

Le plus et le moins : à propos de l'excision

Parmi les polarités qui ponctuent les certitudes du sens commun, il en est une qui s'impose avec la force de l'universel et de l'irrécusable : l'opposition homme/femme. Celle-ci n'est pas réductible à la constatation d'une différence anatomique, elle n'est pas le produit de déterminations naturelles, et il n'est pas de groupe humain qui ne la traite.

L'accent sera ici porté sur un rituel particulier dont le rôle semble important dans la production sociale de la différenciation des sexes : il s'agit de l'excision, appelée souvent — bien à tort ! — « circoncision féminine » et répandue actuellement dans une vingtaine de pays d'Afrique occidentale et orientale¹. Depuis les travaux de A. Van Gennep², l'excision est incluse dans la catégorie des « rites de passage » marquant la puberté sociale. L'acte même d'exciser peut être défini comme l'ablation du clitoris et, selon les cas, d'une partie ou de la totalité des grandes et petites lèvres.

Dans les textes consacrés aux rites de passage, l'excision est généralement considérée comme le pendant symétrique féminin de la circoncision : elle est postulée comme équivalente au rituel masculin. Un ouvrage récent de E. Leach, dont un chapitre porte sur l'identité structurale des deux rites, pourrait constituer un exemple de cette théorie de l'équivalence³. Or, une étude des données disponibles incite à supposer que ces discours du « même » anthropologique ne correspondent pas exactement aux faits qu'ils décrivent.

Bien que la circoncision et l'excision présentent des points communs qu'auront exclusivement retenus la plupart des auteurs, la dissymétrie, la non-équivalence de ces deux opérations apparaissent d'emblée. Certes, circoncire et exciser, c'est, dans les deux cas, retrancher du corps humain une partie de lui-même, c'est laisser une marque (d'une absence et d'un événement) indélébile qui ne sera pas oubliée, c'est prendre pour point d'application les lieux de la jouissance et de la procréation, les « frontières

1. Éthiopie, Yémen, Somalie, Djibouti, Soudan, Libye, Guinée, Haute-Volta, Côte d'Ivoire, Togo, Mali, Tchad, Mauritanie, Sénégal, Égypte, Kenya, Tanzanie, Ouganda, l'excision étant ici entendue au sens large.

2. A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909 ; réimpr. Paris-La Haye, 1969.

3. E. LEACH, *Culture and Communication : The Logic by which the Symbols Are Connected*. Cambridge, 1976. chap. 17, *passim*.

du corps »⁴. Mais les deux formes d'ablation sont absolument dissemblables, du point de vue anatomique (au niveau embryologique, ce qui est ôté du corps féminin correspond à la totalité de l'appareil génital masculin, excepté le scrotum) comme de celui des possibilités de jouissance subsistant après l'opération : enlever cet organe ou ce morceau de peau sont des actes doublement non équivalents, non comparables, portant sur des parties du corps ontogénétiquement différentes, dont l'une est le support premier de la jouissance féminine⁵. Ce qu'expriment ainsi B. Zadi Zaourou et S. Ehouman : « D'un point de vue strictement biologique, l'expérience montre que la circoncision accentue la sensibilité sexuelle de l'homme, alors que l'excision limite tortement celle de la femme. C'est déjà là le signe d'une contradiction par rapport à l'explication mythique qui tend à attribuer à ces deux pratiques une même fonction positive pour les deux sujets. »⁶

En lisant des descriptions de cérémonies initiatiques (comportant circoncision ou excision), on est frappé par les différences marquant leurs régimes respectifs (à supposer qu'il soit possible de parler de « régime », c'est-à-dire d'établir des lois générales déterminant l'organisation et les effets de ces rituels par-delà la diversité des sociétés qui les pratiquent). Cette finalité anime les travaux qui, aujourd'hui encore, se fondent sur les conclusions de A. Van Gennep ; celui-ci repéra dans l'ensemble des rituels de passage une séquence d'opérations symboliques constante, ordonnée en trois phases : la séparation du groupe, la période de vie en marge, de « liminalité », puis la réintégration de l'initié au groupe, comme « nouvel être ». Ce schéma qui date du début du siècle a, depuis lors, subi peu de remises en cause, au moins en raison de la généralité des notions utilisées. Ainsi sont admises l'existence d'une structure agençant les rituels de circoncision et d'excision d'une part, l'indifférenciation de ces rituels d'autre part. L'excision n'a plus qu'un statut de « cas particulier » au sein d'un schéma abstrait.

