

Trouble dans le *gukuna* rwandais

Fémocratie, féminismes et anthropologie critique

Michela FUSASCHI

Università Roma Tre

Rwandan *gukuna* trouble: Femocracy, feminisms and critical anthropology

ABSTRACT: This article analyses the ritual *gukuna* (i.e. the elongation of the labia minora) in Rwanda and among the Rwandan diaspora in Italy. This practice – along with the *kunyaza* (male sexual technique) – is expected to increase sexual pleasure. When I started fieldwork (in the late 1990s), the *gukuna* could be seen as a secret of female sexuality. Since the mid-2000s, new subjectivities started to emerge, with the introduction of gender-sensitive policies in the post-genocide context and with the rise of state feminism and a femocratic class. Furthermore, the movie *Sacred water* (2016) revealed the *gukuna* to the broader public, as a mystery of female ejaculation. Yet, according to WHO the *gukuna* remains a genital mutilation that must be “eradicated”. Properly understood, *gukuna* reveals and challenges the culturalist and victimizing assumptions of the hegemonic representations of both FGM and the “African women”, highlighting the continuities between the moralities of colonialism and humanitarianism, and some feminist trends, now locally incorporated. The article aims at deconstructing the gender mainstreaming discourse around *gukuna* as a “harmful traditional practice”, in order to reflect on gender in Rwandan contemporary politics.

KEYWORDS: FEMINISM AND FEMOCRACY; GENDER MAINSTREAMING; SEXUALITY; FEMALE GENITAL MODIFICATIONS; RWANDA.

This work is licensed under the Creative Commons © Michela Fusaschi

*Trouble dans le *gukuna* rwandais: Fémocratie, féminismes et anthropologie critique*

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 17-43.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4102



Introduction

Presque deux décennies se sont écoulées depuis mes premières études sur le *gukuna* dans le contexte du post-génocide rwandais et comme extension d'une recherche sur les Modifications Génitales Féminines (MoGF) menée ailleurs (Fusaschi 2003, 2011)¹. Entouré, à l'époque, de mystères et de secrets, ce sujet était considéré comme les "choses de femmes" (C., 70 ans, Kibungo, 2008). J'avais exploré les significations données à cette pratique par laquelle les filles "en allant couper les herbes (*guca imiyeyo*)" modifient progressivement leurs organes génitaux au cours de moments passés ensemble dans l'*urubohero* (du verbe *kubóha*, tresser), l'endroit où elles apprennent à tresser les nattes et les balais, mais aussi la méthode du massage rituel mutuel des petites lèvres du vagin.

Gukuna renvoie à l'expression "assure-toi de ne pas être nue" ou "prendre soin de son corps" et est associé à l'idée que l'on devient femme en "habillant" graduellement son organe génital du fait que naturellement nu il est considéré inacceptable, indécent, voire immoral. Dans ce rituel d'institution du genre, comme je l'ai défini, sont impliqués le corps, les organes génitaux et les fluides (*amazi*/eau; *amata*/lait de vache; *urugwagwa*/bière de bananes et *ubuki*/miel), symboles des liens entre la nature et le monde social (Taylor 1990; Fusaschi 2011, 2012). Comme conséquence du *gukuna*, ce vêtement donnerait des sécrétions vaginales abondantes pendant les rapports sexuels grâce au *kunyaza*, une technique masculine de stimulation du clitoris² qui permet aux femmes de "faire beaucoup d'*amazi*" (C., Kibungo, 2008 pour dire sécrétions vaginales), cela étant perçu comme un viatique pour la fécondité dans une conception de la sexualité humide. Avant la colonisation et l'évangélisation, ce rituel était une étape obligatoire pour toutes les filles pour devenir de "vraies femmes" et accéder ainsi à la sexualité dans le mariage et, surtout, à la procréation. Pendant cette période, les missionnaires l'associeront à la masturbation et moraliseront le corps féminin. Depuis, le *gukuna* a continué d'être moralisé et publiquement condamné par la politique qui l'a

1. Je tiens à remercier les lecteurs anonymes de *Anuac* pour leurs commentaires et suggestions.

2. Le *kunyaza* n'est absolument pas une éjaculation féminine, comme le prétend Loce-Mandes (2018: 279), mais une technique pour la déclencher. *Kunyaàra* (uriner) est le verbe utilisé pour dire "production d'abondantes sécrétions vaginales". Dans les paroles de mes informatrices, c'est l'alliance du *kunyaza* (technique masculine) et du *gukuna* (technique féminine de préparation du corps), qui permet d'"arriver à destination" (*kuraanziga*).

transformé, parmi d'autres pratiques comme le *kweza* (sororat), en un moyen pour stigmatiser le corps des femmes, notamment Tutsis. Pendant le génocide il a été alors horriblement instrumentalisé comme "justification" du viol (Fusaschi 2018c: 55-80). Enfin, actuellement il assume des significations diverses et parfois contradictoires qui sont également liées aux dynamiques sociales et aux changements introduits par la politique sensible au genre du "nouveau Rwanda".

Cette pratique établit des différences entre les genres en même temps qu'elle s'inscrit historiquement dans des rapports de pouvoir entre les femmes elles-mêmes, notamment lorsque la *maasenge*, la tante paternelle, est considérée le symbole du patrilignage. Aujourd'hui en outre le *gukuna* est entré dans le langage du néolibéralisme humanitaire en matière de genre. Dans une vision patriarcale, le *gukuna* serait un moyen pour compléter le corps de la femme et sa fertilité qui aurait pour conséquence sa subordination dans le mariage: "si tu l'as fait, ton mari est plus tranquille" (I., 68 ans, Sakara, juin 2008 se référant à la sexualité). C'est l'image androcentrique classique répandue aussi durant la période coloniale (Tamale 2006) à travers la projection de la différenciation bio-logique de la culture occidentale sur les corps et les esprits, pour reprendre Oyèrónké Oyèwùmí (1997), qui se retrouve historiquement dans la mission des foyers sociaux (Hunt 1991). Ceux-ci, créées en 1948, en pleine colonisation belge étaient les lieux dans lesquels les femmes apprenaient à devenir de "bonnes épouses" selon l'idéologie chrétienne (Lauro 2005).

Sur n'importe quel terrain, il est toujours nécessaire d'adopter une posture qui ne considère pas la subordination des femmes aux hommes comme un élément à priori et hors de l'histoire. Quand on interprète les réalités locales africaines sur la base de "revendications occidentales, on note des distorsions, des incohérences linguistiques et, souvent, une incompréhension totale, car les catégories sociales et les institutions ne sont pas comparables" (Oyèwùmí 2002: 6-7). Les ethnographies très souvent nous l'ont démontré (Fusaschi 2018b). Comprendre comment, en quoi, et si, la/les dominations/oppressions des femmes se traduit/sent sur le plan *inter-gend-relationnel* (Fusaschi 2020) (personnes âgées vs jeunes, riches vs pauvres, leaders vs subalternes, alphabétisées vs analphabètes, etc.) devient impératif même pour comprendre le rôle de l'action biopolitique, globale et locale.

Au fil du temps, j'ai en fait enregistré des changements d'attitudes chez les femmes les plus jeunes; une multivocalité et des multipositionnements ont progressivement pris pied, comme nous le verrons, par rapport à la vision dite traditionnelle qui situe le *gukuna* exclusivement dans le mariage pour le plaisir de l'homme.

J'ai retrouvé exactement les mêmes transformations, à niveau émique, dans l'attitude des femmes de la diaspora en Italie qui se sont mises en place au fur et à mesure que dans le pays les concepts de *gender mainstreaming* et d'*empowerment* faisaient leur apparition sur la scène politique à partir des premières années 2000.

En plus, le film documentaire *L'eau sacrée* d'Olivier Jourdain en 2016 faisait connaître cette pratique à un large public³. Si d'un côté la pellicule dévoilait "avec humour et spontanéité le mystère de l'éjaculation féminine" (<https://sacredwater-movie.com>), même s'il a parfois été accusé d'une vision androcentrique pour avoir placé le *kunyaza* bien avant le *gukuna*; de l'autre ce rituel demeure, dans la classification de l'Organisation Mondiale de la Santé/OMS, comme une Mutilation Génitale Féminine/MGF, et, en tant que telle est criminalisée. Pour l'OMS elle constitue une violation des droits humains de la femme sous forme de "pratique traditionnelle préjudiciable" avec "le mariage d'enfants, l'infanticide des filles, la stigmatisation qui entoure la menstruation et les pratiques nutritionnelles" (OMS 2019: 67). Toutes ces pratiques:

reflètent les valeurs et les croyances auxquelles les membres d'une communauté sont attachés, souvent depuis des générations. Tous les groupes sociaux dans le monde ont des croyances et des pratiques culturelles particulières, dont certaines sont bénéfiques, d'autres ni bénéfiques ni dommageables, et d'autres encore qui peuvent être dangereuses pour un certain groupe, notamment les femmes (*ivi*).

