

Relocaliser la protection de l'enfance au Fuladu (Sénégal)

Philomène Aguèno SAMBOU
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

aguenosambou@yahoo.fr

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 4, No 4 (Novembre 2024)

Résumé

Au Fuladu, les projets de développement qui luttent contre les pratiques traditionnelles de protection de l'enfance rencontrent des hostilités au contact des populations locales qui dénoncent leur caractère subversif. L'objectif de la présente étude est de comprendre les écarts entre un système endogène de protection de l'enfance et un système développementaliste de protection de l'enfance en analysant les réactions communautaires face aux propositions de changement. Des entretiens semi-directifs et une phase d'observation participante ont été conduits auprès de deux populations mères selon leur rapport à la protection de l'enfant : agents de développement et communauté cible. Le groupe social étudié défie les injonctions liées au changement et démontre que le système de valeurs au Fuladu est incompatible avec l'approche exogène de la protection de l'enfant.

Mots clés : protection de l'enfance, changement, culture, système de valeurs, Fuladu.

Relocating child protection to Fuladu (Sénégal)

Abstract

In Fuladu, development projects that fight against traditional child protection practices encounter hostilities when in contact with target community who denounce their coercive and subversive nature. The objective of the present study is to understand the gaps between an endogenous child protection system and a developmental child protection system by analyzing community reactions to proposals for change. Semi-structured interviews and a participant observation phase were conducted with two mother populations according to their relationship to child protection: development agents and target community. The social group studied defies the injunctions linked to change and demonstrates that the value system in Fuladu is incompatible with the exogenous approach to child protection.

Key words: child protection, change, culture, value system, Fuladu.

Introduction

La région de Kolda, majoritairement habitée par des agropasteurs peulhs sédentarisés, est réputée pour être la région la plus pauvre du Sénégal. Globalement, plus de la moitié de sa population est jeune (ANSD Kolda 2021 : 23). De plus, quand les ONG et les médias capturent des clichés de la zone, Kolda apparaît comme la région du Sénégal où les enfants souffrent le plus. Au cours de notre recherche au Fuladu, notre constat faisait état d'une vingtaine d'ONG (P.A. Sambou 2022) dont le but convergeait vers la protection de l'enfant. La stratégie d'intervention de ces organisations inclue des activités qui visent l'élimination de l'excision, du mariage précoce, des grossesses précoces, de la mendicité, du châtiment corporel et d'autres pratiques courantes qui, selon un langage institutionnel suffisamment argumenté, seraient hostiles au bien-être de l'enfant (A. B. Ly-Tall 2020). La présente étude a pour vocation de mettre en lumière les logiques locales qui s'opposent à ces rationalités institutionnelles et s'imposent quand il s'agit de protéger les enfants. Elle entend clarifier le sens controversé que renferme la protection de l'enfance pour les sociétés rurales peulhes du Fuladu.

Certaines études ont souvent illustré des métaphores qui insistent sur le fait que certains comportements à l'égard de l'enfant sont liés à une sensibilité religieuse (C. H. Kane 1961) ou culturelle accrue (A. S. Fall 1979). Sous-couverts d'une certaine sacralité, ces postures vis-à-vis de l'enfant sénégalais seraient quelquefois irrémédiables. Pour une société fortement ancrée dans ses repères ethnologiques, il s'avère peu commode d'évaluer les égards envers l'enfant sans procéder à une distanciation éthique (P. Erny 2007). En effet, il importe pour le chercheur d'interpréter des manières de faire qui s'inscrivent dans un espace et un temps social particuliers qui allient pratiques de conservation et rituels de consécration. Les valeurs y paraissent comme des légalités et des authenticités endogènes. Même si elles ne sont pas consignées dans des réalités matérielles, elles agissent de manière implicite et « *régissent la famille et ses membres dans le contexte traditionnel. Elles [les valeurs] ne sont pas écrites, mais elles ont [...] marqué les hommes de leur empreinte* » (A. Traoré, 1988 : 40). Ces législations internes proches de la traditionnalité sont en jeu dans un contexte post-moderne consacrant la globalisation et l'instauration d'une monoculture.

Eu égard à la pertinence du problème, la présente recherche s'est penchée sur les réflexes indigènes à même de contrarier les plans des institutions de protection de l'enfance intervenant en milieu *fulbe* au Fuladu. Les « jeux » internes préliminaires à une appropriation

ou à un rejet de valeurs nouvelles dans le cadre des projets de protection de l'enfant en milieu rural au Fuladu ont aussi été abordés.

1- Méthodologie

L'enquête découlant de cette étude a été fondamentalement qualitative. Conduite sur la base d'un échantillon de 77 individus. L'échantillonnage par contraste a conduit à deux principales populations mères en rapport avec l'objet d'étude : les membres de la communauté (45) et les intervenants d'ONG ou de services étatiques (32) impliqués dans la protection de l'enfance au Fuladu (région de Kolda). Il fallait recueillir le vécu de deux groupes d'acteurs qui s'inscrivent concomitamment dans des logiques différentes de production d'enfance : les membres de la communauté et les ONG intervenant dans la protection de l'enfance au Fuladu.