Or, si l'on interroge les différents plans possibles d'analyse de la circoncision et de l'excision, une telle homologie, loin de se manifester, paraît se résoudre en un ensemble d'oppositions en miroir : sur le plan du déroulement spatial et temporel de ces rituels comme sur celui des lieux et des personnes impliqués, on peut remarquer l'ébauche de séries anti-thétiques : symboliques et fonctionnelles ; elles indiquent une direction éventuelle qui mènerait à saisir la spécificité de l'excision et à dissoudre l'insistant binôme circoncision/excision.

4. LEACH, p. 61.

5. S. FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, 1962, 3^e partie « Les transformations de la puberté », où Freud remarque que le vagin ne devient support de jouissance qu'en raison de sa « contiguïté » avec le clitoris.

6. B. ZADI ZAOUROU et S. EHOUMAN, « Visages de la femme dans l'idéologie de la société africaine traditionnelle. Étude à partir des mythes génésiaques et de quelques œuvres orales », in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, rencontre organisée par la Société africaine de culture, Abidjan, 3-8 juillet 1972, Paris, 1975, p. 114.

Il est auparavant nécessaire de préciser que les notions de rites de passage (ou de transition) et d'excision constituent l'abstraction de faits distincts, eux-mêmes insérés dans des organisations sociales hétérogènes : la première de ces notions désigne des rituels aussi divers que ceux de puberté, d'initiation avec ou sans marquage du corps, ceux effectués à l'occasion de la naissance, du mariage, des funérailles, etc. De même, dans la littérature anthropologique, les termes d'excision, de « circoncision féminine », de clitoridectomie, recouvrent des opérations qui peuvent aller de la « simple » brûlure du clitoris à son ablation totale, associée à celle des petites ou grandes lèvres. Une place à part doit être réservée à la cérémonie dite d'infibulation (limitée à l'Afrique nord-orientale) qui consiste, outre l'exérèse du clitoris, à refermer partiellement les orifices vaginaux et urinaires, cousus à l'aide d'épines végétales, et à ne laisser qu'une même voie d'écoulement pour l'urine et le sang menstruel : deuxième phase qui a pour effet de clôturer, d'obstruer le sexe féminin, alors que l'excision ne fait « que » retrancher du corps une de ses parties. A. Van Gennep constatait : « ... le corps humain a été traité comme un simple morceau de bois que chacun a taillé et arrangé à son idée : on a coupé ce qui dépassait, on a troué les parois, on a labouré les surfaces planes. »⁷

Il est, en outre, à peine besoin de souligner que les enjeux rituels sont socialement inégaux, que les cérémonies de la circoncision et de l'excision ont une prégnance variable selon les sociétés : les théories locales mettent en avant les aspects cosmogoniques ou mythiques des rituels, ou bien les strictes implications d'une organisation de la parenté, ou encore la connexion de l'initiation avec un système de classes d'âge, etc. C'est pourquoi il est nécessaire d'employer avec précaution des termes génériques comme « excision », « rites de transition », car ils recouvrent des situations qui ne sont pas homogènes, ni même parfois comparables.

Donc, sans perdre de vue les difficultés de méthode qui surgissent dès que l'on tente de dégager des lois générales à partir de matériaux disparates — les contre-exemples sont toujours possibles —, on essaiera simplement de dresser une « cartographie » de l'excision, des discours qu'elle suscite, des espaces qu'elle circonscrit, des personnes qu'elle implique.

I. *La dissymétrie dans les faits*

Certaines constantes jalonnent les descriptions de rituels de circoncision et d'excision. La première est, si l'on peut dire, d'ordre « théorique » : elle consiste en l'adoption par la plupart des auteurs du modèle tripartite de A. Van Gennep et des interprétations que ce dernier proposa. La circoncision et l'excision ont ainsi pour fonction de marquer irréversiblement la transition, puis l'accès définitif au statut d'adulte membre à part entière du groupe (en contraste avec des marquages réversibles tels que

7. VAN GENNEP, p. 104.

les peintures corporelles soulignant des différenciations temporaires – comme, par exemple, le veuvage).