Une définition générique et une énumération sans aucune contextualisation qui permettent de fantasmer sur la diversité culturelle d'une façon ambiguë et problématique.

Toutefois, une lecture du *gukuna* au prisme des normes et des mots de la sexualité occidentale ne va pas de soi. Une interprétation moralisatrice du corps féminin serait plutôt à la base de la définition des MGF: le fruit juridique des compromis politiques et des idéologies des différentes institutions, un langage convenu sur le *gender mainstreaming* connecté au féminisme occidental néolibéral (Merry 2006).

Après avoir reconstruit le contexte du post-génocide rwandais de la politique "sensible au genre" qui a bâti un féminisme d'État et crée une classe de fémocrates⁴; dans cet article je voudrais par la suite analyser le langage de

3. En 2014, Jourdain me contacta pour parler de ma recherche qui aurait, entre autres, inspiré son film: à l'époque je lui ai donné quelques éléments d'analyse et j'ai partagé avec lui certaines des mes informateurs; depuis nous sommes restés en contact. J'ai présenté son film dans le cadre de plusieurs événements en Italie et à l'étranger.

4. L'expression fémocrate a été inventée en Australie pour décrire les femmes qui sont entrées dans la bureaucratie des années 1970 (Thomson M. 2001).

l’OMS par rapport au thème des MGF dans lequel le *gukuna* demeure toujours. De même, je voudrais éclairer les postures différentielles de cette opération aussi par rapport au *gender mainstreaming*, à l’*empowerment* et à la “violence basée sur le genre” (VBG). Mon but est de déconstruire et déessentialiser les discours des droits humains des femmes sur le *gukuna*, en tant que cas exemplaire de “mutilation paradoxale” (Fusaschi 2018a) et contradictoire “pratique traditionnelle préjudiciable ou néfaste” afin d’engager une réflexion d’anthropologie critique sur le genre dans les politiques du Rwanda contemporain.

“Moi je suis féministe, mais surtout notre Président l’est”

J’ai entendu cette phrase plusieurs fois, encore récemment, lors d’une conversation privée, pendant le confinement du Covid-19, avec une amie rwandaise qui vit et travaille en Italie, à l’occasion de l’organisation de la commémoration annuelle du génocide en ligne⁵. Les discours sur le féminisme, sur le rôle de la femme et sur ses droits sont fréquemment abordés avec mes amies rwandaises et le nom de Paul Kagame, et de sa femme⁶, y sont presque constamment associés.

Au pouvoir depuis 2000, Kagame a remporté en août 2017 un troisième mandat à la Présidence de la République rwandaise, avec 98,3 % des voix, il a également été élu Président de l’Union Africaine en 2018. Il est présenté à la fois comme le dictateur qui réprime l’opposition et censure les critiques (le suicide en détention du chanteur gospel Kizito Mihigo, en février 2020, est le dernier épisode d’un bilan contrasté) et comme l’emblème du “Modèle Rwanda” (Crisafulli, Redmon 2012), selon une vision afrocentrique du redressement d’un pays qui a enregistré une croissance moyenne de 8 % au cours des deux dernières décennies. Déjà pendant son premier mandat, il avait tout de suite compris que si une réconciliation était indispensable, après le million de morts du génocide des Tutsis en 1994, celle-ci serait possible seulement au prix de l’élimination de l’apparat idéologique qui avait accompagné l’histoire des Rwandais des années 1950. Tout en récupérant un passé précolonial pacifié et un découpage ethnique imposé pendant la colonisation par l’action des administrateurs et des missionnaires belges, il a conduit des politiques et des projets d’ingénierie sociale soutenus par une

5. Je fais partie de l’association *Ibuka Italia-Memoria e giustizia* qui œuvre pour la mémoire du génocide de 1994 à travers des séminaires et qui organise sa commémoration annuelle. *Ibuka*, littéralement “souviens-toi”.

6. Pendant la campagne électorale de 2017, la Première Dame Jeannette Kagame, s’est engagée dans une communication et plusieurs projets sur les femmes, en employant le lexique global du libéralisme humanitaire.

“idéologie hautement moderniste” (Scott 1998) avec l’ambition de “réorganiser l’État rwandais, refaçonner la société et remodeler les individus” (Waldor 2014: 27).

Pour cela, il a supprimé la mention ethnique dans la vie publique, à partir des cartes d’identité; il a condamné le divisionnisme et l’idéologie génocidaire avec une loi spécifique en 1996; il a réinterprété l’appareil judiciaire avec les tribunaux *gacaca* (Ingelaere 2008); il s’est engagé sur le thème de l’éducation à travers la discrimination positive et il a reproposé des initiatives néo-traditionnelles comme les travaux communautaires (*umuganda*), le développement communautaire (*ubudehe*) ou les comités de médiation (*abunzi*); il a reinstitutionnalisé les *ingando*, les camps de la solidarité (Thomson S. 2010; Bentrovato 2015) et les cours d’éducation civique *itorero* (Sundberg 2017); il a imposé un appareil mémorial (de Lame 2005); il a globalisé son pays institutionnalisant l’anglais dans la vie publique, les médias et les réseaux sociaux. Pourtant le kinyarwanda reste la langue de la quotidienneté tandis que le français est de moins en moins répandu.

Il a adopté une posture d’État néolibérale et il s’est orienté en direction d’un langage global, anglophone, représentation du futur, dans le sillage des Nations Unies en matière de consolidation de la paix. Il a par conséquent mis en place une politique sensible au genre comme part fondamentale de son agenda où les femmes sont perçues comme des “vecteurs de la paix” (ONU — Rés. 1325/2000). Les femmes présentées comme *la* solution aux divisions infligées par l’histoire. Le passé francophone étant à oublier: un moyen pour consolider le néonationalisme d’une société déchirée qui utilise le symbole d’une féminité pacifique universelle, un mélange de néotradition et hypermodernité.

Cette politique a été conçue et réalisée à travers le Front Patriotique Rwandais (FPR), l’État parti, dans lequel les femmes ont été intégrées dans des postes cruciaux et par la suite dans le gouvernement national et local (Burnet 2008) et dans le monde associatif (Buscaglia 2018). Les statistiques officielles plus récentes de l’Union Interparlementaire montrent que 61,3 % des députées du Rwanda sont des femmes et que la Cour suprême rwandaise, présidée par une femme, compte en son sein 42 % de femmes. C’est la raison qui explique les nombreuses félicitations de la part de la presse internationale: “Le miracle féminin du Rwanda”; “Le Rwanda, pays de femmes”, “Rwanda: le pays où les femmes sont les reines de l’arène politique” etc.⁷.

7. Voir: www.francetvinfo.fr/monde/afrique/rwanda/genocide-au-rwanda/egalite-le-rwanda-le-pays-des-femmes_3404233.html; https://www.rtb.be/info/monde/detail_rwanda-le-pays-ou-les-femmes-sont-les-reines-de-l-arene-politique?id=10224837; www.elle.com/it-magazine/women-in-society/a28854844/ruanda-oggi/.

Il s'agit d'une structure pyramidale que l'on retrouve ailleurs, où les femmes occupent des postes importants, parfois symboliques, comme les actuelles présidences de la communauté rwandaise en Italie et de Ibuka Italie. Toute une génération de "fémocrates", représentant un féminisme officiel ou un féminisme d'État néolibéral, a alors gagné du terrain sous la formule que nous verrons avant de la complémentarité.

Historiquement en 2003, la nouvelle Constitution éliminait les quotas ethniques et institutionnalisait la parité de genre. En 2005, un système de quotas roses fut instauré pour permettre aux femmes d'accéder à des postes à responsabilité (30 % des emplois de la fonction publique leur sont réservés) auquel s'ajoutait la naissance du *Gender Monitoring Office* (GMO) et du Conseil National des Femmes (CNF).

Des normes prévues pour favoriser l'emploi des femmes dans des secteurs spécifiques de la vie sociopolitique furent promulguées dans la perspective de la *Vision 2020*. Celle-ci devait d'un côté refléter "les aspirations et la détermination des Rwandais à la construction d'une identité rwandaise d'unité, de démocratie et d'inclusion, après de longues années marquées par des régimes autoritaires et exclusivistes" (Minecofin 2000); de l'autre, elle devait considérer "la femme comme un partenaire incontournable de l'homme dans le processus de développement national durable et démocratique"⁸.

