

LEGALISER ET MEDICALISER L'EXCISION AU SENEGAL : ENTRE S'IDENTIFIER OU DISPARAITRE

Philomène Aguèno SAMBOU

Docteure en Socio-anthropologie du
développement et du changement social
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Lamine NDIAYE

Professeur Titulaire en Anthropologie
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
lamine.ndiaye@ucad.edu.sn

Abdou KA

Enseignant-Chercheur en Anthropologie sociale et culturelle,
Université Assane Seck de Ziguinchor
a.k8@univ-zig.sn.

Résumé

L'ambition de cette recherche résulte du fait qu'une pluralité d'études menées au Sénégal et portant sur la pratique de l'excision ont esquivé la question concernant les dynamiques populaires déployées en réponse aux programmes d'abandon proposés. La grande majorité des psychologues, sociologues, anthropologues ou médecins n'ont eu à explorer qu'un pan du problème en se ralliant à la tendance juridico-politique ou médicale qui consent à considérer l'excision soit comme un crime, soit comme une mutilation génitale passible de représailles judiciaires. L'excision, selon l'image véhiculée par les politiques publiques de santé au Sénégal, apparaît d'emblée comme une mesure culturelle de « répression sexuelle » appliquée à la femme et une tare sanitaire et sociale. Cette étude s'est basée sur une méthode qualitative combinant entretiens semi-directifs (77 entretiens effectués) et des observations directes. Elle a été réalisée dans la région de Kolda plus précisément dans le Nord-Est du Fouladou. Elle a permis une meilleure compréhension des perceptions face aux programmes de lutte contre l'excision. Les résultats montrent qu'il existe une autre voie, qui, bien que rarement arpentée par les chercheurs, consiste à donner la parole aux adeptes de l'excision qui, contrairement aux idées reçues, peuvent être mobilisées pour une prise en charge inclusive de l'excision. Ce travail révèle que derrière l'image apparente du progrès des initiatives de lutte contre

l'excision dans la sphère médiatique et institutionnelle (cérémonies publiques de renonciation, déclarations d'abandon), se cache bien souvent un échec, qui ne se manifeste que bien trop tard à l'attention des acteurs de la santé. L'expression « Mutilation Génitale Féminine » apparaît comme une expression brutale selon les populations enquêtées. Elle est le fruit d'un imaginaire matérialisé et conceptualisé par des systèmes de pensée exogènes à la circonscription culturelle.

Mots clés : Excision, culture, santé de la femme.

Abstract

The ambition of this research stems from the fact that a plurality of studies conducted in Senegal and dealing with the practice of excision have avoided the question concerning the popular dynamics deployed in response to the proposed abandonment programs. The vast majority of psychologists, sociologists, anthropologists or doctors have only had to explore one side of the problem by rallying to the legal-political or medical tendency which agrees to consider excision either as a crime or as a mutilation liable to legal reprisals. Excision, according to the image conveyed by public health policies in Senegal, appears from the outset as a cultural measure of "sexual repression" applied to women and a health and social defect.

This study was based on a qualitative sample of 77 individuals and on a direct observation by immersion for a year in the northeast of Fuladu (Kolda region). It allowed a better understanding of popular reactions to programs to combat excision. The results show that there is another path, which, although rarely explored by researchers, consists of giving a voice to practitioners of excision who, contrary to popular belief, are in reality only messengers of their culture. One thing is certain. Behind the apparent image of progress of initiatives to combat excision in the media and institutional sphere (public ceremonies of renunciation, declarations of abandonment), often lies a failure, which is revealed to the attention of health actors only too late. When analyzed by indigenous people, the expression "Female Genital Mutilation" appears to be a brutal expression, the product of an imaginary world materialized and conceptualized by systems of thought external to the cultural constituency.

Keywords: Excision, culture, women's health.

Introduction

L'excision constitue un mécanisme traditionnel de protection de l'enfance au Fouladou, situé dans la région de Kolda au Sud du Sénégal. L'État sénégalais, conformément aux conventions ratifiées et à son cadre législatif, interdit cette pratique culturelle. En 2017, le nombre des projets et programmes humanitaires étant intervenu au *Fuladu* et ayant intégré un volet lié à la lutte contre l'excision s'élevait au nombre de 27. Paradoxalement, il se trouve que, dans les pratiques courantes, l'excision dicte encore sa loi. Loin d'exaspérer les praticiens du développement, l'excision a fini par être qualifiée de pesanteur culturelle dans la mesure où elle pourrait constituer, selon ces derniers, un « obstacle à la santé des femmes » (A. LY-TALL, 2020). La question de la transformation des pratiques culturelles destinées aux enfants et aux femmes dans les sociétés africaines, et plus précisément dans la société agropastorale peule du Fouladou, est cruciale. Dans un contexte de modernisation progressive, elle permet de revisiter les enjeux et les effets gênants vécus avec l'imposition normative et l'injonction de développement à travers des schémas de comportement recommandés pour la protection des droits de l'enfant et de la femme. Cette recherche interpelle la « praticabilité » de ces approches exogènes à travers une société rurale soucieuse de la préservation de ses pratiques culturelles. En réponse au caractère injonctif et coercitif des programmes de santé initiés en faveur de la femme et de la fille, les peuls agropasteurs du Fouladou développent d'une manière discrète et subtile des logiques de sélection ou de rejet des prescriptions. Il ressort, dans les récits populaires, que l'excision, loin de constituer une entrave aux droits de la femme, est en réalité un pilier de sa protection et de son identité au Fouladou. Nos informateurs précisent en outre que l'expression « Mutilations Génitales Féminines » est dévalorisante. Ce mot est en réalité le

fruit d'un imaginaire matérialisé et conceptualisé par des systèmes de pensée exogènes à la circonscription culturelle.

La théorie sociale du changement telle qu'analysée dans notre étude, a constitué un tremplin à partir duquel ont émergé un ensemble de mécanismes cognitifs extériorisés par nos enquêtés. En effet, nos analyses sur les dynamiques d'appropriation et de rejet de valeurs ramènent constamment le débat sur le maintien de l'excision qui, contrairement à certaines définitions qui en sont données, traduit une articulation de savoirs et d'actions qui se mettent en mouvement vers un idéal social collectivement souhaité. Cet ensemble de savoirs et d'actions nous renvoie très précisément à l'image d'un type spécifique de corps voulu par la société à un moment donné de l'existence de l'être humain. L.V. THOMAS nous met en position de constater que dans les cultures négro-africaines, « *le corps peut être materné comme il peut aussi devenir le support de traitement franchement agressif pour des visées éducatives* » (L.V. THOMAS, 2000 : 255). Cette représentation du corps renvoie à un idéal corporel ardemment désiré.