Outre cette option interprétative, quels sont les thèmes récurrents que l'on peut relever au fil des textes ?

D'abord, il semble que les rituels d'excision revêtent un caractère plus « abrégé » que les rituels masculins⁸ : là où on ne peut invoquer d'influence extérieure déterminante et où les deux coexistent, l'excision mobilise moins d'éléments symboliques que la circoncision, souvent moment d'expression de l'ensemble des valeurs sociales⁹. Alors que la circoncision est présentée comme « le plus grand de tous les rituels » par nombre d'informateurs¹⁰, l'excision bénéficie rarement des complexes d'interprétations (cosmogoniques, mythiques, etc.) équivalents (le mythe dogon de l'origine de l'excision est ici une exception). La durée totale de la cérémonie est plus restreinte, la « densité » des opérations et de l'enseignement symbolique plus lâche : l'excision a « une structure cérémoniale plus pauvre, dégénérée et, notamment, la période de réclusion sera toujours de moindre durée » écrit B. Holas, qui souligne par ailleurs « l'indépendance absolue des deux institutions »¹¹.

Ensuite, l'espace délimité par l'excision paraît davantage centré sur un « dedans » : maison de la mère ou des membres du lignage chargés de l'opération, l'endroit où se déroule l'excision appartient au domaine « privé » des lieux familiers, inclus dans le village. La circoncision, au contraire, s'effectue hors de cet espace (dans les bois sacrés, par exemple), à la périphérie du monde quotidien : elle est « liminale ». La même dichotomie est pratiquée pour le lieu de la réclusion.

Enfin, si, pour chacune de ces cérémonies, la règle prescrivant l'exclusion du sexe opposé est presque toujours appliquée, les personnes qui y participent y sont inégalement distribuées. La circoncision est un rituel collectif, pour les futurs initiés comme pour l'assistance, composée des membres déjà initiés de la communauté masculine du village ou d'un groupe de villages. A l'inverse, l'excision apparaît comme un rituel individuel, auquel les jeunes filles sont isolément soumises : chacune d'elles se trouve, dans la plupart des cas, face à une assemblée constituée de ses proches parents ou de voisins résidant dans le même village. C'est, précise A. de Villeneuve à propos de l'infibulation somali, « un rite qui s'exerce au sein de la famille, je dirai même plus : dans son secret, et qui n'intéresse, en dehors de la mère, des sœurs de la patiente, que des parentes ou voisines affiliées par l'habitude à la case paternelle »¹².

8. J. G. KENNEDY, « Circumcision and Excision in Egyptian Nubia », *Man*, V (2), June 1970, p. 180.

9. Cf. l'ensemble des travaux de V. TURNER sur la circoncision ndembu (Zambie), en particulier *The Forest of Symbols*, Ithaca (N. Y.), 1967.

10. KENNEDY, p. 176.

11. B. HOLAS, « Aspects modernes de la circoncision rituelle et de l'initiation ouest-africaines », *Notes africaines*, 49, janv. 1951, p. 5.

12. A. de VILLENEUVE, « Étude sur une coutume somalie : les femmes cousues », *Journal de la Société des Africanistes*, VII (1), 1937, p. 17.

Ces trois séries d'oppositions (qui ne prétendent pas être exhaustives) prennent tout leur relief si on les met en relation avec les « fonctions » que l'on peut assigner à l'excision. Ces dernières sont à saisir au niveau des explicites des discours locaux et à celui des implicites du discours savant (ou l'inverse). On examinera d'abord ce que disent les intéressés : les femmes ayant vécu l'excision et les informateurs des anthropologues.

La fonction de l'excision nettement affirmée, exprimée sans ambages, c'est de préluder au mariage (qui peut coïncider avec cette cérémonie, la suivre aussitôt ou avoir lieu plusieurs années après) et de donner ainsi au corps de la femme, en le marquant, un surcroît de fertilité et la capacité de mettre au monde des enfants dans les conditions les plus favorables. Le désir d'augmenter la fécondité de la femme, associé à la crainte de la stérilité, constitue le thème majeur des énoncés symboliques et des énoncés explicatifs : « Maintenant tu es une femme, maintenant tu es prête à te marier », chantent les Nubiennes pendant que le rasoir opère¹³. Chez les Gourmantché de Haute-Volta, la clitoridectomie constitue même une « initiation au mariage », qu'elle précède immédiatement : la finalité de celui-ci « étant la procréation », écrit M. Cartry, « l'initiation vise ici à donner à la jeune fille la plus grande fécondité possible »¹⁴. Le thème de la procréation, constamment allégué à propos de l'excision, est, certes, présent dans la circoncision, mais il y tient une place secondaire par rapport à l'affirmation des valeurs de la masculinité et à celle de la qualité de membre « capable » (au sens juridique) de la communauté.