L'outil principal de collecte utilisé a été le guide d'entretien semi-directif pour toutes les cibles. En plus des entretiens semi-directifs, 8 focus-group (femmes, hommes, personnes âgées, enfants de la communauté) ont été réalisés dans les villages de Kael Bessel, Kéréwane, Saré Boulel. Sinthiang Koundara, Boynguel, Coumbadiouma et Manda Douane. Le choix de ces localités s'explique par le fait que ciblées à la fois par plusieurs ONG, les résultats y sont très souvent mitigés. Par ailleurs, des outils secondaires comme la grille d'observation participante sur une durée d'une année, le récit de vie et l'étude de cas ont été utilisés. L'analyse de contenu a prévalu dans l'exploitation des données. Elle a permis de rapprocher les hypothèses théoriques aux résultats obtenus. Il s'agissait de rattacher les données à un corpus empirique en rapport avec l'objet d'étude et d'ordonner ces données par interférences puis d'en faire émerger des hypothèses empiriques primaires.

2- Résultats

2.1. Statut de l'enfant: les limites d'un consensus entre cadre humanitaire et valeurs sociales

Durant l'observation des relations entre projets de protection de l'enfance et cibles de leur action humanitaire, des décalages sont relevés. Pour aussi complexes qu'elles puissent être, l'intérêt de l'étude incite à analyser le niveau de cohérence entre les délimitations qui sanctionnent la fin de l'enfance dans deux registres distincts. Dans chaque ordre de représentations, il est défini un âge limite qui représente la fin du statut d'enfance. Comme relevé dans la structuration et la mise en œuvre des projets, il apparaît que tout individu de

moins de 18 ans pouvait être enrôlé dans un programme de protection de l'enfance. Dans la définition de l'agent de développement en mission au Fuladu, il est clair qu'est enfant toute personne dont l'âge n'excède pas les 18 ans révolus. Ce faisant, « on doit pouvoir reconnaître l'enfant, quand son âge se situe entre zéro et dix-huit ans révolus... » (H.D.F., chargé de projet).

Cette tentative de définition opérée par un chargé de projet décrit la limite fournie par le droit international et sénégalais par rapport au statut d'enfant. Elle s'aligne d'office aux normes *etic* concernant l'âge légal de l'enfance et est à ce jour la norme référentielle pour les opérateurs de développement. Un agent de développement soutient la légitimité de l'action de secours destinée à l'enfance en disant que

L'enfant dont l'âge se situe dans cette fourchette a besoin qu'on lui reconnaisse ce statut pour mieux grandir et s'épanouir. Partant de là, il a besoin d'être protégé. Un enfant ne saurait prétendre à un mariage. Si on l'oblige à se marier avant 18 ans, ses parents n'ont pas respecté ses droits et ils doivent répondre de leurs actes. Et c'est des choses comme ça qu'on voit dans la communauté (A.S., chargé d'un programme de protection de l'enfant).

Paradoxalement, il a été constaté que du côté des cibles de l'action humanitaire, c'est-à-dire, les autochtones la réalité est toute autre. En effet, quand il s'est agi de définir ce qu'un enfant est et ce qu'il n'est pas aux yeux de la communauté agropastorale du Fuladu, il s'est avéré que les représentations communautaires rattachées à l'âge d'accession à la majorité étaient extérieures aux logiques institutionnelles des ONG. En effet, certains individus pris à tort pour des enfants dans le raisonnement de l'institution de secours à l'enfance avaient déjà été promus au statut d'adulte par le groupe social au moment de l'enrôlement. C'est le cas des filles scolarisées qui, après avoir expérimenté une grossesse ou un mariage ont de ce fait abandonné l'école. Il y avait aussi le cas des filles mères, des garçons mariés ou pères, des garçons travailleurs contribuant à la prise en charge du ménage ou des enfants diplômés de l'école coranique.

À partir de ces faits tangibles, il urge de se poser la question de savoir si les coopérants ne s'enfonçaient pas dans des considérations pseudo-juridiques ou biologiques en occultant les limites sociales d'âge qui prévalent dans la culture autochtone. Aussi, il faut tout de même se demander si le projet ne passait pas à côté de sa cible en impliquant dans ses actions des individus déjà devenus adultes aux yeux de leur société. Certains concepts comme « travail des enfants », « mariage précoce », « grossesse précoce », se retrouvent vides de sens, n'ayant aucun impact dans les considérations réelles de la société hôte.

