



Travaux n°01/2016

La pratique de l'excision dans le Mandoul au Tchad. Analyse socio-anthropologique d'une pratique controversée.

Les auteurs du document

Dr Guiryanan Olivier : il est un chercheur senior à BUCOFORE et spécialiste des questions de développement

NANDOUMABE Prisca : juriste et spécialiste en genre au sein de BUCOFORE. Elle est doctorante en Droits de l'Homme

Sommaire

SOMMAIRE	1
DEDICACE	2
CHAPITRE 0 : INTRODUCTION (CONTEXTE ET PROBLEMATIQUE DE LA RECHERCHE)	3
0.1. UNE QUESTION EPINEUSE DANS UN CONTEXTE DE MUTATION CULTURELLE	3
0.2. LA QUESTION DE RECHERCHE DANS CE DOCUMENT	7
0.3. COMMENT LE TRAVAIL A ETE REALISE ET ANNONCE DU PLAN	12
CHAPITRE 1 : LA PLACE DE L'EXCISION DANS LA REGION DU MANDOUL	13
1.1. UN MOT SUR L'ORIGINE	13
1.2. LES FONDEMENTS SOCIO-CULTURELS DES MGF DANS LE MANDOUL	15
CHAPITRE 2 : PERCEPTIONS DES ACTEURS PRINCIPAUX SUR L'EXCISION DANS LE MANDOUL	20
2.1. PERCEPTIONS DES CHEFS DES CANTONS	20
2.2. PERCEPTIONS DES CHEFS ADMINISTRATIFS	22
2.3. PERCEPTIONS DE LA COMMUNAUTE « SAR »	24
2.4. PERCEPTION DES CONSEQUENCES DE L'EXCISION SUR LES FEMMES	28
CHAPITRE 3 : LUTTE CONTRE LES MUTILATIONS GENITALES AU TCHAD ET DANS LE MANDOUL. ANALYSE SOCIO-HISTORIQUE	32
3.1. LE CONA-CIAF COMME PIONNIER : UNE ORGANISATION NEE D'UN CONSENSUS INTERNATIONAL	32
3.2. LA PLACE DU CONA-CIAF DANS LA LUTTE CONTRE LES MGF AU TCHAD	34
3.3. QUELQUES INITIATIVES DE LUTTE CONTRE L'EXCISION DANS LE MANDOUL	36
3.4. MANQUE D'ANALYSES PROFONDES COMME PREALABLE A LA LUTTE	39
CONCLUSION	41
BIBLIOGRAPHIE	42

Dédicace

Au chef de canton de Matekaga (dans le Mandoul), qui vient de quitter ce monde et dont les initiatives contre l'excision ont été salutaires ;

A toutes les femmes que la société mutile pour des besoins « non essentiels ».

Chapitre 0 : Introduction (contexte et problématique de la recherche)

0.1. Une question épineuse dans un contexte de mutation culturelle

Les mutilations génitales féminines (MGF) suscitent beaucoup de débats de nos jours sur le plan national. L'excision, cette pratique jugée néfaste pour la santé des filles est largement répandue. Les gens s'adonnent à cette pratique dans l'idée de transmettre les valeurs aux jeunes générations. Elle entre grandement dans les mœurs et coutumes de beaucoup de communautés au sud du Tchad.

Selon l'Enquête Démographique et de Santé et à Indicateurs Multiples (EDS-MICS 2015), les MGF au Tchad¹ varient considérablement en fonction de l'appartenance ethnique et du lieu de résidence. Ainsi, 96% de taux de prévalence dans la région de Salamat et 93% dans la région de Sila contre 1% (chacune) dans les zones de Kanem et Lac. En ce qui concerne l'appartenance ethnique, plus de 90% des femmes du Salamat et Sila ont subi une forme de mutilation, ce qui reste logique par rapport aux zones à fort taux des MGF. Par contre, cette pratique est presque éradiquée (1%) chez les femmes du Lac et Kanem.

La région du Mandoul est la troisième en termes de taux de prévalence (le Salamat est premier, le Sila est deuxième). Ce fort taux établi par les enquêtes MICS en 2015 reste constant pour l'année 2016. Ainsi, pour y face, il sera question de construire méthodiquement la lutte, étant donné que cette région a établi un lien entre la pratique de l'excision et celle de l'initiation communément appelé *Ndô*.

Selon la même source, le faible niveau d'instruction a un impact sur la persistance de cette pratique. Trois femmes de 15-49 ans sur 10 pensent que l'excision est exigée par la religion. Cette proportion diminue avec le niveau d'instruction de la femme : 36% des femmes sans instruction pensent que l'excision est exigée par la religion, contre 18% des femmes ayant un niveau supérieur. Près de 3 femmes sur 10 (29%) pensent que la pratique de l'excision doit continuer. Cette proportion est près de dix fois plus élevée parmi les femmes ayant un niveau supérieur (4%).

La lutte contre les MGF menées par l'Etat tchadien reste essentiellement ancrée sur la promulgation des lois ainsi que la ratification des conventions internationales. Ainsi, en 2002, une loi contre les MGF a été promulguée. On peut noter par ailleurs, le 11 novembre 1986,

¹ Dans le présent livre, il faut considérer les MGF au sens de l'excision.

l'adhésion du Tchad à la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples ; à la Charte Africaine des droits et du Bien-être de l'Enfant le 4 avril 2000 ; à la Convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes ; le 2 octobre 1990, à la Convention des Nations Unies relative aux droits de l'Enfant.

Localement, la pression sociale continue visiblement à s'exercer avec force, non du fait des autorités traditionnelles (les *môn* et certains chefs de cantons), mais par rapport à la fonction de reproduction sociale des rapports de genre que remplit l'excision. En effet, la persistance de l'excision s'explique en grande partie par une relation étroite avec une certaine représentation de la féminité à laquelle il ne fait pas bon de déroger. Or, cette représentation de la féminité se retrouve à la ville comme au village, elle s'ancre dans les esprits bien au-delà de la famille ou du village. Elle sous-tend les valeurs de bonne moralité partagée par l'ensemble des communautés qui la pratiquent.

Le marché matrimonial et son fonctionnement jouent un rôle capital dans la persistance de l'excision dans le Mandoul, sans oublier son apport économique. En effet, le versement de la dot étant important pour la fille, les parents ont intérêt à ce que leur fille se marie tôt et vierge. L'excision permet donc de garantir certains intérêts économiques, d'une part en rendant le mariage possible et d'autre part en garantissant la virginité, puisque une sexualité précoce est « détectable » pendant l'excision.

En effet, les femmes sont plus en vue parce qu'elles sont responsables de l'exécution de la décision prise : elles sont exciseuses, victimes et témoins de l'acte. Mais dans des sociétés patrilinéaires comme celles du Mandoul, l'enfant est bien celui du père. L'excision n'est donc pas plus la responsabilité de la mère que celle du père. Car, si c'est bien la mère qui amène sa fille à l'excision, rappelons que toutes les décisions concernant les enfants passent par le chef de famille et, en cas d'espèce, celle du chef coutumier qu'est le *môn*.

Comme nous venons de le dire, le Tchad, pour rester en harmonie avec les autres nations du monde, a pris plusieurs engagements en adhérant et ratifiant plusieurs textes internationaux et régionaux qui ont influencé le contenu des textes nationaux comme cadre légal de promotion des droits humains et de lutte contre les discriminations dont les Mutilations Génitales Féminines (MGF) en particulier. D'ailleurs, ce pays reste parmi ceux où le taux de prévalence des MGF est très élevé (environ 40% de prévalence nationale). Malgré des multiples efforts faits dans le sens de l'éradication de ces pratiques néfastes à la femme, persistent et se perpétuent par effet de contamination dans d'autres

régions qui ne pratiquaient les MGF. D'une manière rétrospective, on peut mentionner les textes de loi qui protègent les femmes contre les MGF au Tchad.

Le code pénal de 1962, en son article 253 situe l'acte et sanctionne les MGF. De ce fait, les violations des droits de l'homme sont réprimées. Les auteurs de viol et autres violences sexuelles sur les femmes sont poursuivies et punies conformément aux dispositions des articles 273 à 282 du Code pénal. Malheureusement, pratiquée de manière culturelle, l'excision est difficilement considérée comme une violence faite au sexe de la femme.

La Constitution Nationale de 1996, modifiée en 2005, en son article 17 dispose que « La personne humaine est sacrée et inviolable. Tout individu a droit à la vie, à l'intégrité de sa personne, à la sécurité, à la liberté, à la protection de sa vie privée et de ses biens ». L'article 18 renforce la disposition en disposant que « Nul ne peut être soumis ni à des sévices ou traitements dégradants et humiliants ni à la torture ». Les MGF violent le droit à la vie et à l'intégrité de sa personne, si l'on doit se référer aux conséquences néfastes analysées dans ce livre. Couper une partie du corps de la petite fille involontairement créant des douleurs atroces et de l'hémorragie qui peut conduire à la mort portent atteintes à l'intégrité physique et morale de la fille et détruit une vie.

De façon spécifique, la Loi 006/PR/2002 sur la santé de reproduction est une loi contre les MGF et a été promulguée en 2002. Cette Loi interdit clairement les mutilations génitales féminines (MGF) et prévoit les sanctions aux pratiquants des MGF. Les articles 9 et 18 de cette loi le confirment en ces termes : **Article 9** : « Toute personne a le droit de n'être pas soumise à la torture et à des traitements cruels, inhumains ou dégradants sur son corps en général et sur ces organes de reproduction en particulier ». Toutes les formes de violences telles que les mutilations génitales féminines (MGF), les mariages précoces, les violences domestiques et les sévices sexuels sur la personne humaine sont interdites. **L'Article 18 en donne la sanction en disposant que** « sera puni d'un emprisonnement de cinq (5) mois à cinq (5) ans et d'une amende de cent mille (100.000) francs à cinq cent mille (500.000) francs CFA ou de l'une de ces deux peines seulement quiconque aura, par pratique, par écrit, discours, publicité ou propagande enfreint les dispositions de la présente Loi. »

Cependant, malgré la clarté de cette loi, il n'existe pas jusqu'à ce jour, son Texte d'Application. En effet, pour qu'une loi soit appliquée, il y est associé un Texte d'Application afin que la justice, la police et la gendarmerie puissent en faire usage. Or, à l'état actuel de la situation, après 15 ans de la promulgation de la loi 006, l'Etat n'a pas pu publier ce texte d'application. Les raisons de ce blocus sont multiples et seront analysées dans ce présent livre.

Pour y apporter une réponse rapide, nos données de terrain ont montré que le législateur et les parlementaires jouent un rôle important en promulguant la Loi 006, certes, mais non crucial dans les efforts de renonciation aux MGF. Cela dépend souvent de leur appartenance éventuelle à l'un des groupes qui pratiquent les MGF. Les efforts de ceux qui n'appartiennent pas aux groupes pratiquant les MGF sont perçus comme ayant une motivation d'ordre culturelle². Cependant, ceux qui appartiennent à un groupe pratiquant les MGF et qui en prônent l'abandon peuvent exercer une certaine influence – selon le ton qu'ils emploient. Si leur message qualifie les communautés de « sauvages », « primitives » ou « ignorantes », et prônent « l'éradication » ou « la lutte » contre ces communautés, il est peu probable que ces messages soient bien reçus au niveau local. Cependant, si cette personne est engagée à la mise en place de changements positifs et continue à exprimer son opinion tout en faisant preuve de respect par ailleurs, elle aura plus de chance de réussir dans ses efforts.

Face aux multiples difficultés d'appliquer la Loi contre les MGF, les organisations qui les combattent ont souvent proposé la « reconversion » des exciseuses comme l'une des meilleures solutions. Ainsi, dans le Mandoul, la lutte contre l'excision est passée par une approche en termes d'alternatives. Comme nous le montrerons plus bas, beaucoup d'acteurs pensaient que l'excision était uniquement rituelle. Pour permettre aux femmes de continuer à pratiquer leur rite, certaines organisations ont proposé des rites alternatifs de passage : encourager une sorte d'initiation féminine sans excision. D'autres alors proposent de « blesser » juste le clitoris. Les femmes, pour faire plaisir aux acteurs de ces messages, ont décidé de véhiculer cette forme qui consiste à dire que l'on ne coupe le clitoris, mais on le « blesse ». Les exciseuses rencontrées sur le terrain ont nié cette version. En outre, dans le Mandoul, l'initiative « Excision sans clitoris » s'est butée aux réelles oppositions, notamment les personnes qui souhaitent que l'excision soit maintenue.

