 2000, pp. 1097 ss.; A. Sannella, Mutilazioni genitali femminili: convegni e dibattiti in una Roma multietnica, in *Critica sociale*, 2000, pp. 95 ss.; M. Mazzetti (a cura di), *Senza le ali. Le mutilazioni genitali femminili*, Milano, 2000; Aidos (a cura di), *La legge giusta: il trattamento giuridico delle mutilazioni dei genitali femminili*, Roma, 2000, con un saggio introduttivo di T. Pitch; D. Atighetchi, La legge islamica e il corpo delle donne, in *Il Mulino*, 5, 1996, pp. 999 ss. e la bibliografia *ivi* riportata; E. Cirillo, Una violenza in più: la salute delle donne e le mutilazioni sessuali, in *Pol. dir.*, 1992, pp. 149 ss.; M. Udi Khalif, Una pratica millenaria: conoscerla per sconfiggerla, *ivi*, pp. 153 ss.; R. Toller, Un seminario di studio sulle mutilazioni sessuali femminili, in *Dei diritti e delle pene*, 2, 1993, pp. 234 ss.; A. R. Fravretto - F. Mascherpa, La concezione di salute e di malattia nell'interazione terapeutica culturale, *ivi*, 1994, 1, pp. 147 ss.; E. Camassa Aurea, L'immigrazione proveniente dai Paesi islamici. Conflitti ipotizzabili e soluzioni possibili, in *Arch. giur.*, 1996, pp. 31 ss., partic. pp. 49-50; E. Farahian - N. Michel, Il problema dell'escissione in Egitto, in *Civ. Catt.*, 1995, I, pp. 462 ss.; A. Facchi, L'escissione: pratiche tradizionali e tutela delle minorenni, in *Dir. pen. e proc.*, 1996, 502 ss.; P. Grassivaro Gallo - F. Viviani (a cura di), *Le «mutilazioni sessuali» femminili*, Padova, 1992; P. Grassivaro Gallo, *La circoncisione femminile in Somalia. Una ricerca sul campo*, Milano, 1986.

È da segnalare poi l'ampio e documentato Dossier del 1998 dell'Organizzazione Mondiale della Sanità (WHO), *Female Genital Mutilation. An overview*, in [www.who.int/dsa/cat96/fgmbook.htm](http://www.who.int/dsa/cat96/fgmbook.htm).

10 Cfr., proprio con riguardo ad un famoso caso giudiziario in questo Paese, A. Facchi, *L'escissione: un caso giudiziario*, in *Sociol. dir.*, 1992, pp. 111 ss.

11 In relazione a questo Paese, attualmente non si rinvencono delle testimonianze. Storicamente, però, è noto che un gruppo settario di monaci ortodossi, conosciuti come Skopzi, praticava la castrazione volontaria sia degli uomini che delle donne, per ragioni religiose simili a quelle che portarono un Padre della Chiesa, Origene, in giovane età, secondo quanto riferisce Eusebio di Cesarea (*Historia eccl.*, VI, 8), ad autocastrarsi: vale a dire, quella di divenire eunuchi per il Regno dei Cieli (Mt. 19, 12).

Deve poi registrarsi che nell'Europa e negli Stati Uniti di fine '800 ed inizio '900, la circoncisione (compresa la clitoridectomia) era praticata in ambienti medio/alto - borghesi quale cura nei confronti dell'epilessia, dell'isteria, di malattie nervose e di quella che era ritenuta una deviazione od insanità vale a dire la masturbazione. È comunque opinione di alcuni autori che l'escissione in particolare risalga addirittura al periodo neolitico: sul tema, cfr. L. Favali, *Fra legge e modelli ancestrali*, cit., pp. 41 ss.

12 È da avvertire che ma non c'è evidenza di operazioni siffatte su mummie egizie. Un'autrice, tuttavia, ricorda che un papiro risalente al 163 a.C., conservato a Londra, nel British Museum, riferirebbe di ragazze circoncese in Egitto: A. Vitalone, op. cit., p. 855, nt. 3.

13 Erodoto, *Storie*, II, 37.

14 G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, Torino, rist. 1997, p. 106.

15 Cfr. in questo senso uno dei canoni del Concilio di Nicea del 325 d.C., secondo cui «Se qualcuno è stato mutilato dai medici per una malattia o menomato dai barbari, può restare nel clero. Ma se qualcuno, pur essendo sano, si è evirato da sé, costui, se appartiene al clero, conviene che ne sia escluso e in futuro nessuno che abbia agito così sia ordinato. Evidente, che quello che è stato detto riguarda coloro che deliberatamente compiono ciò e osano mutilarsi; se poi qualcuno fosse stato evirato dai barbari o dai propri padroni, ma fosse degno sotto altri aspetti, i canoni lo ammettono nel clero» (in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fide et morum*, a cura di P. Hünermann, Bologna, 1996<sup>2</sup>, n. 128a, pp. 66-67). Cfr. diffusamente in tema per ulteriori informazioni Del Missier, op. ult. cit., pp. 1131-1132.