Hors des catégorisations juridiques et institutionnelles, les balises culturelles liées à l'âge se dérobent substantiellement des bornes édifiées. L'étude nous permet de comprendre l'existence d'une certaine classe d'individus, se situant en dessous de l'âge légal, que des événements sociaux ont déjà promu au statut d'adulte. Eu égard à des dispositions culturelles, ces individus opèrent en vertu de ces circonstances vécues un passage à un groupe d'âge transcendant. C'est le cas des jeunes hommes circoncis ou des jeunes femmes excisées qui accèdent grâce à l'opération effectuée, au statut d'adulte. L'on dira à partir de ce moment, qu'ils sont autorisés à vivre pleinement leur position sociale et remplir des rôles prédéfinis au sein de leur société. Il existe de ce fait, une non-concordance avérée dans le quotidien des interventions de protection de l'enfant qui s'adressent à des publics adultes qui ne se sentent pas toujours concernés par les programmes proposés.

2.2. Un non accord sur le modèle d'éducation et de protection

Depuis près de deux décennies, la démultiplication des initiatives visant la scolarisation pour tous et particulièrement des jeunes filles constitue un nouvel angle d'attaque visant à susciter de nouveaux ambassadeurs pour la lutte contre les violences faites aux enfants. L'« école pour tous » a fini par devenir le porte-étendard d'un certain processus de changement de mentalités. Fortement sponsorisée par les institutions de protection de l'enfance, son mode opératoire en leur faveur va essayer de conscientiser les plus jeunes sur les défis qu'ils doivent relever pour prétendre à un meilleur avenir. Cet outil de socialisation secondaire va remodeler les consciences juvéniles dans leur manière de penser et de voir leur univers culturel.

Ces enfants, dès les premières classes du cycle primaire, sont déjà suffisamment entraînés à rejeter tout comportement culturel contraire à leur épanouissement. Cette toute nouvelle réalité consacre des tensions inédites dans les relations parents-enfants. La présente étude a relevé une pluralité de témoignages qui montrent des parents traduits par leurs filles auprès du tribunal de la région de Kolda et ayant frôlé la prison suite à une promesse de mariage.

Cela a été le cas d'une fille que l'ONG avait aidée à déposer une plainte contre ses parents. Puis, quand elle a vu son père comparaître au tribunal, elle a tout de suite regretté son acte. Elle a supplié le tribunal en pleurant... pour que la plainte soit retirée. Son père a failli être emprisonné pour avoir voulu la forcer à se marier... Vous voyez comment des divergences sont notées dans les foyers et entre les ONG et nous les peulhs car si on te surprend en train de faire ça, c'est la prison. Et après la prison, l'enfant est exclu de sa famille car étant considéré comme une poisse pour ses parents » (P. G, Chef de ménage, 52 ans, Kael Bessel).

La protection que fournissent l'école et les ONG est parfois discréditée par les *Foulacounda* en ce qu'elle inciterait les enfants à désobéir à leurs parents. Elle est vue comme un moyen de perversion culturelle utilisé pour défaire la prochaine génération d'adultes de ses bonnes mœurs. Avec ces projets, les liens de transmission des savoirs indigènes aux membres de la communauté s'abîment progressivement en faveur d'un référentiel d'éducation qui ne retranscrit pas fidèlement les aspirations communautaires. La promotion de contre-valeurs incitant les enfants à rebuter le système culturel suscite des ressentiments. Un chef coutumier de la commune de Sinthiang Koundara partage ses plaintes y afférent :

Nous voyons des jeunes étudier jusqu'à l'université et rester sans emploi et jusqu'à présent, elles [les ONG] veulent que l'école soit un modèle pour les enfants. Moi, je ne suis pas d'avis. Nous allons suivre puisque ce sont eux qui décident, mais cela a des conséquences douloureuses dans notre société. Regardez dans le village, il y a combien de filles qui sont dans les maisons, qui devaient être données en mariage et cela n'a pas été fait sous prétexte qu'elles sont en train d'étudier ? Maintenant, elles sont tombées enceintes. Comment les familles vont supporter cela ? [...] C'est une grande honte ! (B.D. chef coutumier, Sinthiang Koundara).

La scolarisation des enfants contribuerait à assurer une assistance intermittente en ce qu'elle procure des connaissances par segments détachés qui se présentent « en vrac » devant l'enfant. Les autochtones pensent que pour permettre aux enfants de sélectionner ce qui est à assimiler dans les paquets de connaissances reçues, ils doivent recevoir concomitamment une éducation religieuse qui leur permet de dénicher des éléments intrus et de les supprimer. Un autre enquêté corrobore cette logique :

les ONG disent souvent que le travail des enfants n'est pas bon[...]. Et ça, c'est seulement le recours aux enseignements religieux qui peut régler le manque d'éducation religieuse. Les organisations, ce qu'elles veulent, c'est que les enfants soient laissés à eux-mêmes ; ils ne doivent faire rien d'autre qu'étudier et s'occuper de choses mondaines. Vous-mêmes vous savez que les études ne garantissent pas forcément la réussite ! (I. M., Femme au foyer, Saré Boulel).