Par ailleurs, certains organismes ne cessent de proposer aux exciseuses de se reconvertir. Il s'agit de les identifier, de les former sur les fonctions de l'appareil génital et les conséquences de la pratique pour la santé en les encourageant si possible à contribuer à l'éducation de la communauté féminine ou bien de les orienter vers des activités alternatives qui remplacent leur ancienne source de revenu tout en leur donnant des moyens financiers et matériels de les exercer. Cette stratégie repose sur la vision selon laquelle la persistance de l'excision réside dans les intérêts économiques des exciseuses.

² Nous avons souvent entendu pendant nos enquêtes que ceux-là ont l'intention de saboter les cultures des autres

Dans les communautés musulmanes rencontrées dans le Mandoul, les gens pensent souvent que l'excision est une pratique recommandée par l'islam. De nombreux participants à notre recherche affirment qu'ils désirent abandonner la pratique mais ne peuvent le faire car il s'agit d'une obligation d'ordre religieux. Cependant, il ne s'agit pas d'une pratique requise ou recommandée par une religion quelconque et bien des chefs religieux musulmans connus se sont exprimés contre elle. Pendant nos enquêtes, nous nous sommes aperçus qu'au fur et à mesure que de plus en plus de participants comprennent les violations des droits humains associées à l'excision et les conséquences négatives sur la santé, ils suggèrent aux chefs religieux de s'exprimer ouvertement en faveur des efforts prônant l'abandon de la pratique de l'excision. Nous sommes convaincus que les personnes au niveau des communautés peuvent exercer des pressions considérables sur les dirigeants (chefs religieux, personnalités politiques, autorités locales) pour qu'ils contribuent à l'abandon de la pratique. C'est la raison pour laquelle il est souhaitable de fournir une éducation approfondie et habilitante aux membres des communautés dans leur propre langue, et ces derniers exigeront par la suite une intervention de la part de leurs dirigeants.

Localement, le processus pour l'abandon de l'excision a commencé. D'abord, de façon stratégique, le cadre de concertation entre les administrateurs du Mandoul (Gouverneur, Préfets et sous-préfets) et les chefs de cantons de la région afin de lutter contre l'excision, commence à produire des résultats intéressants, notamment l'abandon progressif de la pratique dans certains villages suite à des interdictions faites aux femmes. Concomitamment, une lutte acharnée a été engagée par les Eglises protestante et catholique, en mettant en exergue l'incompatibilité de cette pratique avec les versets bibliques. Beaucoup de personnes commencent à croire progressivement que l'excision est un mal pour la santé publique. Enfin, le « fameux » lien entre l'excision et l'initiation des hommes commence à se déconstruire petit à petit. Ce travail, même s'il a été initié par les organisations de la société civile, se fait par certains chefs de cantons locaux, proches de la chefferie du Mbang de Bedeya. Il est démontré par ces acteurs que l'initiation a largement précédé l'excision, qui serait venue dans la région vers 1920. Donc, rendre les deux pratiques consubstantielles est une tâche peu rassurante. Cependant, cette lueur d'espoir ne montre pas pour autant qu'un changement radical est en cours. Des résistantes de grande taille sont présentes dans cette région.

0.2. La question de recherche dans ce document

Les enquêtes ont montré que l'excision serait une pratique empruntée des communautés arabes éleveurs venus du Nord du Tchad. D'autres sources ont affirmé que celle-ci serait venue de la Centrafrique, en traversant les communautés Ngam pour arriver chez leurs voisins Sara-

Madjingay. Les deux sources indiquent clairement que c'est une culture d'emprunt. La socio-anthropologie serait mieux placée pour en saisir les contours.

Un petit tour dans l'histoire de l'excision montre qu'elle fut légitimée autant par les peuples la pratiquant que par les occidentaux comme la rectification d'une anomalie constitutionnelle pouvant soit gêner la pénétration, soit favoriser la menstruation et l'excitation sexuelle. Le médecin byzantin Aetius (Vie siècle) raconte que « *dans certains cas, la nymphe est si grosse qu'elle présente une difformité honteuse, de telle manière que, irritée par le contact avec les vêtements de la patiente, celle-ci est poussée vers l'acte charnel. La coutume Egyptienne consiste à l'amputer avant qu'elle ne grossisse trop* » (ERLICH, 1986 : 46). De nombreuses représentations de ce type mêlant sexisme et racisme se sont répandues durant la colonisation dont certaines circulent encore. Finalement, on constatera qu'il n'y a pas de spécificité anatomique justifiant, chez un peuple plus que chez un autre, une telle opération.

La pratique de l'excision serait vue également comme des mesures hygiéniques et prophylactiques contre les microbes et les maladies vénériennes, elle éliminerait les sources d'inflammation. Compte tenu des conséquences au contraire désastreuses, il semble qu'une fois encore il est question d'une représentation du sexe féminin comme naturellement impur. Alors que l'infibulation augmente les risques de rétention des menstrues et autres sécrétions, les Somalis considèrent qu'elle protège de la pollution interne et externe, les orifices naturels étant parfois considérés comme des passages ouverts aux démons (ERLICH, 1986 : 73).

Il faut aussi souligner le rôle des missionnaires qui, s'étant heurtés à la forte résistance de la pratique – les filles non excisées ne trouvaient pas de maris, ce qui entraînait une chute des conversions- préfèrent, afin de conserver leur influence, affirmer le caractère impératif de l'opération pour des raisons anatomiques, le tout légitimé par une mission médicale envoyée du Saint-Siège.

Dans son livre au titre éloquent (*The grammar of the Society. The nature and dynamics of social norms*), BICCHIERI Christina examine comment les normes sociales émergent, quand et comment nous les respectons, et dans quels cas nous nous focalisons sur celles qui sont pertinentes, notamment les règles avec lesquelles nous vivons quotidiennement. Selon elle, il n'existe pas de consensus sur la force des normes sur l'action humaine. Ce manque de consensus résulte d'une confusion sur ce que l'on entend par « norme ». Celle-ci peut être formelle ou informelle, personnelle ou collective, descriptive (les modes par exemple) ou

prescriptive (Becchieri, 2006 :1). En effet, les théories sur les normes héritées notamment de la sociologie ne nous aident pas beaucoup, parce qu'elles n'ont pas développé suffisamment les conditions sous lesquelles les individus sont susceptibles de se conformer à une norme, quand plusieurs normes peuvent s'imposer, qu'est-ce qui fait que l'une d'elle peut être focale. Dans ses analyses, les normes sont à considérer comme ce qui est attendu et préféré par ceux qui les suivent (constructivisme). La vraie existence de la norme dépend de ceux qui y croient.

En nous basant sur ce livre, nous pouvons retenir que plusieurs raisons expliquent le choix que font les gens d'obéir ou pas à des normes sociales. Par exemple, la sanction sociale de la désobéissance, l'envie de plaire aux autres, la conviction du bien-fondé de la norme... sont des raisons qui expliquent le respect de certaines pratiques jugées dangereuses. Car, sans croyances normatives, sans attentes empiriques, sans grande adhésion de la masse dans une population donnée, aucune norme ne peut s'appliquer.

La diffusion est le fait d'emprunter un trait culturel à un autre groupe. La diffusion répétée de traits semblables dans une aire géographique donnée peut servir à définir celle-ci. Cependant, on n'emprunte que ce dont on a besoin, ce qui veut dire que la diffusion traduit un désir ou une faiblesse. Elle n'est pas cependant évidente. On peut garder la fonction et changer la forme, ou garder la forme et changer la fonction. Les communautés arabes ne lient pas l'excision à une autre pratique qui lui est extérieure. Or, actuellement, chez les Sara-Madjingay, la pratique de l'excision est liée à celle de l'initiation des hommes.

Les phénomènes de diffusion sont toujours étudiés, dans le cas des civilisations africaines, dans le seul respect du contact avec l'Occident. On néglige ainsi les relations interculturelles entre Africains. Or, on remarque que les africains échangent beaucoup de traits culturels entre eux.

Nous avons vu aussi combien le milieu naturel peut favoriser la formation d'une aire culturelle. Cela veut aussi dire que les peuples qui habitent une même région climatique, avec la même prédisposition à l'emprunt, abstraction faite cependant de l'organisation culturelle interne, qu'il n'est pas nécessaire en effet que chacun entreprenne à son tour les mêmes inventions que ses voisins. Il est tellement plus pratique de copier des formules qui ont prouvé leur efficacité ailleurs. Mais il ne faut pas aussi négliger le phénomène récent de super-tribalisation. En effet, certains groupes n'ont pris conscience de leur existence en tant que groupe qu'en ayant contact avec des cultures différentes. Cela a permis à l'intérieur de ces communautés la diffusion des traits spécifiques au départ à une seule fraction. Cela veut dire aussi que dans le cas de contacts

culturels, de migration, les gens vont abandonner ce qui ne leur sert plus, et adopter les procédés plus efficaces. Les croyances elles-mêmes vont se transformer.

Ainsi donc, techniques, organisation sociale et religieuse sont liés au milieu naturel. Celui-ci ne décide pas de tout, mais il offre le matériau de base à partir duquel la culture va s'élaborer selon une infinité de variations possibles. On peut donc penser que nos grandes aires géographiques peuvent aider à définir des aires culturelles.

Pour Roger Bastide, le phénomène de diffusion est permanent et universel, car il y a toujours des tendances des sociétés à s'interpénétrer. Il y a un mouvement vers, mais aussi une transformation. Pour Levis-Strauss qui n'en a vu que les effets négatifs, c'est une maladie que toutes les sociétés peuvent contracter. Les différentes théories sont très critiquées, car tous les théoriciens n'acceptent pas l'idée d'une universalité de l'acculturation. Or il n'y a pas de sociétés sans histoire. D'autre part, on reproche à ceux qui l'ont étudié le phénomène une démarche atomisant séparant les traits culturels alors que la culture est un tout structuré.

Il peut cependant admettre que la notion d'acculturation est purement descriptive, et l'acculturation peut être vue comme une manière de s'approprier les traits culturels extérieurs. Cependant, la culture n'est pas une juxtaposition de traits, et ces emprunts vont créer des tensions, des conflits, des contradictions, comme tel est le cas dans le Mandoul actuel. Certains membres du groupe peuvent être plus influençables que d'autres, les jeunes par exemple, mais aussi les pauvres, les déshérités, ceux qui occupent une position faible dans le système en place, et qui peuvent trouver dans l'importation de nouveaux modèles une opportunité pour améliorer leur situation sociale.

L'acculturation formelle est une métamorphose, une réorganisation de la manière de penser, de percevoir, d'appréhender l'affectivité et l'intelligence. Elle est inconsciente et caractérisée par la discontinuité. Chacune agit sur l'autre car, en changeant les contenus, on finit par changer de forme, dit Bastide

Les situations d'acculturation sont anxiogènes et fragilisent l'individu. L'évolution acculturante est en effet marquée par une série de ruptures : entre les générations, dans les représentations traditionnelles, dans le consensus familial et l'acceptation de l'autorité, dans les objectifs du groupe. On sent donc les repères vaciller, ce qui n'est pas un phénomène purement extérieur. L'acculturation oscille souvent, hésitant entre la fidélité au groupe familial et l'appel du monde

occidental par exemple. L'un ou l'autre choix sont douloureux, car obéir au consensus familial peut être payé sur le plan économique et social, l'inverse devenant souvent intenable à long terme à cause des mécaniques de rejet, de l'absence des repères.

Aujourd'hui, il existe une politique d'acculturation planifiée par les Etats, les ONG et les bailleurs de fonds. Force est cependant de reconnaître qu'elle rencontre des résistances, car, dit Bastide, tout refus de changement est une résistance, et tout ce qui résiste est un autre rationnel.

Bastide va essayer de dire comment peut-être provoqué le changement : il recommande de suivre la pente d'écoulement naturelle de la culture receveuse pour que les natifs retrouvent certaines de leurs idées dans le nouveau système pour qu'il soit accepté, car un trait culturel quelle que soit sa forme, sera d'autant mieux reçu et accepté qu'il s'harmonise avec le système de l'acculturation receveuse. C'est plus facile à dire qu'à faire. Notre questionnement, tel que formulé ci-dessous, surgit des éléments contextuels et de la littérature anthropologique qui viennent d'être présentés, et se formule de la manière suivante :

Quels piliers sur lesquels repose l'excision et qui constituent une entrave aux différentes actions de lutte contre les MGF dans la région du Mandoul ? Autrement dit, existe-t-il des croyances et représentations sociales diffuses empêchant aux communautés d'abandonner les pratiques des MGF ?

Nous postulons plusieurs éléments explicatifs de la persistance de l'excision dans un contexte de lutte acharnée des organisations des droits de l'homme. D'emblée, il faut retenir que la question des mutilations génitales féminines doit être traitée au niveau de chaque communauté. L'éducation et l'habilitation progressives des femmes par le biais d'un programme holistique peuvent encourager les communautés à abandonner ensemble les MGF. Ceci est essentiel pour une croissance émanant des communautés, qui permettra une amélioration du bien-être et des conditions de vie en général.

