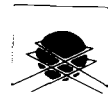


CIRCONCISION, EXCISION ET RAPPORTS DE DOMINATION



Sylvie Fainzang
Université de Paris VIII

Beaucoup de choses ont été écrites sur la question des mutilations sexuelles et sur le sens qu'elles revêtent, en particulier lorsqu'elles sont intégrées à un rite d'initiation. Proposer une nouvelle interprétation de ces pratiques semble tenir de la gageure. La seule hétérogénéité des discours s'y rapportant suffit à montrer la complexité des représentations qui y sont associées et la difficulté d'élaborer une analyse univoque de leur signification. Pourtant, malgré la grande diversité des justifications qui en sont données par les personnes concernées (selon leur société d'origine, mais aussi selon leurs déterminations respectives à l'intérieur d'un même groupe d'appartenance – urbaine ou rurale, religieuse, sexuelle, sociale, etc.), on trouve de manière récurrente certaines notions d'où les différents arguments avancés tirent leur cohérence. Dès lors, même si l'excision par exemple est pratiquée suivant des modalités spécifiques selon les sociétés, et si elle est présente dans des systèmes symboliques et des formations sociales différentes, une même interprétation peut en être tentée à partir de l'observation contemporaine de son application dans des univers différenciés, dont on tentera ici de comprendre la logique¹.

L'article que nous proposons est le résultat d'une réflexion menée sur les discours relatifs aux mutilations sexuelles tenus par les immigrés africains vivant dans le contexte social français, où il apparaît qu'elles continuent d'être pratiquées sur une grande majorité d'enfants, bien qu'elles ne soient plus partie intégrante d'un processus initiatique². La survivance de ces pratiques et les modifications qu'elles ont subies quant à leurs modalités dans un contexte sociologique nouveau, invitent à repenser leur signification par-delà celle que leur ont traditionnellement assignée les ethnologues.

¹ Nous parlerons ici essentiellement de la clitoridectomie, l'infibulation s'analysant de manière différente.

² Cette réflexion reprend certains points abordés dans un précédent article sur les mutilations sexuelles féminines (S. Fainzang 1984), et s'élargit à la question de la circoncision. Notre recherche a été menée auprès de populations ouest-africaines – notamment soninke, bambara, toucouleur – venant compléter ou éclairer des informations recueillies en milieu rural, chez les Bisa de Haute-Volta.

Généralement analysées dans la littérature ethnologique comme l'étape obligée d'un accès au statut d'adulte sexuellement marqué, excision et circoncision sont ainsi le plus souvent comparées comme les deux pôles symétriques et inverses d'un processus de socialisation des sexes, et conçues par les intéressés comme nécessaires à la reproduction biologique du groupe.

En marge de ces analyses, il convient de noter l'apport que représentent les travaux de Nicole Sindzingre (1977, 1979) qui souligne à juste titre les limites de cette symétrie. S'interrogeant sur la spécificité de l'excision au sein de ce qu'il est généralement convenu d'appeler des rites de passage, elle met en évidence la non-équivalence entre circoncision et excision, tant du point de vue anatomique, qu'au regard du contexte rituel dans lequel elles prennent place (1977: 66 et sq.)³. On montrera ici qu'il est néanmoins possible de déceler un certain parallélisme entre ces deux institutions, non pas comme traduisant un changement de statut social de l'enfant à l'adulte, mais comme visant à assigner à l'individu une place sociale jugée conforme à son sexe.

Reproduction biologique ou reproduction sociale ? L'objet de cet article est de montrer d'une part que derrière le discours officiel centré sur l'impératif de la reproduction biologique, se dissimule un autre discours, cohérent avec un certain ordre de représentations, au travers duquel le marquage sexuel équivaut à un marquage des rôles sociaux devant être assumés par chaque sexe, d'autre part que c'est l'homme (*vir*) qui sert de référence fondamentale ou d'étalon dans la production de ces représentations.