Cet idéal se réfère toujours à une représentation sociale basée sur le sexe. Pourtant, l'étymologie du mot sexe nous met en position de réaliser que ce terme issu du latin « *sexus* » ou « *secare* », se réfère à l'action de « couper », « diviser ». Dans cette signification, l'appareil génital devient, dès son origine, voué à la coupure, au partage, à la scission. Il va sans dire que la caractérisation de l'être humain comme un être social appartenant à l'une de ces deux catégories : mâle et femelle, est pour ainsi dire, le résultat de cette coupure (B. BÂ et al, 2021). Dans cette dynamique, le sexe devient avant toute chose une construction sociale ayant pour soubassement un principe inéluctable de division (P. ERNY, 1990). Or, il est à noter que, de cet exercice de scission, ressort une reconnexion à l'esprit des

savoirs autochtones. Par une série d'interventions biologiques et « magico-religieuses »,

« les corps sont voués à subir des transformations. Par l'action rituelle efficace, le corps devient ce qu'il est à être. C'est-à-dire bien dessiné et « découpé » [...] De la sorte, le corps se conçoit culturellement parlant, pour être l' « environnement » par excellence, de la ritualisation accréditée socialement. Ainsi, entre-t-il en même temps, dans le registre du sacré dont la personne qui porte ce « corps » ne peut sortir que si elle enfreint certaines lois organisatrices de l'ordre social établi par les ancêtres » (L. NDIAYE, 2018).

Dans un contexte africain, il est à noter que sous l'effet de la globalisation, la pratique de l'excision, au même titre que certaines pratiques identitaires d'attribution corporelle et de confirmation sexuelle est souvent vidée de son sens à force de perdre du contenu et de la consistance. Ces mutations constituent les conséquences d'une longue tradition de représentations qui ont évolué à une période donnée et qui ont fini par se faire une certaine scientificité au sein des sciences contemporaines.

Le développement de cet article se poursuivra par une déclinaison de la méthodologie, des résultats empiriques obtenus suivis de leur discussion.

Origine d'une pensée occidentale criminalisante par rapport à l'excision

Les représentations pseudo-scientifiques et sociales sur le corps de la femme africaine se sont peaufinées au fil des siècles en Occident pour finir par s'imposer comme cadre de

référence dans les politiques de défense des droits humains en Afrique et dans le monde. Ces représentations, entérinées par la science, les lettres, l'histoire, entre autres, vont se former et se consolider dans le milieu médical, puis s'étendre dans d'autres sphères scientifiques. Pierre LAROUSSE écrivait déjà à propos des Africaines dans son « Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle » que :

« Les femmes, comme les hommes, de la race nègre sont portées (sic) à la lasciveté beaucoup plus que les femmes blanches. La nature semble avoir accordé aux fonctions physiques ce qu'elle a refusé aux fonctions intellectuelles de cette race [...] Leurs organes sexuels offrent, en outre, une disposition particulière qu'on ne rencontre qu'exceptionnellement ailleurs. Les petites lèvres et le clitoris présentent un tel développement que dans certaines contrées, on en pratique l'excision » (LAROUSSE, 1872 : 203).

Cette définition situe la sphère dans laquelle a pris naissance tout un assemblage de théories sexo-raciales développées en Europe et plus précisément dans l'Empire Français du XIXe siècle sur une particularité sexuelle relevée en Afrique. L'érotisme saillant des femmes africaines y est mis en avant, l'emportant ainsi sur leurs attributs intellectuels. Il faut noter que cette conception occidentale sur le sexe de la femme africaine a perduré jusqu'à une période récente datant de la colonisation et, comme il convient de le constater, laisse encore des traces dans certaines conceptions modernes concernant les opérations coutumières sur le sexe africain.

PEIRETTI-COURTIS, dans ses analyses historiographiques, a contribué à mettre en lumière la part de la médecine dans la construction des préjugés raciaux sur le corps de la femme noire. Elle affirme en ce sens que *« l'influence croissante de la médecine au cours de cette période et jusqu'au milieu du XXe siècle donne à cette littérature sur les corps noirs un gage d'authenticité et de scientificité pouvant expliquer la pérennité de certains préjugés »* (D. PEIRETTI-COURTIS, 2016).

Cette tendance est d'autant plus accentuée que jusqu'après les indépendances en Afrique, la polémique autour du sexe africain et des pratiques qui lui tournent autour a toujours intéressé les scientifiques notamment dans la psychologie et les sciences médicales. La question des pratiques apparentées au sexe et à la race suscitera beaucoup d'aversion dans les sciences contemporaines au point de refuser à la culture autochtone, principe fondateur de ces pratiques, toute légitimité. Dans ce registre de représentations, les sciences, au cours de la période coloniale, ont fini de reproduire une image intrinsèquement rattachée à une sexualité étrangement pratiquée dans les contrées africaines. Il s'est agi, au cours de cette étude, de s'intéresser au processus de production sociale des notions de sexe et de sexualité et de voir par quels procédés les sciences, dans la période postcoloniale, en sont arrivées à garder les souches de préjugés afférent à la sexualisation des Africains.

Il a aussi été, à un moment donné de l'avancement de la présente étude, utile de considérer quelques portraits historiographiques repris par certains historiens dédiés à la description d'un terrain médical occidental consolidé et orienté vers certaines populations d'Afrique. Delphine PEREITTI-COURTIS (2016) soulignera d'ailleurs que nombre de médecins, anatomistes et anthropologues de renommée ont été guidés par une curiosité saillante portée vers la spécificité sexuelle africaine. Cette obsession scientifique a poussé des

scientifiques, comme Paul Broca et Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, à rétablir leur questionnement en encourageant les chirurgiens exerçant en terrain sénégalais à comparer la structure du tablier exubérant des femmes d’Afrique australe et orientale d’avec celle des femmes Wolof du Sénégal.

Parmi les questionnements soumis aux médecins praticiens œuvrant en milieu sénégalais au 19^e siècle, figurait la suivante :

« Trouve-t-on chez certaines femmes, comme dispositions plus ou moins exceptionnelles, ce développement considérable des nymphes et ces tumeurs graisseuses des fesses qui constituent un caractère ethnologique pour certaines races de l’Afrique australe, mais qu’on a récemment observés à l’état sporadique chez un grand nombre de négresses dans l’Afrique orientale, notamment en Abyssinie » ? **(BROCA & SAINT-HILAIRE, 1860 : 12).**

Encore une fois de plus, la structure anatomique de l’Africaine s’invite dans la recherche occidentale, au gré souvent d’interprétations strictement subjectives. Pour rendre compte du caractère extravagant des suppositions occidentales sur le corps de la femme noire africaine et les pratiques sexuelles qui gravitent autour de ce corps, il convient de souligner que ce même corps a été exalté dans certains récits poétiques ou portraits ethnologiques qui ont mis en avant la beauté, la grâce et certaines marques esthétiques reconnues du corps de la femme noire africaine de l’époque.