Nous ne pensons pas que ceux qui utilisent cette pratique, ceux qui ne l'utilisent pas ou les exciseuses elles-mêmes doivent être isolés de leurs communautés. Un simple recyclage des exciseuses ne mettra pas un terme à cette pratique nocive. Ces femmes, et leurs communautés, doivent être éduquées quant aux critères fondamentaux essentiels de la démocratie, des droits de la personne, de la résolution de problèmes, de la santé, de l'hygiène et des capacités de gestion. Ces sujets garantissent qu'une communauté œuvrera de manière coordonnée pour le

présent comme pour l'avenir en encourageant et en habilitant les personnes à prendre des décisions importantes et à créer des activités productrices de revenus pour leur permettre de répondre aux besoins de leurs familles.

Même si elles ont un rôle dans la pratique, les exciseuses n'en sont pas à l'origine. En fait, elles offrent un service en réponse à la demande de leurs communautés. Il est certain qu'en tant que membres de la communauté, elles jouent un rôle dans la création de cette demande — mais elles ne sont pas la seule raison de l'existence de la pratique. Tant que les communautés veulent maintenir cette pratique, elles trouveront des moyens de le faire, même si les exciseuses cessent de faire leur travail.

0.3. Comment le travail a été réalisé et annonce du plan

Le présent document est le produit d'une recherche purement qualitative, de type socio-anthropologique. Nous avons mené des entretiens dans trois cantons du département du Mandoul Oriental (cantons Koumra, Matkaga et Bedaya). Ces enquêtes ont eu lieu en deux phases : une phase exploratoire en 2015 et une phase approfondie en 2016-2017.

Nous avons travaillé avec toutes les catégories de personnes susceptibles de disposer d'information pour ou contre l'excision. Ces entretiens ont abouti à une « saturation », mettant fin au travail de terrain. Au total, nous avons pu réaliser une centaine d'entretiens individuels et une dizaine d'entretiens de groupe.

En termes de difficultés, nous relevons la « sensibilité » éprouvée par les participants à cette question. Pour beaucoup d'entre eux, parler d'un sujet qui fait l'identité d'un groupe, en termes de « mauvais côté », ne serait pas à l'ordre du jour. L'excision constitue les éléments identitaires de la communauté « Sar », donc mérite toute l'importance que la société lui réserve.

Le rendu du travail est constitué de trois chapitres, numérotés de 0 à 3. Dans un premier chapitre (chapitre 0), nous avons analysé la situation de départ, avec des éléments permettant de dégager la problématique de la recherche ainsi que les pistes de réponses y afférentes. Ensuite, nous avons montré la place qu'occupe l'excision chez les « Sar », en y développant la représentation que font les membres de cette communauté sur cette place. Ce chapitre a permis d'analyser les perceptions actuelles des principaux acteurs de la région, aussi bien celles des personnes

« externes » qu' « internes ». Les deux chapitres ont constitué des fondements pour analyser les actions actuelles de lutte contre cette pratique (chapitre 3).

Chapitre 1 : la place de l'excision dans la région du Mandoul

La place qu'occupe la pratique de l'excision dans cette région est diversement comprise par les populations locales. Même si certaines justifications sont tout à fait sans fondement et mènent à penser qu'elles dissimulent des mécanismes sociaux connus ou non des acteurs, toutes sont des indices importants concernant la signification de l'excision.

1.1. Un mot sur l'origine

L'origine des mutilations génitales féminines diffère selon les pays, les régions et même les villages. Notre travail consiste ici à déterminer très brièvement l'origine des MGF dans la région du Mandoul, de connaître la valeur et l'intérêt accordés par les communautés locales et aussi de déterminer les facteurs qui encouragent et font perpétuer cette pratique.

Les mutilations génitales féminines, plus précisément l'excision, proviennent de la coutume empruntée. Elle est aujourd'hui considérée comme un héritage coutumier légué par les ancêtres il y a plusieurs siècles. Cette conception est celle de la plupart des personnes interrogées dans les cantons et les villages du Mandoul. Cependant, l'explication de certains chefs coutumiers est toute autre. En effet, selon eux, l'excision est une pratique empruntée au 20^e siècle. Elle a été diffusée par les arabes ayant habité autrefois la région. Ainsi l'excision chez les « Sar » est un emprunt culturel ayant duré dans le temps. Cette pratique a pris une très grande importance et a acquis une grande valeur au fil des années, au point de s'ancrer profondément dans les mœurs et coutumes « Sar » et devenir un phénomène normal au sens sociologique.

AB, un chef de canton et notable raconte l'histoire :

« Si les informations transmises par nos anciens parents sont vraies, l'excision a été introduite dans le Moyen-Chari, précisément dans le canton Koumougo, pour la première en 1920. L'exciseuse était arabe. La première fille excisée a eu tellement de l'importance sociale que cette pratique s'est très vite diffusée dans toute la région et au-delà. »

Selon d'autres participants à ce travail, l'excision se serait introduite dans le pays Sar à partir de la République Centrafricaine, en traversant les communautés Ngam. Elle est aujourd'hui devenue une coutume locale. Ainsi, dans la culture « Sar » actuelle, une femme excisée est une femme respectée, admirée, convoitée et courtisée par les hommes. L'excision constitue une

étape importante dans la vie d'une fille ou d'une femme. Elle lui permet d'acquérir de la valeur et à partir de ce moment, elle est désormais prête pour le mariage. De ce fait, une femme non excisée n'est pas une femme complète ; celle-ci aura du mal à avoir des prétendants et est souvent méprisée.

Il faut retenir que l'excision est d'abord un rite au sens socio-anthropologique. Elle confère à la jeune fille le statut d'adulte en la consacrant comme femme et future mère. Même si cet aspect rituel est en train de disparaître progressivement, l'excision est toujours appréhendée comme nécessaire à la fécondité de la femme. Elle « ouvre » le sexe de la femme au mariage.

Par ailleurs, femmes et hommes des communautés pratiquant l'excision dans le Mandoul pensent que l'excision fait partie de leurs coutumes et traditions auxquelles ils doivent se conformer. Ne pas exciser sa fille ressemble à un affront avec la coutume. « Cela a été toujours comme tel, on ne justifie pas ce que nos grands parents nous ont laissé ! », raconte une participante. Ainsi, la légitimation de l'excision par la coutume ne l'explique pas, elle permet d'en définir l'essence. Etant donné que la coutume est un impératif social auquel nul n'échappe sans risquer d'être mis en marge, c'est la condition même à la reconnaissance de chaque individu dans et par le groupe. Y déroger constitue un suicide social.

Ainsi, il semble, en effet, qu'en créant des séries d'oppositions telles excisées/non excisées, initiés/non-initiés, ces pratiques constituent une tentative de mise en ordre social local. Elles participent à l'ordre social.

Par ailleurs, dans la culture « Sar » de manière spécifique, il est souvent établi un lien entre l'initiation des hommes appelée « ndô » et l'excision des filles. En effet, lors de l'initiation des hommes, il faut des femmes socialement aptes à accompagner les hommes dans l'organisation de la formation, notamment afin de faire la cuisine et d'accomplir certaines tâches que les hommes n'accomplissent pas. Ce travail, selon les participants, est uniquement réservé aux femmes excisées. Ainsi, afin de pouvoir participer à l'initiation de leurs frères, de leurs fils ou de leurs petits fils, les filles et/ou les femmes se font excisées à l'avance. Cependant, ce lien entre l'excision et l'initiation des hommes n'existait pas selon certains chefs coutumiers. En effet, ces derniers ont affirmé que dans la culture « Sar », l'initiation des hommes a existé bien avant le commencement de la pratique de l'excision ; c'était donc les femmes non excisées qui accompagnaient les hommes dans ce processus. Et, en ce qui concerne la cuisine, la malaxation de la glue qui servait et sert à préparer la sauce des initiés est un travail uniquement réservé aux fillettes qui n'ont pas atteint l'âge de la puberté et donc n'ayant pas encore vu leurs menstrues.

De ce fait, il semble qu'il n'existe pas d'obstacle au fait que les personnes non excisées soient aux côtés des hommes initiés. Toutefois, la population ne semble pas encore totalement assimiler cette vérité. Une fois de plus, le lien presque naturel entre l'excision et l'initiation ne résiste pas aux éléments historiques présentés par certains chefs coutumiers. Aujourd'hui, l'excision résiste bien à ses détracteurs dans le Mandoul, ce qui pousse à analyser les éléments sur lesquels elle fonde sa force motrice.

1.2. Les fondements socio-culturels des MGF dans le Mandoul

Il existe de nombreux facteurs qui rendent ardue la lutte contre les MGF dans le Mandoul. Une revue de ces éléments mérite une place de choix dans cette recherche.

Le respect de la tradition et la pression sociale

Le respect des coutumes et des traditions constitue l'un des principaux arguments, y compris parmi la population de la région du Mandoul, en faveur du maintien des MGF. Critiquer ces pratiques et en imposer l'interdiction peut être interprété par les communautés comme une tentative d'influence occidentale, être associé au passé colonial, et ainsi provoquer une résistance. Aussi, selon nombre de personnes qui défendent cette pratique, critiquer et interdire l'excision expose les femmes à des malédictions des ancêtres allant de graves maladies à une mort certaine.

Par ailleurs, la pratique des MGF dans le Mandoul s'accompagne de nombreux rites d'initiation, dont certains visent à promouvoir des valeurs culturelles et traditionnelles jugées positives qui ne violeraient pas les droits de l'homme. Ainsi, selon nos informateurs, la prise en compte et la valorisation du patrimoine culturel des communautés de la région doit faire partie intégrale de toutes initiatives de sensibilisation visant à abolir la pratique des MGF.

L'excision est considérée dans le Mandoul comme une convention sociale. La pratique est fortement ancrée dans les normes sociales à tel point que même lorsque les parents sont conscients de ses conséquences néfastes, ils s'obligent tout de même à la perpétuer face à la pression sociale. En effet, ne pas faire exciser sa fille peut être vécu comme un déshonneur pour de nombreuses familles, une conséquence perçue comme plus nuisible que les risques sanitaires³.

³ UNICEF, centre de recherche Innocenti, changer une convention sociale néfaste : la pratique de l'excision/mutilation génitales féminine, 2005, réimpression mai 2008, Florence p. 19.

En outre, « la dignité et la valeur de la femme Sar réside dans l'excision », nous a-t-on dit. L'excision détermine donc l'identité de la femme « Sar » par rapport aux autres communautés et ethnies qui ne la pratiquent pas. En effet, une femme non excisée dans la communauté « Sar » n'a aucune valeur ni aucune dignité. Elle fait l'objet d'injures, de mépris et de railleries. Elle peine à avoir des prétendants et pour celles qui arrivent à se marier, elles font l'objet de provocations et de railleries permanentes allant jusqu'aux bagarres de la part de leurs Co – épouses. Une femme non – excisée est considérée comme une femme « sale » et qui dégage des « mauvaises odeurs ». Par ailleurs, elle est mise à l'écart lors de certaines activités et cérémonies de la communauté réservées uniquement aux excisées. La pression sociale est telle que les filles elles-mêmes expriment le souhait d'être excisées de peur d'être exclues de leur communauté et de ne pas trouver de mari si elles ne se conforment pas aux traditions et normes sociales.

La compréhension socio-anthropologique de l'excision suggère de l'analyser comme ayant une fonction d'agréger les filles à la communauté des femmes. Ce processus montre que la féminité d'une femme s'achève avec l'excision. Celle-ci consacrerait une rupture définitive avec l'enfance : ce passage dans le cercle des femmes « mûres » se matérialise par l'accès aux confidences et informations cachées aux non-excisées. Ces dernières sont sensibilisées aux attentes, aux normes et valeurs de leur groupe ethnique. Les excisées sont aussi soumises à un apprentissage intensif de leurs futurs rôles de femme, d'épouse et de mère. Ceci montre que devenir femme renvoie au marché matrimonial. Le cycle matrimonial pouvant être analysé comme un système de don/contre-don. Le fait que la non-excisée ne trouve pas de mari est en lien avec ce système dans lequel elle n'a pas pu entrer. Elle n'aurait pas rempli la première des trois obligations du système du don, donner, recevoir et rendre, qui lui aurait permis de recevoir en échange de l'organe mutilé, une identité et enfin de rendre un enfant⁴.