S'agissant de l'excision, il est très généralement admis que le clitoris est la partie masculine que le sexe féminin porte naturellement en soi à la naissance. Michel Cartry (1968: 190) note à ce propos qu'il est assimilé à un « petit pénis » chez les Gourmantché de Haute-Volta. C'est donc en toute logique que la clitoridectomie a valeur d'inscription de la féminité sur le corps des fillettes. Nous avons retrouvé une conception analogue — rapportée au demeurant dans de nombreux travaux ethnologiques — parmi toutes les familles immigrées, d'origines ethniques très diverses, que nous avons rencontrées. À cet égard, les diverses formes que peut prendre l'excision ne font pas de différence notable. Qu'il s'agisse de l'ablation partielle ou totale du clitoris (clitoridectomie) ou de l'ablation supplémentaire des nymphes, l'idée semble toujours être qu'il faut supprimer ce qui rappelle, chez la femme, le sexe mâle. L'inscription de la féminité ne passe d'ailleurs pas que par la pratique de la clitoridectomie et trouve à s'exprimer par d'autres mutilations corporelles. Il est ainsi parfois mentionné par les intéressés, au titre des procédures de différenciation des sexes, le percement des oreilles des filles, conçu comme nécessaire pour les « reconnaître » de celles des garçons. La forme ronde de l'orifice auquel est accrochée une

³ La non-homologie entre rites d'initiation masculine et rites d'initiation féminine a été également soulignée par J.-T. Maertens, 1978: 38-42 et 83-84.

boucle (également de forme ronde dans la plupart des cas) n'est pas sans suggérer le symbolisme sexuel dont cette pratique est marquée. La féminité doit ainsi s'exprimer par le rond ou l'orifice, lié à la notion de « réceptacle » attachée au sexe féminin. Tout se passe comme si la différenciation opérée par la nature ne suffisait pas pour avoir valeur sociale et pour fonctionner comme marquage. Cette notion a été soulignée par Ravenhill (1978), analysant les rites d'initiation féminine chez les Wan de Côte d'Ivoire. L'auteur fait remarquer que ce qui est retranché avec l'excision, c'est un organe capable de s'extérioriser, cette propriété étant contraire à l'image de la femme comme intériorité, image selon laquelle la femme devrait être « réceptive » et non « projective » (Ravenhill 1978: 71). Il y a quelque difficulté à y voir la nécessité d'une conformité à l'image de la procréation, comme le fait N. Sindzingre (1979: 180). Ce serait en effet négliger une dimension importante dans les représentations de la procréation, relative précisément à l'extériorisation – à savoir l'expulsion comme *production* – hors de la matrice. Si celle-ci incarne l'intériorité, elle ne résume pas à elle seule l'expérience de la procréation, ni l'image qui en est forgée. L'analyse des discours relatifs à l'excision nous conduit plutôt à voir dans cette opération la nécessité de conformer le corps de la femme à la place qui lui est dévolue dans les rapports sociaux entre les sexes. Ainsi peut-on entendre que « laisser à une femme son clitoris, c'est faire d'elle 'l'égal de l'homme' », c'est « provoquer le mari dans son autorité », ou encore c'est lui « laisser le pouvoir ». Dès lors, si le clitoris comme extériorité semble peu conforme à l'image de la femme, c'est parce qu'il est incompatible avec une image de la féminité envisagée comme exclusivement *réceptive* et non *productive*. Cette image – qui échappe au domaine de la procréation – renvoie bien plutôt à la place de la femme au sein des rapports d'autorité dans le cadre matrimonial, et plus généralement dans la société globale. Elle apparaît avec d'autant plus de clarté que les intéressés associent fréquemment les attributs de la sexualité féminine et de la sexualité masculine (tels que les définit Ravenhill) aux attitudes respectives de chaque sexe à l'égard de la prise de parole ou de décision. En effet, la femme doit *recevoir* la parole et les décisions de son mari, et non pas les *produire*. Or, si le clitoris équivaut dans cette représentation à la verge, il représente également le pouvoir et l'autorité dont celle-ci serait le siège. Dans cette perspective, réduire le sexe féminin à un orifice, c'est non seulement faire de lui un pur réceptacle du sexe masculin, mais c'est aussi vouloir faire de la femme, le réceptacle de l'autorité masculine. Par conséquent, tout porte à croire que le « travail » accompli sur le corps ne vise pas tant à confirmer la différence biologique entre les sexes, qu'à *corriger* le sexe biologique de manière à rendre possible l'exercice, par la personne socialisée comme féminine ou masculine, du statut qui lui est assigné.