Le Rwanda a mis à jour des lois en faveur des femmes, car dans les années 80, elles n'avaient pas le droit légal d'hériter de biens, notamment la terre, ni d'ouvrir des comptes bancaires et surtout elles n'avaient pas le droit d'être cheffes d'entreprises. À présent, par exemple les filles sont plus nombreuses que les garçons à l'école primaire et plusieurs coopératives féminines sont nées après les réformes sur les droits fonciers donnés aux femmes (Treidl 2018).

Dans le post-génocide, une galaxie d'organisations internationales de développement et d'ONG financées de l'extérieur a participé au redressement de ce pays. On doit rappeler alors que la coopération fût absente et, même parfois, coupable en 1994, il suffit pour cela de penser à l'Opération Turquoise. Des ONG locales dirigées par des Rwandaises cooptées par l'État ont vu aussi le jour⁹. Ce processus a participé à une véritable ONGsation du féminisme d'État, paraphrasant Lang (1997), à travers laquelle l'État a donné du

8. Séminaire sur le processus d'intégration du genre dans la nouvelle Constitution du Rwanda (Kigali, 20-22 juin 2001), organisé par l'Assemblée Nationale et le Forum des Femmes Rwandaises Parlementaires (FFRP), en collaboration avec l'Union interparlementaire et le Programme des Nations Unies pour le Développement, <http://archive.ipu.org/splz-f/kigali01.htm>.

9. Témoigné aussi par le Millennium Peace Prize for Women awarded by UNIFEM remis à Veneranda Nzambazamariya, postume, l'une des fondatrices de *Pro-femmes* Twese Hamwe et *Réseau des femmes*, décédée en 2000.

pouvoir à certaines femmes (fémocrates ou du moins riches) qui en ont subordonné d'autres (pauvres et dans les zones rurales et en dehors de la politique), ceci ayant comme conséquence paradoxale "la castration du mouvement des femmes" (Burnet 2008: 378).

Le "brillant avenir" (Berry 2015) prévu pour les femmes s'est transformé en une dynamique paradoxale. D'une part, cette politique a contribué en quelque sorte à produire un modèle social conçu pour les masses dans lequel les femmes ne sont plus des victimes passives du génocide, et du patriarcat, avec des rôles qui sortent du silence et qui seraient capables de changer la société en remodelant l'imaginaire en matière de famille, travail, école, etc. Les femmes doivent sortir de la sphère domestique et agir (*empowerment*) pour leur propre autonomie. De l'autre, ce modèle a reproduit, surtout sur les collines rurales, des inégalités intragenre, confirmant le fait que les femmes "n'étaient pas non plus des révolutionnaires intentionnelles du genre" (Burnet 2012: 13), si on pense, par exemple au droit à l'avortement. Un sujet au cœur des débats, mais qui reste "sous conditions"¹⁰.

Le pouvoir s'est concentré dans les mains de quelques femmes leaders, "de véritables encadreuses de femmes (et de soi) selon la ligne tracée par l'État" (Buscaglia 2018: 195), en dépit des autres. En plus, l'utilisation de la catégorie de genre, comme synonyme de femmes, thème transversal dans toutes les politiques, semble avoir remplacé celle de l'ethnicité (Guariso, Ingelaere, Verpoorten 2017), considérée dangereuse. Il faut rappeler que même l'utilisation verbale des catégories Hutu-Tutsi-Twa est devenue illégale sur la scène publique, mais elle reste bien présente dans la sphère privée (Buscaglia 2014; Fusaschi 2014b).

*Le *gukuna* dans les biopolitiques globales: les contradictions de l'OMS*

Un détour synthétique est nécessaire en passant par la langue de l'OMS en matière de MGF. Le terme "mutilation" se répand vers la fin des années 1970 et est retenu lors de la troisième conférence du Comité interafricain sur les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants (CIAF), à Addis-Ababa. Depuis 1991, l'OMS recommande l'adoption de cette terminologie par rapport à la violation des droits humains de la femme et non plus comme problème de santé (Shell-Duncan 2008). Depuis des décennies ce terme est controversé et débattu soit par plusieurs mouvements féministes là où il y a de véritables pour et contre selon l'histoire et les postures (Ilboudo 2009; Pomeranzi 2018; Fusaschi 2020) soit dans le milieu uni-

10. La Conférence épiscopale du Rwanda s'est toujours élevée contre la tentation d'élargir les conditions d'accès à l'avortement réputé un "péché grave".

versitaire (Ciminelli 2002; Fusaschi 2003, 2011, 2014, 2020; Mabilia 2011; Earp et Johnsdotter 2020). L'UNICEF et le UNFPA ont ajouté l'acceptation neutre excision/*cutting* à côté de Mutilation Génitale Féminine/Excision (*Female Genital Mutilations/Cutting*).

C'est une définition ethnocentrique qui englobe en manière assez imprécise, des pratiques qui n'ont rien à voir avec une excision, comme, par exemple, les piercings ou les "étirements" labiaux. Simultanément, elle est incomplète parce que d'autres interventions y sont exclues comme la déflo-ration rituelle ou le contrôle de la virginité (Fusaschi 2003). De plus, elle est sexiste parce que ce mot ne se réfère qu'aux femmes (notamment les Africaines) par une interprétation primitiviste du concept de tradition. Ce n'est pas le cas des Mutilations masculines à partir de la circoncision jusqu'à la subincision du pénis. Cette définition utilise les concepts de "non thérapeutiques" et de "pratique préjudiciable" pour culturaliser sélectivement les opérations en sens essentialiste et archaïque. Même le concept de relativisme est démonisé du fait qu'il est interprété comme forme de justification bien qu'il "cherche à démontrer que les Africains sont intelligents, créatifs, rationnels, avec une capacité d'agir, et oui, humains. Qu'ils ont une histoire [...]! Qu'ils ne sont pas simples, proches de la nature, immuables, isolés! [...] Que les femmes Africaines ne sont pas victimes du patriarcat" (Hodžić 2017: 26).

En revanche, ni la Chirurgie Esthétique Intime des organes Génitaux Féminins/CEIGF, qui investit irréversiblement les mêmes parties saines du corps des femmes et j'ai critiqué à plusieurs reprises (Fusaschi 2011: 125-152, 2015, 2018c) 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 des femmes du Nord (blanches ou, en tous cas, riches). Véritables protagonistes/consommatrices néolibérales de leur temps/culture (civilisées) vs les victimes africaines encadrées dans un autre temps et autres Cultures (barbares) (Fusaschi 2011, 2018c). La chirurgie intersexuelle est fondée, au contraire, 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.

Je reste convaincue que l'emploi du mot Mutilation constitue une dénonciation implicite gravement raciste et humiliante. Depuis ma première recherche j'utilise l'expression Modifications Génitales Féminines/MoGF (Fusaschi 2003) utile sur le terrain pour établir les conditions d'un dialogue libre de préjugés et pour considérer la subjectivité des femmes concernées abor-

dant des questions générales sur la famille, la sexualité et la filiation au lieu du thème en soi. J'appuie les féministes d'origine africaine ou du Sud, quand elles signalent une attitude du Nord, largement répandue, de ne voir dans la "femme africaine" (expression qui est tout à fait une abstraction essentialiste) que son corps et de la réduire ainsi exclusivement à son sexe (Mohanty 2013; Tamale 2006).

Cependant, l'utilisation de l'acronyme MGF est entrée définitivement dans tous les glossaires des organisations internationales, y compris dans 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, comme forme de violence faite aux femmes et comme violation des droits de la femme en tant que "pratiques traditionnelles néfastes" au même titre que les mariages précoces et les crimes d'honneur¹¹.

Dans ce sens, le texte titré *Éliminer les mutilations sexuelles féminines. Déclaration interinstitutions*, signée en 2008 est le document de référence de l'OMS qui a deux objectifs principaux: faire le point sur la situation globale et remplir des vides sur plusieurs plans (méthodologique, théorique, terminologique, juridique). À niveau terminologique, l'expression MGF désigne "toutes les interventions aboutissant à une ablation partielle ou totale des organes génitaux externes de la femme et/ou toute autre lésion des organes génitaux féminins pratiquée à des fins non thérapeutiques" (OMS 2008: 2). Même si dans l'*Annexe 1*, consacré entièrement à la terminologie, ce document reconnaît divers changements de posture à niveau historique néanmoins "en tant qu'outil de sensibilisation, toutes les institutions des Nations Unies sont convenues d'utiliser l'expression unique de Mutilations Sexuelles Féminines" (*ibidem*: 26). Au niveau local souvent cet "outil de sensibilisation" est perçu comme un véritable moyen hégémonique néocolonial (Fusaschi 2011).

Les interventions sont par la suite classées en quatre typologies¹². La IV^e englobe "toutes les autres interventions nocives pratiquées sur les organes génitaux féminins à des fins non thérapeutiques, telles que la ponction, le percement, l'incision, la scarification et la cautérisation" (*ibidem*: 7).