Les extraits de discours ci-dessus démontrent la manière dont le changement social est âprement vécu dans la société peulhe du Fuladu. Une concurrence entre deux programmes de protection de l'enfance finit par révéler une acculturation initiée par une monoculture modernisée sur la culture ancienne qu'elle entend à supplanter. Opposés aux principes de la modernité, les autochtones dénoncent la libéralisation des penchants vers une vie mondaine, l'exacerbation de la sexualité des garçons et des filles et une montée en puissance des cas de grossesses à l'école. La puissance paternelle étant ramollie avec les dispositions en vigueur, le

cercle des désagréments est ainsi reconduit dans le quotidien des relations entre le projet de protection de l'enfant et les familles d'enfants.

Ainsi, les actions d'intervention en vue de promouvoir un changement de comportement en milieu *fulbe* au Fuladu sont contrecarrées par des objections locales fermement enracinées dans des balises religieuses et ethnologiques. Ces ripostes, considérées d'emblée comme relevant d'une mentalité attardée, faussent souvent les interprétations de l'agent de développement. En effet, ce dernier les appréhende à tort comme de l'ignorance collective dont il faut remédier par des actions de renforcement de capacités ou d'éveil des consciences populaires. Pour lui, ces pesanteurs culturelles et religieuses sont à lever pour réussir le projet de changement social. Malgré son acharnement, son action sera très vite contrecarrée par des enjeux de refoulement qui se dessinent par rapports aux éléments idéologiques contenus dans son message. Sous ce rapport, des stratégies internes de mitigation destinées à mettre les manœuvres institutionnelles en difficulté comme celle de « la seconde assemblée de village » sont mises en avant. Un exemple d'argument couramment réprouvé par les agents de développement est ici défendu par un boulanger de profession :

Des pratiques comme l'excision, le mariage précoce fait partie de la protection de l'enfant en communauté peulhe parce qu'en cela, les filles se préserveront et éviteront de pratiquer la fornication. Les donner tôt en mariage, c'est éviter qu'elles tombent enceintes et qu'elles ne puissent pas trouver de mari, la place finale de la femme étant le foyer. Aujourd'hui, ces pratiques sont interdites. À mon avis, cette interdiction ne devait pas avoir lieu. Le sort de nos enfants en dépend et nous n'hésiterons pas à aller là où il faut pour le bien de nos filles¹ (I.B., Boulanger et chef de concession).

Tout le travail de l'intervenant consisterait à raisonner ce boulanger qui devient de *facto* une cible potentielle des professionnels du changement de comportement. Pourtant, il s'avère que cette manière de penser caractérise, pour une large part, les discours d'autochtones produits sur le même sujet. Le sens de la protection de l'enfance prend en terre *fulbe* des relents assez singuliers.

Les résultats obtenus au cours de cette enquête montrent avec suffisance que les notions de mariage et de grossesse précoces n'existent pas dans le patrimoine langagier local. La notion

¹ Par cette expression, « là où il faut », l'enquêté déclare devoir se tourner vers des pays voisins, comme la Guinée, où l'excision peut être pratiquée sans crainte de persécution. Il faut souligner qu'en Guinée, 95 % des femmes de 15 à 49 ans sont excisées, selon l'EDS Guinée de 2018.

de précocité est rarement utilisée dans les sujets évoquant les adolescents. Les autochtones vont plus loin en affirmant que le mariage d'enfants est interdit dans la culture *fulbe*. Tant que l'enfant démontre d'un comportement conséquent, il est considéré comme tel. Cependant, certains enfants poseront des actes qui vont pousser leur entourage à prendre des mesures protectrices. C'est le cas de la sexualité précoce des plus jeunes. Ce qui veut dire qu'un garçon que l'on reproche de débiter précocement sa sexualité est susceptible de recevoir des injonctions de son milieu le poussant à se marier et à s'initier à une vie responsable. Si, sans l'avoir souhaité, il se rend auteur d'une grossesse, il doit s'attendre à épouser sa victime. De même, une fille consciente de ses atouts de bonne séductrice auprès de la gent masculine et les utilise à dessein accroît aussi ses chances de se voir proposée en mariage dans les années qui suivent. Il faut voir dans ces cas de mariage, une stratégie préventive, formulées par la communauté, qui ont pour but soit de minimiser la survenue d'un risque menaçant l'intégrité de la jeune fille ou du jeune homme, soit de réparer un tort causé à autrui. Ces normes culturelles permettent ainsi de réguler les conduites et maintenir l'ordre social. Il est donc certain qu'en dehors de ces exceptions qui attestent de la maturité du mis en cause,

donner en mariage une fille avant l'âge est prohibé par la culture peulhe... Il faut que la fille soit en état de gérer son foyer avant qu'elle ne soit mariée. Cela ne fait pas partie de la tradition. On ne doit pas marier une fille avant qu'elle n'ait l'âge. À moins qu'elle n'aille se donner à un garçon sans que ses parents ne soient au courant ! (A. D., Commerçante, Boynguel, 45 ans).