Le rite d'excision dans le Mandoul, finalement, serait de faire une démonstration de sa valeur et de prouver ainsi que l'on a sa place dans le groupe. La question d'honneur est primordiale dans cette pratique. Les femmes chantent ainsi les valeurs de courage et fierté aux jeunes filles. Y résister, c'est s'exposer au risque de se voir stigmatisée par la communauté des femmes. Ainsi, en faisant des excisées membres du groupe « supérieur », le rite d'excision participe à la célébration du groupe dans sa totalité. Le groupe renouvelle ainsi son adhésion à des valeurs communes autour desquelles il le soude. En cela, l'excision est aussi un vecteur d'identité et de cohésion sociale. Cependant, elle est aussi un moyen d'exclusion sociale, car la pression sociale

⁴ Au sens de Marcel Mauss

qui pèse sur les non-excisées s'avère insupportable : « kôye », ou « nguir gal », refus de certains hommes d'épouser des filles non excisées...

L'approche juridique renforce plutôt la pratique

La persistance de la pratique des MGF dans la région du Mandoul est en partie due au manque de mesures pertinentes des autorités administratives pour s'assurer de leur prévention et de leur interdiction. En effet selon les informations obtenues des pratiquants et même des autorités administratives du Mandoul, les personnes auteurs des MGF sont arrêtées, mais sont en général relâchées seulement au bout de quelques heures de garde à vue. Cette impunité est due à l'absence de texte d'application de la loi incriminant l'excision. Quand les personnes sont arrêtées, une forte mobilisation communautaire pour leur défense les rend « fortes » et la pratique continue d'être valorisée. La Loi est appréhendée comme une stratégie étatique pour déstabiliser les mœurs locales.

En effet, en plus de l'adoption des textes nationaux et de la ratification de plusieurs textes régionaux et internationaux protégeant le droit à l'intégrité physique, le droit à la santé, le droit à l'éducation, la non-discrimination etc., le Tchad a adopté en 2002 la loi 006/PR/2002 du 18 Avril 2002 portant promotion de la Santé de la Reproduction. Cette loi interdit, rappelons-le, les mutilations génitales féminines. Cependant, le texte d'application de cette loi n'a jusqu'aujourd'hui pas encore été signé. Cette situation constitue un frein aux actions des autorités judiciaires faces aux auteurs de la pratique des MGF car il est pratiquement impossible de faire appliquer une loi qui n'a pas un texte d'application. Garder les personnes arrêtées au-delà des heures de garde à vue alors qu'il n'existe pas de texte d'application de la loi interdisant les MGF serait une violation des droits de ces personnes. Ces dernières sont donc relâchées. Ces personnes relâchées reprennent tout simplement la pratique des MGF sans la moindre inquiétude. Voilà en quoi l'approche juridique ne participe pas à l'élimination des MGF. Toutefois, la seule application répressive de la loi ne semble pas suffisante car un changement sociétal durable ne peut être obtenu de manière coercitive. Cela pourrait entraîner une pratique clandestine ciblant les jeunes enfants par souci de discrétion. Selon les propos recueillis auprès de la population aux alentours de Koumra, c'est dans la clandestinité que l'excision se pratiquera si les mesures répressives persistent.

Par ailleurs, la population est plus sensible aux punitions au sein de sa communauté, à l'instar des cantons Bedeya, Bessada et Matkaga. En effet les personnes violant les normes communautaires ou coutumières sont en général mises en quarantaine ou même chassées de la

communauté ou du village. Ceci est considéré par la population comme la punition la plus sévère dans la région du Mandoul. C'est en cela qu'il est important d'associer la population elle-même et les chefs coutumiers à la lutte contre les MGF car de cette façon, la lutte serait plus efficace et les récalcitrants seront sévèrement punis, ce qui constituera une mesure de dissuasion pour d'autres membres de la population qui souhaiterait s'adonner à cette pratique.

Une inscription sociale dans les rapports sociaux

Nous avons montré au point précédent la fonction rituelle de l'excision. Etant un rite de passage, l'excision réactualise le mythe de fidélité de la femme, renforce l'adhésion aux valeurs sociales et permet d'assurer l'intégration des jeunes filles, donc devient un facteur de cohésion sociale. Contrairement à la circoncision, l'excision crée une nouvelle identité : être femme. Comme les éléments rituels disparaissent alors que la pratique persiste, exciser devient un acte d'institution de l'essence de la fille excisée.

On retient de cette pratique qu'elle traduit les rapports de genre dans les communautés enquêtées. En effet, les femmes, avec le consentement des hommes, préparent la jeune fille à son futur rôle d'épouse en lui inculquant des comportements d'obéissance et de soumission, en orientant sa sexualité, par le biais de la mutilation, vers la procréation, et en cherchant à développer chez elle les vertus du travail. C'est pour cette raison que, au-delà de l'accession au statut de la femme qu'opère l'excision, en la pratiquant à l'adolescence et dans des circonstances rituelles, cette mutilation permet surtout, et dans tous les cas de figure, de montrer les rapports de dominations existant dans ces communautés.

Les mutilations sexuelles pratiquées dans le Mandoul sont aussi perçues comme un support de la fidélité chez la femme mariée, elles conféreraient une maîtrise de soi et permettraient aux femmes de résister à leurs pulsions sexuelles jugées excessives naturellement. Cette conception sous-tend une représentation de la femme comme absolument soumise à la nature et qu'il faut donc contrôler. Même si cette représentation est difficilement accessible de manière explicite dans les discours, elle ressort de temps en temps dans les entretiens que nous avons réalisés.

L'on peut aussi relever que l'excision est une épreuve à surmonter. En effet, l'accès au nouveau statut implique une épreuve, une mort symbolique qui permet de renaître comme membre du groupe. D'ailleurs, les termes « initiation » et « excision » signifient la même chose en Sar : Ndô. Aller à l'excision ou à l'initiation signifie « renaître ». Ainsi, en ce qui concerne l'excision, des épreuves de bravoure y sont organisées à l'intention des excisées pour tester leurs

résistances physique et morale aux épreuves de la vie. Des chants exaltent, dans ces circonstances, les valeurs de courage et de fierté.

La pratique des MGF : une activité génératrice de revenus ?

A l'occasion de l'excision d'une fille dans la région du Mandoul, une somme d'argent allant de cinq milles (5000) à vingt milles (20 000) FCFA est remise à l'exciseuse. C'est le prix du « clitoris ». Cette somme est revue à la hausse lorsque la fille à exciser n'est pas vierge. L'exciseuse reçoit également un mouton, des boules de savons, un sac de mil et de l'alcool. Aussi, l'exciseuse et la marraine de l'excisée sont à la charge des parents de l'excisée pendant tout le temps que dureront les rites de l'excision jusqu'à la cérémonie finale. Par ailleurs, il est également remis aux chefs coutumiers, notamment les *môn*, une somme de 20 000 FCFA et la valeur d'une chèvre. Cette valeur pourrait aller jusqu'à 20 000 FCFA par fille à exciser. Grosso modo, les enquêtés estiment que, pour réussir le rite pendant tout son processus, il faut dépenser en moyenne 150 000 FCFA, dont plus de la moitié est non numéraire.

Restant sur cette estimation, et si l'on doit se référer au nombre des filles excisées en 2015 qui était de 1 500, on peut en inférer que les communautés ont dû consacrer 225 000 000 FCFA pour organiser l'excision des filles. Tous ces gains reçus à l'occasion de la pratique de l'excision rendent cette pratique très attrayante et l'ont transformée en une activité génératrice de revenus. Ainsi, les chefs coutumiers et les exciseuses ont exprimé le désir de recevoir un salaire mensuel et des biens matériels afin de compenser le manque qui sera occasionné par l'éradication de la pratique de l'excision. Dans le cas contraire, cette pratique persistera car elle constitue une source stable de revenus pour certains chefs coutumiers qui utilisent cet argent pour payer des chèvres et des moutons afin d'accomplir leurs rites et organiser des cérémonies diverses.

Chapitre 2 : Perceptions des acteurs principaux sur l'excision dans le Mandoul

Il s'agit là de traditions profondément ancrées et chaque membre de chaque communauté peut les percevoir de manière différente. Les normes sociales sont souvent appliquées sans compréhension réelle de leur raison d'être. Alors même si l'examen des multiples raisons avancées pour maintenir la pratique peut être fascinant, l'on ne donne pas forcément les raisons réelles sous-tendant la décision de chaque personne de pratiquer ou pas l'excision. Cette décision sera motivée par l'expérience vitale de chacun et les couches complexes de normes morales, sociales et juridiques, entre autres, qui existent. C'est pour cela qu'une analyse de « la grammaire de la société » s'avère nécessaire.

2.1. Perceptions des chefs des cantons

Tous les chefs des cantons que nous avons rencontrés ont affirmé avoir signé l'engagement concernant l'abandon de mutilations génitales féminines. Cet engagement signifie deux choses fondamentales. Il pourrait signifier que ces chefs ont compris que c'est une pratique adoptée à un moment de l'histoire de la communauté. L'excision ne fait pas partie de la coutume « Sar ». Les femmes qui servent le *Mbang* de Bedaya par exemple ne seraient pas excisées (les *Korbeg*). A Bedaya, c'est rare de trouver une exciseuse d'origine « Sar ». Selon les personnes ressources, la première exciseuse était une femme arabe qui avait épousé un homme du village. Ou bien, cet engagement renverrait à un ordre hiérarchique à respecter par les institutions d'en bas : les chefs des cantons sont des auxiliaires de l'Etat, soumis aux ordres hiérarchiques du Gouverneur. Les deux choses expliqueraient la perception actuelle de la mutilation sexuelle féminine dans certains cantons du Mandoul. Car, concrètement, il y a quelques chefs des cantons qui sont totalement opposés à cette pratique, d'autres, malgré la signature de l'engagement, continuent à ordonner que les jeunes filles soient excisées.

Selon nos données de terrain, les chefs traditionnels ne tiennent pas les mêmes discours, donc c'est une lutte qui prendra du temps, car le changement n'est pas accepté par toutes les autorités coutumières. Les engagements ont été pris juste dans le cadre de leur cadre de concertation pour l'abandon de l'excision, initié par le Gouverneur de la région. Après avoir pris cet engagement, plusieurs personnes ont été arrêtées, dont certains chefs des cantons, mais comme d'habitude, elles ont été relâchées après quelques heures de garde à vue toujours à cause de l'absence de texte d'application.

Certains chefs disent qu'il faut se débarrasser de ces cultures néfastes qui vont à l'encontre du bien-être de la population, c'est encore possible aussi de supprimer l'excision et laisser son volet culturel. Or, concrètement, plusieurs participantes affirment que, à l'instar de celle-ci :

« qu'une commission est versée aux chefs coutumiers à chaque fois qu'une fille doit être excisée. Cet argent serait utilisé pour payer les chèvres, les égorger, faire couler le sang pour bénir la terre afin que les cultures soient bonnes. Au moment des récoltes, les villageois eux aussi donnent une partie de leurs récoltes aux chefs coutumiers, notamment les MBANG en guise de remerciement. Ce sont ces dons qui permettent à certains chefs d'organiser les fêtes. Les MBANG dépendent de la population».

Bien que nous n'ayons pas pu accéder au Mbang de Bedeya afin de recueillir sa position officielle sur la question de l'excision, les informations collectées auprès de ses proches montrent une position alambiquée : ni contre, ni pour ! Car, à la question de savoir s'il était pour ou contre l'excision, il aurait répondu lors d'un forum « ni contre ni pour ». Cette réponse mérite une petite analyse.

Le Mbang est le chef suprême des Sara-madjingay. Sa parole est considérée comme venant de Dieu. Ainsi, dire qu'il est contre l'excision conduirait certainement à un abandon total de cette pratique. Or, en cas d'espèce, le *Mbang* est pris au piège par toute la volonté de la majorité des chefs des cantons de son territoire de tourner le dos à cette pratique et, de l'autre côté, les *môn* favorables à son maintien. Ces derniers, en réalité, sont des électeurs du *Mbang*. C'est pour dire qu'un *Mbang* est désigné par les *môn*. Donc, dire non à l'excision reviendrait à s'exposer aux risques de la mort, puisqu'il n'est pas envisageable de le destituer. La position la plus confortable est celle qu'il défend actuellement : ne pas se positionner clairement. Finalement, on retient que le Mbang est une victime d'un cercle vicieux dont il assure la présidence.