16 Deve precisarsi che il termine *khītan* è utilizzato nell'islam tanto per la circoncisione maschile quanto per quella femminile. Per le donne, tuttavia, il termine per indicare l'escissione o la clitoridectomia è, specificamente, *Khafd* (lett. «riduzione»). Così ricorda G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, 1996, pp. 217, nt. 9.

17 In merito v. anche L. Favali, *Fra legge e modelli ancestrali*, cit., pp. 52-53 e 114.

18 W. A. Graham, *Islam in the Mirror of Ritual*, in R.G. Hovannisian – S. Vryonis (a cura di), *Islam's Understanding of Itself*. VIII Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Malibu, 1983, citato da G. Vercellin, op. cit., p. 225.

19 Nella Chiesa primitiva, è bene ricordare, si discusse a lungo e vivacemente circa l'ammissione dei non circumcisi nella comunità cristiana e se questi dovessero o meno essere circumcisi. L'Apostolo Paolo, contrario a sottoporre i pagani convertiti alla legge mosaica e, quindi, alla circoncisione, insegnava - attingendo in ciò anche a sicure basi profetiche (Ger 4, 4) - piuttosto che la vera circoncisione, quella che costituisce il vero Israele di Dio, fosse quella del cuore (Rm 2, 25-29. Cfr. anche 1 Cor 7, 19; Gal 5, 6 e 6, 15; Fil 3, 3; Col 2, 11 e 3, 11). E nel c.d. Concilio di Gerusalemme, registrato dagli Atti degli apostoli, la linea dell'Apostolo delle Genti prevarrà (At 15), nonostante la ferma opposizione del «fratello [cugino] del Signore», Giacomo, detto «il Giusto».

20 V. Alessandrini, Oltre i diritti umani: la questione della mutilazione genitale femminile e il concetto di crimine culturale, in [www.diritto.it/articoli/antropologia/alessandrini.html](http://www.diritto.it/articoli/antropologia/alessandrini.html).

Alcuni autori non condividono l'idea secondo cui l'infibulazione costituirebbe un mero rito di passaggio o di ingresso nell'età adulta. Si osserva, a questi fini, infatti, che in molte società, nelle quali si pratica tale mutilazione, è scomparsa la cerimonia religiosa, ricca di simbolismi, che l'accompagnava, tanto più che «sia l'escissione che l'infibulazione sono eseguite ad un'età di gran lunga inferiore, per cui non si può ritenere che abbiano a che fare con l'ingresso nell'età adulta o col matrimonio, e il ruolo sociale della bambina dopo la mutilazione resta del tutto inalterato» (M. Udi Khalif, op. cit., p. 157).

21 Cfr. A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Presses Universitaires de France 1986, 216, citato da D. Atighetchi, op. cit., p. 1000.

22 D. Atighetchi, op. cit., p. 1000.

23 Così G. Vercellin, op. cit., p. 217.

24 D. Atighetchi, op. cit., pp. 1000 - 1001.

25 G. Vercellin, op. cit., p. 217, nt. 9.

26 Cfr. anche L. Favali, op. ult. cit., p. 47.

27 Cfr. in generale, per le varie posizioni giuridiche sul punto, S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Circuncisión masculina y femenina. el mito de la diferencia, in [www.lpj.org/Nonviolence/Sami/articles/spn-articles/Imperialismo2.htm](http://www.lpj.org/Nonviolence/Sami/articles/spn-articles/Imperialismo2.htm); Id., Mutiler au nom de Yahvé ou D'Allah. Légitimation de la circoncision masculine et féminine, in [/www.lpj.org/Nonviolence/Sami/articles/frn-articles/circumcision.html#\\_ftnref176](http://www.lpj.org/Nonviolence/Sami/articles/frn-articles/circumcision.html#_ftnref176); nonché L. Favali, Fra legge e modelli ancestrali, cit., p. 48-49.