Les attributs esthétiques de la femme africaine ont aussi été magnifiés par plusieurs récits ethnologiques émanant

d'anthropologues modernes, mais provenant cette fois-ci d'horizons autres que ceux européens. L'on verra, par exemple, que les descriptions retranscrites de l'image de la *diryànke* en pays Wolof rappelle toute la quintessence de la grâce et de la beauté de la « *femme grosse qui laisse répandre sur son passage, l'odeur des parfums aux mille essences de fleurs* » (L. NDIAYE, 2018). La société Wolof, met tout en œuvre pour offrir aux femmes, l'idéal corporel que toute femme rêverait avoir. Les techniques corporelles exécutées lors du massage post-natal du nourrisson-fille en milieu sénégalais démontrent cette intention d'offrir à cette dernière une belle silhouette. Cela est d'autant plus vrai que « dans ses manipulations [qui visent] à retravailler certaines parties du corps [...] la masseuse s'arrête un moment sur ses fesses qu'elle tire vers le haut. Une pression est faite sur ses hanches pour qu'elles se développent » (L. NDIAYE, 2018).

Certains récits poétiques comme ceux de Léopold Sédar SENGHOR, contrastent fortement avec l'image caricaturée des certains peuples africaines, en l'occurrence, les Boshimans et les Hottentots qui sont dépeints dans les écrits médicaux du XX^{ème} siècle comme des peuples à la morphologie étrange, dont le sexe rappelle, par ailleurs celui de l'animal. On retrouve cette tendance qui évoque l'hypertrophie primitive du tablier de la femme africaine dans les travaux de Raphael Blanchard qui a fini par le comparer à celui de la guenon (BLANCHARD, 1883 : 35).

Pour comprendre les antagonismes de positionnement entre autochtones, État et projets de développement sur la question de l'excision, il nous était tout aussi pertinent de dresser un historique des stéréotypes qui remettent en cause la légitimité de l'excision et la condamnent encore dans un temps moderne consacrant de moins en moins de crédit à la perpétuation de cette pratique.

I. Méthodologie

Pour étudier les dynamiques d'appropriation et de rejet de valeurs liées à l'excision dans le Fouladou, nous avons mené une enquête essentiellement qualitative. Notre étude a été conduite sur la base d'un échantillon qualitatif de 77 entretiens. À ce propos, nous avons utilisé la méthode d'échantillonnage par cas multiples en recourant aux principes de diversification externe. L'échantillonnage par contraste nous a permis une représentation de deux principales populations mères en rapport avec l'objet d'étude : les membres de la communauté (45 interviewés) et les intervenants issus d'ONG ou de services étatiques (32 interviewés) impliqués dans la lutte contre l'excision.

Les populations abritant les bénéficiaires de l'aide humanitaire et étatique par des projets de lutte contre l'excision ont constitué la cible première de notre étude. Nous avons jugé bon d'insister sur cette catégorie d'informateurs afin d'obtenir des révélations sur les raisons qui poussent les populations à désavouer les raisonnements fournis par la médecine et la juridiction sénégalaise sur l'excision. De même, il était important que les cibles se prononcent sur la persistance du recours à l'excision malgré le durcissement des sanctions légales et la multiplication des actions de lutte contre cette dernière. Il importait, pour nous, d'accéder aux processus de production locale de sexualité et de féminité. Il s'est aussi agi de comprendre la manière dont elles mettent en œuvre l'excision comme un ensemble de procédés culturels d'éducation ou de socialisation de la femme en vue de donner une vie à celle-ci. La tranche d'âge des 40-90 ans représentait 82% dans cette cible. Ce choix, donnant la primauté de la parole aux plus anciens, se justifie par la volonté de l'étude de mettre en relief les écarts qui

existent entre les pratiques endogènes, consacrées dans l'idéologie communautaire, exercées pour protéger l'enfant et la femme et les approches institutionnalistes modernes adoptées par les ONG.

Nous avons fait recours à une phase d'immersion d'une année dans le milieu d'étude et utilisé la technique de la saturation pour nos deux cibles. En effet, en allant à la rencontre des intervenants et des populations hôtes dans les milieux d'exercice du développement et devant l'impossibilité d'avoir une base de sondage fiable avec laquelle nous pouvions travailler, nous avons de ce fait interrogé ces cibles jusqu'à un rythme où il s'est étalé de fortes redondances dans les discours.

En plus des entretiens, 8 focus-group ont été réalisés dans 8 villages situés dans 2 communes du département de Vélingara : Kandia et Sinthiang Koundara. Les villages circonscrits dans la commune de Kandia sont Kandia (chef-lieu de commune), Kael Bessel, Kéréwane et Saré Boulel. Pour la commune de Sinthiang Koundara, nous avons mené nos enquêtes dans les villages de Sinthiang Koundara, Boynguel, Coumbadiouma et Manda Douane.

Par ailleurs, les écrits consignés dans notre journal d'enquête au cours de notre immersion en milieu communautaire ont été reclassés par épisode. L'analyse des données qualitatives a reflété la configuration des différents sujets abordés dans nos diverses méthodes de recueil des données. L'analyse a été faite de manière manuelle. Les procédures d'analyse ont toutes été mises en application de manière manuelle. La méthode d'analyse thématique qualitative a été utilisée pour analyser les discours des participants.

II. Résultats de l'étude

2.1. *Post-colonialité, mondialisation ou modernisation des cultures ?*

Les conceptions liées à la globalisation et à la modernité ont, au fur et à mesure de l'évolution des sciences sociales, marqué les esprits et occupent encore une dimension importante dans les logiques qui animent la problématique étudiée. Leur interprétation par les sociologues et les anthropologues du développement a été une expérience intéressante dans la mesure où elle aurait permis de poser un regard critique dans la manière dont elles s'expriment dans les milieux spécifiques et inédits des Suds. Les vocables « mondialisation » et « modernité » suggèreraient, pour certains doyens des sciences humaines et sociales (Hegel, Comte, Marx), une induction de l'idée de fin de l'histoire des cultures (A. TOURAINE, 1992 : 22).

Les conceptions sur la nécessité de mondialisation et de modernisation des micro-cultures ont fini de répandre des manières de faire qui modifient la relation de l'homme à sa culture. L'on participe ainsi à une mondialisation des cultures, leur fusion dans un moule commun qui s'appelle « modernisation ». L'individu qui se soumet à cette expérience se voit être brutalement détaché du corps social auquel il était rattaché. L'idée de changer le pousse indubitablement à se départir de son histoire et à s'inscrire dans de nouvelles perspectives historiques généralisées. Il obéit, à partir de ce moment, à l'absolu besoin de standardisation et d'uniformisation des sociétés, au point que TOURAINE en vient à se demander si la modernité ne se réduirait pas à la rationalisation, ou encore si elle reste « l'histoire des progrès de la raison, qui sont aussi ceux de la liberté et du bonheur, et de la destruction des croyances, des appartenances, des cultures « traditionnelles » » (TOURAINE, 1992 : 44). Ces deux concepts

viennent, dans une ère nouvelle, consacrer la fin des petites diversités culturelles en apportant une monoculture. Cet article retrace la complexité des processus de changement impulsé par des organisations non gouvernementales de protection de l'enfance au Fouladou (Nord-est de la Région de Kolda au Sénégal).