La gestion des opportunités et des contraintes liées à l'excision et qui sous-tend toutes les stratégies de défense, semble obéir à une même logique : la recherche de sécurité sociale. Il s'agit en ce sens de minimiser les risques en négociant des possibilités d'action aussi larges et diversifiées que possible. Nous pensons à ce stade que : le principe structurant de la dynamique qui anime les mécanismes de survie et d'adaptation de cette pratique est la recherche de sécurité. Cette recherche de sécurité sociale s'exprime de manière différenciée selon les ressources acquises et/ou importées dont chacun dispose. Il apparaît que plus les ressources, non pas tellement matérielles, mais relationnelles et informationnelles sont développées, plus il est possible de « sécuriser » l'avenir, voire même de l'optimiser en adoptant des stratégies multi-

centrées. Le cas de Mbang est sur ce point très révélateur : sa stratégie de survie est « multi-centrée » dans le sens où elle est tournée à la fois vers l'intégration totale de cette pratique à celle de l'initiation, l'évolution vers un abandon qui semble irréversible. Cette stratégie peut être interprétée comme un moyen de préserver un maximum de portes de sortie que lui offre son statut de l'entre deux, statut qui devient par ailleurs de plus en plus intenable avec l'ensemble des acteurs qui exercent une pression sur sa personne.

Chacun essaye toutefois de sécuriser au mieux son avenir en fonction de ses ressources propres et du contexte structurel dans lequel il se trouve. Ainsi, pour les habitants des cantons dont les ressources relationnelles et informationnelles sont très faibles, l'option de conservation de l'excision paraît la plus sécurisante. Ces rapports expriment aussi la volonté de chacun de maintenir son « honneur », c'est-à-dire la dignité de sa personne et de son groupe d'appartenance, en évitant de se retrouver dans une situation humiliante du point de vue des codes de conduite. Le souci de préserver la dignité du groupe explique aussi pourquoi les tensions sont gérées de façon locale. La fluidité des normes et des identités mais aussi le respect de certains principes coutumiers ont permis de trouver des « arrangements » pour garantir la cohésion sociale.

2.2. Perceptions des chefs administratifs

Les autorités administratives que nous avons rencontrées constatent que les MGF constituent un problème récurrent dans les régions du Mandoul . Selon les discours des chefs administratifs, nous avons compris qu'ils ne peuvent pas être seuls responsables de la mise en application des lois interdisant l'excision. Cela veut dire qu'ils devraient arrêter beaucoup de personnes y compris les membres de leurs propres familles. D'ailleurs, à cause de l'absence du texte d'application de la loi 006, nombreux auteurs de cette pratique arrêtés ont été relâchés. Ce qui est souhaitable, c'est un effort conjoint de toutes les communautés concernées pour mettre un terme ensemble à cette pratique.

En effet, pour les autorités administratives, le problème majeur de ces zones est le lien que les chefs coutumiers font entre l'excision et l'initiation, pour travailler dans le camp de l'initiation, il faudrait des femmes excisées, d'où la difficulté d'arrêter cette pratique si celle de l'initiation doit continuer. Ici, il faudrait faire la distinction entre les responsables administratifs originaires du Mandoul et ceux qui ne le sont pas. Les premiers sont favorables au maintien de l'excision, par contre, les derniers souhaitent un changement en défaveur de l'excision. Selon ces chefs, seule l'application de la loi peut changer la situation.

Selon nous, le processus qui mène à l'abandon de l'excision serait un processus multisectoriel : à tous les échelons et dans tous les domaines, l'action est concertée. Bien évidemment la justice est concernée, dans le sens où la protection des droits humains de la personne est en jeu, mais elle est concernée au même titre que la santé, l'éducation, la protection de la femme, la solidarité.

Au Tchad, la Loi 006 a été fort controversée. Cela prouve que la loi — non seulement du fait de la difficulté de son application mais aussi à la suite des violentes réactions qui ont suivi sa promulgation — n'a pas eu un impact direct sur la diminution de la pratique de l'excision. Dans des communautés où la demande d'excision est généralisée, la conséquence de la loi — la punition des parents ou de l'exciseuse — comporte moins de danger que la conséquence de ne pas faire exciser son enfant, qui serait alors isolé socialement et dont les perspectives de mariage seraient anéanties.

Peut-on considérer l'ensemble de la population d'un pays comme des criminels ? La réponse ne serait pas affirmative. Les populations qui pratiquent l'excision pensent par-là prendre une décision qui va assurer l'avenir des jeunes filles. On a vu certains effets néfastes de la loi se traduire par l'abaissement de l'âge de l'excision et par la pratique clandestine dans le Hadjer Lamis et le Guéra⁵ par exemple, renforçant les risques directs pour la santé des filles. Cela ne veut pas dire que l'approche juridique est inadéquate ; cela dépend de ce que l'on attend comme résultats. Si l'on veut favoriser l'abandon de l'excision de la part des populations, alors l'approche juridique est insuffisante et elle peut créer des réactions qui renforcent la pratique. L'amendement, l'adoption et la mise en application des lois doivent se faire en consultation avec la population et ses leaders religieux et traditionnels⁶. Elles doivent être accompagnées de campagnes d'éducation et d'information afin de promouvoir le soutien général de la population en faveur de l'abandon de la pratique.

Par ailleurs, nous pensons que l'éducation de base, fondée sur une approche humaine, suivie des réunions entre villages et des déclarations publiques d'abandon de l'excision sont indispensables. Actuellement, ce sont les chefs des cantons qui prennent l'engagement de l'abandon et l'imposent à leur population. Ces déclarations sont des manifestations-clés dans le

⁵ Nous avons mené des enquêtes dans ces deux régions pour une ONG en 2014. Les autorités judiciaires ont menacé les pratiquantes de l'excision d'emprisonnement. Ces menaces ont engendré une pratique très précoce de l'excision, où à 8 ans les filles sont déjà excisées, dans une clandestinité totale. L'âge moyen était de 12 ans avant ces menaces.

⁶ Le blocus fait au texte d'application de la Loi 006 en est une preuve.

processus d'abandon et doivent bénéficier d'une plus large publicité. La communication et l'information du grand public jouent un rôle fondamental dans la prise de conscience à un niveau général. Il serait donc souhaitable d'inviter plus de personnes à participer à ces déclarations, notamment des populations de régions voisines dans le cadre strictement national, ainsi que des représentants des régions dont le taux est faible.

Nous avons observé que, dans certaines régions du Tchad, les sanctions sociales qui apparaissent naturellement une fois que les communautés prennent des décisions collectives sont en effet une des modalités permettant à la pratique d'évoluer. Une fois que tous les membres de la communauté ont été touchés et savent que la décision a été prise d'abandonner les MGF, et une fois qu'ils sont informés des conséquences des MGF et du fait qu'une loi nationale a été adoptée, nous reconnaissons que l'argument de la coutume perd de sa force motrice.

D'après les données que nous avons collectées sur le terrain, nous ne pensons pas que l'application forcée des lois contre les MGF constitue la meilleure approche, du moins pas au début. Une fois que les communautés sont informées, et après que plusieurs d'entre elles auront déclaré leur abandon, peut-être le moment sera-t-il venu de faire appliquer la loi. Mais comme nous l'avons signalé par ailleurs, il est pratiquement impossible de faire appliquer la loi sur les MGF lorsque les taux de prévalence au sein des groupes qui les pratiquent tournent autour de 80 %.

Par ailleurs, il est important de ne pas laisser les données nationales jeter la confusion dans les esprits. Au Tchad, par exemple, on observe une prévalence de 40 % selon la dernière édition de MICS (2015). Cependant, cela ne signifie pas que ce pourcentage est réparti de manière uniforme. En réalité, c'est le contraire. Dans bien des régions, le taux est proche de zéro (BET et Mayo-Kebbi), alors que dans d'autres il dépasse 90 %. Faire appliquer la loi dans la zone à 5 % est chose faisable, mais devient impossible dans les régions où la prévalence est de 90 %.

2.3. Perceptions de la communauté « sar »⁷

Pour ne pas reprendre les facteurs qui font perpétuer cette pratique analysés plus haut, nous allons très rapidement montrer la position des personnes enquêtées. En effet, les MGF constituent une pratique sociale profondément ancrée dans la communauté toute entière. Malgré

⁷ Il s'agit de l'ensemble de la population choisie au hasard pendant les enquêtes. Nous avons voulu comprendre le phénomène social à travers la pensée collective.

les multiples mises en garde des autorités administratives et les cris de détresse lancés par les organisations de lutte pour la promotion des droits humains, les comportements ne changent pas, l'excision reste ancrée dans les mentalités de certaines personnes. Les personnes que nous avons rencontrées ont affirmé que l'excision constitue leur coutume, qu'elles l'ont héritée de leurs ancêtres donc elles ont l'obligation de la perpétuer.

Pour l'intérêt de cette pratique, les raisons suivantes poussent de nombreuses filles et femmes à se faire exciser :

- ✓ Il existe des activités dans la communauté dont seules les femmes excisées ont le droit d'effectuer (préparer la nourriture pour les initiés) ;
- ✓ L'excisée acquiert de l'importance, de la valeur sociale, etc. dans la communauté « Sar » ;

Les personnes que nous avons rencontrées ont affirmé qu'il y a eu les séances de sensibilisations sur l'abandon de l'excision faites par les ONG, les autorités locales etc. Elles sont au courant des lois nationales interdisant la pratique mais comme nous le savons, c'est une lutte qui va durer parce que les auteurs n'ont peur de rien et surtout à cause de la non application des textes. Lors des entretiens nous avons recueilli les témoignages suivants :

- ✓ « Nous étions arrêtés et relâchés après quelques heures de garde à vue et une fois dehors, on a repris la pratique » ;
- ✓ « Pour interdire l'excision dans notre communauté, il faudrait nous tuer en public, notre coutume c'est notre coutume, on ne va jamais abandonner cette pratique »

Dans la région du Mandoul, précisément à Koumra, les femmes rencontrées affirment qu'elles sont au courant des conséquences des MGF grâce aux sensibilisations menées dans les zones. Les gens pensent que des complications lors des accouchements entraînant la mort, l'altération de la sensibilité sexuelle sont les conséquences de l'excision. Ces causes ne sont pas toutes liées à l'excision car une femme excisée comme celle non excisée peut avoir des complications et que leur sensibilité sexuelle n'est pas encore altérée. Les MGF sont une très bonne pratique qu'il faut perpétuer selon certains enquêtés.

L'Eglise catholique locale a fait de la lutte contre l'excision une priorité fondamentale. L'une des femmes qui mènent cette lutte au nom de l'Eglise raconte son expérience :

- « Après notre formation de Bedoyo, j'ai négocié un petit temps à l'église pendant la messe pour parler de mutilations génitales féminines aux parents qui sont toujours ignorants ,qui ne

connaissent pas encore les conséquences de cette pratique et faire le compte rendu de notre rencontre avec les enfants. Mais quand j'ai commencé à expliquer, tout le monde se mettait à murmurer parce que les gens trouvent que c'est normal de pratiquer l'excision. J'ai tenu ferme, je n'ai pas arrêté de parler, je continuais à expliquer comment se passe l'excision de nos jours pour dire que ce n'est pas une bonne culture, on doit arrêter d'envoyer nos filles à l'excision. Il est plutôt temps d'éradiquer cette pratique. Juste après cette annonce, à l'église et dans les quartiers les gens m'appellent « kon koï et ka koï » ce qui veut « mère et grand-mère des non excisées » ; une manière de m'insulter mais j'en suis fière au contraire. La lutte se poursuit, nous sommes mobilisées et motivées pour continuer. On va se battre pour avoir les moyens afin d'appuyer les filles surtout celles qui ont été déjà abandonnées par leurs propres parents pour le refus d'aller à l'excision »

Par contre dans certains villages, à l'instar de Matakaga par exemple, la lutte est forte, l'excision est presque éradiquée et les gens ont pris conscience de ces conséquences. Les personnes avec lesquelles nous nous sommes entretenus ont cité elles-mêmes les inconvénients de l'excision :

- ✓ *Lors de l'accouchement, la femme peut mourir (accouchement à risque) ;*
- ✓ *On peut facilement attraper des maladies sexuellement transmissibles ;*
- ✓ *Lors de l'excision, si le sang a beaucoup coulé aussi (hémorragie), la victime peut mourir, c'est dangereux pour l'être humain ;*
- ✓ *Après l'excision, la fille ne se préoccupe plus de l'éducation scolaire, elle ne pense qu'au mariage. Les excisées généralement quand elles sortent, pour elles, il faudrait absolument avoir un foyer c'est pourquoi beaucoup abandonnent l'école.*

Lorsque l'on demande aux gens pourquoi ils pratiquent les MGF, ils répondent souvent – c'est notre tradition, c'est notre culture. Les gens répètent bien des choses qu'ils ont apprises de leurs parents et de leur société, souvent sans s'interroger sur leur raison d'être. Ils savent simplement que s'ils ne font pas quelque chose que tout le monde attend d'eux, ils risquent d'être marginalisés, voire frappés d'ostracisme et isolés de leur groupe social. Aller à l'encontre des attentes signifie risquer une réprobation intense, ce qui est difficile, voire impossible pour une personne seule. Par exemple, une mère dans un village n'oserait jamais faire quelque chose qui risquerait de porter préjudice à la réputation de sa fille ou à ses chances de mariage.