Dire qu'une femme non-excisée n'est pas une femme, ce n'est pas refuser de constater sa spécificité biologique, mais c'est exprimer qu'elle n'a pas reçu sur son corps la marque du groupe qui la définit, et la *forge*, socialement, comme telle. Dans ces conditions, si la conservation du clitoris est

conçue comme une entrave à la réalisation de la sexualité féminine, c'est parce qu'elle met un obstacle à l'exercice exclusif de l'autorité masculine dans le couple. Il ne s'agit donc pas seulement d'un marquage du sexe féminin, mais d'un marquage du rôle social défini pour son sexe : la femme doit être dépourvue de son clitoris afin de pouvoir se ranger dans le type de comportement que l'on attend d'elle, tout particulièrement dans le contexte matrimonial. (Il n'est certes pas fortuit que l'excision, lorsqu'elle est partie intégrante d'une initiation au cours de laquelle on enseigne à la fillette ce que devra être son rôle d'épouse et de mère, s'accompagne de prescriptions relatives à la soumission dont elle devra faire preuve à l'égard de l'autorité maritale – cf. par exemple l'initiation féminine chez les Bambara).

La conception d'une bisexualité féminine a été étudiée par N. Sindzingre qui trace un intéressant parallèle entre l'image de la féminité dans les sociétés traditionnelles et certaines théories psychanalytiques, illustrées en particulier par Marie Bonaparte (Sindzingre 1979). Elle montre notamment que la femme est toujours considérée comme porteuse d'« excès » (Bonaparte 1948)⁴ ou son corollaire, de « manque », poursuivant l'observation faite par Maurice Godelier selon laquelle l'analyse freudienne, (en prêtant aux femmes un désir de pénis), « les imagine comme définies (par nature) par un manque, le manque de ce qu'ont les hommes (...) » (1981: 41). N. Sindzingre, quant à elle, en trouve la trace dans l'explication parfois donnée, à propos de l'excision, selon laquelle les femmes manquent de mesure en matière sexuelle (1977: 70). Cette analyse présente l'intérêt de penser ensemble une institution africaine et certaines pratiques occidentales sur la base de représentations communes de la féminité. Toutefois, nous n'avons pas cru bon de retenir cet argument au titre des justifications de l'excision pour comprendre son sens profond, car il nous est apparu être fourni *a posteriori*, vraisemblablement sous l'influence de l'Islam, qui envisage la virginité et la fidélité de la femme comme des valeurs fondamentales de la féminité. Il n'y a pas de raison de penser que l'excision (entendons la clitoridectomie) ait eu initialement pour fin de préserver la chasteté des jeunes filles ou la fidélité des femmes mariées lorsque l'on considère le fait qu'elle est également pratiquée dans des sociétés pour lesquelles les relations pré- ou extra-maritales des femmes ne sont pas un inconvénient majeur, les enfants de celles-ci devenant, socialement, ceux de leur mari.

En revanche, si les notions d'« en-trop » ou d'« en-moins » sont effectivement à un certain niveau associées à la femme, c'est en raison d'une représentation spécifique du clitoris, en étroite relation avec des systèmes de représentations du corps envisagés du point de vue du sexe masculin : la femme a quelque chose « en trop » pour que puisse s'exercer le pouvoir masculin; aussi faut-il à la femme, pour se cantonner au rôle de réceptacle

⁴ « Le clitoridisme durable et exclusif chez une femme est (...) l'expression de quelque chose en plus, en trop (...) dans sa constitution bisexuelle » (M. Bonaparte 1948: 223).

qu'il lui échoit, avoir quelque chose « en moins », en l'occurrence le clitoris, équivalent de la verge, organe du pouvoir. (L'assimilation de la verge à l'autorité et au pouvoir transparaît d'ailleurs dans certaines langues, notamment dans le double usage d'éléments lexicaux, tel le mot *kir*, qui signifie à la fois « chef » et « verge » en bisa). Par conséquent, l'androgynie supposée de la femme est incompatible avec l'exercice social de l'autorité masculine et de la soumission féminine : rares sont les personnes interrogées (femmes ou hommes) qui ne font pas directement ou indirectement allusion au risque qu'il y aurait à laisser à une femme son clitoris pour la bonne marche de la cellule matrimoniale et l'exercice de l'autorité maritale. (Un propos récurrent également — masculin cette fois —, est que « chez les Européens, où les femmes ne sont pas excisées, ce sont aussi souvent les femmes qui 'portent la culotte' dans le ménage et le mari n'a plus d'autorité ». Dès lors, réduire ou supprimer ce qui, chez la femme, est conçu comme l'équivalent du sexe masculin, revient à créer les conditions (physiologiques) de la domination (sociale) de l'homme sur la femme.