28 Cfr. Corano, XXIV, 31.

29 Così N. Colaianni, op. cit., p. 165.

30 M. Udi Khalif, op. cit., p. 156.

31 Cfr. la testimonianza di una donna somala in tal senso in La Repubblica, 12 febbraio 2000, p. 13.

32 Cfr. N. al Saadawi, *The Hidden Face of Eve*, Zed Press, 1980, citato da D. Atighetchi, op. cit., p. 1002.

33 Cfr. Corano, IV, 119; XXXII, 7. Cfr. D. Atighetchi, *Il contesto islamico: problemi etico-giuridici e il dibattito in Egitto*, in M. Mazzetti, *Senza le ali*, cit., p. 41 ss.

34 Cfr. I. Refat, *Gli islamici sconfitti dalle donne - La Corte egiziana vieta la circoncisione femminile*, in *La Stampa*, 29 dicembre 1997, p. 6. A titolo di cronaca può ricordarsi che Trib. Amm. de Il Cairo, 24 giugno 1997, su ricorso del movimento integralista Sheikh Youssef al-Badri e del ginecologo reazionario dott. Mounir Fawzi, aveva rovesciato il d.m. Sanità egiziano n. 261 del 1996, autorizzando nuovamente le mutilazioni genitali nelle strutture pubbliche, dato che, a parere dei giudici, il Ministro della Sanità non poteva vietare una pratica lecita, sebbene non obbligatoria. Del resto, il Ministro non poteva neppure

renderla illegale: competenza questa che spetta all'organo legislativo. Infine, la competenza del Ministro si estendeva solo alle strutture pubbliche e non anche a quelle private. La decisione ministeriale, quindi, era illegittima, avendo il Ministro oltrepassato le proprie prerogative. Cfr. per ulteriori ragguagli, D. Atighetchi, *Le mutilazioni genitali femminili davanti alle corti egiziane*, in *Politeia*, 2002, p. 64 ss.

35 Sotto quest'aspetto, attualmente, in Francia, pende un processo penale nei confronti di una donna trentottenne senegalese, imputata di violenze volontarie su minori, per aver infibulato le proprie cinque figlie, disinfettando le ferite con del burro. Cfr. *La Repubblica*, 12 febbraio 2000, p. 13.

36 In quest'ambito, è utile ricordare che il Comitato Nazionale per la Bioetica «stigmatizza... le ipotesi di sterilizzazione rituale»: cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, *Il problema bioetico della sterilizzazione non volontaria*, Roma, 20 novembre 1998, in F. D'AGOSTINO (a cura di), *La sterilizzazione come problema biogiuridico*, Torino, 2002, p. 129.

37 Così L. M. Kopelman, *Female Circumcision/Genital Mutilation and Ethical Relativism*, in *Second Opinion*, ottobre 1994, p. 63, citato da D. Atighetchi, *La legge islamica*, cit., 1003 e ERLICH, *Le femme blessée: Essai sur les mutilations sexuelles féminines*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 177-82, citato da L.Favali, *Fra legge e modelli ancestrali*, cit., p. 18.

38 Cfr. WHO, *Female Genital Mutilation, Report of a WHO Technical Working Group, 17-19 July 1995*, Geneva, 1996.

39 Così, L.Favali, op. ult. cit, p. 25.

40 Ibidem, p. 25.

41 Ibidem, pp. 86 ss.

42 Ibidem, pp. 83 ss.

43 Per la verità, alla fine degli anni '50 (1958), il Consiglio Economico e Sociale dell'ONU invitò l'OMS a studiare la pratica in questione, proponendo misure atte, eventualmente, a fermarla. Nel '59, però, l'OMS, durante la sua XII Assemblea, decise di rifiutare quest'invito, motivando che le operazioni rituali, riferendosi ad ambiti sociali e culturali, esulano dalla competenza dell'Organizzazione della Sanità. Successivamente, lo stesso ECOSOC riformulò l'invito all'OMS, ma questa sino al 1979 non compì alcuno studio. Finalmente alla fine degli anni '70, decise di organizzare un seminario sul tema «Le pratiche tradizionali che colpiscono la salute delle donne e dei bambini in Khartoum».

44 Sulla Convenzione internazionale sui diritti del fanciullo dell'89, resa esecutiva in Italia con la l. 27



maggio 1991 n. 176, si rinvia a Longobardo, La Convenzione internazionale sui diritti del fanciullo (New York, 20 novembre 1989), in *Dir. fam.*, 1991, pp. 370 ss. Il testo della Convenzione è riportato alla fine dell'articolo (ivi, pp. 432 ss.).

Una decisione della Court of Appeal of Great Britain, 25 novembre 1999, in *Quaderni dir. pol. eccl.*, 2001, pp. 870-871, si fonda giusto su questa Convenzione del 1989 per respingere il ricorso di un padre mussulmano contro il diniego dell'autorizzazione a far praticare la circoncisione sul figlio minore, affidato alla madre cristiana non praticante.