C'est pourquoi il est important de permettre aux personnes qui pratiquent les MGF de discuter des avantages et des inconvénients de la poursuite ou de l'abandon de la pratique sans jugement, honte ou blâme. Si les personnes parviennent en groupe à un consensus selon lequel les MGF

ne leur permettent pas d'atteindre leurs objectifs de santé, de bien-être et d'harmonie, il leur faut ensuite convaincre l'ensemble de leur famille élargie de se ranger à leur décision. C'est pour cette raison que des rencontres entre villages et cantons sont régulièrement organisées dans le Mandoul pour permettre aux gens de discuter et de parvenir à une décision. Ceci débouche souvent sur une déclaration publique au cours de laquelle la famille étendue se rassemble et prend sa décision de manière unie. La déclaration publique symbolise le moment auquel la norme sociale change. Personne n'est censé pratiquer de MGF après une déclaration publique, de sorte que personne ne souffre de la décision prise, même la réalité actuelle n'est pas celle-ci voulue par ces acteurs.

Il est possible que la pratique soit poussée dans la clandestinité — mais il est impossible qu'elle reste longtemps dans la clandestinité une fois que les communautés elles-mêmes prennent en charge le mouvement en faveur de l'abandon de la pratique. La raison en est qu'au sein des communautés qui ont abandonné la pratique, on ne veut plus que les fillettes soient soumises à l'excision — et par suite les familles auraient beaucoup plus de mal à envisager de soumettre les fillettes à une excision, même de manière clandestine. Les communautés elles-mêmes dénoncent les cas après la déclaration publique car elles se sont appropriées le processus et sont habilitées à agir.

En ce qui concerne la place de l'excision dans les représentations sociales locales, nous avons découvert que les MGF ne représentent qu'un élément d'un système social beaucoup plus vaste — et que ces systèmes sociaux demeurent en place après l'abandon de la pratique, même si certains de leurs aspects ont changé. Pendant nos recherches, lorsqu'on arrive dans une communauté, nous commençons par en inviter les membres à définir de manière consensuelle les choses les plus importantes pour eux. Ils discutent ensuite les droits humains et les responsabilités connexes sur une période de plusieurs mois. A la fin de ces entretiens, les participants décident par eux-mêmes quelles sont les pratiques sociales qui les aideront à atteindre leurs objectifs et quelles sont celles qu'il convient d'abandonner. En d'autres termes, les participants opéraient à partir d'un « script » qui leur venait de leurs ancêtres, de la société, etc. et qu'ils n'ont jamais remis en cause. A la conclusion, les participants ont analysé et discuté le « script » reçu et sont habilités à le modifier si nécessaire pour atteindre les nouveaux objectifs qu'ils ont déterminés en commun.

En cherchant à savoir si les hommes ont une autorité sur les femmes dans la pratique de l'excision, les réponses ne nous permettent pas d'emblée d'en conclure positivement. Toutes

les femmes interrogées affirment que c'est une affaire féminine, ainsi que les hommes. Alors que les femmes sont des mères légitimes et des êtres dont la survie est liée à celle de l'enfant, les hommes ne peuvent que très défillement prouver l'adéquation entre leur paternité sociale et biologique et par ailleurs la naissance de l'enfant n'est pas subordonnée à leur survie.

On sait que l'homme étant, dans les systèmes patriarcaux comme ceux des Sara-madjingay, le dépositaire de l'ordre social, il est donc logique qu'il lui appartienne d'effectuer ce contrôle. S'assurer que la virginité de la femme est assurée avant le mariage est l'une de ses priorités. Ainsi, aucun changement ne peut s'opérer sans une lutte symbolique collective qui remettrait en question les pratiques et leurs présupposés tacites, les dominants ne pouvant contribuer à l'affranchissement des dominés sans s'affranchir eux-mêmes.

2.4. Perception des conséquences de l'excision sur les femmes

Au regard des éléments que nous avons collectés auprès du personnel de la santé à N'Djaména et dans le Mandoul, il apparaît difficile d'évaluer à quel point les mutilations sexuelles ont une incidence sur la vie sexuelle. Cependant, nombre de faits narrés permettent de mettre en exergue des complications évidentes liées à l'excision. Il s'agit ici de présenter les conséquences aussi physiques que sociales et juridiques.

Complications physiques

Selon les diverses sources d'information collectée sur le terrain, les conséquences de l'excision sont nombreuses et peuvent causer la mort des personnes excisées. Ces conséquences sont bien connues, mais sont légitimées par les acteurs de cette pratique. Ce sont les personnels médicaux qui ont mieux caractérisé les conséquences physiques de cette pratique.

A court terme :

- 1) état de choc dû à la douleur causé par la concentration des nerfs ;
- 2) les hémorragies, parfois suivies d'anémie et pouvant causer la mort ;
- 3) les infections dues aux mauvaises conditions d'hygiène ;
- 4) le tétanos ;
- 5) des dommages ou traumatismes des zones adjacentes aux mutilations ;
- 6) la rétention urinaire causant la douleur et les infections ;
- 7) le risque de contamination au VIH (les tissus cicatriciels sont fragiles, favorisant des plaies qui seraient des portes d'entrée supplémentaires pour le virus lors des rapports hétérosexuels. De manière directe, la contamination de l'instrument utilisé).

A long terme :

Les femmes ayant subi l'excision (analphabètes) ne sont pas conscientes des conséquences à long terme de cette pratique. Ce sont celles qui ont poussé loin les études ainsi que le personnel médical qui nous ont retracé les conséquences à long terme de cette pratique. Elles peuvent s'énumérer comme suit :

- 1) Les kystes et les abcès ;
- 2) La formation chéloïdes cicatricielles ;
- 3) Les lésions de l'urètre qui se traduisent par une incontinence urinaire causant parfois de ségrégation sociale en raison de la notion d'impureté qu'elle véhicule ;
- 4) La dyspareunie (rapports sexuels douloureux) et les dysfonctionnements sexuels ;
- 5) Des fistules vésico-vaginales ou recto-vaginales (rupture des parois entre l'urètre et le vagin ou le rectum et le vagin dont les conséquences sociales sont nombreuses) ;
- 6) La prolongation systématique de la deuxième phase de travail avec la nécessité d'une épisiotomie antérieure ayant pour conséquences des risques d'infection...

Nous avons retenu deux types de réponse : « aucune ! » et « il n'y en a pas ! »

L'absence de réponse satisfaisante à notre question ne signifie pas pour autant que l'excision ne renferme pas de conséquences psychologiques. En effet, d'après nos entretiens, certaines femmes sont marquées à vie par l'excision. Car, dans la plupart des cas, on n'explique pas le bien-fondé de cette pratique aux enfants avant de les y contraindre. Cette coercition peut être source de méfiance à l'égard de sa famille ou de la société tout entière. Certaines femmes nous ont parlé du manque de sommeil pendant des semaines. D'autres ont signalé des cas de psychoses suivies des crises de paniques.

[La violation du droit des femmes à ne subir aucune forme de discrimination](#)

La pratique des MGF répond à la définition de la discrimination à l'égard des femmes formulée par divers instruments de protection des droits de l'homme puisqu'elle s'applique uniquement à des femmes et à des filles et qu'elle a pour effet de les empêcher de jouir pleinement de leur corps. Les MGF entraînent en outre chez les victimes un préjudice physique et moral à court et long terme et perpétue la notion fondamentalement discriminatoire selon laquelle les femmes sont condamnées à jouer un rôle subalterne.

Les MGF portent atteinte au droit à la vie lorsqu'elles ont des conséquences mortelles. De plus, le droit à l'intégrité physique comprend le droit de ne pas être soumis à la torture, le droit à la dignité inhérente à la personne humaine, le droit à la liberté et à la sécurité et le droit à la vie

privée. Cette catégorie de droits est garantie par plusieurs instruments de droit national tchadien et des instruments relatifs aux droits de l'homme ratifié par le Tchad. Il s'agit de la Déclaration universelle des droits de l'homme (articles 1 et 3), le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (préambule), le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP) (préambule et articles 9 et 1), et la Convention relative aux droits de l'enfant (article 19). Les MGF infligent un grave préjudice physique et psychologique qui peut parfois s'avérer mortel. C'est en cela qu'elles constituent une atteinte au droit des femmes à l'intégrité physique, à ne pas être soumises à la violence et même au droit à la vie.

Violation du droit à la santé et des droits de l'enfant

Dans la mesure où les MGF ne présentent aucun avantage physique pour les jeunes filles et les jeunes femmes et surtout constituent un acte invasif infligé à des tissus sains, sans la moindre nécessité médicale et entraînant des graves conséquences allant des violentes douleurs jusqu'à la mort, elles constituent une violation du droit à la santé. Le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels reconnaît le droit qu'à toute personne « de jouir du meilleur état de santé physique et mentale qu'elle soit capable d'atteindre ». L'Organisation mondiale de la santé (OMS) considère que la santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et « ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ». De plus, le Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, dans sa Recommandation générale n°24 (20e session, 1999) a spécifiquement recommandé aux États d'élaborer des politiques de santé qui prennent en compte les besoins des fillettes et des adolescentes exposées à des pratiques traditionnelles telles que les MGF.

Les MGF étant pour la plupart pratiquées sur des jeunes filles entre l'enfance et l'adolescence, cette question relève fondamentalement de la protection des droits de l'enfant. Or, la Convention relative aux droits de l'enfant de 1989, si elle reconnaît le rôle des parents et de la famille en la matière, ainsi que leur droit de décider pour l'enfant, dispose que, en dernier ressort, l'État est responsable de la protection des droits de celui-ci (article 5). Cette Convention établit également, en son article 3, la notion d'« intérêt supérieur de l'enfant » lorsqu'il s'agit de faire respecter les droits de ce dernier. Les MGF sont considérées comme allant à l'encontre de cet intérêt et comme constituant donc une violation des droits de l'enfant. La Convention charge les États parties d'abolir « les pratiques traditionnelles préjudiciables à la santé des enfants » (article 24(3)).

Aussi l'article 26 de la DUDH, l'article 13 du PIDESC et l'article 28 de la CDE consacrent le droit à l'éducation. En vertu de l'article 13 (paragraphe 1) du PIDESC, les Etats Parties

reconnaissent le droit de tout individu à l'éducation et l'objectif de l'éducation visant au « plein épanouissement de la personnalité humaine et du sens de sa dignité ainsi qu'au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales ». En outre, en vertu de l'article 28, paragraphe 1(e) de la CDE, les Etats Parties doivent prendre toutes les mesures pour encourager la régularité de la fréquentation scolaire et la réduction du taux d'abandon scolaire.

Or, la pratique des MGF/E a des conséquences sur la mise en œuvre du droit à l'éducation. En effet, les MGF/E constituent un motif d'abandon scolaire pour les filles car les conséquences sur leur santé physique et mentale se manifestent par l'absentéisme, des difficultés de concentration et une baisse des résultats scolaires. En outre, lorsque les cérémonies d'excision sont organisées en dehors des périodes de congés scolaires, ceci se répercute sur la fréquentation scolaire. Au sein de certaines communautés, les filles excisées sont retirées de l'école car elles sont considérées comme prêtes au mariage

De nombreux instruments ne se bornent pas à constater que les MGF portent atteinte à ces droits fondamentaux de l'enfant : ils affirment également que les États ont le devoir d'en interdire la pratique et de protéger les femmes et les filles qui y sont exposées. Pour s'acquitter de ce devoir, les États doivent adopter des lois en ce sens et mettre en œuvre d'autres méthodes d'éducation sociale et culturelle. Il convient d'adopter des lois couvrant tant les droits fondamentaux concernés que les devoirs de l'État en matière de lutte contre les MGF :

- devoir de modifier les coutumes discriminatoires à l'égard des femmes,
- devoir d'abolir les pratiques préjudiciables aux enfants,
- devoir d'assurer soins de santé et accès à l'information en matière de santé,
- devoir d'assurer un ordre social dans lequel les personnes peuvent jouir de leurs droits fondamentaux.

Chapitre 3 : Lutte contre les mutilations génitales au Tchad et dans le Mandoul. Analyse socio-historique

Appréhendée comme une pratique dangereuse pour la santé de la reproduction, l'excision fait l'objet d'une lutte acharnée organisée à travers les fonds des partenaires techniques et financiers. Il convient dans ce chapitre de présenter quelques actions pertinentes ainsi que les limites qui sont observables aujourd'hui.