Il est remarquable à cet égard que les différents arguments avancés par les intéressés pour expliquer l'excision peuvent tous se comprendre à l'aune de cet impératif de subordination féminine. (Nous employons le terme « subordination » pour rendre compte de la position qu'occupe la femme dans les rapports d'autorité et dans la vie socio-politique du groupe. Les faits qui marquent par exemple l'indépendance économique des femmes dans certaines formations sociales africaines ne contredisent nullement cette position, soutenue par des représentations à valeur coercitive). Ainsi trouve-t-on des énoncés tels que : « le clitoris gêne le mari », « il est dangereux pour lui », ou encore « il risque de le blesser », véritables métaphores de l'idée selon laquelle la présence du clitoris chez la femme risquerait d'entraver l'exercice de la domination masculine. Le clitoris est bien, dans cette logique, un organe « dangereux » pour l'homme : la notion de « danger » est ici transférée, par un subtile et classique renversement idéologique, du plan social au plan biologique.

On dit aussi parfois qu'une femme excisée est plus « propre ». Curieusement, ce terme n'est alors pas entendu au sens strict d'« hygiénique » ni, dans sa connotation religieuse, de « pur ». Il n'est d'ailleurs jamais dit que le clitoris en soi n'est pas propre, ou encore qu'il est impur. À cet égard, une enquête linguistique poussée sur cette notion dans les langues vernaculaires des familles concernées serait sans doute édifiante, car l'usage du terme, du moins par les informateurs francophones, recèle une ambiguïté corrélative au double statut du mot propre en français. Signifier qu'un sexe excisé est propre reviendrait à dire qu'il est approprié à la femme, qu'il est conforme à ce qu'il doit être. Être excisée serait donc être « propre » à occuper la position de femme, telle qu'elle est définie par la société qui la construit, c'est-à-dire à occuper une position de subordination par rapport à l'homme, et en particulier au mari.

Les représentations relatives à la circoncision doivent être comprises comme l'autre versant de cette logique de socialisation des sexes, sans pourtant qu'on puisse y déceler l'inversion pure et simple de celles qui sous-tendent l'excision. Dans cette logique, un homme non-circoncis n'est pas véritablement un homme. Il fait l'objet de railleries et d'insultes, révélatrices du mépris qu'il suscite, et ne peut jouir des mêmes prérogatives qu'un homme circoncis. Dans ces conditions, il est inconcevable qu'un non-circoncis trouve à se marier comme il est jugé indispensable pour une femme d'être excisée pour accéder au mariage⁵. La mise en relation entre circoncision et puissance virile est toujours faite, et s'exprime à la fois dans le dégoût que manifestent les femmes à l'égard d'un non-circoncis dont la verge « ressemble à celle d'un enfant », et dans la conviction des hommes que la circoncision accroît leur potentiel de virilité.

Certes, l'idée parfois avancée selon laquelle excision et circoncision ont pour fonction d'accroître la fécondité, procède de la logique qui établit une relation entre excision et inscription de la féminité d'une part, et circoncision et inscription de la virilité d'autre part, cette dernière notion étant marquée d'une certaine ambivalence : des conceptions divergentes ont pu ainsi être notées — la circoncision devant pour les uns permettre à l'homme de procréer, pour les autres, d'avoir davantage de puissance lors des rapports sexuels — mais qui, renvoyées dos à dos, étaient considérées comme revenant au même. La fécondité de l'homme serait subordonnée à sa puissance, tandis que la fécondité de la femme serait subordonnée à la réduction de la sienne.

Mais si l'ablation du clitoris donne au sexe de la femme une configuration supposée la rendre apte à se plier à son futur rôle d'épouse, comment comprendre que l'ablation du prépuce doive, dans ce système de représentations, accroître la puissance de l'homme ? Autrement dit, en quoi la circoncision contribuerait-elle à créer les conditions de possibilité de la domination masculine ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord mentionner que nous n'avons trouvé, au cours de notre étude, aucun élément qui nous permette d'établir, avec Bettelheim (1977), un rapprochement entre l'écoulement de sang engendré par l'ablation du prépuce, et la menstruation des jeunes filles⁶, ni qui puisse suggérer un quelconque caractère féminin du prépuce,

⁵ La nécessité de la clitoridectomie est presque toujours rapportée au mariage dans les sociétés où elle est institutionnalisée (cf. Sindzingre 1977: 69; Cartry 1968: 190). À noter d'ailleurs que dans certaines sociétés africaines (chez les Bisa de Haute-Volta par exemple), une femme n'est parfois excisée que tardivement, à la veille de son mariage.