La prise de conscience des impairs de la mondialisation culturelle a valu aux populations récipiendaires des projets de lutte contre l'excision d'effectuer une évaluation de ses risques. Cette épistémologie portée sur la question de l'abandon de l'excision et son éloignement de la modernité a débouché sur des rejets et des contestations du nouvel ordre imposé. Quelques arguments fondent cette volonté de sauvegarder ce trait culturel considéré comme un des principes fondateurs de la vie enfantine et du statut futur d'un adulte valeureux. Un des arguments est, ici, délivré : *« De tous les traits culturels, il reste que pour nous la communauté peule, circoncire des jeunes garçons, exciser les filles : ça, on ne l'abandonnera pas »*. Ce qu'il faut dorénavant comprendre, c'est que dans les transactions que la communauté autochtone du Fouladu entretient avec le projet de changement social, les cibles ne se soumettent pas toujours à la volonté de l'agent de développement ou du commis de l'État. Pour contourner certaines menaces de déstructuration culturelle, elles tentent de déjouer les plans de ces derniers en déroulant des stratégies multiples : celle du consentement simulé, celle du non-dit, et celle de la captation des ressources du projet.

Dans certains cas où la contrainte étatique est perçue comme imminente en cas de refus, certaines personnes décident de recourir au « consentement simulé ». Un jeune du village de Coumbadiouma, 27 ans, souligne cette tendance :

« Quand les idées du projet ne nous arrangent pas, on les appelle pour leur dire qu'on ne refuse pas ce que vous nous dites, mais nous voulons qu'on échange sur

ces idées. Comme ça, ils sauront que nous ne sommes pas tout à fait d'accord sur leurs propositions. Mais si l'État nous force, nous serons d'accord, comme c'est de la force. Mais tu sais aussi que ces ONG ne peuvent pas seulement entrer dans ces villages sans l'aval de l'État comme c'est le cas avec l'ONG α . Toutes les idées qu'elle véhicule, elle voit d'abord l'État et est en phase avec celui-ci avant de véhiculer ses idées. Donc, quand toi tu refuses, elle va analyser et faire le point avec l'État et revenir pour t'obliger à le faire. Ils pensent aussi que c'est parce que tu n'as pas le savoir que tu es ignorant et pour cette raison, tu refuses. C'est pour cela qu'ils vont te forcer ».

Les projets de développement, dans leur traque de l'excision, sont sous la tutelle de l'État sénégalais, à travers son ministère de l'Intérieur et d'autres ministères interpellés selon la problématique. Dans leur action, ils passent par ces instances pour se faire légitimer comme des organes dévoués à la lutte contre l'excision et les violences faites aux enfants et aux femmes. L'État a ainsi le monopole de la violence et de la contrainte légitime et se met du côté de ces institutions humanitaires dédiées. De ce fait, ces organes sont vus, au niveau communautaire, comme des espions de l'État, prompts à dénoncer tout comportement qui s'éloignerait de l'idéal de société qu'ils ont fixé.

En cela, le dialogue entre les instances communautaires et celles institutionnelles convoque des situations crispées. Une peur certaine de la répression étatique fait que les populations ne dévoilent pas leurs intentions secrètes au coopérant, craignant la persécution. Elles se sentent obligées d'acquiescer aux invitations légitimes de l'intervenant, en laissant croire qu'elles adhèrent ouvertement à la cause défendue. Une ménagère de

30 ans, du village de Manda Douane, nous dit que dans son village,

« on ne peut dire pas carrément ce qui choque, ou dire ouvertement ce qui ne fait pas partie de sa culture. Si on ne veut pas, on ne le dit pas en face, mais on se retire petit à petit jusqu'à ce qu'ils comprennent que cela n'intéresse personne » (A. D., 30 ans, ménagère, Coumbadiouma).

Certains avis collectés dans le milieu d'étude précisent le caractère sournois et malicieux des procédés communautaires quand il s'agit d'une invitation à l'abandon de l'excision. Nous pouvons supposer, après leur examen, que la réponse réelle à l'invitation à renoncer ne se fait presque jamais de manière franche et instantanée au début. Elle se fait après des réflexions profondes menées en l'absence du promoteur de projets pour éviter toute influence de la part de ce dernier. E. Mb., un chef de ménage, illustre des astuces courantes en ces termes :

« Si ça [les valeurs partagées] ne nous convient pas, on ne leur dira pas que tel projet ne nous intéresse pas. On attend jusqu'à ce qu'ils [les promoteurs] partent, parce que tu sais que celui qui n'est pas instruit a toujours peur de l'État. On aura peur de le dire en leur présence, on attend après leur départ pour se dire que cela ne nous convient pas. Mais comme on n'a ni le pouvoir, ni la force, on essaye de discuter avec eux et on leur fait deviner que nous ne sommes pas d'avis sur telle question sans le dire en face d'eux. Nous allons utiliser d'autres stratégies pour qu'ils puissent savoir que cela ne nous intéresse pas. Pour l'abandon de l'excision, par exemple on a attendu qu'ils repartent et ensuite nous nous sommes réunis et on a trouvé qu'on ne peut abandonner cela... la grande majorité de la population n'a pas approuvé cette idée pour le moment » **(un chef de famille de la commune de Kandia, 44 ans).**

Ici, l'astuce bien souvent utilisée est le « non-dit ». L'agent de développement est invité à déchiffrer le rébus qu'on lui destine. Malheureusement, le décryptage de cette énigme laissée à son bon discernement est dans la plupart des cas faussé. Les comportements contiennent des indices qui dissimulent des messages cryptés et le plus souvent difficiles à saisir pour un agent externe à la communauté.

Contre toute tentative de délivrance et de libération du corps de la femme, l'excision arrive à se maintenir. Dans les slogans dissuasifs qui renvoient au « plaisir interdit », ou à l'aliénation des femmes, le corps de la femme est appelé à s'exprimer, à sortir de sa coquille, de son carcan, de sa bulle pour exprimer son plein potentiel et « s'émanciper de l'instinct de domination masculine ». Concernant les approches qui tendent à supprimer ces deux principes, certaines personnes interrogées rebondissent sur la question en prônant une sorte d'épistémologie des approches et des pratiques sociales.

Au Sénégal, certaines pratiques sociales, comme l'excision, sont classées comme étant des actes de barbarie au point de choquer la sensibilité des acteurs de développement. Les arguments médicaux relèvent que l'opération chirurgicale d'excision, souvent exécutée dans des conditions de salubrité sommaires, provoquerait chez la femme, des hémorragies et à long terme, de l'incontinence, des kystes, une absence de plaisir sexuel et la stérilité. Une idéologie occidentalisée a fini d'instaurer une crainte chez les populations qui ne comptaient que sur leurs survivances culturelles pour se maintenir et subsister. Et pourtant, d'autres pratiques jadis incriminées, et jugées trop barbares, d'abord par une pensée occidentale basée sur l'éthique, puis par les religions révélées, ont été, après une longue bataille portée par des lobbies, légalisées et promues par un grand nombre de nations.