Il est bien évident que l'âge évoqué dans les lignes qui précèdent n'est nullement celui des institutions de développement. En effet, les filles sont susceptibles de contracter un mariage dans les années qui suivent leurs premières menstruations. Celles-ci étant considérées comme un signe de maturité sociale. Dès cet instant, la surveillance exercée sur la fille est décuplée. Les activités de cette dernière sont scrutées en vue de prévenir tout comportement pouvant atteindre son intégrité sexuelle. Les informateurs consultés au niveau communautaire précisent que dès leur accession à la puberté, les filles sont sous l'emprise de leur désir de liberté. Elles sont donc tentées d'agir comme des adultes et sous l'impulsion de l'école, elles deviennent de plus en plus incontrôlables. Celles qui démontrent un certain stade de maturité sont plus susceptibles d'être promises en mariage. Il n'en demeure pas moins qu'une enfant fille ne doit pas être donnée en mariage à moins que son comportement dénote d'une certaine maturité.

2.3. Logiques d'appropriation et de rejet de valeurs dans le cadre des projets de protection de l'enfance au Fuladu

La particularité culturelle en place au Fuladu est la cible des programmes de changement et de transformation sociale de beaucoup d'organismes de développement. Néanmoins, elle ne se laisse pas intimider par l'accroissement des projets. Riche de son historique de l'interventionnisme humanitaire, elle s'est suffisamment entraînée par des manœuvres visant à dérouter les plans des agents de développement. Il est dorénavant clair que dans une tentative de conservation et d'auto-protection, les autochtones *fulbe* du nord-est du Fuladu rejettent l'imposition normative cachée dans l'expertise des projets de protection de l'enfant. Pour préserver sa liberté d'action, la communauté s'inscrit dans une logique de sauvegarde des pratiques réservées aux enfants. Ainsi, l'étude a relevé qu'au *Fuladu*, une large toile protectionniste est érigée autour des pratiques corporelles ancestrales (J. M. Berthelot 1983) qui sont instantanément sous la pression de forces étrangères.

À ce titre, l'excision des filles en milieu *fulbe* au Fuladu tente de survivre aux nombreuses tentatives de suppression évoquant l'émancipation de la femme. Elle arrive à se dérober du poids des slogans démotivants qui l'assimilent au « plaisir interdit », ou à la « domination masculine ». L'opinion consentante émise par les femmes sur la convenance de l'excision dans leur quotidien ramène constamment la question de l'épistémologie des approches et des pratiques de libération de la femme rurale. Ces femmes pensent que ce n'est qu'en observant une posture empathique envers les valeurs culturelles locales que l'on peut réussir un marchandage entre ce qu'il faut maintenir ou délaisser. La contrainte subie par les cultures indigènes débouche forcément sur des situations de rejet et de détournement d'objectifs. Cette situation évoquée devrait susciter l'interrogation de l'agent de développement sur le besoin d'en finir avec les méthodes violentes qui établissent des mesures de censure à l'intention de la communauté.

L'agence de développement peut se prévaloir d'utiliser les approches participatives les plus sophistiquées pour régler les problèmes des communautés locales. Il n'en demeure pas moins que l'autochtone concerné par le programme de développement reproche à l'intervenant d'avoir traité isolément les problèmes communautaires, sans avoir retranscrit fidèlement son opinion. Pour sa part, l'agent de développement définit les besoins de la communauté locale en se basant sur des présupposés découlant de sa propre conscience misérabiliste. En vue de faciliter l'écoute active et l'empathie, les enquêtés recommandent une méthodologie

expérimentale qui se décline en deux étapes. La première étape part du savoir communautaire afin d'explorer les contours religieux et culturels de la pratique légalement proscrite ou découragée par l'agent de projets. La seconde s'évertuera à regrouper les unités de sens afin de s'employer à une authentification des valeurs à partir des codes endogènes en vigueur.

Cette sorte d'épistémologie du savoir local s'inspire d'un remplacement des réalités sociales dans leur contexte d'origine. Pour ce faire, il est indispensable de comprendre le bien fondé des pratiques en privilégiant le discours local. Si elle est abordée avec les populations endogènes, l'approche qui part du bas vers le haut bénéficie de la coopération de la collectivité parce qu'elle est plus digeste. La connaissance est dans ce cadre non plus uniquement détenue par les coopérants qui venaient autrefois en apporteurs de connaissances, mais par la population. Le savoir est recueilli dans les coulisses de la communauté. Eu égard à cette stratégie, le codage des valeurs est effectué en toute complicité avec le discours local et génère des authenticités permanentes ne souffrant d'aucune contestation.