Le caractère d'ordalie peut être clairement formulé : l'extrême douleur provoquée par l'excision, l'infibulation ou les scarifications, est une partie intégrante et non un « raté » de la cérémonie — dû, par exemple, à l'absence d'instruments et de techniques d'anesthésie adéquats, ou encore, comme l'ont dit certains ethnologues, à un « manque de délicatesse » imputable à l'opératrice¹⁵. Il arrive que la douleur, lorsqu'elle n'est pas considérée comme inévitable, soit recherchée sciemment, comme dressage de la « bonne mémoire » : « C'était terrible, je m'en souviendrai toute ma vie » revient régulièrement dans les témoignages¹⁶.

Mais si les femmes se souviennent, c'est aussi pour guetter et réprimer toute manifestation de couardise : J. P. Barber voit en cela le « Ce qui fut bon pour moi doit l'être bien assez pour toi ! »¹⁷. La réaction de la jeune

13. KENNEDY, p. 180.

14. M. CARTRY, « Laalebasse de l'excision en pays gourmantché », *Journal de la Société des Africanistes*, XXXVIII (2), 1968, p. 190. Remarquons qu'il existe des procédures différentes de celles évoquées plus haut : les Gourmantché excisent ensemble les jeunes filles d'un même patrilignage ; leur nombre peut varier de quatre à dix ; le rapport entre cette cérémonie et le mariage apparaît dans le fait que c'est le lignage du mari qui assume la quasi-totalité des frais considérables qu'elle entraîne.

15. VILLENEUVE, *passim*.

16. D'une façon qui n'est pas toujours péjorative : cf. A. ASUQUO, « A Traditional Ceremony in my Village », *Nigerian Field*, XXXVI (4), oct. 1971.

17. J. P. BARBER, « Female Circumcision among the Sebei », *Uganda Journal*, XXV (1), March 1961, p. 98.

filles à la douleur, sa façon de dissimuler sa peur et de retenir ses plaintes sont observées par les assistantes qui ne se privent pas de railler tout signe de faiblesse. La dérision dont l'initiée sera éventuellement l'objet sa vie entière est un facteur efficace de la constitution de cette « mémoire ». Le rôle de la douleur doit être relié, comme le font les informateurs, à l'image de la féminité qui sous-tend l'opération : chez les Nubiens d'Égypte, par exemple, la femme manque naturellement de contrôle de soi en matière sexuelle ; sa « faiblesse » et son « appétit sexuel » font d'elle une « menace pour l'honneur de la famille » : ce caractère « licencieux » étant supposé centré dans le clitoris, l'excision est « le seul moyen » de préserver la chasteté des jeunes filles. Répression et contrôle ne se dissimulent pas ici, et se justifient par la « terrible responsabilité pour la femme de porter les enfants »¹⁸. Cette description punitive ne prend pas partout une forme aussi explicite, mais son aspect ouvertement négatif contraste avec les propos tenus sur la circoncision : ceux-ci mettent davantage l'accent sur des thèmes tels que la mise au monde d'un nouvel être social, connotée plus positivement dans les opérations rituelles et symboliques.

Ce discours de la punition « calmante » coexiste ou non avec d'autres représentations de la féminité qui gravitent autour de la notion de « complétude » : la femme n'est pas un être achevé, elle en a soit trop, soit pas assez. Dans le second cas, l'excision a pour fonction de compléter symboliquement la femme en tant que personne (ce qui peut sembler paradoxal), de mettre fin à son désordre, de la préparer au mariage et à la procréation¹⁹. Ces idées ont leur équivalent dans la symbolique de la circoncision : celle-ci constitue aussi un degré dans le processus menant à l'édification d'une « personne » à part entière mais c'est là toute la différence c'est la femme qui porte les enfants, et ceux-ci accomplissent pleinement le corps féminin excisé.