⁶ Partant de l'axiome suivant lequel « un sexe éprouve de l'envie à l'égard des organes sexuels et des fonctions de l'autre sexe » (p. 21), Bettelheim voit dans la circoncision le moyen symbolique qu'ont les hommes de s'attribuer la capacité d'enfanter (p. 52). « Par la circoncision (écrit-il), les hommes tentèrent d'égaliser la fécondité des femmes » (p. 173). Une idée analogue sera reprise par Maertens pour qui « l'origine de la circoncision est à chercher du côté de la première menstruation du corps de la femme, comme la réplique culturelle mâle de la vitalité naturelle féminine » (Maertens 1978: 13).

comme le montre Griaule, rapportant le mythe dogon des origines⁷, ou comme le laisseraient entendre d'autres traditions africaines, associant le prépuce à la vulve (cf. Maertens 1978: 69). En effet, le prépuce n'est jamais perçu, semble-t-il, comme un élément féminin, mais comme un obstacle à la réalisation de la virilité, ce qui est tout à fait différent. Si les représentations relatives au clitoris renvoient indubitablement à la notion d'une bisexualité de la femme, celles qui sont associées à la circoncision ne font aucunement référence à une bisexualité masculine. Ici, le surcroît de virilité apporté par la circoncision viendrait non pas de l'ablation d'une partie dite féminine, mais de l'apparence que revêt l'organe après l'opération. Il est remarquable en effet que la circoncision donne à la verge, dépourvue de son prépuce, l'apparence d'une verge en érection, dont le prépuce est rétracté, autrement dit en état de puissance⁸. Être circoncis, c'est donc présenter les signes d'une virilité maximale. Le psychanalyste américain H. Nunberg fit une observation comparable auprès de certains patients dont il note qu'ils voyaient dans la circoncision une réaffirmation de leur virilité. Toutefois, Nunberg retient surtout cette affirmation pour en inférer la relation qui existe selon lui entre circoncision et naissance, et écrit : « par la circoncision, le gland est libéré, il sort comme un enfant de l'utérus de la mère. En d'autres termes, après la circoncision, un nouveau pénis est né qui ressemble à un phallus en érection avec un prépuce rétracté (...); l'initié, le garçon circoncis, re-naît sans prépuce, il est alors un homme » (Nunberg 1949: 8, cité par Pontalis 1973: 206).

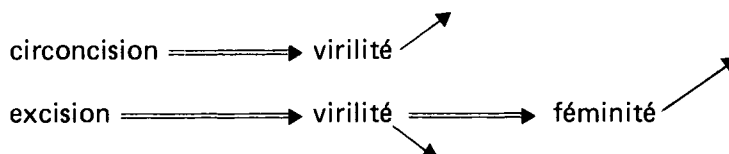
La non-équivalence entre clitoris et prépuce soulignée par N. Sindzingre apparaît d'autant plus manifeste que nos matériaux mettent bien plutôt en évidence la correspondance non seulement anatomique mais symbolique entre le clitoris et la verge ou plus exactement entre le clitoris et le gland. Les Bisa de Haute-Volta parlent d'ailleurs de clitoris en tant que « la tête de la vulve » (*bignimim*), et du gland comme de « la tête de la verge » (*kirmim*). Cette « tête » est ce qu'il faut supprimer chez la femme, mettre en relief chez l'homme. Or la tête n'est pas dénuée de connotation de pouvoir. Aussi bien dit-on d'un chef qu'il est un « *mimza* », c'est-à-dire qu'il « a la tête » (nous dirions « est à la tête ») du village. Notons également que l'on parlait à Rome, sous Tibère, des premiers chrétiens (tous circoncis) comme de ceux qui vont « nu-tête » (de Benoist 1969). Ainsi donc la verge,

⁷ Rappelons que le mythe dogon illustre la théorie de la bisexualité originaire de tout individu : chaque sexe serait doté de deux principes contraires, l'un masculin (logeant dans le clitoris chez la fille), l'autre féminin (siégeant dans le prépuce chez le garçon). La mutilation viserait ici à supprimer l'organe porteur du principe de sexe opposé (cf. M. Griaule 1948: 29, 30, 185-187).