L'avortement, les chirurgies volontaires de réattribution sexuelle (opérations chirurgicales permettant à un individu de passer d'un sexe à un autre), l'homosexualité, la chirurgie esthétique comme celle relative à la nymphoplastie¹ (ses effets psychologiques, notamment sur l'estime de soi, ont été largement démontrés), et d'autres pratiques de marquage figurent, entre autres procédés de libéralisation du corps et d'affirmation de soi s'étant hissées et imposées sur un piédestal maintenu par des célébrités, des images de marque et des lobbies internationaux.

De ce point de vue, si l'on considère une pratique sociale comme l'excision qui a une fonction sociale qui demeurerait toujours opérante du point de vue de ceux qui la pratiquent, sa légalisation n'irait pas, dans la marche actuelle du monde, contre les principes réels qui fondent l'éthique et la déontologie. Sa médicalisation ne devrait-elle pas être envisagée, par les sous-cultures africaines qui s'y identifient, au profit des sociétés tentant de maintenir leurs survivances ou de « reverser » du contenu dans leur culture ?

Si l'on sait que la pratique de l'excision, de la même manière que l'avortement, a étendu ses tentacules, de manière clandestine jusque dans des milieux insoupçonnés que sont certaines structures hospitalières; si l'on sait qu'elle est exportée au-delà des frontières ou même en pleine capitale sénégalaise, ce qui explique sans doute la raison pour laquelle, malgré l'augmentation du taux de déclaration d'abandon, les pourcentages de filles excisées restent invariants, une discussion sur sa tolérance par la loi devrait être entamée. Dans cette perspective, sa médicalisation jouerait un rôle primordial. Elle peut en effet donner à l'individu, membre d'une culture donnée, la sensation d'une identité retrouvée tout en lui assurant une

¹ Opération chirurgicale consistant en une réduction des petites lèvres du sexe féminin pour parer à un préjudice esthétique. Dans ce type d'opération, la peau des petites lèvres en excès est retirée. Comme risque pouvant découler de l'opération, les études alertent sur une probable modification de la qualité des sensations dans cette zone riche en capteurs sensitifs.

prémunition contre les conséquences pouvant résulter d'une opération chirurgicale pratiquée dans l'« amateurisme » et la « clandestinité ».

2.2. Ouverture de la réflexion sur la dépénalisation et la médicalisation de l'excision au Sénégal

82% des personnes interviewées qui estiment avoir abandonné la pratique de l'excision confessent avoir agi ainsi non pas par conviction, mais par crainte de la répression. La prévalence résisterait à la pénalisation de la pratique qui a occasionné une exportation de la pratique hors des zones habituelles ou suspectées. Une étude réalisée en 2011 révèle une réorganisation stratégique de cette pratique et même sa médicalisation clandestine dans certains pôles urbains et dans la capitale sénégalaise (EDS Continue, Sénégal, 2016). C'est en ce sens qu'une épistémologie de cette pratique interdite au Sénégal a été faite par les populations afin de trouver des formules médicales permettant aux communautés de renouer avec leur identité.

Notre contact avec le terrain du Fouladou a ainsi permis l'ouverture de la réflexion sur la médicalisation et la légalisation de l'excision au même titre que les chirurgies intimes pratiquées en occident ou dans des pays africains comme l'Égypte. Comme nous le savons, les interventions pour rectifier le sexe de la femme sont multiples. La région génitale constitue aujourd'hui un des domaines investis par la recherche médicale notamment dans le cadre de la chirurgie esthétique. Dans ce domaine, il est de plus en plus courant d'évoquer une lipoplastie vulvaire, une réduction du volume des grandes lèvres, une suppression du capuchon clitoridien ou un rétrécissement du vagin sans craindre de choquer le commun des mortels. D'ailleurs ces formes d'intervention renvoient à un certain type d'excision médicalisée consacrée dans toute sa splendeur. Comme le font remarquer certains spécialistes, l'excision jusque-là combattue, fait désormais partie des « territoires occupés » par la chirurgie.

Des recherches médico-socio-anthropologiques sur cette perspective sont nécessaires en vue de répondre à une demande sociale. Une requête collective illustrée par la majorité des femmes interrogées établit que pour vivre sa culture sans nuire à sa santé, la légalisation et la médicalisation de l'excision s'offrent à elles comme une alternative à la proscription.

« Aujourd'hui, nous savons que les médecins peuvent nous aider à pratiquer notre culture sans risques. Avant qu'elle ne soit médicalisée, la circoncision posait beaucoup de problèmes et nos garçons souffraient à cause des complications. Mais maintenant, cela se passe à l'hôpital et il y a de moins en moins de complications. Je crois fermement que c'est aussi possible de pratiquer l'excision à l'hôpital. Je connais plusieurs mères qui ont payé des médecins en secret pour exciser leur fille et cela s'est très bien passé. Si ces gens vont jusqu'à pratiquer cette opération en cachette ici même au Sénégal et réussir, c'est que nous pouvons encore espérer » (R. D., 52 ans, ancienne exciseuse).

La réponse à cette préoccupation est d'autant plus cruciale que dans notre terrain d'étude, 77 % des femmes interrogées émettent un avis favorable sur la révision des lois sur l'excision pour soulager le mal-être et l'inconfort des femmes non excisées. Elles témoignent que l'excision, contrairement aux opinions courantes, constitue une pratique fondamentale de protection de la femme contre le discrédit social. Dans cette partie du Sénégal, les femmes non excisées sont appelées « *solijó* », un terme qui signifie littéralement « femme incirconcise ». Les femmes *solijó* n'ont pas le droit de servir à manger, portant davantage le poids de la répression

sociale que de la répression légale. Le discours d'un chef de village en dit long :

« On accepte toutes sortes de projets de développement, sauf ceux qui imposent l'idée d'abandon de l'excision. Celui qui a eu le courage de le dire, le dira, celui qui ne l'a pas eu ne l'a pas dit. Cette idée d'abandon de l'excision des filles, c'est de la honte pour nous... Cela nous préoccupe. Si tu n'excises pas ta fille, on peut lui dire dans son foyer : « toi, tu es solima » et cela nous fait mal. « Solima debbo fotaïgal nii » (grande fille incirconcise), je ne sais pas si la religion condamne cela, mais, dans nos valeurs, abandonner est difficile. Les jeunes filles non excisées, c'est une honte pour elles-mêmes. Les blâmes font d'ailleurs que certaines femmes vont se cacher et aller se faire exciser et y rester jusqu'à ce qu'elles soient guéries et revenir. On a vu cela ici. Ils (les ONG) ont dit qu'exciser une fille peut lui amener une maladie. Mais quand tu le dis, ça peut être une insulte. Nos grands-parents l'ont fait et cela ne leur a pas causé une maladie, ce n'est pas ça qui les rendra malades. Comme la science l'a montré, il y a une partie où va se limiter le couteau pour ne pas causer de maladies, il fallait le dire, mais ne pas dire d'abandonner totalement. Quand tu me demandes d'abandonner, je peux simplement te dire oui, mais je ne vais pas tenir ma promesse » **(chef d'un village, 70 ans)**.