Cette image de la femme comme « être à compléter » est contiguë à celle de l'être humain bisexué : la nature lui a donné, à l'origine, les attributs et de son sexe « visible » et du sexe opposé. Circoncision et excision ont alors pour fonction de supprimer le principe féminin ou masculin — à la lettre l'« en-trop », la surabondance de signes sexuels sur le même individu — et d'en faire une personne sociale appartenant à la catégorie sexuelle « appropriée ». Cette conception a trouvé son expression la plus fameuse dans le mythe dogon : l'excision a fait « disparaître la cause du premier désordre »²⁰ (l'union d'Amma avec la terre non excisée). Ogotemméli raconte à M. Griaule comment « pour l'homme l'âme femelle siégea dans le prépuce. Pour la femme, l'âme mâle fut supportée par le clitoris ». La vie des hommes ne pouvait s'accommoder de ces êtres doubles, il fallait décider chacun à verser dans le sexe pour lequel il était

18. KENNEDY, p. 186.

19. *Ibid.*, p. 181 et p. 186.

20. M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, Paris, 1966, p. 16.

apparemment le mieux fait » : la circoncision et l'excision furent instituées, ôtant sa féminité à l'homme et sa masculinité à la femme²¹.

Ce discours non discriminatoire, qui se réfère mythiquement à une égalité de traitement pour l'homme et pour la femme, s'apparente au thème de l'équivalence circoncision/excision, dont l'effet est de niveler toute différence : celles-ci ne sont plus qu'une même institution sous deux avatars symétriques, appropriés aux sexes opposés. La question n'est pas de montrer que le mythe dogon (par exemple) est idéologique ou justificatif, mais de circonscrire les représentations attachées à l'excision au niveau local, où il apparaît que la punition la plus séculière y alterne avec la loi divine, que le manque s'y conjugue avec le surcroît pour un même point d'application — le corps et le sexe féminins — et une même technique — l'ablation ou la clôture d'une partie de ce sexe, partie désordonnée ou masculine selon les cas. La dimension négative de l'excision, son aspect « correctif » (au double sens de rectification et de punition) existent, mais en tant qu'éléments secondaires, dans les rituels masculins où, comme on l'a dit, les lieux, les acteurs et les effets sont affectés d'indices « structurants » : la vie collective en brousse, le renforcement de la virilité, l'affirmation des valeurs du groupe, etc.

2. *La dissymétrie dans le discours savant*

L'ethnologie

On peut noter d'abord une frappante disparité entre le nombre de publications consacrées à l'excision et la relative quantité de textes sur la circoncision ou les rites de passage en Afrique. Rares sont les articles sur l'excision dans les revues ethnologiques ou sociologiques : des esprits mal intentionnés pourraient interpréter cela comme un manque d'intérêt pour une coutume « exotique », « marginale », ou bien comme l'expression d'un certain embarras — si l'on tient compte de la prolixité des auteurs au sujet des rituels masculins — devant des « affaires de femmes ».

L'ambiguïté de l'excision a été en outre, pour certains, l'occasion d'exprimer quelques « idées reçues » relevant davantage du fantasme que de l'observation. On oscille entre le ton « neutraliste » (du fonctionnalisme, notamment : l'excision sert à signifier le changement de statut d'une jeune fille nubile, c'est l'homologue de la circoncision ; ou bien elle est le marquage d'une identité ethnique)²² et le ton de l'indignation bien pensante (comment peut-on s'adonner à de telles pratiques ?). C'est ainsi qu'on peut lire, sous la plume de A. de Villeneuve (1937), qu'en pays Somali « la sauvagerie a gardé tous ses droits », que les femmes se comportent en « mères indignes » avec leurs filles, qu'elles font partie d'une « race abomi-