2.4. Vers une relocalisation de la protection de l'enfance au Sénégal

Dans la foulée des stratégies qui existent pour redonner vie au savoir local, deux stratégies ont été codifiées par les répondants au cours de l'enquête. Ces stratégies visent un changement de paradigme dans la manière de traiter les problèmes locaux. Elles s'adressent directement aux techniciens du développement en leur permettant de revêtir des rôles plus empathiques et respectueux du savoir local. L'épistémologie du savoir ancestral prend tout son sens dans ces deux stratégies : la résolution de problèmes et la clarification de valeurs. Le discours de ce sage en expose les prérequis à considérer pour leur mise en œuvre :

Sur la problématique de la protection des filles par exemple, il fallait qu'ils [les autochtones] partent d'eux-mêmes, qu'ils fassent le constat eux-mêmes, qu'ils donnent les solutions eux-mêmes, appliquent les solutions eux-mêmes. C'est le système de résolution de problème au niveau local. (D. S., notable, Kandia, 75 ans).

Les consultations individuelles et publiques ressortent le fait que la résolution de problèmes intervient dans les cas communautaires dans lesquels un problème est constaté. Elle procède d'un diagnostic qui implique toutes les parties prenantes locales. Elle s'attèle par la suite à la recherche de solutions mathématiques qu'elle traduit en plans d'action dans une optique de sortie de crise. L'on a recours à la résolution de problème que dans les situations non sensibles dont le traitement n'est pas susceptible de heurter les sensibilités. Ce sont des périodes cruciales où l'opportunité du changement de situation est ressentie par la grande

majorité de la population. Cette stratégie débouche nécessairement sur une levée de la difficulté préalablement diagnostiquée.

Il peut néanmoins exister des problèmes qui, à cause de leur niveau de délicatesse élevé, ne peuvent être réglés par la résolution de problèmes. Dans ces conditions, la deuxième méthode est convoquée. Il s'agit de la clarification de valeurs qui est mise en œuvre dans les situations qui remettent en question le soubassement d'une valeur culturelle. C'est le cas des propositions de ruptures faites par les projets de développement. Le projet qui promet un changement de comportement à l'égard des enfants concernant une pratique bien définie verra son contenu soumis à une clarification de valeurs. La cause défendue se matérialise souvent par des slogans contenant une invitation à l'abandon d'une mentalité jugée préscientifique.

Pour donner tout son sens à la clarification des valeurs, un informateur clé du village de Boynguel nous expose ses implications :

par exemple, pour la question de l'excision, ça, c'est une question sensible ! Il faut partir par ce qu'on appelle une clarification de valeurs. On identifie le problème, on regarde qu'est-ce qui est bien en ça, qu'est-ce qui n'est pas bien en ça, est-ce qu'il faut continuer à le faire, ou ne pas le faire ? L'opération en tant que telle, n'a aucune valeur, mais c'est l'ensemble des activités qui entraînent dans cette opération-là qui était important. Aujourd'hui, on coupe, et puis c'est terminé ! Il faut donc replacer l'excision son contexte réel, initial. Souvent, si on critique, c'est l'opération ! Seulement ! Vidée de son contenu ! Si on parle d'excision, c'est plus, toute cette symbolique-là, toute ces pratiques positives-là qui étaient là-dans, qu'on parle d'excision, mais s'il n'y a pas ça, ça n'a aucun sens. Si vous prenez le mariage précoce, si on avait continué à le faire comme on avait l'habitude de le faire, il n'y a rien de meilleur que ça, c'est-à-dire que A. a une fille, il a vu comment S. a élevé ses filles, avec une très bonne éducation. A. prend sa fille de 12 ans, il la donne au garçon de S. Quand cette fille-là arrive chez S., elle n'est pas allée pour un mariage, elle est allée pour une éducation. La femme de S. la met dans sa case, lui fait connaître la maison, lui fait connaître les parents, lui fait connaître toutes les bonnes pratiques d'une femme de demain. Et quand elle estimera que celle-là est mûre, capable de tenir une famille, on informe la famille de A. pour lui dire que « ah, on va remettre cette fille-là à son mari ! ». C'est en ce moment seulement que le mariage réel commence. Donc, c'était seulement pour combler ce déficit d'écoles, ce déficit d'instituts de formation qu'on faisait le mariage précoce pour une formation ! (S. D., 80 ans, membre du conseil des anciens, village de Boynguel).

Il faut noter que sous l'effet des interventions institutionnalisées en vue de changer les comportements, les valeurs qui tournaient autour des pratiques culturelles se désagrègent petit à petit. De nombreuses personnes ont affirmé à cet effet qu'elles continuent de s'adonner à une pratique parce que la tradition l'exige. Le soubassement culturel est rarement expliqué avec un

degré accru de précision. Dans un contexte de mondialisation galopante, il urge de convenir d'une remise en cause ou d'une actualisation des valeurs en questionnant le bien fondé des pratiques et leur contexte d'origine. Cet exercice permettrait à la communauté de réfléchir sur la nécessité ou non de conserver une pratique.

L'exemple de l'excision paraît convenir à cette application. Sous les effets de l'acculturation, la pratique dans beaucoup de cas, ne s'accompagne plus instinctivement de la formation intense dont elle faisait l'objet auparavant. Les contenus qui étaient dispensés comportaient un ensemble de valeurs et de manières de vivre qui avaient un but de formation. Dans une période contemporaine, l'excision est, dans un contexte de déperdition profonde des valeurs culturelles, « *vidée de son contenu !* » et « *couper seulement, ... n'a [plus] aucun sens* » (S. D., 80 ans, membre du conseil des anciens, village de Boynguel).