⁸ L'assimilation faite entre puissance sexuelle et puissance reproductrice (la seconde étant subordonnée à la première) permet de comprendre le lien établi entre circoncision et fécondité masculine, via la puissance virile. Il n'est pas impossible que la même lecture puisse s'appliquer à la circoncision juдаïque, lecture qui n'est nullement incompatible avec l'interprétation classique de cette pratique comme signe de l'alliance avec Dieu. Circoncire un garçon serait ici mettre en relief la puissance virile dont Dieu l'aurait doté et lui permettre par là-même de se reproduire, ainsi que Dieu lui aurait enjoint de le faire (voir Genèse XVII, 2: 2-12). Notons d'ailleurs que, comme le rappelle Weber, « la tradition rabbinique établit une relation entre circoncision et promesse d'une nombreuse descendance » (cf. Max Weber, *Le judaïsme antique*, éd. Plon, 1971: 136).

organe du pouvoir, acquiert une puissance supplémentaire par la dénudation de sa « tête », soit par la mise en évidence de son gland. (On remarque d'ailleurs que, selon sa définition, la circoncision judaïque consiste également à « trancher le prépuce » (*milah*, première phase), afin de « mettre le gland à nu » (*periah*, 2ème phase). À l'hypothèse également émise selon laquelle la circoncision des Hébreux pourrait avoir été un rite d'initiation guerrière, cette analyse apporte d'autant plus de vraisemblance que la puissance incarnée par un gland dénudé devait, symboliquement, donner aux guerriers un surcroît d'efficacité. Le récit selon lequel Josué aurait imposé la circoncision aux hommes avant la conquête de la Palestine (Josué, V, cité par Maertens, *op. cit.*: 119) pourrait trouver ici une explication). La circoncision tendrait par conséquent à exalter la puissance virile et ce qui est communément conçu comme ses avatars : la puissance guerrière. — Notons qu'en bisa, le même mot *yar* signifie « homme » (*vir*) et « guerre » —, l'autorité et le pouvoir.

Tandis que l'excision aurait pour fonction de supprimer la virilité de la femme (par nature bi-sexuée), la circoncision aurait celle d'augmenter la virilité de l'homme. Ces deux institutions viseraient donc respectivement à dé-viriliser la femme et à sur-viriliser l'homme, aux fins de réduire le pouvoir de la première, et d'accroître le pouvoir du second. On a ainsi :



C'est, dans les deux cas, par rapport à l'homme (*vir*) que sont pensées et pratiquées les mutilations sexuelles, comme conditions de la reproduction des rapports sociaux entre les sexes.

Il pourrait paraître abusif de comparer la circoncision hébraïque à la circoncision pratiquée dans la plupart des sociétés africaines en raison du fait que, comme le note J.-T. Maertens, « une circoncision à la naissance (...) n'engage pas les mêmes significations que le même rite à la puberté (...) » (Maertens 1978: 12). Cependant, il convient de remarquer le très net abaissement de l'âge auquel ces mutilations sont pratiquées dans les familles africaines (puisqu'elles ont fréquemment lieu dans les semaines qui suivent la naissance), en particulier en milieu urbain. À cet égard, ni les interprétations psychanalytiques de Bettelheim ni celles de Maertens ne peuvent expliquer la précocité actuelle de ces mutilations. Par ailleurs, ces pratiques tendent à être aujourd'hui complètement séparées de tout contexte initiatique. Tout se passe comme si, dans un contexte aux structures sociales modifiées, le marquage social des sexes restait une condition préalable nécessaire à la reproduction des rôles sociaux, pour des groupes qui envisagent toujours — ce fait mérite d'être souligné — le « retour ». Ainsi, il ne

s'agirait plus tant, avec ces mutilations, de permettre un « passage » que d'objectiver une « identité sexuelle ». Il ne s'agit pas tant de passer de l'état de fillette à celui de femme, ou de celui d'enfant à l'âge d'homme, que d'être marqué, dès la naissance, comme individu de sexe féminin ou masculin; deux marquages en vertu de quoi l'un et l'autre sexes seront conduits à assumer des rôles sociaux différents. La circoncision n'est donc plus, en milieu urbain, et en particulier français, ce qui doit produire les catégories « homme » ou « adulte » par opposition à « enfant » mais la seule catégorie « homme » (*vir*) par opposition à « femme ». L'institutionnalisation de relations hiérarchiques entre aînés et cadets ou entre âges différents, lorsqu'elle ne disparaît pas totalement, passe désormais par d'autres relais que par la circoncision.