21. GRIAULE, p. 20.

22. BARBER, p. 98.

nablement vénale » pour vendre de cette façon la virginité de leurs enfants, que l'excision est le signe d'une « castration volontaire exercée au nom de je ne sais quel culte sanguinaire et sexuel », d'un « sadisme initial », d'un « goût de la mutilation », etc. Une telle énumération pourrait être longue ; il est intéressant de noter la surprise de l'observatrice de 1937 (que l'on retrouve chez d'autres auteurs) lorsqu'elle constate « l'étrange volonté de ces femmes, même des plus civilisées d'entre elles », de maintenir ces « rites barbares », de ne pas s'y dérober et de les accomplir « seules et de plein gré »²³. (Ces propos ne sont pas aussi périmés qu'on pourrait le croire : certains paragraphes de cet article ont été repris mot pour mot, leur contexte en étant omis, par un quotidien français en 1977.)²⁴ De cette manière sont occultés toute analyse de la nature de la pression symbolique qui entoure l'excision, et tout examen des mécanismes d'incitation qui la font socialement « aller de soi », la rendent désirable et son abolition « impensable » pour celles qui la subissent.

D'autres discours sont tenus sur un ton ouvertement moral et proposent des modalités d'intervention aux Occidentaux choqués par cette pratique « barbare ». En 1950, B. A. Gross rapportait les termes d'une campagne de presse menée en Angleterre contre l'excision au Soudan : il fallait « surtout que la publicité défavorable donnée à cette question fasse honte aux étudiants noirs et les incite à cesser de soutenir une coutume cruelle, répugnante et inutile ». Des journalistes demandaient alors au Colonial Office et au Foreign Office « d'étudier un plan d'action pan-africaine et de consulter les autorités françaises pour enfin libérer la femme africaine de la charge de misère et de dégradation qui l'accable depuis la nuit des temps »²⁵.

Il peut sembler facile de s'appesantir sur le sottisier colonial (outre que ces textes datent quelque peu), mais, comme on le verra plus loin, ce type d'énoncés existe aujourd'hui encore, sous une forme à peine modernisée.

La psychanalyse

Les textes traitant de l'excision empruntent fréquemment des notions ou des arguments au domaine psychanalytique. Mais il n'est pas dit que la question en soit éclaircie pour autant, et que la psychanalyse ne reconduise pas certaines représentations ethnologiques.

Marie Bonaparte, l'une des rares femmes analystes à s'être intéressée à l'excision²⁶, reprend la théorie freudienne de la bisexualité constitution-

23. VILLENEUVE, pp. 27-28.

24. *Libération*, 14 et 15 mai 1977. Il suffit de comparer les deux articles pour le constater.

25. B. A. GROSS, « Pour la suppression d'une coutume barbare : l'excision », *Notes africaines*, 45, janv. 1950, p. 6.

26. M. BONAPARTE, « Notes sur l'excision », *Revue française de Psychanalyse*, 2, avr.-juin 1948.

nelle de la femme²⁷ : celle-ci, selon Freud, accède à une sexualité adulte (vaginale) lors de la puberté, en abandonnant la zone érogène infantile (le clitoris). Comme le rappelle M. Bonaparte, le clitoris est le support de la virilité sexuelle de la petite fille, c'est l'expression de « quelque chose en plus, en trop », fondement de la bisexualité féminine²⁸. A partir d'enquêtes effectuées en Égypte, elle conclut que l'excision est l'expression d'un désir social de surféminiser les filles, adjoint à « l'intention d'intimider leur sexualité » : l'excision est le symétrique physique des « intimidations psychiques » subies dans leur enfance par les petites Européennes.

La thèse de M. Bonaparte a été enrichie par P. Hanry de données recueillies en Guinée, auprès de jeunes filles scolarisées. L'auteur²⁹, relevant la généralité et la persistance de l'excision — même parmi les élites et les christianisées —, rejette la thèse de la contrainte : les Guinéennes, en effet, jouissent d'une grande liberté sexuelle avant comme après le mariage, les enfants, légitimes ou non, étant « toujours les bienvenus ». Pourquoi la rareté des protestations (12 % « seulement » des jeunes musulmanes interrogées regrettent leur excision) et l'attachement à ce qui devrait être ressenti comme une cruelle brimade ? P. Hanry l'explique par la force des représentations sociales — à juste titre, puisqu'elles exercent une pression telle qu'en l'absence d'« événement » extérieur (la colonisation, les missions), elles façonnent et clôturent le champ des possibles et du pensable. Il relie les réponses des jeunes Guinéennes sur l'excision à tout un ensemble : moyen de quitter socialement l'enfance et d'entrer dans la société des femmes, autorisation du rapport sexuel, satisfaction du besoin d'être considérée comme une adulte, préparation aux souffrances et aux responsabilités futures, structuration de l'ego par identification aux adultes, etc. Mais ce type d'énumération, mêlant des considérations à la fois psychologiques et sociologiques, rend compte de tout et de rien et ne peut constituer une théorie de l'excision. On ne peut qu'admettre l'existence de ces représentations et le fait qu'elles se suffisent à elles-mêmes.