11. Traité entré en vigueur en 2014; pour une analyse d'anthropologie critique voir Fusaschi (2020).

12. Type I — Ablation partielle ou totale du clitoris et/ou du prépuce (clitoridectomie). Type II — Ablation partielle ou totale du clitoris et des petites lèvres, avec ou sans excision des grandes lèvres (excision). Type III — Rétrécissement de l'orifice vaginal avec recouvrement par l'ablation et l'accolement des petites lèvres et/ou des grandes lèvres, avec ou sans excision du clitoris (infibulation) (OMS 2008).

Les *étirements* labiaux étaient expressément indiqués dans cette typologie en 1995. Comme on peut le voir dans la table comparative (1995-2008) (*ibidem*: 28), toutes les élongations sembleraient être éliminées “officiellement et définitivement” comme me l’indiquait une représentante d’une de ces institutions lors du 2nd *International Expert Meeting on Female Genital Mutilation/Cutting* tenu à Montréal en 2018.

Dans la réalité il faut parcourir toute la déclaration jusqu’à l’*Annexe 2: Note relative à la classification des mutilations sexuelles féminines*, pour retrouver un paragraphe titré *Étirement*. On lit que cette typologie est constatée “principalement dans des sociétés où les femmes jouissent d’un statut social relativement élevé, essentiellement dans des sociétés matrilineaires” (*ibidem*: 36-37). Assertion générique, sans repères précis dans les sociétés auxquelles on fait référence. Par exemple dans toute la région africaine des Grands Lacs, où on trouve différents allongements, parmi lesquels le *gukuna*, on a affaire, au contraire, à une société patrilineaire.

Continuer d’employer le mot “mutilation” pour l’OMS “renforcerait le fait que la pratique constitue une violation des droits des filles et des femmes, et permettrait par conséquent de défendre sur le plan national et international son abandon” (*ivi*). En tant qu’élongation du clitoris et/ou des petites lèvres, ce procédé reste “une forme de mutilation sexuelle féminine du fait qu’il obéit à une convention sociale et qu’il existe en conséquence une “pression sociale” exercée sur les jeunes filles afin qu’elles modifient leurs organes génitaux, et du fait qu’il aboutit à des altérations permanentes des organes génitaux” (*ivi*, mes italiques). Il est important de souligner que sur ce point une référence, parmi d’autres, est citée et c’est une étude de Sylvia Tamale publiée en 2006. Mais, la juriste féministe ougandaise, sur le *Ssenga* en Uganda, pratique homologue du *gukuna*, dans son article dit exactement le contraire: “les résultats contrastent fortement avec la définition présentée par l’OMS dans la classification et condamnation comme type IV des MGF. [...] La pratique *Ssenga* a amélioré le plaisir sexuel des femmes, et agrandi leur perception d’elles-mêmes comme des êtres sexuels actifs” (2006: 95).

Le gukuna et le regard de l’ethnographie féministe décoloniale

Pour récapituler selon les catégories l’OMS: le *gukuna* s’inscrirait dans une convention sociale déterminée par une “pression sociale” pour dire domination des hommes sur les femmes. Une posture connue de la “raison humanitaire” (Fassin 2013) qui considère les femmes hors de l’histoire et des leurs relations: “leurs corps sont utilisés comme barrière pour justifier l’exclusion des autres (les hommes) et masquer l’exclusion des femmes elles-mêmes (dont le corps sera sauvé, mais pas leur subjectivité politique, sociale

et expérientielle)” (Pinelli 2019: 204). Sur le terrain le *gukuna* reste un rituel inscrit historiquement dans une dynamique sociale genrée, que l’OMS nomme pression, et qui n’est pas seulement, ou directement masculine dans le sens du patriarcat, assumé comme *une structure* antihistorique et forme suprême de l’oppression féminine. Les ethnographies ont démontré que le patriarcat se construit *dans* l’histoire, *dans* les relations entre les genres et entre les générations (dominantes et opprimées) et qui produisent des inégalités.

S’il est vrai que cette pratique modifie définitivement le corps des femmes, elle n’est ni une mutilation ni il est reconnu émiqument ainsi. Surtout, la marque du corps est recherchée pour son effet social comme croyance, pour la fécondité ou comme potentiel du corps, etc., et pas en soi. Les femmes rwandaises que j’ai rencontrées, là-bas ou en Italie, confirment que cette pratique est liée à la sexualité. Jamais je n’ai entendu parler d’implications ni de conséquences négatives, “plutôt son contraire” est la phrase que j’ai recueillie le plus souvent sur les terrains. L’opération n’a pas pour but de commettre un délit contre la sphère reproductive comme l’insertion dans le domaine des droits humains le suppose pour la criminaliser.

Il s’agit d’une question d’interprétation et d’ordre discursif sur la corporeité et bien sûr sur la sexualité qui est un lieu de production de discours hégémoniques sur le genre. En effet, si l’on observe la posture de l’ethnographie féministe on s’apercevra que celle-ci a révélé que la sexualité présente des contraintes, mais aussi des opportunités d’autonomisation. Dans de nombreux contextes africains, l’interaction des femmes avec leur propre corps dans la sexualité “est souvent différente des relations désincarnées et négatives enracinées dans l’héritage du colonialisme” (Tamale 2006: 96). Comme nous le verrons les terrains témoignent d’une plurivocalité par rapport au *gukuna* que correspond à admettre qu’on parle aussi des

sexualités au pluriel en reconnaissance des structures complexes au sein desquelles la sexualité se construit et en reconnaissance de ses articulations pluralistes. La notion d’une sexualité homogène et immuable pour tous les Africains est déconnectée non seulement des réalités de la vie, des expériences, des identités et des relations, mais aussi de l’activisme et des recherches actuelles” (Tamale 2011: 2).

C’est ainsi que se positionne le féminisme décolonial qui a lu les droits humains comme une nouvelle forme d’impérialisme moral masquant, entre autres, l’imbrication de différentes formes de discrimination.

En retournant à l’OMS, dans la classification, les élongations/étirements ne sont plus présentes, mais ils y sont réintroduits à travers les *Annexes*, ce qui donne la sensation d’une sorte de reclassification masquée, qui se

concrétise par un déplacement de page. La conséquence qui se produit est celle de laisser toutes ces pratiques que ne prévoient pas des ablations exactement là où elles sont depuis toujours, c'est-à-dire dans la IVe typologie des Mutilations. La plus vague et problématique des typologies: ça suffit de penser, entre autres, aux *piercings* nommés intimes qui sont parmi les pratiques les plus diffusées parmi les adolescents, aussi dans le Nord du monde. Elle comprend plusieurs types: sur le clitoris, le Christina, à fourchette, de petites et de grandes lèvres, à triangle, le Nefertiti, etc.¹³.

Le *gukuna* reste alors une Mutilation; une pratique interprétée comme préjudiciable, parce que typique de la Tradition, synonyme de Culture africaine atavique qui s'oppose à la modernité des droits humains étant donné que dans "bien des endroits pour ce qui est de la santé sexuelle et reproductive des adolescents, les normes et les traditions sont un obstacle, et non une aide" (OMS 2019: 3).

Une conceptualisation par laquelle cette opération est transformée en emblème de l'oppression féminine provoquée par la Culture/tradition (lue comme un aggravant) dans son acception misogyne quand on parle du Sud. Les autres modifications, comme celles de la Chirurgie Esthétique Intime sont, au contraire, synonymes d'autonomie et une "mise en conformité" (Fusaschi 2011) consensuelle par rapport aux canons de beauté du Nord (la culture lue ici comme un atténuant). À ce propos toujours l'OMS récemment a déclaré:

bien que des parallèles puissent exister entre les MGF et les opérations de chirurgie esthétique génitale (qui incluent la réduction des lèvres ou le rétrécissement du vagin en raison de *normes sociales*, culturelles ou communautaires qui prônent une esthétique particulière de la beauté de la femme et des corps féminins conformes), les principales différences sont évidentes. Les MGF telles que décrites dans la classification de l'OMS [...] sont le résultat d'une intervention pratiquée sur des personnes sans leur consentement éclairé ou qui sont fortement contraintes, directement ou indirectement, à subir ces mutilations qui ne présentent aucun avantage médical" (2018: 10, mes italiques).