Dans le même ordre d'idées, une clarification de valeurs examinant le mariage des plus jeunes serait utile et permet d'admettre que les normes d'alliance, telles qu'elles étaient conçues dans la société *fulbe*, était la meilleure solution à l'éducation et à la formation des enfants. Il est important de relever que le mariage hâtif était auparavant destiné à combler le déficit d'institutions de formation pratique et de développement individuel. L'enrichissement de la formation reçue par l'enfant au sein de la famille alliée était le principal but visé. Au cas où une famille était réputée être un bon cadre pour l'éducation de ses enfants, elle attirait beaucoup de potentielles familles prétendantes qui entendaient offrir une occasion de réussite à leur progéniture. Il faut tout de même souligner une perte des valeurs liées à la maîtrise de soi et à la difficulté chez la jeune génération à respecter le vœu de chasteté pendant toute la durée du confiage.

3- Discussion

Les résultats de l'étude rappellent la lancinante question de l'incohérence des approches utilisées au profit des publics dits pauvres. Importées pour une large part, elles sont souvent dépréciatrices du savoir local et ne répondent pas de manière spécifique aux urgences locales. Forte de ce constat, cette étude met en avant les initiatives communautaires dans une perspective respectueuse des manières de penser et d'agir locales. Les études de Aminata Traoré évoquent une disposition similaire. Elles renvoient à une dynamique d'auto-développement dans les sociétés africaines. De ce fait, elles prônent la valorisation de l'ethno-développement qui :

apparaît comme la démarche la plus souhaitable ; [car] non seulement cette notion impliquerait le caractère endogène du développement, mais elle conférerait à ce dernier processus la légitimité et le fondement nécessaires, du fait même qu'elle suppose ou favorise la maîtrise du changement tant des hommes eux-mêmes que de leur société (A. Traoré 1988 : 44).

Dans ses réponses aux innovations apportées par les projets, la communauté démontre que la modernité n'est nullement une nouveauté extérieure à l'esprit des savoirs locaux. Contrairement à ce que l'on pense, elle n'est pas l'exclusivité de l'agent de développement. Les analyses de B. LATOUR corroborent avec pertinence cette réalité en soulignant que la modernité est une utopie en ce qu'elle résulte de constructions subjectives (B. Latour 1991 : 136). Si l'on se base sur les analyses de LATOUR, il n'y a pas de doute que la modernité est une réalité transversale à toutes les sociétés humaines puisque l'inventivité et l'ingéniosité de l'homme ne sont rien d'autre que des réponses appropriées qu'il apporte aux problèmes actuels.

Les stratégies de contournement développées pour sauvegarder la pratique de l'excision des filles témoignent du dynamisme et de la réflexivité des populations locales qui se dressent lorsqu'une menace d'acculturation pèse sur leurs enfants. Il n'y a pas de doute que la majorité des institutions de lutte contre les violences faites aux enfants et aux femmes en Afrique ont hérité d'une vision simpliste qui les autorise à traiter les pratiques corporelles africaines avec une sensibilité et une manière de penser européennes. Jusqu'à une période postcoloniale, des théories pseudo-scientifiques occidentales traitaient d'une sexualité africaine anormale (D. Pereitti-Courtis, 2019). Ces théories, d'abord entérinées par la littérature et l'histoire se sont confirmées dans la médecine et les autres sciences avant de s'imposer en cadres de référence dans les instruments relatifs aux droits humains. Le narratif occidental a ainsi largement contribué à répandre des clichés stéréotypés liés à une sexualité singulière à l'œuvre dans les cultures africaines, lesquelles ont fini par s'étendre en anthropologie.

À bien des égards, l'esprit scientifique que l'on rencontre chez l'anthropologue, le criminologue, le juriste, le psychologue ou le médecin risque de se prêter au jeu des influences et des manipulations exercées par des courants de pensée politiques ou ethnocentriques. Ces pressions peuvent pousser le chercheur à se laisser persuader par certains paternalismes culturels cachés dans des doctrines institutionnelles au détriment des diversités culturelles qu'il observe. Il est donc capital de reconstruire le concept d'excision en lui donnant la place que la société observée lui donne dans une optique de démasculinisation du corps de la fille (C. Fortier, 2020 ; M. Griaule 1975 ; P. Erny, 2007 ; G. Boetsch & L. Ndiaye 2018). Au courant de

cette étude, des femmes non excisées ont formulé deux sollicitations. La première abonde dans le sens d'une modification de la loi n° 99 05 du 29 janvier 1999 portant interdiction de l'excision afin d'adoucir le sentiment de désintégration et d'inconfort social encouru. Cette loi votée suite à un incident d'excision survenu en France, hors des frontières sénégalaises et de manière hâtive intervient en prélude à des rencontres internationales dont celle des femmes à New York en mars 1999 et celle de Genève sur les droits de l'homme en avril 1999 (P. Mbow, 1999). De par son caractère extraverti, elle a été sujet de controverses dès sa promulgation. La seconde traite de l'opportunité de la médicalisation de l'excision en vue de lever le risque sanitaire qui demeure encore le centre de la polémique. Cette étude n'a pas pu explorer l'acceptabilité légale de la médicalisation de l'excision. Il urge d'ores et déjà pour les centres de recherche sur les sociétés en milieu sénégalais, d'initier des études médico-juridico-anthropologiques sur le sujet en vue de répondre aux sollicitations populaires.