Voir ce qui reste de ces pratiques dans un contexte social renouvelé, c'est sans doute le moyen de mettre au jour une de leurs dimensions fondamentales, qui leur vaut, aujourd'hui, de perdurer. Notre étude nous a ainsi amenée à la conclusion que ces mutilations ne sont pas seulement pratiquées, comme le suggèrent de nombreux auteurs sur la question, aux fins de permettre une transition de l'âge de l'enfance à l'âge adulte (rôle dévolu aux rites d'initiation) et de parfaire une différenciation sexuelle en vue d'assurer par exemple la fécondité du groupe. Il s'agit surtout de façonner les corps de manière à rendre les personnes aptes à assumer le statut social qui leur est réservé, en raison de leur sexe. Avec la disparition du contexte initiatique, tout se passe comme si la différenciation des sexes subsistait seule, là où elle s'articulait avec une différenciation des âges. En définitive, avec l'excision et la circoncision, on n'a pas tant affaire à un marquage social de la différence sexuelle, qu'à un marquage de la différence sociale qui doit exister entre les sexes, autrement dit à une inscription (sur les corps) des rapports de sexe⁹.

On peut dès lors conclure que derrière les discours officiels justifiant ces pratiques, au nombre desquels elles doivent permettre la reproduction biologique des individus, il s'agit en fait de rendre possible la reproduction sociale des rapports de domination entre les sexes. Il apparaît d'une part que les représentations de la féminité (et de la bi-sexualité qui lui est associée) s'articulent avec des représentations andro-centriques du sexe¹⁰ et, d'autre part, que la socialisation de la sexualité réalisée à travers les mutilations sexuelles détermine pour chaque sexe son rapport à l'autre et à la société.

⁹ À la lumière de cette analyse, l'affirmation de P. Clastres (1973: 120) selon laquelle « la marque sur le corps, égale sur tous les corps, énonce : tu n'auras pas le désir de pouvoir, tu n'auras pas le désir de soumission », généralisée à toutes formes de mutilations dans les sociétés traditionnelles, nous apparaît totalement dénuée de fondement.

¹⁰ « Phallo-centriques », devrait-on dire, puisque c'est sur cet organe que s'ancre la logique de ce système de représentations.

RÉFÉRENCES

- BENOIST de A.
1969 « Les mutilations sexuelles », *La Nouvelle École*, no 8.
- BETTELHEIM C.
1977 *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*. Paris: Gallimard.
- BONAPARTE M.
1948 « Note sur l'excision », *Revue française de psychanalyse* 2: 213-231.
- CARTRY M.
1968 « La calebasse de l'excision en pays gourmantché », *Journal de la Société des Africanistes*, 38, 2.
- CLASTRES P.
1973 « De la torture dans les sociétés primitives », *L'Homme* XIII: 3.
- COLLECTIF
1981 *La condition féminine*. Paris: Éditions Sociales.
- COLLECTIF
1984 *Les mutilations du sexe des femmes, aujourd'hui, en France*. Paris: Tierce.
- FAINZANG S.
1984 « L'excision, ici et maintenant. Étude ethnologique », in Collectif 1984.
- GODELIER M.
1981 « Les rapports hommes-femmes : le problème de la domination masculine », in Collectif 1981.
- GRIAULE M.
1948 *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotemméli*. Paris: Éditions du Chêne.
- MAERTENS J.T.
1978 *Le corps sexionné. Essai d'anthropologie des inscriptions génitales*. Ritologiques 2. Paris: Aubier-Montaigne.
- NUNBERG H.
1949 *Problems of bisexuality as reflected in circumcision*. Londres: Imago Publishing Co.
- PONTALIS J.B.
1973 Préface à l'article de Nunberg dans le numéro à thème *Bisexualité et différences des sexes* de la Nouvelle Revue de Psychanalyse, no 7.
- RAVENHILL
1978 « The interpretation of symbolism in female wan initiation », *Africa* 48, 1: 66-79.

SINDZINGRE N.

- 1977 « Le plus et le moins : à propos de l'excision », *Cahiers d'Études Africaines* 65, XVII (1): 65-75.
- 1979 « Un excès par défaut. Excision et représentations de la féminité », *L'Homme* XIX, 3-4: 171-187.

WEBER M.

- 1971 *Le judaïsme antique*. Paris: Plon.