Or, d'un côté, on peut observer une posture néoévolutionniste assez expérimentée dans les lexiques de la raison humanitaire. Les femmes sont des victimes, à sauver, sans subjectivité vu que la tradition (patriarcale) empêcherait un consentement éclairé (pression sociale, *supra*) pour dire verbalisé, par rapport à des pratiques classées comme non thérapeutiques. De l'autre, on constate une posture néolibérale. Elle présuppose une liberté des femmes (normes sociales) désormais acquise historiquement au point de reconnaître

13. Voir: https://fr.wikipedia.org/wiki/Piercing_génital_féminin.

qu'à travers un consentement éclairé pour dire informé, elles peuvent modifier irréversiblement leurs organes génitaux en coupant les mêmes parties saines que dans le cas des MoGF, mais pour des fins esthétiques qui dans tous les cas n'ont aucun avantage (médical) sinon celui de la satisfaction de soi dans le libre marché.

Empowerment et gender mainstreaming à la rwandaise

Au Rwanda le thème de la sexualité reste central dans les discours des ONG et des associations locales qui ont accueilli dans le cadre international de la lutte contre la Violence basée sur le genre le *gender mainstreaming* et *l'empowerment*. Ce sont les deux principes définis dans la Conférence de Pékin des Nations Unies sur les femmes (1995), qui a représenté un tournant historique en matière de programmes de développement et d'aide humanitaire. Il ne faut pas oublier la *Déclaration Solonelle sur l'égalité homme et femme* de l'Union Africaine réunie à Addis-Abeba dans laquelle il y eut un engagement explicite des États membres "de mettre en œuvre le principe de l'égalité entre les sexes et intégrer le genre [...] à niveau national et régional" (2004: 5).

L'iterambere ry'umugore, la "promotion de la femme", expression que l'on retrouve dans les textes de loi, dans le sens d'*empowerment*, ici comme ailleurs, présente un "caractère polymorphe" (Adjamagbo, Calvès 2012: 10). Née dans le domaine de l'éducation, la notion d'*empowerment*, diffusée depuis près d'une cinquantaine d'années selon les sources, a bénéficié d'un engouement incroyable qui l'a convertie en "concept nomade et mondialisé, mais encore en véritable phénomène de mode" (Guétat-Bernard, Lapeyre 2017: 6). Ce concept fut repris par le féminisme dans les années 1990 comme un processus de transformation (collectif et individuel) venant des femmes elles-mêmes. Dans cette conception, les femmes formeraient ainsi un groupe homogène et essentialisé dans la posture du féminisme hégémonique, dans le sens occidental néolibéral, qui a divisé le sujet féminin, préférant ignorer les problèmes d'une majorité, notamment les femmes pauvres et du Sud. Cette notion désigne l'acquisition d'un pouvoir, mais aussi le processus d'apprentissage pour accéder au pouvoir. Au Rwanda a été interprétée comme la capacité d'agir pour "donner pouvoir ou autorité", comme le montre l'insertion des femmes dans le FPR, dans un pays défini "hautement politisé" (Thomson S. 2010). En tant que rapport social dans la diversité des formes de pouvoir, il est "source d'oppression/domination lorsqu'on le subit, et d'émancipation si on en bénéficie; le pouvoir est alors source de résistance et autant de défis" (Guétat-Bernard, Lapeyre 2017: 11).

Le *gender mainstreaming* a été interprété idéologiquement à la fois comme l'idée de placer les femmes "dans le courant principal", mais aussi, par extension, comme la possibilité de les "mettre au centre", par une approche intégrée de l'égalité ou du "paritarisme". Les deux idées sont synthétisées à la rwandaise dans le "processus d'intégration du genre dans la nouvelle Constitution" par l'idée de "complémentarité" où "hommes et femmes agissent dans l'égalité et la complémentarité, s'enrichissant mutuellement de leurs différences" en reprenant la *Déclaration universelle sur la démocratie* adoptée par l'*Union Interparlementaire* (UIP) en 1997. Ce principe de complémentarité au Rwanda a été interprété dans le sens d'une conception démocratique chrétienne des relations homme/femme. On ne peut pas oublier que l'Église catholique reste l'institution la plus influente au Rwanda après le gouvernement. Une conception qui s'appuie sur le *negofeminism*, voire le féminisme de la négociation, "un terme qui nomme les féminismes africains" (Nnaemeka 2004: 361) et qui s'opposerait au féminisme du Nord. Selon Obioma Nnaemeka, académicienne d'origine nigérienne, "pour les femmes africaines, le féminisme évoque le dynamisme et les changements de processus en opposition à la stabilité et réification d'une construction, d'un cadre" (*ibidem*: 378). Cette posture prévoit l'inclusion des hommes dans les discussions pour négocier des stratégies sur certains sujets où "les femmes seraient respectées et la complémentarité entre l'homme et la femme serait une valeur centrale, comme leur synergie au sein du ménage" (Cavatorta 2020: 5). Dans le contexte rwandais, où la famille et le mariage restent le pivot du développement social, la complémentarité donnerait la possibilité d'unir la volonté de promouvoir une émancipation féminine afrocentrique avec la nécessité de préserver l'intégrité de la famille et de défendre, comme il était un temps, l'humilité de la femme, à travers un encadrement par les femmes elles-mêmes notamment dans les zones rurales (Buscaglia 2018). Une forme de moralisation néo-traditionnelle, dans le néolibéralisme rwandais hypermodernisé, qui manifeste une nouvelle "colonialité du pouvoir" (Mestiri 2016: 108). Localement, les politiques de *l'empowerment* ont parfois produit une polarisation entre les *fémocrates* locales alphabétisées, exemples d'ascension individuelle, versus des femmes paysannes, parfois analphabètes qui n'ont aucune responsabilité politique. Elles peuvent adopter, finalement, différentes formes d'agentivité de la "dissidence silencieuse" à la "résistance camouflée" ou "active" face à ces "ordres étatiques" (Buscaglia 2018: 195) même dans ces discours sur la sexualité.

En résumant, *l'empowerment* et le *gender mainstreaming*, comme principes du pouvoir politique sur lesquels il existe une littérature féministe controversée (Moser 2005; Sénac-Slawinski 2008), ont eu un impact sur la société

rwandaise de manière différentielle, ambiguë (Burnet 2011) et paradoxale notamment dans trois domaines cibles: la famille, le système éducatif et le marché du travail (Berry 2015). Les rapports de classes et toutes les autres catégories des inégalités semblent avoir été ainsi stratégiquement ignorés.

Dans ce cadre, le *gukuna* est devenu un prétexte que j'ai retrouvé dans diverses occasions publiques, surtout en Italie, où j'ai été durement attaquée déjà pour l'utilisation de Modification. Un mot réputé relativiste, mais dans le sens de justificationniste. Les critiques venaient au moins de trois positions féministes. Un féminisme bourgeois blanc et de classe moyenne euro centrique par lequel le *gukuna* empêcherait le progrès des femmes rwandaises dans le sens de l'autodétermination au nom d'une notion universaliste et genrée de la sororité. Un féminisme selon laquelle la pratique serait une forme de négation individuelle de la femme, dans le cadre du *ifeminisme*, pour dire féminisme individualiste libertaire (choix de faire des choix sur son propre corps en matière de droits individuels) (McElroy 2001). Un féminisme qui voit dans le *gukuna*, lu comme une MGF, une forme de domination par laquelle les Africains — comme "patriarches primordiaux" (Fusaschi 2020), naturellement violents et agresseurs, encore plus s'ils sont des immigrants — tiennent leurs femmes dans un état de domination absolue. Pour cela, et pour extension, ils constituent la principale menace dans l'espace national des droits des femmes émancipées du Nord selon la perspective raciste du *fémonationalisme* incarné par les souverainistes (Farris 2017). J'ai assisté en plusieurs occasions à la mise en scène de postures figées selon l'approche ou le militantisme par rapport à l'expression *Violence basée sur le genre* (VBG). Une véritable formule passepartout — dehistoricisée et décontextualisé, mais qui met d'accord les progressistes et les conservateurs — désormais reconnue au niveau global et qu'il faut continuer d'interroger.

Dans tous les cas, même dans le contexte local rwandais, en tant que pratique traditionnelle néfaste ou préjudiciable pour la raison humanitaire, le *gukuna* doit être "éradiqué" pour proposer une vie meilleure dans le mariage. Mais il faut oublier dans ce sens que dans cette nouvelle complémentarité à la rwandaise, le mari reste le pivot de l'unité familiale: "la femme développée ne doit pas défier ouvertement l'autorité de son mari ni celle de l'État" (Buscaglia 2018: 198). C'est aussi pour cela qu'une anthropologie critique implique d'étudier les multiples enjeux sociaux, politiques et moraux qui entourent d'abord les définitions globales et locales ainsi que la quantification des phénomènes qui sont étiquetés comme violences, pratiques néfastes ou préjudiciables, etc. pour voir sur les terrains quel type de réponses sont élaborées par les acteurs.trices sociaux.les (Merry 2016).