P. Hanry, s'il estime que les résultats de son enquête démentent l'explication de M. Bonaparte, n'abandonne pas pour autant la problématique de la bisexualité : l'excision supprime le « petit pénis » de la femme au profit d'un érotisme vaginal de « vraie femme », et elle a moins fonction négative (suppression d'un pôle) que positive (érotisme au service de la procréation et de l'espèce). Les conclusions de cet auteur semblent être une régression en regard de l'apport de M. Bonaparte. La théorie analytique « classique » situe donc l'excision dans l'alternative : contrainte et/ou surdifférenciation des sexes, répression de la bisexualité et/ou production d'un sexe déterminé et socialement utile.

27. Bisexualité à support organique et non pas uniquement socio-biologique (ou traductible en termes d'activité/passivité) comme celle de l'homme : cf. FREUD, n. 76.

28. M. BONAPARTE, p. 223.

29. P. HANRY, « La clitoridectomie rituelle en Guinée. Motivations. Conséquences », *Psychopathologie africaine*, I (2), 1965.

Les derniers avatars de la psychanalyse présentent une analogie curieuse avec certains thèmes des symboliques de l'excision, en l'occurrence l'« en-moins » de la femme. Celle-ci, selon le discours lacanien, est fondamentalement « pas-toute », ne peut exister que comme « mère » et son enfant est le « bouchon » de son corps incomplet. Sur ce point, J. Lacan modifie fort peu les assertions de Freud, pour qui la femme ne saurait s'accomplir que dans la maternité, dans la mise au monde d'un enfant (si possible de sexe masculin)³⁰.

Ainsi, les thèmes analytiques s'avèrent un décalque des représentations duelles coutumières de l'ethnographie : à des niveaux conceptuels différents, la femme y est le sujet soit d'un excès, soit d'un manque, elle est enfermée dans un dilemme dont l'un des termes est un « en-trop » (un organe qu'il faut extirper, une bisexualité incongrue) et dont l'autre est un « en-moins » (la femme « incomplétude », « pas encore femme », désordre, femme à réaliser, à marquer, corps à combler par une maternité). Problématiques qui rapportent la femme à une « mesure » mythique, à une « complétude » idéale dont on ne sait ce qu'elles désignent et qui les institue.

*

La dissymétrie voilée par le postulat de l'équivalence avec la circoncision ; le triple discours local de la fécondité, de la punition et de la différenciation sexuelle ; l'oscillation des auteurs entre le moralisme et la neutralité « objective » ; l'ambivalence des interprétations psychanalytiques : tout montre que l'excision est une institution équivoque. Ces différents registres incitent à se garder des explications simplistes et définitives. La nature de l'excision est telle qu'elle fait naître presque inévitablement des jugements de valeur : ainsi le débat provoqué, depuis le début de l'année 1977, par l'Organisation mondiale de la Santé, l'institution charitable Terre des Hommes ou la presse, réclamant de concert l'abolition de cette coutume « barbare ». Mais de quel droit des organismes occidentaux jugent-ils à la place des intéressées ? N'est-ce pas le propre de l'impérialisme que d'intervenir chez les autres et d'y définir un mal à extirper ?

De par ses ambiguïtés, l'excision ne peut s'appréhender comme institution « en soi », et il importe d'analyser en détail les formations sociales où elle se situe, les discours qui lui sont associés, et de susciter l'intervention des femmes concernées.

30. J. LACAN, *Encore*, Paris, 1975.

N. SINDZINGRE—*Plus and Minus: Concerning Female Circumcision*. In African cultures—possibly— and anthropological descriptions—certainly—male and female circumcisions are considered as symmetrical processes. A naïve approach should demonstrate that such is not the case, be it from a physiological and anatomic angle, from a social angle or even from an academic one, since so much more has been written about male circumcision. This bias is bound to have a psychological and/or culture-linked explanation, probably rooted in the very nature of the relationship between men and women both in African *and* Western societies.