45 Così E. Camassa Aurea, *op. cit.*, p. 50.

46 Per un completo prospetto sulla situazione nazionale degli stati coinvolti nel fenomeno, cfr. L.Favali, *op. ult. cit.*, pp. 93 ss.

47 Cfr. anche in tema Assemblea generale dell'ONU, risoluzione 12 dicembre 1997 n. 52/99, *Pratiques traditionnelles ou coutumières affectant la santé des femmes et des fillettes*.

48 Tale ultima convenzione, in Italia, è stata ratificata con la l. 2 gennaio 1989 n. 7. Cfr. su tale convenzione C. Zanghì, La convenzione europea per la prevenzione della tortura e delle pene o trattamenti disumani e degradanti, in *Com. inter.*, 1988, pp. 430 ss.; G. Pighi, La convenzione europea per la prevenzione della tortura e delle pene o trattamenti inumani o degradanti, in *Riv. it. dir. proc. pen.*,

1989, pp. 1643 ss.; A. Cassese, Il comitato del Consiglio d'Europa per la prevenzione della tortura e dei trattamenti o delle pene disumani e degradanti, in Riv. inter. dir. uomo, 1992, pp. 11 ss.

49 In ordine cronologico, i rapporti sono i seguenti: il rapporto Abuse and neglect of children di Nicholas About del 17 marzo 1998 doc. 8041, in <http://stars.coe.fr/doc98/edo8041.htm>; il rapporto per il Comitato sulle pari opportunità delle donne e degli uomini Violence towards women in Europe della svizzera Ruth-Gaby Vermont-Mangold del 5 ottobre 1999 in [http://stars.coe.fr/Features/violence/violence\\_and\\_Woman\\_Eng.htm](http://stars.coe.fr/Features/violence/violence_and_Woman_Eng.htm); il rapporto sempre per lo stesso Comitato e della medesima relatrice Female genital mutilation del 3 maggio 2001 doc. 9076, in <http://stars.coe.fr/doc/doc01/edo9076.htm>.

50 A Howeid, Divided over Female Circumcision, in Al-Ahram Weekly, 3-9 novembre 1994.

51 Ibidem, p. 195.

Di contrario avviso sembra A. Guazzarotti, op. cit., pp. 875-877, che postula in fondo un atteggiamento di relativismo culturale, ovvero sia di "tolleranza" e spiccato "pragmatismo" nei riguardi del fenomeno oggetto del nostro discorso. Egli, infatti, giunge a giustificare una decisione giurisprudenziale (Trib. min. Torino, decr. 17 luglio 1997, cit.) fondata sull'idea in base alla quale sarebbe almeno possibile a dei genitori, nei riguardi dei quali non potrebbe pretendersi che si sottraggano alle proprie regole comunitarie ed etniche, far infibulare la propria figlia, osservando un comportamento più diligente possibile (ad es., facendo ricorso ad una struttura ospedaliera) Per l'Autore, potrebbe ipotizzarsi, per la soluzione del problema, qualcosa di analogo a quanto accadrebbe per gli aborti - che a sua detta sarebbero diminuiti ed il fenomeno sociale sarebbe suppostamente «sotto controllo», ciò in quanto «il

mero divieto o il rifiuto di riconoscere e/o regolamentare giuridicamente certe prassi va a discapito dei soggetti più deboli in esse implicati» (ibidem, p. 877). Non si chiarisce, tuttavia, se le conclusioni sostenute siano estendibili ad altre fattispecie “culturali” e, quindi, se possa ammettersi una giustificazione anche, ad es., per istituti come la lapidazione e la flagellazione, magari ricorrendo alle autorità italiane, osservandosi anche qui, dunque, il comportamento più diligente possibile!

52 Così R. Botta, op. cit., p. 402, il quale richiama in nota, a tale scopo, la recente Dichiarazione finale della Conferenza di Oslo sulla libertà di religione o credenza del 15 agosto 1998 (nt. 83).

53 C. Castellani, op. cit., pp. 142-143. In senso analogo, cfr. anche Comitato Nazionale per la Bioetica, op. ult. cit., p. 21 nonché S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Circuncisión masculina, cit.

54 C. Castellani, op. cit., p. 142.

<https://www.diritto.it/cenni-storici-religiosi-sociologici-e-medico-legali-e-di-normativa-internazionale-in-te-ma-di-infanzia-e-mutilazioni-genitali-femminili/>