Plurivocalité émiqve à l'époque de la morale humanitaire

Le *gukuna* n'occupe pas (ou encore) une place majeure dans les discours humanitaires. Il est englobé dans le domaine de l'éducation sexuelle. Il est considéré comme un obstacle dans la lutte contre le SIDA et il accompagne l'introduction du préservatif communément évoqué à travers le synonyme ONAPO (Office National de la Population). L'ONAPO, créée en 1981 et jusqu'au 2003, avait le but de sensibiliser aux problèmes démographiques de la nation à travers des programmes éducatifs (radio, théâtre, cinéma, etc.) pour aider la société à prendre des décisions en matière de planning familial. Pour comprendre pourquoi cette pratique serait un obstacle dans la lutte contre le SIDA il faut rappeler qu'à niveau anthropologique, dans une conception d'une sexualité fluide, l'utilisation du contraceptif empêcherait, aussi bien l'échange des fluides (une femme qui ne produit pas d'abondantes sécrétions est crue frigide), que le plaisir des femmes (un homme qui ne maîtrise pas bien le *kunyaza* peut être ridiculisé). Insister sur la lutte contre la pratique comme forme traditionnelle dangereuse¹⁴, hors d'un contexte social dynamique, connectée à une immoralité féminine dans la sphère sexuelle se traduit dans un retour à l'arrière à l'époque coloniale et missionnaire. On peut lire dans ce sens la conclusion d'une recherche réalisée en 2010 sur l'impact des pratiques culturelles par rapport à la lutte contre la propagation du SIDA: seulement "la morale chrétienne peut aider à redécouvrir le bon héritage de chasteté et de virginité qui sont les seuls boucliers sûrs contre la propagation de la pandémie de SIDA (Nkejabahizi 2016: 75).

Il est aussi intéressant d'observer les données d'une autre recherche quantitative sur la VBG (3612 questionnaires complétés; 1311 par des femmes et 2301 par des hommes) conduite par le *Men's Resource Centre-RWAMREC*. Une organisation née en 2006 et en principe exclusivement masculine, visant à lutter contre les problèmes de comportement chez les hommes et les inégalités homme/femme afin de promouvoir la famille, mais aussi pour prévenir la VBG, les conséquences du SIDA, les taux élevés de croissance démographique, la pauvreté et d'autres questions de développement (Burnet et Kanakuze 2018).

Selon cette recherche, qui englobait le *gukuna* au sein de la VBG, la plupart des femmes interpellées ont confirmé l'avoir pratiqué. Elles le considéraient principalement comme un geste pour préparer le corps et "pour res-

14. Parmi les pratiques dites traditionnelles, on trouve aussi, par exemple, le *kóomora* quand une femme qui pendant l'accouchement subit une déchirure ou une épisiotomie pense qu'elle ne pourra pas guérir sans avoir eu des relations sexuelles sans préservatif avec son partenaire.

pecter le mari” (2010: 43) et une femme qui n’a pas fait le *gukuna* “ne peut jamais donner de plaisir à son mari” (2010: 41). Au contraire, aucune préparation n’était prévue pour les garçons pour “travailler leur corps pour le plaisir sexuel de leurs futures épouses” (2010: 48). Toute la recherche est traversée par un positionnement androcentrique où le but semblerait être celui de définir la pratique dans le couple comme une prérogative pour le mari et non pas comme une possibilité pour la mariée.

Une autre étude du Ministère du genre et de la promotion de la famille (MIGEPROF/FNUAP) sur les croyances, les attitudes et les pratiques socio-culturelles avait déjà souligné en 2002 cette même approche androcentrique et familiste. On la retrouve dans les projets de l’action humanitaire autour du thème du genre sur d’autres sujets. Les modèles mis en place dans les projets, en particulier dans les zones rurales, peuvent conduire enfin à une double soumission: une première subordination au modèle d’une féminité de la vertu domestique (mère et épouse), et une deuxième subordination aux autorités locales féminines. Moralité et parfois famille, comme autrefois, se retrouvent désormais sous le chapeau d’un langage convenu, intelligible sur le plan global, et paradoxalement féministe sur le plan local.

Historiquement le régime du Président Habyarimana dans les années 1970 s’engagea dans une campagne impitoyable contre les femmes, notamment célibataires et qui vivaient en ville leurs corps étaient devenus la cible d’actions violentes sexistes et racistes. Ces politiques visant l’amélioration de la moralité publique considéraient le *gukuna* immoral, ainsi que d’autres pratiques liées à la sexualité, la reproduction et les symboles dans le mariage (la lutte de la jeune épouse et les relations sexuelles rituelles). Elles furent attaquées et, parfois, interdites par l’Église. C’est ainsi qu’aujourd’hui le *gukuna* s’est individualisé, surtout en ville, mais continue d’exister. Pourtant les postures deviennent plurivocales et multisituées selon les âges, les conditions de vie, le travail et les moyens pour y accéder, et les temps. Pour les femmes très âgées, notamment dans les contextes ruraux, les discours sur le *gukuna* sont toujours abordés discrètement comme une étape propre au mariage et comme synonyme d’une conduite morale locale irréprochable. Dans le contexte urbain universitaire, en revanche, certaines jeunes femmes y ont fait référence comme à une forme de libération sexuelle, une véritable possibilité du corps féminin en tant que moyen de séduction. Elles se définissent modernes et capables elles-mêmes à procurer le plaisir, soulignant ainsi leur pouvoir dans le domaine de leur propre sexualité.

Certaines employées dans les milieux associatifs, au Rwanda, mais aussi en Italie, refusent, au contraire, l’idée même du *gukuna* qu’elles renvoient à une tradition archaïque: “ce sont des choses que faisaient nos grands-mères,

à l'époque de la pierre" (A., 22 ans, Kigali 2010); "des femmes qui ne sont pas scolarisées" (H., 41 ans, Rome, 2018); "ma grand-mère le faisait à son époque, mais moi pas, c'est traditionnel, ancien, trop ancien. T'imagines ? Moi ? Je travaille dans cette association de femmes, j'ai une maîtrise... non, impossible" (L., 35 ans, Rome, 2016). On peut aussi trouver une attitude dissimulatrice: "c'est un geste barbare, il faut l'éradiquer. Je ne l'ai jamais fait" (A., 38 ans, Rome, 2019) pour découvrir après qu'elle-même l'avait pratiquée toute seule, et qu'elle avait suivi un cours de formation sur la résilience et la VBG au pays natal quelques années auparavant et, pour cela, elle avait obtenu des subventions par une ONG. Un silence stratégique compréhensible. D'autres femmes engagées dans le domaine humanitaire catholique vont encore plus loin en critiquant, parfois, d'une façon brutale d'autres qui l'ont pratiqué: "ce sont des filles faciles", car certaines "nanas qui font ça" disaient-elles, "l'utilise seulement pour divertir ou se divertir avec les garçons. Elles n'ont pas de moralité, celles-là" (D., 37 ans, Sakara, 2009). Elles s'exprimaient ouvertement pour me faire comprendre que la pratique était devenue une prérogative des jeunes femmes "mal élevées et sales" (J., 40 ans, Kibungo, 2010). Une tactique pour elles pour parvenir à certains objectifs à travers la sexualité, voire obtenir de l'argent de la part des hommes, des biens ou encore des recommandations pour travailler. Mais il faut considérer que les filles qu'elles critiquaient étaient les mêmes qui, au contraire, considéraient le *gukuna* comme une possibilité d'autonomie et que je viens de citer.

Il est aussi important voire que dans les dernières années sur la scène publique est apparue Vestine Dusabe qui offre une autre façon de lire et rendre publiques certaines pratiques sur le corps. Protagoniste de l'émission de radio *Zirara Zubakwa*, littéralement "Couples heureux", chaque vendredi, entre minuit et 2 heures du matin, écoute les Rwandais pour chercher une solution à leurs problèmes sexuels s'appuyant souvent sur le vocabulaire du passé. Elle est aussi le personnage central du film du réalisateur Jourdain dans lequel elle défend ouvertement le *gukuna* et le propose comme une véritable prérogative culturelle unique des femmes rwandaises qui produisent l'"eau sacrée". Elle réactualise publiquement un vocabulaire dit traditionnel pour le "brancher" au langage afrocentrique, pour le dire avec Amselle (2001): "soyez fières de votre corps", répète-t-elle à la radio et dans le film.

C'est ainsi que M. D., une femme sur la quarantaine de Gisozi, a fait de cette pratique un métier qui permet à ses clientes de devenir des "femmes-fontaines" et qui nourrit un projet de créer une école d'enseignement des techniques d'étirement. À l'opposé, on retrouve Miss Rwanda 2014, Akiwacu Colombe que, dans sa posture, à la fois, catholique et évolutionniste, a déclaré: "les filles ne respectent plus leur virginité, ce qui est la plus haute va-

leur que chacune devrait préserver pour honorer son mari” en ajoutant que le *gukuna* est très primitif et à abandonner parce que “au fur et à mesure que le développement arrive, même la culture se développe”¹⁵.