Un certain nombre de personnes pensent que les dangers de certaines pratiques ne sont pas scientifiquement fondés et que concernant par exemple l'excision, la science aurait défini un seuil à partir duquel le risque de complications sanitaires devient moindre ou insignifiant. L'incrédulité nourrie autour de ces messages fait dire à I. B., 45 ans, du village de Saré Boulel, que

« Nous avons reçu cette richesse éducative et nous devons la transmettre à nos enfants. Seulement, les gens sont obligés de les suivre sur cette voie, car ils disent que des sanctions

sont prévues pour les gens qui continuent, mais nous ne sommes pas d'avis pour dire vrai. Puisque nous ne sommes pas des européens, nous les écoutons transmettre leurs messages, mais nous ici, nous savons comment faire entre nous. Je vous dis certes, il y a des populations qui les suivent parce qu'elles sont assimilées, mais d'autres ne les suivent pas ».

Désavouer les raisonnements fournis sur les pratiques dites « néfastes » est monnaie courante dans beaucoup de villages enquêtés. Il ressort de nos entretiens que le poids de la coercition exercée par des dispositifs légaux constitue le seul motif qui peut pousser à l'abandon de l'excision dans la zone. Un doyen spécialisé dans la lutte pour la protection de l'enfance argumente dans le sens des approches plus pacifiques de persuasion. Selon lui,

« il y a beaucoup d'approches quand même qu'on est en train de développer, sur la base de leçons apprises des approches pacifistes, on apprend ainsi des autres approches qui créent des blocages. Donc, la solution aurait pu être plus amicale, si on avait cherché à comprendre l'autre, à savoir ce qui motive, ce qui est derrière ces pratiques, et éviter aussi qu'on ne travaille que dans la répression. Parce que c'est mauvais ça, ça crée des blocages. Mais y a toujours possibilité, sans se compromettre, de s'accorder sur certains trucs et c'est ce dialogue permanent qui doit exister. Mais, pas un dialogue de sourds : la loi a dit ça, c'est comme ça, ou que ONG α a dit que l'enfant, c'est de 0 à 18 ans, encore faut-il que les gens comprennent pourquoi c'est 18 ans » **(D.D. S., 70 ans, ancien président d'un comité protection de l'enfance à la retraite).**

Il convient toutefois de souligner que les sensibilisations organisées pour le découragement de cette pratique gagnent de moins en moins de consciences. L'ultime arme qui arrive à faire de l'effet dans cette zone demeure la répression des

contraventions et la menace de sévir émanant de l'appareil judiciaire de l'État.

2.3. Projet de développement ou projet de fragilisation ?

Délaissier une pratique ayant fait ses preuves entraîne une série de contrecoups sur l'échiquier des fonctions sociales que cette pratique est censée remplir dans l'équilibre général. La disparition des coutumes fondamentales pour l'éducation des jeunes enfants est ainsi vue comme un facteur générateur de désordre social. La crainte d'un désordre social imminent est matérialisée par ces propos d'une femme de la communauté :

« Je peux dire que ces projets divisent la communauté par les idées qu'ils véhiculent, certains sont d'ailleurs réfractaires aux projets et à leurs idées, je ne te dis pas seulement ici dans ce village, mais dans tout le Fouladou , dès que tu parles de projets, ils ne te prêtent même plus attention » (A. B., 42 ans, une femme de Saré Boulel).

Un autre membre communautaire renchérit ces propos en disant que :

Si nous n'arrêtons pas ces perceptions, elles vont créer dans la même communauté deux groupes différents : celui des filles mariées et celui des « vieilles filles » non mariées, des excisées et de celles qui ne le sont pas. Dans une même famille par exemple, même si les enfants partagent le même père et la même mère, en suivant ces perceptions, vous les séparez en deux et ce n'est pas bon pour la cohésion de la famille, voire l'identité d'une famille » (I. Mb., chef de ménage, 43 ans, Sinthiang Koundara).

À chaque menace de dommage social, la collectivité villageoise anticipe une réponse par la mise en place d'un remède, semble-t-on nous dire.

La réalité est que, dans ce milieu au *Fouladou*, les démarches posées en termes d'éducation font office de rites culturels de prévention devant empêcher la survenue d'une exclusion sociale à la suite d'une transgression par rapport à la norme instituée. La transgression peut être une grossesse hors mariage, l'implication de jeunes garçons ou filles dans des actes de débauche sexuelle, un avortement, des relations adultérines, des actes incestueux, et d'autres abominations considérées comme telles, etc. La destitution des pratiques ou balises posées comme garde-fous ouvrirait logiquement un passage béant aux influences néfastes d'origine extérieure.

Dès lors qu'elles sont confrontées à éprouver le zèle des pratiques novatrices, les procédés de lutte pour le maintien de l'harmonie sociale combattent pour leur survie. Dans cette bataille, les mœurs les plus coriaces parviennent à se maintenir. Il n'en demeure pas moins que

« l'univers africain[...] est comme une toile d'araignée, on ne peut toucher au moindre de ses éléments sans faire vibrer l'ensemble, tout est relié, tout est solidaire, tout concourt à former une unité. L'homme y occupe cependant une place à part : il en est le centre et tout converge vers lui. Homme, il concentre l'ensemble des présences et des influences » (P. ERNY, 1990 : 16).

Les données émiques recueillies dans cette étude nous ont permis de confronter ces représentations endogènes de l'excision avec celles exogènes. À l'issue de cet exercice, nous avons expérimenté des représentations de la protection de la femme et de la fille en sens inversés. Si d'un côté, la protection de la fille impose d'exciser cette dernière, de l'autre côté cette pratique est préjudiciable à celle-ci et les populations ne sauraient y recourir sous peine de répression légale. Il n'en demeure pas que face à ces deux représentations, la majorité des femmes autochtones rencontrées proposent une troisième voie :

la légalisation et médicalisation de l'excision comme réponse à deux exigences : sanitaire et culturelle.

2.4. Discussion

2.4.1. Pour une épistémologie des sciences du développement

Les études menées jusque-là constituent, pour une large part, des tremplins permettant à l'État et aux organisations dédiées à la cause, de s'élancer de plus belle à la traque contre l'excision. Les auteurs de ce prétendu « crime », atomisés et pris isolément de leur entité sociale d'appartenance, passent souvent pour des ignorants qu'il faut de toute urgence « humaniser », « sensibiliser », réprimander et punir.