Conclusion

Une analyse objective des pratiques dites néfastes à l'égard de l'enfant s'avère difficile en l'absence d'une rupture empirique vitale dans un espace symbolique qui allie des pratiques de conservation et des rites de consécration. Les résultats de l'étude révèlent que le système de valeurs présent au Fuladu est incompatible avec l'approche exogène de la protection de l'enfant. Au cours de la présente étude, des écarts importants entre une rationalité endogène de protection de l'enfance et des représentations institutionnelles de protection de l'enfance ont été relevés. La communauté et les intervenants ont ressorti le fait que les interventions initiées dans les projets de protection de l'enfant sont pour une large part exécutée dans une quasi-ignorance des aspirations locales en la matière. En analysant les préjugés des agents de développement sur des pratiques sociales singulières, la présente étude s'est proposée de s'orienter vers une connaissance des représentations sociales pouvant légitimer les pratiques de protection de l'enfant observées au Fuladu. La dépréciation du contenu des pratiques autochtones est bien, dans le milieu observé, une variable renforçant l'échec des stratégies institutionnelles. Cet article est une contribution à la valorisation des cultures, des idéaux, des valeurs et des particularités culturelles africaines. Il propose aux agents de développement une nouvelle manière d'aborder les publics dits pauvres tout en les incitant à comprendre les facteurs pouvant pousser à la résistance communautaire.

Références bibliographiques

- BERTHELOT Jean-Michel, 1983, « Corps et société (Problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps) », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 74, Paris, PUF, p. 119-131.
- BOETSCH Gilles et NDIAYE Lamine, 2018, Corps vécus, parlés, construits en Afrique sub-saharienne, Corps n°16, CNRS Éditions. p. 237-241
- ERNY Pierre, 2007, *L'Enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- FALL Aminata Sow, 1979, *La Grève des battus ou les déchets humains*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines du Sénégal.
- FORTIER Corinne, 2020, « Reconstruction clitoridienne, excision et circoncision : variations autour d'un sexe féminin phallique », *Droit et cultures*, n° 79, p.29-76.
- GRIAULE Marcel, 1975, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotémelli*, Paris, Fayard.
- KANE Cheikh Hamidou, 1961, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Juillard.
- LATOUBRUNO Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai pour une anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, Armillaire.
- LY-TALL Ahoua Bocar, 2020, *La pratique des mutilations génitales féminines. Valeur culturelle ou répression sexuelle ?* Paris, L'Harmattan.
- PEREITTI-COURTIS Delphine, 2019, « Les médecins français et le sexe des noir.es. », in Gilles Böetsch et al. (dir.), *Sexualités, identités et corps colonisés, XVe siècle-XXIe siècle*, Paris, CNRS.
- MBOW Penda, 1999, « Pénaliser un fait culturel : quelle solution à l'excision », *Présence africaine*, n° 160, pp. 67-77
- Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie, 2021, « Situation Économique et Sociale de la région de Kolda », éd. 2020-2021, Kolda.
- SAMBOU Philomène Aguèno, 2022, *La protection de l'enfance à l'épreuve du changement et de la transformation en milieu agropastoral peulh dans le nord-est du Fuladu (région de Kolda)*, Thèse de Doctorat Unique, non publiée, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 420 p.
- TRAORÉ Aminata, 1988, « Aspects de révolution de la famille en Côte d'Ivoire. Normes et comportements, *Famille, enfant et développement en Afrique*, Paris, Unesco.

Philomène Aguèno SAMBOU est Docteur en Socio-anthropologie du développement et du changement social et membre du Laboratoire de Sociologie, d'Anthropologie et de Psychologie (LASAP) de l'École Doctorale Études sur l'Homme et la Société de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Elle est par ailleurs Chargée de cours à l'Université Assanse Seck de Ziguinchor. Ses activités de recherches s'articulent autour des dynamiques de changement et de transformation sociale touchant l'enfant, la femme et plus largement les catégories dites vulnérables.

Philomène Aguèno SAMBOU
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)
Laboratoire de Sociologie, d'Anthropologie et de Psychologie (LASAP)
UCAD III, Allée Bougainvillée, villa n° 96 (LASAP/ED-ETHOS/UCAD)
aguenosambou@yahoo.fr