Cette pratique, dans cette polyphonie sur la sexualité, devient dès lors: une possibilité, une impossibilité ou une probabilité personnelle et/ou politique à mettre en avant.

Conclusions

En guise de conclusion, on peut sans doute souligner au moins une double lecture de la morale locale: celle de la pratique dite traditionnelle, selon laquelle une femme n’est pas une vraie femme si elle n’accomplit pas le *gukuna*, *versus* la morale, d’inspiration catholique, selon laquelle une femme est complètement immorale si elle le pratique au point que quelqu’un propose une posture hautement moralisée à travers l’abstinence. Mais, à la différence de l’excision ou de l’infibulation, le *gukuna* permet en même temps une activité féminine qu’elle soit réelle, présumée ou espérée, que le *gender mainstreaming*, même au Rwanda, réprouve. L’effet est celui d’engendrer une autre morale sous forme d’“économie morale” (Fassin 2009) surtout parmi les femmes non scolarisées et pauvres visant à créer la figure de la victime humanitaire. Une victime qu’il faut sauver. C’est ainsi qu’elle mobilise des sentiments les plus divers parce que la “femme africaine ne parle pas” selon le plus classique des stéréotypes qui on écoute encore toujours. À la limite, une porte-parole le fait à sa place, notamment d’autres femmes dans ce système, dites émancipées. Progressivement, 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 d’orientation morale dans les droits des femmes à niveau global.

Le “nouveau Rwanda” a vu augmenter la présence des femmes dans plusieurs secteurs, de l’école au marché du travail, fait indéniablement positif. Néanmoins, les moyens mis en place risquent, dans la longue période, d’augmenter les inégalités avec des conséquences imprévisibles entre le centre (plus riche) et la périphérie (pauvre).

L’analyse anthropologique critique de cette politique sensible au genre à la rwandaise peut aider, même à partir d’un argument comme le *gukuna*, à décrypter les “anthropo-logiques de genre”. Ces dynamiques ont affaire aux identités sociopolitiques dans le sens des subjectivités des femmes par rapport à ce nouveau langage et à cette nouvelle politique. À ce titre, le *gukuna*

15. Voir: <https://en.igihe.com/lifestyle/how-miss-rwanda-views-the-practice-of-labia.html>.

constitue pour l'anthropologie critique un objet d'analyse majeur pour comprendre comment l'action politique globale retombe sur les contextes locaux. Comme cette action se relocalise dans les débats politiques et publics avec toutes les ambivalences de signification, les frictions, les conflits qui la caractérisent. La notion d'économie morale devient à la fois un outil pour comprendre l'économie politique des sentiments voire "la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des émotions et des valeurs, des normes et des obligations, dans l'espace social" (Fassin 2009: 1240) et 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" (Palomera, Vietta 2016: 415).

Le *gukuna* correctement interprété révèle, et défie, les présupposés culturalistes et victimisant des représentations hégémoniques sur les MoGF et sur les "femmes africaines", soulignant la persistance des différentes moralisations qui sont enfin reproduites dans le domaine humanitaire avec la contradiction de la "renaissance féminocratique" à la rwandaise.

BIBLIOGRAPHIE

- Adjamagbo, Agnès, Calvès Anne-Emmanuèle, 2012, L'émancipation féminine sous contrainte, *Autrepart*, 61, 2: 3-21.
- Amselle, Jean-Loup, 2001, *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- Bentrovato, Denise, 2015, Rwanda, Twenty Years On: Assessing the RPF's Legacy through the Views of the Great Lakes Region's New Generation, *Cahiers d'études africaines*, 218: 231-254.
- Berry, Marie E., 2015, When "Bright Futures" Fade: Paradoxes of Women's Empowerment in Rwanda, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 41, 1:1-27.
- Bisilliat, Jeanne, 2000, Luttés féministes et développement: une perspective historique, in *Le genre: un outil nécessaire: Introduction à une problématique*, Jeanne Bisilliat, Christine Verschuur, eds, Genève, Paris: 19-30
- Broudic, Caroline, 2014, Les ONG, cheval de Troie du néolibéralisme ? *Humanitaire*, 39: 64-75.
- Burnet, Jennie, 2008, Gender Balance and the Meanings of Women in Governance in Post-Genocide Rwanda, *African affairs*, 107, 428: 361-386.
- Burnet, Jennie, 2011, Women Have Found Respect: Gender Quotas, Symbolic Representation and Female Empowerment in Rwanda, *Anthropology Faculty Publications*, http://scholarworks.gsu.edu/anthro_facpub/3, accessed on 01/12/2020.
- Burnet, Jennie, 2012, *Genocide live in us. Women, Memory, and Silence in Rwanda*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Burnet, Jennie, Jeanne d'Arc Kanakuzwe, 2018, Political Settlements, Women's Representation and Gender Equality: The 2008 Gender-Based Violence Law and Gender Parity in Primary and Secondary Education in Rwanda, *ESID Working Paper*, 94, www.effective-states.org, accessed on 01/12/2020.
- Buscaglia, Ilaria, 2014, "Etnimità": negoziando amore e identità etnica nel Rwanda del post-genocidio, *Africa e orienti*, 16, 3: 96-109.
- Buscaglia, Ilaria, 2018, Femmes qui gouvernent les femmes: émancipation et féminité dans la campagne du post-génocide rwandais, in *Femmes d'Afrique et émancipation. Entre normes sociales contraignantes et nouveaux possibles*, Muriel Gomez-Perez, ed, Paris, Karthala: 171-205.
- Buscaglia, Ilaria, Shirley Randell, 2012, Legacy of Colonialism in the Empowerment of Women in Rwanda, *Cosmopolitan Civil Societies Journal*, 4, 1: 69-85
- Calvès, Anne-Emmanuèle, 2009, "Empowerment": généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement, *Revue Tiers Monde*, 200, 4: 735-749.

- Cavatorta, Giovanna, 2020, Égalité, complémentarité, concurrence. La violence entre les “sexes” au Sénégal à l’épreuve du “genre” *Archivio antropologico mediterraneo*, 23, 2: 1-10.
- Ciminelli, Maria Luisa, 2002, Note critiche sulla definizione di Mgf dell’OMS/Who, *La ricerca folklorica*, 46: 39-50.
- Crisafulli, Patricia, Redmon, Andrea, 2012, *Rwanda Inc, How a Devastated Nation Became an Economic Model for the Developing World*, New York, Palgrave.
- Earp, Brian, Jonhsdotter, Sara, 2020, Current critiques of the WHO policy on female genital mutilation, *International Journal of Impotence research*, <https://doi.org/10.1038/s41443-020-0302>, accessed on 01/12/2020.
- Farris, Sara, 2017, *In the Name of Women's Rights The Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press.
- Fassin, Didier, 2009, Les économies morales revisitées, *Annales*, 6: 1237-1266.
- Fassin, Didier, 2013, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, Ehes.
- Fusaschi Michela, 2003 *I segni sul corpo. Per un’antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Fusaschi Michela, 2010, Victimes à tout jamais: les enfants et les femmes d’Afrique. Humanitarisme spectacle et rhétoriques de la pitié, *Cahiers d’Études africaines*, 198-199-200: 1033-1053.
- Fusaschi Michela, 2011, *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umantismo spettacolo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Fusaschi Michela, 2014a, Modifications génitales féminines en Europe: raison humanitaire et universalismes ethnocentriques, *Synergies Italie*, 10: 95-107.
- Fusaschi Michela, 2014b, *Verba docent, et exempla?* Elementi per un’etnografia delle com/memorazioni del genocidio dei Tutsi del Rwanda, *Africa e Orienti*, 3: 49-63.
- Fusaschi Michela, 2015, Humanitarian Bodies. Gender and Genitals Modifications in Italian immigration policy, *Cahiers d’études africaines*, 55, 217: 11-28.
- Fusaschi Michela, 2018a, *Gukuna: a paradoxical rwandan female genital “mutilation”* in *FMG/C From medicine to critical anthropology*, Michela, Fusaschi, Cavatorta Giovanna, eds, Torino, Meti: 107-124.
- Fusaschi Michela, 2018b, L’etnografia attraversata dal genere: per uno sguardo storico e pratico-politico sulle soggettività, *Etnografia e ricerca qualitativa*, 2: 388-340.
- Fusaschi Michela, 2018c, Forme incorporate del non-essere. Violenze e politiche sessuali in Rwanda, in *Corpo non si nasce, si diventa. Antropo-logiche di genere nella globalizzazione*, CISU, Roma: 55-80.
- Fusaschi Michela, 2020, 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*, 23, 22: 1-16.