Cette tendance dont ont hérité les entités postcoloniales africaines est d'autant plus accentuée que jusqu'après les indépendances en Afrique, la polémique autour du sexe africain et des pratiques qui lui tournent autour a toujours intéressé les scientifiques notamment dans la psychologie et les sciences médicales. La question des pratiques apparentées au sexe et à la race suscitera beaucoup d'aversion dans les sciences contemporaines au point de refuser à la culture autochtone, principe fondateur de ces pratiques, toute légitimité. Dans ce registre de représentations, les sciences, au cours de la période coloniale, ont fini de reproduire une image intrinsèquement rattachée à une sexualité étrangement pratiquée dans les contrées africaines (D. PEREITTI-COURTIS, 2016). Il s'est agi, au cours de cette étude, de s'intéresser au processus de production de sexe et de sexualité et de voir par quels procédés les sciences, dans la période postcoloniale, en sont arrivées à garder les souches de préjugés afférent à la sexualisation des populations africaines. Il a aussi été, à un moment donné de l'avancement de la présente étude, utile de considérer quelques portraits historiographiques repris par certains historiens dédiés à la description d'un terrain médical occidental consolidé et orienté vers certaines populations d'Afrique.

Il est, à ce niveau, intéressant de voir que l'état d'esprit des savoirs nourris et entretenus depuis une certaine période ne tient pas compte de la réalité selon laquelle dans nos sociétés où l'excision est à l'œuvre, une femme non excisée est quelquefois considérée comme un homme. Cette tendance se retrouve dans les analyses de Corinne Fortier pour qui

l'excision, en coupant « ce qui dépasse », cherche à faire disparaître chez la femme tout élément phallique qui réveillerait l'angoisse de castration masculine, ce qui nuirait au bon déroulement des rapports sexuels procréatifs. L'excision participe de ce que la psychanalyste Joan Rivière a conceptualisé sous le terme de « mascarade féminine »...qui renvoie à une mise en scène de la féminité venant conforter l'homme relativement à la féminité de la femme... L'excision, si elle s'inscrit directement sur le corps de la femme en la féminisant, a également pour objectif d'agir sur le corps de l'homme et sur sa psyché, relevant de cette mascarade féminine destinée à stimuler et à ne pas entraver le désir masculin afin d'œuvrer à la reproduction de la société. (Corinne FORTIER, 2022 :19).

On peut constater que pour jouer pleinement ce jeu imposé par la culture, les individus auxquels s'adresse la norme d'interdiction légale s'inscrivent dans une logique de priorisation des exigences culturelles et collectives. En réalité, ces individus opposent leur veto à la norme juridico-politique imposée par la loi. Les populations de notre étude s'inscrivent dès cet instant dans des manœuvres de déviance collective. Il est important d'attirer l'attention sur le fait que très souvent, le scientifique incarné en la personne de l'anthropologue, de l'historien ou encore du médecin cours le risque de s'imposer des façons de faire en portant souvent des lunettes qui ne lui appartiennent pas, au détriment de la culture en place.

Il n'y a aucun doute qu'il urge pour le sociologue, l'anthropologue, le médecin, le développeur ou le législateur de

re-conceptualiser la notion d'excision en la mettant en phase avec les propres réalités des sous-cultures africaines. Nous savons que même l'Occident ou ceux qui incriminent certains actes qui sont à l'œuvre dans les corporations sociales africaines et qu'ils prennent pour des actes de déviance, sont conscients qu'il n'existe pas de société qui fonde son existence sur une violence fondatrice. La notion de violence existe partout. Il y a l'effet de sacrifice partout. Dans toutes les cultures traditionnelles, il existe des violences acceptées, même dans cette ère que nous considérons comme l'ère de la modernité. Aussi subtile que puisse paraître cette vérité, nous sommes conscients aujourd'hui que même dans le monde des sports, aucun exploit n'est en réalité possible sans une prise de risques. Ce risque expose le sportif à des scènes de violence et ce procédé n'est en rien différent de ce qui se passait dans les arènes romaines. Cela veut tout simplement dire qu'il y a des violences acceptées. En chaque homme sommeille de la violence. Les spectateurs d'un combat de lutte applaudissent lorsqu'un lutteur en cogne un autre. Cette illustration est donc pour dire que ce ne sont que les moyens qui diffèrent d'un registre à un autre mais, la fin reste la même. Comme dans toute société humaine, on peut moderniser les choses, mais les cultures restent constantes et une évolution n'est possible que lorsque les coordonnées mentales collectives mutent dans leur ensemble.

2.4.2. Faudrait-il remettre du contenu dans la culture ? Criminaliser ou encadrer ?

Dans « Corps parlés, vécus et construits en Afrique subsaharienne » (L. NDIAYE & G. BÖETSCH, 2018), Lamine NDIAYE et Gilles BÖETSCH soutiennent qu'il faut tenir compte de la réalité selon laquelle les individus ne recourent à une pratique que lorsqu'en dernier ressort, cette dernière règle leurs problèmes. Dans ce cas, l'on se trouve en présence d'une logique de satisfaction des besoins fondamentaux dans une

société donnée. Par contre, certaines institutions internationales ainsi que certaines ONG spécialisées dans la lutte contre les violences faites aux femmes et aux enfants se sont fondées sur leurs propres réalités qui démontrent largement une vision réductrice des réalités culturelles se rapportant aux micro-cultures présentant des traits « atypiques ».

Il faut tout de même souligner qu'un quelconque missionnaire servant une structure d'obéissance occidentale est étranger à ces réalités qu'il n'a jamais expérimentées en Occident. Dans un contexte purement anthropologique, il demeure que même si ces pratiques lui sont étrangères, elles gardent encore leur sens dans un contexte purement africain, à l'intérieur de corporations sociales au sein desquels l'excision se saurait constituer un crime. Cela revient à dire que ce n'est pas tant le fait d'exciser sa fille qui constitue un crime que de ne pas sacrifier à cette requête sociale. Cette réalité avait déjà poussé Jeanne GARCIA (J. GARCIA 2021) à poser l'hypothèse d'une impossible interdiction de l'excision dans les anciennes colonies françaises et britanniques d'Afrique dans la mesure où « La prohibition [de l'excision] n'entraînerait pas sa disparition et causerait des troubles entre le pouvoir colonial et les indigènes » (J. GARCIA 2021 : 288). Dans l'étude des archives coloniales, cette historienne, relève l'impuissance du pouvoir colonial face à la lutte contre l'excision.

Consécutivement à la norme actuelle, il faut tout de même admettre que dans une logique de domination institutionnalisée, les nations africaines, sous le poids de la pression émanant des superpuissances, consentent à en faire un crime, ce qui fait que de plus en plus, le passage à l'acte est considéré comme un délit, induisant ainsi des situations où les individus se cachent pour le faire. À partir du moment où les individus se cachent pour s'adonner à l'excision, la pratique induit un risque social pour l'État et les citoyens.