3.1. Le CONA-CIAF comme pionnier : une organisation née d'un consensus international

Même si certaines organisations internationales essaient de s'impliquer davantage dans la lutte contre les MGF au Tchad, elles ont été toutes précédées par le CONA-CIAF. Le CONA-CIAF est né d'un consensus international pour l'élimination des MGF dans le monde. En effet, le mouvement féministe, qui reprend de la vigueur après les événements de 1968⁸ met en branle une remise en question de la condition féminine au niveau international, comme en témoignent les multiples conférences mondiales ainsi que la décennie qui lui seront consacrées. Dans ce contexte, la question de l'excision va apparaître à l'ordre du jour d'organisations internationales de plus en plus nombreuses, jusqu'à ce que la lutte pour l'abandon de cette pratique fasse partie intégrante des programmes de développement et que, presque partout où l'excision existe, des lois soient votées à son encontre. Nous reprenons ici rapidement les principales étapes de l'institutionnalisation de cette lutte qui a permis de créer les associations locales en la matière.

Dans les années qui suivent la fin de la Seconde Guerre Mondiale, un processus de décolonisation s'amorce et avec lui l'élaboration d'un cadre mondial de la défense des droits fondamentaux, sous la forme de la Déclaration Universelle des droits de l'homme. Dans ce contexte les MGF apparaissent pour la première fois à l'ordre du jour de l'Organisation des Nations Unies en 1958. Cependant, en raison du bilan mitigé des précédentes tentatives d'intervention extérieure à ce sujet, le problème que posent ces pratiques n'a pas pu être sérieusement abordé par l'ONU pendant les deux décennies suivantes. Le sujet suscite néanmoins un regain d'intérêt de la part des ONG internationales au cours de la décennie des Nations Unies pour la Femme (1975-1985), qui met en lumière la condition des femmes dans les pays en développement. Un séminaire organisé en 1979 à Khartoum, au Soudan, par l'Organisation Mondiale de la Santé donne un nouvel élan aux initiatives internationales dans ce domaine. Dans le cadre de recommandations essentiellement destinées aux dix gouvernements d'Afrique orientale et occidentale représentés lors de cette réunion, les

⁸ Mouvement de contestation sociale, politique et culturelle en mai et juin 1968 en France. Ce mouvement s'étendra dans les autres pays du monde, notamment aux pays européens.

participants lancent un appel en faveur de l'adoption de politiques nationales claires, de la création de commissions nationales chargées de coordonner les activités des différents organes officiels, de l'adoption de lois, si nécessaire, et de l'organisation d'activités publiques d'éducation et de sensibilisation, impliquant les professionnels de la santé et les guérisseurs traditionnels.

La conférence mondiale des Nations Unies pour les femmes de 1980 à Copenhague donnera une résonance mondiale à la question des MGF, elle exhortera de même les gouvernements à prendre de toute urgence des mesures en vue de lutter contre les pratiques traditionnelles négatives préjudiciables à la santé des femmes. En 1982, l'OMS reconnaissant les graves conséquences des MGF sur la santé, se déclare prête à appuyer les initiatives des pays.

Entre temps, en 1977, pendant l'Année internationale de la femme (1975), des Africaines, appuyées par quelques femmes suisses, créent à Genève un groupe de travail chargé d'examiner la question des MGF. Après sept années de discussions et d'enquêtes sur le terrain à travers des missions en Afrique, en collaboration avec le ministère de la Santé publique du Sénégal et appuyé par l'Organisation mondiale de la santé, le Fonds des Nations Unies pour l'Enfance (UNICEF), le Fonds des Nations Unies pour la population (FNUAP) et d'autres bailleurs de fonds, ce groupe organise en 1984 un séminaire à Dakar. Son mandat est de lutter contre les pratiques traditionnelles néfastes (MGF, gavage, tabous nutritionnels) et de promouvoir les pratiques traditionnelles africaines positives (allaitement maternel, massage du corps de la mère et du bébé, etc.). Cette rencontre, qui réunit des femmes déléguées de vingt-deux pays d'Afrique, débouche sur la création du Comité Inter-Africain ou CI-AF sur les pratiques traditionnelles ayant effet sur la santé des femmes et des enfants. C'est à partir de cette implication active des Africaines dans le dossier des MGF, que la lutte contre cette coutume prendra un tournant décisif, tant en Afrique qu'à travers le monde⁹.

Ainsi, à partir d'un comité interafricain créé à Dakar en 1964, (CIAF), les participants ont décidé de créer les comités nationaux (CIAF d'abord et ensuite Comité national). Environ 29 comités ont été créés. Né en 1984 au Tchad sous le régime d'Hissein Habré, les femmes se sont organisées pour être indépendantes après sa chute en Comité National de Sensibilisation de Lutte contre les Pratiques Traditionnelles.

⁹ Entretien réalisé auprès du bureau exécutif du CONA-CIAF (Tchad) en 2015.

3.2. La place du CONA-CIAF dans la lutte contre les MGF au Tchad

« *Nous sommes la référence au Tchad en matière de lutte contre les MGF* », martèlent les responsables de cette association. Le CONA-CIAF est connu en tant que Comité National de lutte contre les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants. Il a été créé sous la coupe du mouvement politique des femmes, OFNIR, en 1988. Le comité est définitivement une association du droit tchadien en 1999 (l'autorisation provisoire a été octroyée en 1994). Il a à son actif plusieurs réalisations de lutte contre les MGF. Il a organisé plusieurs campagnes de sensibilisation, d'information et communication sur les MGF. Le comité a aussi réalisé des enquêtes sur les MGF dans trois localités : le Moyen Chari, le Guéra et le Ouaddaï. Ce sont les trois localités qui étaient les bastions des MGF¹⁰. Le CONA-CIAF est bien connu sur le territoire national car il constitue une référence en matière de lutte contre les MGF au Tchad. Toutefois, il ne couvre pas tout le territoire national compte tenu des capacités financières et techniques limitées.

Si l'on doit se fier aux différents documents consultés et entretiens réalisés, il est très difficile de comprendre de manière chronologique la « marche » du CONA-CIAF dans sa lutte contre les MGF au Tchad. Nous avons essayé de reconstruire, dans une approche socio-historique, les principales articulations de sa contribution à l'éradication de ces pratiques en contexte tchadien, comme l'a recommandé le Ministère du Plan en 1991 :

« Pour obtenir des résultats tangibles (régression, puis disparition de l'excision), un seul mode d'action : sensibiliser la population. La sensibilisation s'adresse à toutes les couches sociales, mais en premier lieu elle doit viser les femmes et les jeunes filles puisque l'enquête a fait apparaître que ce sont surtout elles qui soutiennent l'excision et détiennent le pouvoir de décision en la matière.», *L'excision féminine. Rapport d'enquête*, (Ministère du Plan et de la Coopération/UNICEF, 1991 : 10).

Au départ, le travail du CONA-CIAF a été très difficile car l'excision était considérée comme tabou. Les populations étaient très réticentes lorsqu'il s'agissait d'en parler. Le CONA-CIAF était donc obligé de se faire accompagner sur le terrain par les autorités nationales afin d'obtenir des réponses à certaines de leurs questions. En effet, les normes sociales sont souvent appliquées sans compréhension réelle de leur raison d'être. Alors même si l'examen des multiples raisons avancées pour maintenir la pratique peut être fascinant, l'on ne donne pas forcément les raisons réelles sous-tendant la décision de chaque personne. Cette décision sera

¹⁰ Selon les statistiques officielles qui ont montré que la prévalence était élevée dans ces régions. Le choix de ces localités était basé sur ces statistiques ainsi que les études internes au CONA-CIAF.

motivée par l'expérience vitale de chacun et les couches complexes de normes morales, sociales et juridiques, entre autres, qui existent.

Ainsi, il faudrait retenir que l'association est confrontée à deux problèmes principaux : son assujettissement à la révolution de Habré et la « nouveauté » de son discours. Cette période correspond à ce qu'un chercheur qualifie du « braconnage de la parole »¹¹. Or, s'attaquer aux questions des MFG signifie s'affronter aux habitudes institutionnelles et individuelles des différents acteurs. En effet, le CONA-CIAF fait partie ici du bureau des femmes de l'Union Nationale pour l'Indépendance et la Révolution. Très peu d'indépendance donc dans l'action et le choix des axes stratégiques. Le CONA-CIAF va évoluer en « mode » conformisme » pendant deux ans (1988-1990) avant de relever la tête pour adopter une stratégie réelle de sa lutte. Le régime qui succède à celui d'Habré va être favorable à ce changement¹².

Concrètement sur le terrain, le Comité devait tenir un discours que les Tchadiens n'avaient pas l'habitude d'écouter : les MGF et particulièrement l'excision constituent un problème de santé pour la femme. Ici, la lutte contre l'excision est privilégiée car elle est une pratique ayant des conséquences très graves sur la santé et qui prend de plus en plus de l'ampleur au Tchad. Le Comité a ainsi étendu ses actions sur d'autres pratiques traditionnelles telles que les violences faites aux femmes (lévirat, sororat, les tabous nutritionnels, les préjugés). Il est donc la première structure qui s'est lancée dans cette lutte contre les MGF. Si aujourd'hui l'excision n'est plus une question taboue au Tchad, c'est certainement grâce aux actions de sensibilisation de ce Comité. Car, les langues se sont peu à peu déliées et certains chefs coutumiers ont fini par s'engager dans la lutte contre les MGF.

La deuxième période de la « marche » du CONA-CIAF correspond à la période où les acteurs commencent à parler des pratiques néfastes à la santé de la femme. En effet, expliquer que les choses qui sont « naturelles » constituent un problème pour les acteurs qui sont concernés n'est pas une tâche aisée (croyances et habitudes sont réfractaires au changement). Au début, il était difficile de parler de mutilation génitale féminine. Les gens avaient peur de diffuser l'information sur l'excision. A travers les sensibilisations et la présence permanente sur le terrain, on arrive à discuter avec les chefs coutumiers et prendre ensemble certaines mesures pour pouvoir stopper les pratiques. Pour les forums sur l'excision par exemple, les chefs coutumiers exigeaient le salaire, la construction des maisons, formulaient de demande de

¹¹ Allusion faite à l'un de mes professeurs, ABE Claude

¹² La libéralisation de la parole aux organisations de la société civile, avec l'avènement de la démocratie en 1990

rémunération mensuelle pour interdire les MGF. Mettre les MGF sur le registre de la discussion et du dialogue a été le véritable objectif atteint par l'activité du CONA-CIAF à cette période.

A la troisième période, on peut relever la volonté des acteurs de contribuer au changement substantiel de mentalité. Ainsi, les résultats obtenus par le CONA-CIAF depuis sa création jusqu'à nos jours sont constitués de changement de mentalité d'une bonne partie de la population (effets de deux premières périodes), l'insertion de la lutte contre les MGF par les autorités, les associations et les ONG dans leurs programmes d'action, le refus actuellement de certaines filles de se faire exciser. On peut aussi oser mettre à l'actif du CONA-CIAF, les résultats des recensements des personnes excisées dont le taux de prévalence était de 45% en 2009, 44% en 2010 et 38% en 2014. Même si le taux d'abandon reste faible, la tendance est positivement croissante. En effet, la troisième période a permis au CONA-CIAF de changer un peu de stratégie, en considérant que les agents extérieurs (aux communautés) peuvent aider à élaborer les messages et à tester des approches multiples, mais les campagnes doivent être montées à l'échelle locale et refléter une conviction profonde des haut responsables locaux afin d'espérer un changement.

Enfin, même si son texte d'application reste Lettre-Morte depuis plus de 15 ans, la Loi 006/PR/2002 sur la santé de reproduction est une loi contre les MGF et a été promulguée en 2002 sous la pression des organisations dont le CONA-CIAF fait partie. Cette Loi interdit clairement les mutilations génitales féminines (MGF) et prévoit les sanctions aux pratiquants des MGF.

3.3. Quelques initiatives de lutte contre l'excision dans le Mandoul

La lutte contre les MGF au Tchad et en particulier dans la région du Mandoul s'est basée sur des actions de communication, d'information et de sensibilisation. Plusieurs acteurs institutionnels ont engagé la lutte assidue contre les MGF, notamment l'excision qui est la forme la plus pratiquée dans le Mandoul.

Les Eglises catholique et protestante sont des actrices reconnues de lutte contre les MGF dans le Mandoul. Leur lutte est basée sur la Bible. En effet, il est fait comprendre aux fidèles que l'excision n'est une pratique nullement reconnue par la Bible ou par Dieu et même qu'elle est interdite car le corps humain appartient à Dieu et l'Homme n'a pas le droit de le mutiler ; le corps humain étant à l'image de Dieu, l'excision constitue une destruction de l'image de Dieu. De plus, il y a des groupes organisés de filles et femmes non excisées mis en place par ces églises. Ces groupes représentent un cadre « familial » et un cadre de refuge pour les personnes

abandonnées par leurs familles à cause du refus de se faire exciser ou des personnes méprisées par leur communauté parce qu'elles ne sont pas excisées. Ces groupes reçoivent des formations et des sensibilisations qu'ils sont à leur tour chargés de transmettre aux autres membres de la population encore réticents à l'abandon de l'excision. Ces sensibilisations commencent à porter des fruits en termes d'abandons progressifs, selon les membres que nous avons rencontrés.