- Grewal, Inderpal, Victoria Bernal, 2014, *Theorizing NGOs: States, Feminisms, and Neoliberalism*. Durham, Duke University Press.
- Guariso, Andrea, Bert Ingelaere, Marijke Verpoorten, 2017, Female political representation in the aftermath of ethnic violence: A comparative analysis of Burundi and Rwanda, *WIDER Working Paper*, 74, www.wider.unu.edu/sites/default/files/wp2017-74.pdf, accessed on 01/12/2020.
- Guétat-Bernard, Lapeyre 2017, Les pratiques contemporaines de l'empowerment, *Cahiers du Genre*, 2, 63: 5-22.
- Hunt, Nancy Rose, 1991, Noise over camouflaged polygamy, colonial morality taxation and a woman-naming crisis in Belgian Africa, *The Journal of African History*, 32: 471-494.
- Hodžić, Saida, 2017, *The Twilight of Cutting: African Activism and Life after NGOs*, Oakland, University of California Press.
- Ilboudo, Monique, 2009, L'excision: une violence sexiste sur fond culturel in *La recherche féministe francophone: Langue, identités et enjeux*, Fatou Sow, ed, Paris, Karthala: 421-438.
- Ingelaere, Bert, 2008, *The gacaca courts in Rwanda in Traditional Justice and Reconciliation Mechanisms after Violent conflicts*, Luc Huyse, Marc Salter, eds, Sweden, Trydells Tryckeri AB,: 25-60.
- Lame, Danielle de, 2005, (Im)possible Belgian Mourning for Rwanda, *African Studies*, 48, 2: 33-43.
- Lang, Sabine, 1997, The NGOization of Feminism: Institutionalization and Institution Building within German Women's Movements, in *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics*, Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keates, eds, New York, Routledge: 101-120.
- Lauro, Amandine, 2005, *Coloniaux, ménagères et prostituées au Congo belge (1885-1930)*, Bruxelles, Éditions Labor.
- Loce Mandes, Fabrizio, 2018, Olivier Jourdain, *L'Eau Sacrée*, Belgique / Rwanda, 2016, 55 minutes, HD, recensione, *Anuac*, 7, 1: 279-282
- Mabilia, Mara, 2013, FGM or FGMo? Cross-cultural dialogue in an Italian minefield, *Anthropology today*, 29: 17-21
- McElroy Wendy, 2001, *Individualist Feminism of the Nineteenth Century: Collected Writings and Biographical Profiles*, Jefferson, McFarland & Company.
- Merry, Sally Engle, 2006, *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, Chicago, University of Chicago Press.
- Merry, Sally Engle, 2016, *The Seductions of Quantification: Measuring Human Rights, Gender Violence, and Sex Trafficking*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mestiri, Soumaya, 2016, *Décoloniser le féminisme: une approche transculturelle*, Paris, Vrin.

- MIGEPRO, 2010, *National Gender Policy*, Kigali, Republic of Rwanda, Migepro.
- MINECOFIN, 2010, *Vision 2020*, Rep. of Rwanda.
- Mohanty, Chandra Talpade, 2013, Transnational Feminist Crossings: On Neoliberalism and Radical Critique, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 38, 4: 967-991.
- Moser, Caroline, 2005, Has gender mainstreaming failed?, *International Feminist Journal of Politics*, 7, 4: 576-590.
- Mwenda, Kenneth K, 2006, Labia Elongation under African Customary Law: A Violation of Women's Rights?, *The International Journal of Human Rights*, 10, 4: 341-357.
- Nkejabahizi, Jean Chrysostome, 2016, The Impact of Cultural Practices on Fighting against or for the Propagation of AIDS Pandemic in Rwanda, *Rwanda Journal*, 1, 1: 49-76.
- Nnaemeka, Obioma, 2004, Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29, 2: 357-385.
- OMS, 2008, Éliminer les mutilations sexuelles féminines. Déclaration interinstitutions – HCDH, OMS, ONUSIDA, PNUD, UNCEA UNESCO, UNFPA, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, www.who.int/reproductivehealth/publications/-fgm/9789241596442/fr/, accessed on 01/12/2020.
- OMS, 2018, Lignes directrices de l'OMS sur la prise en charge des complications des mutilations sexuelles féminines, www.who.int/reproductivehealth/topics/-fgm/management-health-complications-fgm/fr/, accessed on 01/12/2020.
- OMS, 2019, Recommandations de l'OMS relatives à la santé et aux droits des adolescents en matière de sexualité et de reproduction, <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/311413/9789242514605-fre.pdf>, accessed on 01/12/2020.
- Oyéwùmí, Oyèrónké, 1997, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Oyéwùmí, Oyèrónké, 2002, Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies, *Jenda, A Journal of Culture and African Women Studies*, 2, 1: 6-10.
- Pérez, Guillermo Martínez, Harriet Namulondo, 2011, Elongation of labia minora in Uganda: including Baganda men in a risk reduction education programme, *Culture, Health & Sexuality*, 13, 1: 45-57.
- Pinelli, Barbara, 2019, *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere e politica*, Milano, Raffaello Cortina.
- Palomera, Jaime, Vetta, Theodora, 2016, Moral economy: Rethinking a radical concept, *Anthropological Theory*, 16, 4: 1-21.
- Pomeranzi, Bianca, 2018, MGF nel quadro dei diritti umani: il caso delle Raccomandazioni Generali e del Monitoraggio del Comitato CEDAW in FGM/C *From medicine to critical anthropology*, Michela Fusaschi, Giovanna Cavatorta, eds, Torino, Meti: 125-133.

- Sénac-Slawinski, Réjane, 2008, Du gender mainstreaming au paritarisme: genèse d'un concept controversé, *Cahiers du Genre*, 1, 44: 27-47
- Rwamrec, 2013, *Sexual and gender-based violence (GBV) base-line study in 13 districts*, Rep. of Rwanda.
- Shell-Duncan, Bettina, 2008. From Health to Human Rights: Female Genital Cutting and the Politics of Intervention, *American Anthropologist*, 110, 2: 225-236.
- Scott, James, 1998, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press.
- Sleggh, Henny, Annemiek Richters, 2012, Masculinity and Gender-Based Violence in Rwanda, in *Engaging Men in the Fight against Gender Violence*, Jane Freedman, ed, New York, Palgrave Macmillan: 131-158.
- Sundberg, Molly, 2017, Par le corps et pour l'État: l'itorero et les techniques réflexives du corps au Rwanda, *Politique africaine*, 147: 23-48
- Tamale, Sylvia, 2006, Eroticism, sensuality a "women's secrets" among the Baganda: a critical analysis, *Feminist Africa*, 5: 9- 36.
- Tamale, Sylvia, 2011, ed, *African sexualities. A reader*, Cape Town, Dakar, Nairobi and Oxford, Pambazuka Press.
- Taylor, Christopher C., 1990, Condoms and Cosmology: The "fractal" Person and Sexual Risk in Rwanda, *Social Science & Medicine*, 31, 9: 1023-1028.
- Thomson, Michael, 2001, Femocrats and Babes: Women and Power, *Australian Feminist Studies*, 16, 35: 193-208
- Thomson, Susan, 2010, Getting Close to Rwandans since the Genocide: Studying Everyday Life in Highly Politicized Research Settings, *African Studies Review*, 53, 3: 19-34.
- Tiedje, Kristina, 2009, Le genre: introduction à une anthropologie du développement et de l'aide humanitaire, in *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement: Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Laëtitia Atlani-Duault, Laurent Vidal, eds, Paris, Armand Colin: 203-228.
- Treidl, Johanna, 2018, Sowing gender policies, cultivating agrarian change, reaping inequality? Intersections of gender and class in the context of marshland transformations in Rwanda, *Antropologia*, 1: 78-99.
- Vincke, Edouard, 1991, Liquides sexuels féminins et rapports sociaux, *Anthropologie et Sociétés*, 15, 2-3: 168-188.
- Waldorf, Lars T., 2014 Rwanda's Illiberal Peacebuilding, *Afriche e orienti*, 16, 3: 21-34.

Michela FUSASCHI is Associate Professor in Cultural and Political Anthropology and in the PhD School on Gender Studies at the University of Roma Tre. She is conducting fieldwork in Italy and Rwanda on body modifications, in particular of Female Genital Modifications proposing an interpretative approach based on the concepts of bio-politics and moral economy. She has received several awards for her contributions on gender and anthropological studies. Among her publications: *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni genitali femminili* (2003); *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umanitarismo spettacolo* (2011); *FGM/C. From medicine to critical anthropology*, with G. Cavatorta (2018).

michela.fusaschi@uniroma3.it