Conclusion

Abandonner l'excision devient le dernier recours possible pour une population qui a pris conscience du pouvoir subversif des idéologies héritées de la mondialisation culturelle. Les cibles de l'action des programmes de lutte contre l'excision ont fini par expérimenter des stratégies de contournement ayant pour but de braver les interdits et de minimiser le risque de répression culturelle qui, selon elles constitue la seule chose qui vaille la peine d'être évitée. Les programmes de défense des droits et de la santé de la femme se heurtent souvent à la ruse des autochtones résolument tournés vers des stratégies de maintien. Même ayant pleine connaissance des menaces de représailles judiciaires, certaines femmes, confrontées à des représailles sociales, n'hésitent pas à solliciter l'intervention. En tentant de procéder parallèlement à une évaluation des risques, elles orientent la réflexion épistémologique vers la question de la médicalisation de l'excision.

Cet article se révèle être une importante contribution qui permet de produire des informations qui peuvent orienter les acteurs autant du système de santé que des politiques de développement humain. Il peut donc aider dans la remise en cause du cadre législatif sénégalais, qui résulte d'une longue tradition romano-germanique, et des politiques non-gouvernementales œuvrant dans la protection de l'enfant et de la femme et qui ont besoin de se doter de données factuelles pour prendre de meilleures décisions. À un moment donné du processus de validation d'une loi, il est tout aussi important de mener des études sur l'acceptabilité sociale d'un nouveau projet de loi. Cette précaution permettrait aux populations de tester l'adaptabilité et la viabilité des nouvelles propositions de loi. À la fin de cette étude, certaines questions demeurent encore. Dans

un contexte de modernisation des cultures, quelles sont les possibilités de médicalisation de cette pratique au Sénégal ? Quelles sont les facteurs culturels favorables à cette entreprise ? Quels faits médico-anthropologiques peuvent soutenir cette nouvelle expérience sociojuridique ? Des recherches médico-anthropologiques en milieu sénégalais sont les bienvenues.

Bibliographie

ANDRIEU Bernard. & BOËTSCH Gilles. (dir), 2008. *Dictionnaire du corps*, Paris, CNRS Éditions.

ANDRIEU Bernard & BOËTSCH Gilles, 2018. *Des corps en Afrique de l'Ouest*, Paris, CNRS Éditions.

AUGÉ Marc, 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, coll. « Critiques ».

BÂ Boubou et al, 2021, « L'excision, entre coutume et mutilation », *Droits et cultures*, n° 82, 2021/2.

BALANDIER Georges, 1963, « Sociologie dynamique et histoire à partir de faits africains », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 34, janvier-juin 1963, Paris, PUF, p. 3-11.

BENEDICT Ruth, 1950, *Échantillons de civilisation*. Une édition électronique réalisée à partir du livre de Ruth Benedict, Paris, Éditions Gallimard, par Jean Marie Tremblay, dans la collection « Les classiques des sciences sociales » en 2002.

BERTHELOT Jean Michel., 2012. *Épistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, « Quadrige ».

BERTHELOT Jean Michel, 1983, « Corps et société (Problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps) », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 74, Paris, PUF, p. 119-131.

BLANCHARD Raphael, 1883, « Le tablier et la stéatopygie des femmes boschimanes », *Bulletin de la société zoologique de France*, vol. VIII, Paris, Au siège de la société.

BOURDIEU Pierre, 2001. *Science de la science et réflexivité. Cours du collège de France*, Paris, Le Seuil.

BROCA & SAINT-HILAIRE, 1860. *Instructions pour le Sénégal*, Paris, Typographie Hennuyer.

DAYAN Léo, 1984, « Du bon sauvage au sous-développé », *Tiers-Monde, le développement en question*, tome 25, n° 100, . 901, http://www.persee.fr/doc/tiers_00407356_1984_num_25_100_4384, consulté le 21 avril 2017.

ERLICH Michel, 1986. *La femme blessée*, Paris, l'Harmattan.

ERNY Pierre, 2007. *L'Enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.

FAINZANG Sylvie, 1985, Circoncision, excision et rapports de domination, *Anthropologie et sociétés*, vol. 9, n° 1, p. 117-127.

FORTIER Corinne, 2020, « Reconstruction clitoridienne, excision et circoncision : variations autour d'un sexe féminin phallique », *Droit et cultures*, n° 79, p.29-76.

FORTIER Corinne, 2022, « La femme, ce troisième sexe. Défloration, excision et sexuation », *Psychanalyse Yetu*, n°50, *L'éventail du sexe*, pp. 17-27.

GARCIA Jeanne, 2021, « Enquête sur l'excision en Afrique coloniale. Une correspondance entre le Colonial Office et le Service de Santé coloniale français (1949) », *L'impérialisme informel de la France et de l'Espagne au XIX^e Siècle*, *Outre-Mers* n° 410-411, p. 267-292.

GRIAULE Marcel, 1966. *Dieu d'eau*, Paris, Fayard.

LAROUSSE Pierre, 1872, « Femme », *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, T. VIII, Paris, Administration du Grand Dictionnaire Universel, p. 203.

LEFEUVRE-DÉOTE M., 1997. *L'excision en procès : un différend culturel*, Paris, l'Harmattan.

LYNN Thomas, 2000, « Ngaitana (I will circumcise myself): Lessons from Colonial Campaigns to ban excision in Meru,

Kenya », *Female « circumcision » in Africa*. Culture, Controversy and Change, Lynne Rienner, p. 129-150.

LY-TALL Aminata, 2020. *La pratique des mutilations génitales féminines. Valeur culturelle ou répression sexuelle ?* Paris, L'Harmattan.

MBOW Penda, 1999, « Pénaliser un fait culturel : quelle solution à l'excision », *Présence africaine*, n° 160.

NDIAYE Lamine, 2018, « Corps du nouveau-né et techniques corporelles chez les Wolof du Sénégal - le massage (damp) », *Corps* 2018/1, n° 16, p.267-274.

NDIAYE Lamine & BOËTSCH Gilles, 2018, « Corps parlés, vécus et construits en Afrique sub-saharienne », *Des corps en Afrique de l'Ouest*, n° 16, Paris, CNRS Éditions.

PEREITTI-COURTIS Delphine, 2019, « Les médecins français et le sexe des noir.es. », in Gilles Böetsch et al. (dir.), *Sexualités, identités et corps colonisés, XVe siècle-XXIe siècle*, Paris, CNRS.

PEREITTI-COURTIS Delphine, 2016, « Quand le sexe incarne la race : le corps noir dans l'imaginaire médical français (1800-1950), La domination incarnée », *Corps et colonisation (XIXe-XXe siècles)*, n° 22.

PEREITTI-COURTIS D., 2014, « Corps noirs et médecins blancs. Entre race, sexe et genre : savoirs et représentations du corps des africain(es) dans les sciences médicales françaises (1780-1950), Thèse de Doctorat, Aix-Marseille Université.

SENGHOR L. S., 1956. *Chants d'ombre*, Paris, Seuil.

SYLLA M.H, 1990, « L'excision au Sénégal. Informer pour agir », *Série Études et recherches*, n° 137, Dakar, Enda.

THOMAS L.V., 2000. *Les chairs de la mort*, Paris, Sanofi-Synthélabo.

TOURAINÉ A., 1992. *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, col. Le livre de poche, n° 19.