Même si elle est récente, l'Antenne APLFT de Koumra a fait de la lutte contre les MGF son principal combat. Ainsi, elle se bat aux côtés d'autres organisations afin que le texte d'application de la loi incriminant les MGF soit signé, mène des sensibilisations sur les effets des MGF sur les Droits de l'Homme et cherche à obtenir que les sensibilisations sur les effets néfastes des MGF soient effectuées dans les villages reculés de la région. Car, actuellement, cette lutte se passe dans les cantons dont l'accessibilité est assurée. A côté de l'APLFT, on note aussi le travail effectué par l'antenne CELIAF de Koumra et qui est principalement basé sur les droits des femmes. Elle réalise régulièrement des actions de sensibilisation et a fait de la lutte contre les MGF son principal combat.

En effet, l'Antenne CELIAF a organisé des sensibilisations, des causeries débats et autres activités afin d'amener la population à prendre conscience des conséquences négatives de l'excision. Malgré ce travail effectué, l'excision occupe toujours une place importante dans la conception de la population. Les responsables de l'Antenne CELIAF affirment que la lutte sera longue et ardue, toutefois, elles restent optimistes sur le fait que l'excision sera éradiquée un jour.

Le fonds des Nations Unies pour l'enfance appuie les organisations communautaires à lutter contre les MGF/Excision dans le Mandoul. L'UNICEF a publié le 19 juillet 2016 un rapport qui démontre que les mutilations génitales féminines sont des pratiques désapprouvées par environ deux tiers des hommes et des femmes vivant dans les pays où ces pratiques persistent. Ce rapport montre qu'au Tchad, 49% des hommes et garçons souhaitent voir disparaître cette pratique contre 36% des femmes. A son actif, l'UNICEF a les quatre publications des MICS (Enquêtes par Grappes à Indicateurs Multiples) en 2000, 2004 et 2010 et 2014. Ces appuis participent fortement à la sensibilisation de la population tchadienne.

Une nouvelle association se penche aussi sur cette question. Il s'agit de l'Association pour le Dialogue Familial et l'Intégration Nationale (ADFIN). La particularité de cette association est de postuler que la base du développement est le dialogue entre les membres d'une famille. Elle privilégie un suivi régulier du dialogue entre les filles qui ne veulent pas se faire exciser et les

membres de la famille qui y sont favorables. Sa démarche est pertinente pour assurer un dialogue permanent au niveau basique.

Nombreux sont les membres de l'Ecole du Changement de comportement par la communication qui continuent à formuler le problème comme une question d'information — si nous parvenons à transmettre le message qu'il faut aux populations qu'il faut, elles changeront leur comportement. Les MGF sont un domaine dans lequel ceci ne s'applique pas. De fait, nous avons observé des communautés locales dont la plupart des membres pris individuellement souhaitaient abandonner la pratique, mais où collectivement, il est difficile d'espérer un changement immédiat. Pourquoi ? Parce que l'information et la volonté individuelle ne suffisent pas. Si une mère décide de ne pas faire exciser sa fille, elle a besoin d'être sûre que sa fille ne sera pas frappée d'ostracisme à cause de cela. Et cette garantie ne peut se matérialiser que si elle est à même de s'assurer que d'autres sont également impliqués dans la question et souhaitent renoncer aussi à la pratique, et de trouver une manière de coordonner publiquement un abandon partagé. Ce n'est qu'ainsi que sa fille sera protégée et c'est là toute la raison de l'importance cruciale des déclarations publiques d'abandon.

Cela ne veut dire pas que la communication n'est pas nécessaire aux niveaux national, régional et local. Cela veut simplement dire que ce n'est pas le genre de situation où l'on peut s'attendre à un changement de comportement. Un changement d'attitude, oui, mais pas un changement de comportement. Soit dit en passant, nous nous sommes aperçus que les membres des communautés eux-mêmes sont les meilleurs « concepteurs » de messages. C'est sans doute parce que personne ne sait mieux parler à une société que ses propres leaders.

Les agents extérieurs (que ce soit d'autres régions du pays ou d'autres pays) les aident-ils à élaborer ces messages et à tester des approches multiples ? Sans aucun doute. Mais les campagnes doivent être montées à l'échelle locale et refléter une conviction profonde.

Nous pensons que les communautés du monde entier peuvent toujours bénéficier d'un échange et d'un dialogue les unes avec les autres. Il faut bien comprendre que souvent, la première réaction aux changements de comportement adoptés par tel groupe ethnique ou tel pays consiste à montrer de la résistance. Mais nous avons pu voir que lorsque les gens se voient donner une chance de dialoguer directement avec d'autres qui ont décidé de faire des choix courageux et difficiles, notamment les cantons qui ont pris l'engagement d'abandonner la pratique de l'excision, cela peut vraiment changer les choses. Non seulement ces rencontres sont-elles

encourageantes, elles aident en plus à redéfinir ce qui est possible. Une fois que vous avez rencontré des personnes qui ont renoncé à la pratique par elles-mêmes tout en maintenant leur culture et leur dignité, il devient beaucoup plus difficile d'en arguer l'impossibilité. L'effet de démonstration est, en la matière, impressionnant, que ce soit entre cantons voisins ou entre communautés voisines.

3.4. Manque d'analyses profondes comme préalable à la lutte

Comme dans la plupart des actions de développement au Tchad, la lutte contre l'excision manque cruellement des travaux scientifiques empiriques afin qu'elle élabore sa démarche sur des fondements solides. Or, les représentations de la féminité et de la masculinité que véhicule la société sont des éléments constitutifs de ce que l'on appelle rapports sociaux de sexe. En effet, masculinité et féminité se définissent dans et par leur relation. Cela veut dire que, lutter contre l'excision, c'est autant appréhender le rapport social, quel qu'il soit, comme une tension qui traverse le champ social, donc intrinsèquement dynamique et en perpétuelle transformation.

Les rapports sociaux de sexe peuvent être analysés de manière relativement pertinente en référence au rapport de domination, au sens de Pierre Bourdieu. Il est important de souligner que le système patriarcal, qui est le nom donné au système de rapports de genre imprégné de la domination masculine, ne vise pas à décrire des attitudes individuelles ou des secteurs précis de la vie sociale.

Les éléments collectés montrent clairement que le masculin est la référence, l'étalon de mesure. La construction du genre qui est inséparable de la mise en place du rapport de domination, est déterminée en grande partie par la socialisation des individus. L'excision intervient comme un moment fort de cet apprentissage du rôle social féminin comme somatisation des rapports de domination. La femme est, dans ce contexte précis, *étant constituée comme une entité négative*, définie seulement par défaut. Tout le travail de socialisation tend à lui imposer des limites, qui toutes concernent le corps. La domination masculine, à travers une socialisation diffuse et continue, apprend aux femmes la soumission de leur sexe comme étant naturelle, justifiant par-là les rôles et usages différentiels des corps. On peut en inférer que, en cas d'espèce, la femme est alors considérée comme objet et non comme sujet, objet des échanges entre les hommes, objet servant à la reproduction du capital symbolique des hommes.

Cela dit, les arguments brandis en termes d'interprétations rituelles sur l'excision ont pu dissimuler certains rapports sociaux en jeu dans la pratique de l'excision. Nous postulons que, tout autant que les dominées, les dominants ne choisissent pas leur position et ne peuvent que

très difficilement y déroger. Il s'agit d'une situation où les dominants sont dominés par leur domination ! Etant une inscription corporelle des rapports de genre, sa remise en cause est potentiellement source de bouleversement du rapport de domination entre les sexes.

A travers cette expérience d'enquête, nous disons que la dissymétrie réside dans la forme-même du système qui se reproduit, et non dans les relations d'aliénation au système patriarcal qu'entretiennent les hommes et les femmes chez les « Sar ». Car, postuler que les dominants sont pleinement conscients de leur position, c'est affirmer qu'ils décident de leur propre chef de la reproduire aux dépens des dominées qui elles, ne peuvent décider de rien étant donné leur inconscience. Nous pensons au contraire que le système patriarcal n'est pas la responsabilité d'un des sexes, profitant à certains et pas d'autres, au gré de la nature, mais de l'ensemble des individus qui participent à le reproduire.

Dénoncer l'excision, c'est dénoncer une institution sociale, non des personnes ayant en commun un sexe biologique, un rôle ou un type d'activité. Etant donné l'importance du rôle de l'excision dans la construction de l'identité féminine et des rapports de genre, nous avons été amenés à nous questionner sur l'impact que pourrait susciter la lutte contre ces pratiques. En effet, d'une part, si la lutte permet l'abandon de la pratique, il est assez logique de supposer que cet abandon puisse contribuer à renouveler les rapports de genre. D'autre part, on peut postuler que la lutte en elle-même, qu'elle atteigne ou non son objectif, parce qu'elle remet en question les représentations qui fondent l'ordre établi, est déjà un vecteur de changement. Alors que le lien entre excision et reproduction des rapports de genre nous paraît aller de soi, celui entre lutte contre l'excision et renouvellement des rapports de genre est loin d'être évident. Même si un consensus international reconnaît l'excision comme une pratique néfaste, il s'avère être le fruit d'intérêts tout à fait divers, d'acteurs et d'institutions multiples. Et c'est ici que se pose un problème d'efficacité dans ce combat assez disparate !

CONCLUSION

En analysant l'excision du point de vue des rapports de genre, il apparaît à quel point cette pratique, en marquant les corps d'un sceau de la féminité, contribue à naturaliser un rôle social construit dans les communautés « Sar ». Cette identité de genre que l'excision rend performative est avant tout une identité « relative » dans le sens où elle ne se définit que « par rapport à ». Ainsi, être une femme c'est avant tout être la mère d'un fils, l'épouse d'un homme. Cette conception de la féminité met directement en lumière les rapports de genre en tant que rapports de domination, matérialisés dans la mutilation sexuelle.

En raison des nombreuses représentations connotées à la pratique de l'excision, une jeune femme dans le Mandoul doit être excisée. L'identité femme-mère fait du système matrimonial, en tant qu'organe de sanction et de reproduction sociale, une sorte d'opérateur des représentations. En effet, comme nous l'avons montré, une femme non-excisée est incomplète, donc ne peut être mère ou épouse.

Au Tchad d'une manière générale et dans le Mandoul d'une manière particulière, les discours et engagements des acteurs contrastent un peu avec les comportements concrets visant l'élimination des MGF ou l'excision. On constate dans les faits un lot d'hésitations à tous les niveaux. On comprend par ces hésitations que la plupart des porteurs de changement ont connu l'excision et y sont restés attachés.

Par ailleurs, le manque de texte d'application de la loi 006 montre clairement que l'Etat lui-même hésite à s'attaquer à ce phénomène. Cela montre aussi un manque de consensus au niveau gouvernemental. C'est autour de ces valeurs un peu poreuses qu'il faudrait accentuer la lutte à travers et par les communautés elles-mêmes.

Bibliographie

1. BICCHIERI, (Christina), 2006. The grammar of the Society. The nature and dynamics of social norms. New York. Cambridge University Press;
2. Edward Sapir, 1969, *Anthropologie : culture*, Paris, Les Edition de Minuit ;
3. Mary Douglas, 1971, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero ;
4. Jean Copans, 1996, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Paris, Nathan ;
5. Claude Lévi-Strauss, 1958, « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Anthropologie structurale*, pp.37-62 ;
6. Claude Lévi-Strauss, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon ;
7. Claude Lévi-Strauss, 1983, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon ;
8. Claude Meillassoux, 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF ;
9. Malinowski B., 1985, *Journal d'ethnographie*, Paris, Seuil ;
10. Marcel Mauss, 1968-1969, « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF ;
11. Marcel Mauss, 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF ;
12. Max Weber, 1967, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon ;
13. Marc Augé, 1994, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard ;
14. Michel ERLICH, 1986, *La femme blessée, Essai sur les mutilations sexuelles féminines*, Paris, l'Harmattan ;
15. Philippe Laburthe-Tolra et Jean-Pierre Warnier, 1993, *Ethnologie et anthropologie*, Paris, PUF ;
16. Roger Bastide, 1971, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot ;
17. Robin Fox, 1972, *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard ;
18. Robert H. Lowie, 1936, *Manuel d'anthropologie culturelle*, Paris, Payot ;
19. Sahlins Marshall, 1980a, *Au cœur des sociétés-Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard.