

LA PRATIQUE DE L'EXCISION DANS LA COMMUNE DE ZIGUINCHOR, ENTRE RESISTANCES, REPRESENTATIONS ET STRATEGIES DE CONTOURNEMENT.

Alassane SANE,

*Doctorant à l'Ecole Doctorale, Espaces Sociétés et Humanités (ED-ESH),
Laboratoire de Recherche en Sciences Economiques et Sociales (LARSES) de
l'Université Assane Seck de Ziguinchor (UASZ)-Sénégal
a.sane20140590@zig.univ.sn*

Résumé

Hier comme aujourd'hui, la pratique de l'excision demeure une préoccupation majeure au Sénégal, particulièrement dans la région de Ziguinchor. Selon les statistiques d'ONU Femmes (2024), la prévalence nationale des mutilations génitales féminines s'élève à 20,1 % chez les femmes de 15 à 49 ans et à 12,9 % chez les filles de moins de 15 ans. Cette recherche s'interroge sur la représentation, la résistance et la persistance clandestine de cette pratique malgré un cadre juridique répressif et l'action des défenseurs des droits humains. Afin d'analyser ces dynamiques, une approche qualitative a été privilégiée, combinant entretiens semi-directifs et focus groups auprès des populations, ainsi que des recherches documentaires au sein d'organisations spécialisées. Ce dispositif, couplé à une analyse thématique, mobilise les théories du fonctionnalisme et de l'étiquetage pour déconstruire les mécanismes sociologiques à l'œuvre. L'étude révèle ainsi que l'excision est perçue comme un héritage indispensable assurant l'intégration sociale et la maturité des filles. Ce poids culturel engendre une stigmatisation sévère des non-initiées, associées à l'impureté. Enfin, pour perpétuer ce legs ancestral tout en échappant aux sanctions pénales, les populations déploient des stratégies de contournement, telles que la pratique en zones rurales isolées, la discrétion absolue ou les déplacements transfrontaliers. En définitive, cette résilience souligne le fossé persistant entre réformes législatives et réalités socioculturelles vécues.

Mots-clés : *excision, clandestinité, héritage culturel, stigmatisation, commune de Ziguinchor.*

Abstract

Past and present, the practice of female circumcision remains a major concern in Senegal, particularly in the Ziguinchor region. According to statistics from UN Women (2024), the national prevalence of female genital mutilation stands at 20.1% among women aged 15 to 49 and 12.9% among girls under 15. This research examines the representation, resistance, and clandestine persistence of this practice despite a repressive legal framework and the efforts of human rights advocates. In order to analyze these dynamics, a qualitative approach was adopted, combining semi-structured interviews and focus groups with local populations, as well as documentary research within specialized organizations. This framework, coupled with a thematic analysis, mobilizes functionalist and labeling theories to deconstruct the sociological mechanisms at work. The study reveals that female circumcision is perceived as an indispensable heritage ensuring social integration and the maturity of young girls. This cultural weight leads to severe stigmatization of the uninitiated, who are associated with impurity. Finally, to perpetuate this ancestral

legacy while evading criminal sanctions, populations deploy bypass strategies, such as practicing in isolated rural areas, maintaining absolute secrecy, or moving across borders. Ultimately, this resilience highlights the persistent gap between legislative reforms and lived sociocultural realities.

Keywords: *excision; clandestinity; cultural heritage; stigmatization; Ziguinchor commune.*

Introduction

L'excision des filles est aujourd'hui considérée par les instances internationales et le corps médical comme une violation brutale des droits humains qui porte une atteinte grave à l'intégrité physique et morale des filles et des femmes. Selon l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS, 2018), cette pratique, autrement appelée mutilations génitales féminines (MGF), renvoie à toutes les interventions impliquant l'ablation partielle ou totale des organes génitaux externes de la femme ou des lésions de ces organes pour des raisons culturelles ou pour toute autre raison non thérapeutique. Il est utile de préciser, selon les protocoles de l'OMS, qu'elle se décline en quatre types suivant les milieux : le Type 1 correspond à l'excision du prépuce avec ou sans excision partielle ou totale du clitoris ; le Type 2 se définit par l'excision du clitoris avec excision partielle ou totale des petites lèvres ; le Type 3, ou infibulation, renvoie à l'excision partielle ou totale des organes génitaux externes accompagnée d'une suture ou d'un rétrécissement de l'orifice vaginal ; enfin, le Type 4 englobe toutes les autres formes de pratiques portant atteinte à l'intégrité sexuelle de la femme, telles que les piqûres ou les percements.

Cette classification clinique s'oppose toutefois à une réalité sociale d'une grande complexité qu'il convient impérativement d'analyser sous le prisme de la culture. En effet, certaines pratiques identitaires appliquées aux enfants, bien qu'acceptées par le passé, sont aujourd'hui jugées néfastes par les standards de santé physique et psychologique. Il faut considérer ici que l'être humain n'est pas qu'un être biologique, car il devient une personne intelligente et cultivée via la société dans laquelle il vit. Or, chaque société a une manière particulière de voir le monde et de le vivre. Cette philosophie relativiste de la vie se résume dans la culture, laquelle conditionne fortement les comportements des membres du groupe et s'inculque aux enfants dans un milieu déterminé. C'est ainsi que certaines coutumes ou rites d'initiation des filles sont pétris de valeurs et de fonctions spirituelles, voire religieuses.

À cet égard, P. Herzberger-Fofana (2003) affirme : « on ne peut pas occulter le fait que l'excision constitue un élément fondamental de l'identité culturelle de nombreuses sociétés africaines. La réduire à une simple mutilation, c'est ignorer la complexité des rapports sociaux et le rôle de rite de passage qu'elle remplit dans la socialisation des jeunes filles ». Cette position critique la vision purement médicale en mettant en exergue les logiques culturelles internes. D'un autre côté, l'UNICEF (2005) s'intéresse aux facteurs sociétaux et démontre que l'excision est une pratique rituelle traditionnelle où les mères organisent le rite car elles considèrent que cela fait partie de leur devoir d'éduquer leur fille et de la préparer à l'âge adulte. Par exemple, chez les Bambaras du Mali, l'excision est appelée *Seli ji* (E. Dorkenoo et al, 1992), ce qui signifie ablution ou toilette rituelle. De même, force est de constater que l'acte est lié au mariage précoce dans certains contextes africains, comme chez les Massaï où elle est obligatoire pour l'intégration sociale (H. Umoru, 2014). Au Sénégal spécifiquement, l'excision se pratiquait jadis sans être réprimée. D'ailleurs, les données de l'ANSD (2017/2023) indiquent que la connaissance de la pratique est quasi universelle chez les femmes (88 %). C. Kessler-Bodiang et al. (2001) confirment dans leur étude sur Kolda que cette pratique représente une tradition fortement enracinée, legs des ancêtres souvent justifié par l'argument religieux. Dans la même mouvance, A. Tall (2007) note que dans la vallée du fleuve Sénégal, l'excision de type 3 est un moyen de garantir la virginité des filles, gage de l'honneur familial. Toutefois, une étude d'A. Badji (2004) en Basse-Casamance nuance ce propos en expliquant que chez les Diola du Blouf, l'excision n'est nullement un moyen de garantir la virginité, mais qu'elle est plutôt dictée par une tradition de pureté initiatique.

Malgré ces motivations variées, l'OMS (2018) rappelle les risques cliniques majeurs : immédiatement, la victime s'expose à des douleurs violentes, des hémorragies ou des infections, voire le décès. À long terme, les complications incluent des problèmes urinaires et un risque accru de décès pour le nouveau-né lors de l'accouchement. C'est pour répondre à ces risques que l'État sénégalais a adopté la loi N°99-05 le 29 janvier 1999 (A. S. Fall, 2003 : 49) en pénalisant l'acte d'une peine de six mois à cinq ans d'emprisonnement. Pourtant, si les rapports les plus récents (ANSD, 2023) notent une baisse de la prévalence nationale (désormais à 24 %), le fléau résiste de manière alarmante dans le Sud, notamment dans la région de Ziguinchor (68,2 %) et de Sédhiou (80,9 %). Cette persistance se

manifeste par une mutation vers la clandestinité : 67 % des filles sont désormais excisées avant l'âge de 5 ans pour échapper à la vigilance légale. Dès lors, ce travail de recherche se donne pour objectif principal de décrypter les mécanismes de causalité de son développement actuel au sein de la commune de Ziguinchor et de décrire avec précision les stratégies de contournement de la loi mises en œuvre par les populations pratiquantes, afin de proposer des pistes plus efficaces pour combattre ce fléau.

1. Méthodologie de la recherche

Pour mener à bien cette analyse, nous avons privilégié une approche qualitative, car elle seule est capable de saisir la complexité d'un phénomène social en tenant compte de l'environnement culturel vécu. L'excision étant une question d'intimité féminine touchant au corps et à la sexualité, elle constitue un sujet sensible dont les motivations profondes échappent souvent aux outils quantitatifs. Notre dispositif d'enquête repose sur un échantillon diversifié de 51 unités d'information, comprenant 44 entretiens individuels semi-directifs et 7 focus-groupes. Ces échanges ont été menés auprès d'organisations de défense des droits de l'homme, de membres de la communauté, de leaders d'opinion et d'acteurs communautaires au sein de la commune de Ziguinchor. Cette phase de terrain a été complétée par des observations directes permettant de confronter les discours à la réalité des comportements, ainsi que par une recherche documentaire rigoureuse. La consultation des archives judiciaires au Tribunal de Grande Instance de Ziguinchor a notamment permis de consolider les données recueillies, offrant une vue d'ensemble sur l'application réelle de la loi face aux témoignages des victimes et des intervenants sociaux.

L'enracinement théorique de cette étude a été renforcé pour dépasser la simple description et analyser les logiques de résistance. Nous mobilisons en premier lieu le fonctionnalisme, inspiré des travaux classiques de B. Malinowski (1944) et T. Parsons (1951), pour comprendre comment l'excision survit en tant qu'institution remplissant une fonction d'intégration et de régulation sociale indispensable à l'équilibre du groupe local. Toutefois, pour éclairer la mutation de la pratique vers la clandestinité, ce cadre est complété par la théorie de l'étiquetage d'H. Becker (1963) et les travaux d'E. Goffman (1963) sur la stigmatisation et

les identités sociales. Ces approches permettent d'analyser comment l'interdiction légale transforme les praticiens en « déviants » aux yeux de l'État, tout en les maintenant comme des individus « normaux » au sein de leur communauté. Ce conflit de normes crée ce que les sociologues contemporains, à l'instar de J-P. Olivier de Sardan (2008), nomment les « normes pratiques » : un système de règles informelles qui permet aux populations de la commune de Ziguinchor de contourner la loi officielle tout en préservant ce qu'elles considèrent comme une légitimité culturelle. Enfin, le traitement et l'interprétation des matériaux recueillis s'appuient sur l'analyse de contenu thématique, telle que formalisée par L. Bardin (1977). Cette démarche permet de structurer les données issues des entretiens et des archives judiciaires afin d'identifier les récurrences et les stratégies d'ombre mises en place par les familles. En croisant ces théories de la déviance et du droit avec les réalités de terrain, cette méthodologie offre la rigueur nécessaire pour décrypter pourquoi, malgré une criminalisation effective, le système de contournement reste plus fort que la menace pénale.

2. Résultats

Dans la commune de Ziguinchor, l'excision ne saurait être perçue comme un acte arbitraire, car elle s'inscrit dans un système complexe de régulation sociale investi de significations profondes. Elle remplit des fonctions manifestes, comme la préparation au mariage et la garantie d'une moralité conforme aux attentes locales, tout en assurant des fonctions latentes essentielles à la cohésion du groupe et au contrôle des lignées. Dans ce contexte urbain et périurbain, la pratique transcende la simple coutume pour devenir un véritable impératif de survie sociale, où l'appartenance communautaire et la fidélité aux ancêtres priment sur l'intégrité individuelle.

L'excision des filles comme héritage culturel et devoir mémorial

Au sein de la commune de Ziguinchor, la pratique est perçue comme un héritage mémoriel indispensable. L'illustration la plus probante nous est donnée par Mamadi (célibataire, 28 ans) qui affirme que « l'excision est une pratique coutumière héritée de nos anciens parents. Elle relève de la tradition... ». De même, Adama (célibataire, excisée, 22 ans) souligne que « c'est une culture que nous avons trouvée ici, grandi avec et que nous

faisons maintenant ». En d'autres termes, il existe une « convention sociale traditionnelle » où chaque génération se sent investie du devoir de veiller à la continuité de la pratique pour ne pas tourner le dos aux valeurs des anciennes qui, bien que mortes, continuent de veiller sur la communauté. Cette dimension mémorielle, ancrée dans les discours individuels, prend tout son sens lorsqu'on la confronte aux cadres théoriques existants sur la pratique au Sénégal. Si A. Tall (2007) et A. Badji (2004) ont respectivement mis en lumière le contrôle de la virginité dans la Vallée du Fleuve et la quête de pureté initiatique en Basse-Casamance rurale, cette recherche révèle une dynamique plus complexe au cœur de l'espace urbain de Ziguinchor. Contrairement aux analyses centrées sur une seule logique culturelle ou géographique, ce travail démontre comment, en milieu cosmopolite, la pratique se reconfigure pour devenir un mécanisme de résistance identitaire et de cohésion multiethnique. Notre étude souligne ainsi que l'urbanisation, loin d'éroder la coutume, renforce paradoxalement le besoin de conformité rituelle pour éviter la marginalisation sociale.

La fonction didactique et éducative : le rite comme école de vie

Par ailleurs, l'excision est considérée comme la « première école » dans les sociétés traditionnelles. C'est durant cet événement, souvent vécu dans le bois sacré loin des hommes, que les femmes transmettent le savoir et le secret aux initiées. Selon Mariétou (mère de famille, 60 ans, musulmane), « une fille excisée sait comment s'asseoir, comment répondre aux parents, comment parler devant les grandes personnes mais aussi sait comment s'occuper et gérer son mari et comment vivre en paix en société ». Ainsi, l'acte ne s'arrête pas à l'ablation car il permet d'arriver à un stade de maturité supérieure. L'illustration fournie par Dominique (homme, célibataire, 36 ans, catholique) précise que chez les Manjaque, cette pratique appelée « *Oudieye* » apprend aux filles des tâches sacrées comme « laver et enterrer un corps ».

L'articulation de ces témoignages démontre que l'excision fonctionne comme un mécanisme de défense identitaire où l'argument religieux, malgré son ambiguïté doctrinale, vient sacraliser une tradition ancestrale perçue comme un rempart contre l'aliénation culturelle. Au-delà du dogme, la pratique s'établit comme une véritable institution éducative et un rite de passage transconfessionnel, indispensable à l'acquisition d'un statut social et d'une maturité supérieure dans la communauté. Enfin,

l'exemple des appellations rituelles et des tâches sacrées confiées aux initiées prouve que la coutume survit car elle structure les rôles sociaux et le rapport au sacré, bien au-delà des clivages entre l'Islam et le Christianisme.

L'excision comme fonction intégratrice et curseur de maturité

Enfin, l'excision s'avère être une condition sine qua non d'intégration sociale. Chez les Diola et les Manjaque, une femme non excisée est perpétuellement traitée comme une enfant, quel que soit son âge ou son statut matrimonial. Dès lors, l'excision devient le pendant féminin de la circoncision masculine. À cet égard, Abibatou (mère de famille, 59 ans, excisée, musulmane) précise qu'« une fille non excisée ne peut pas être initiée dans le grand bois sacré des femmes, le *Niakaye* ». Sans cela, elle sera traitée par ses paires comme une personne « sale » ayant une « mauvaise odeur », ce qui pousse les familles à maintenir la pratique pour éviter la stigmatisation. Cette résistance des populations de la commune s'explique par le fait que l'excision est un Fait Social Total, support de l'éducation et de l'intégration. Interdire l'excision sans proposer de rite alternatif revient, pour ces populations, à condamner leurs filles à une exclusion du *Niakaye*, car la force de la tradition l'emporte sur la loi parce que le bénéfice social de devenir une femme accomplie est jugé supérieur au risque pénal. Sociologiquement, cela suggère que pour changer une pratique ancrée, il ne faut pas seulement la criminaliser, mais trouver un autre moyen de célébrer le passage à l'âge adulte qui soit accepté par la communauté.

Perceptions et résistances : l'excision à l'épreuve de la loi, de la religion et de l'identité culturelle

L'étude met en lumière une division marquée chez les personnes interrogées quant au lien entre l'islam et l'excision. Une partie des informatrices considère cette pratique comme une prescription religieuse, à l'image de Mame Diarra (45ans) qui affirme : « la religion n'a nullement interdit l'excision et ce sont les occidentaux qui nous forcent à l'abandonner pour des raisons occultes ». Dans cette perspective, la remise en cause de la pratique par les élites locales est perçue comme une forme de déculturation. Une femme âgée s'en indigne d'ailleurs en ces termes : « c'est bien vous, qui êtes allées à l'école française, qui revenez nous contredire. Vous donnez raison aux occidentaux car ils vous ont

eues ; il ne vous reste rien car vous êtes déculturées ». À l'inverse, d'autres femmes de confession musulmane rejettent ce lien, précisant que l'excision est totalement absente de leur patrimoine ethnique. Une femme de 48 ans témoigne de cette distinction entre foi et culture : « je suis d'ethnie sérère. Je viens de la région de Fatick. Je suis de religion musulmane, mais chez nous, on ne pratique pas l'excision ». Cette complexité est confirmée par le discours des guides religieux qui entretiennent une forme d'ambiguïté. Selon l'un d'eux, si l'islam n'impose pas explicitement l'excision, il ne l'interdit pas non plus. Il s'appuie pour cela sur un récit de la tradition prophétique : « un jour, alors que le prophète Mohamed (paix et salut soient sur lui) se trouvait à Médine, il entendit des cris et s'enquit de leur origine. Lorsqu'on lui expliqua qu'une femme était en train d'être excisée, il aurait observé le résultat de l'acte et déclaré que c'était plus beau ainsi ».

L'analyse de ces témoignages révèle que, dans la commune de Ziguinchor, l'argument religieux est mobilisé comme un mécanisme de défense identitaire face à l'influence culturelle occidentale perçue comme aliénante. Pour les femmes conservatrices, la pratique devient un acte de souveraineté où l'Islam sert à légitimer le maintien des traditions locales. Toutefois, l'absence de ce rite chez les musulmanes d'ethnie sérère démontre que l'appartenance ethnique prévaut sur l'identité religieuse dans la perpétuation de la coutume. L'ambiguïté des guides religieux, qui ne condamnent pas explicitement l'acte, instaure une zone grise théologique propice aux interprétations personnelles. Ce silence doctrinal est finalement interprété par la communauté comme une validation sacrée, élevant une tradition ancestrale au rang d'obligation morale incontestable.

Représentations sociales : le poids du regard communautaire et du contrôle des corps

Ces fonctions génèrent une perception binaire. La fille non excisée est stigmatisée, perçue comme impure et incapable de contrôler ses pulsions sexuelles. À l'opposé, la fille excisée incarne la maîtrise de soi. Comme l'affirme Awa (mariée, 33 ans, excisée), « une fille excisée maîtrise plus ses pulsions sexuelles, ce qui est une bonne chose. Par contre, la fille non excisée ne se satisfait jamais de sexe. Elle veut toujours faire ça, ce qui peut l'amener à être infidèle dans son foyer ». Cette vision est partagée par les hommes comme Aphousseyni (marié, 47 ans). Il en résulte des

conséquences graves dans les foyers. Mamadou (marié, 50 ans) témoigne ainsi du rejet d'une épouse non excisée par sa belle-famille mandingue, obligeant le couple à l'exil domestique. Pour sauver leur mariage, certaines femmes décident même de se faire exciser en secret à l'âge adulte, comme le relate Binta (mariée, excisée, 45 ans). Les représentations de la « saleté » ou de l'« impureté » liées au corps non excisé agissent ici comme un puissant levier de contrôle social. La résistance est nourrie par une vision morale où l'excision est perçue comme un gage de fidélité et de maîtrise de soi, rendant l'acte « bon » malgré sa dangerosité médicale.

Stratégies de contournement de la loi : la résilience du secret

Face à la répression pénale, les populations ont développé des tactiques d'évitement. Une stratégie majeure, relatée par l'assistante sociale de l'ONG Enda-Santé, consiste en la mobilité transfrontalière car « les parents envoient les filles en Guinée-Bissau ou en Gambie, où la législation est plus souple ». Cette pratique est confirmée par une bàjjenu-gox (femme-communautaire) qui souligne l'usage de prétextes saisonniers : « les mères, durant les fêtes ou les grandes vacances, conduisent les filles vers leurs villages d'origine sous prétexte d'aller passer les fêtes, mais la vraie raison est d'en profiter pour les exciser ».

De plus, au niveau local de la commune, le secret est total. Jean-Paul (gendarme retraité, 75 ans) explique que « les femmes simulent une maladie de l'enfant pour l'isoler et l'exciser à l'insu du père » au point qu'il n'est pas en mesure de confirmer que ses filles ne sont pas excisées. En résumé, l'interdiction n'a pas supprimé la pratique mais l'a rendue clandestine. Le contournement géographique (frontières) et domestique (secret) prouve une volonté délibérée de protéger la tradition contre l'autorité de l'État pour rester en phase avec les réalités locales. Ce glissement vers la clandestinité montre que la loi, si elle n'est pas portée par un changement des mentalités, finit par se heurter à une résistance invisible mais extrêmement organisée.

3. Discussion

Cette discussion s'articule autour des données de terrain pour démontrer que l'excision dans la commune de Ziguinchor ne relève pas d'une simple persistance archaïque, mais d'un système structuré de régulation sociale,

morale et identitaire. L'analyse souligne une réalité sociologique majeure : l'évolution des mœurs ne peut être décrétée par la seule autorité législative. Si la loi de 1999 marque une position étatique ferme, elle se confronte à une légitimité communautaire concurrente qui neutralise son application. Comme le soulignait Montesquieu (1979), l'attachement des peuples à leurs usages est tel qu'une transformation forcée s'avère vaine ; le changement doit émaner d'une volonté interne des populations.

Le constat d'une absence de poursuites judiciaires dans la zone témoigne d'une forme de protection collective par le mutisme. En s'appuyant sur les travaux d'E. Durkheim (1893), on comprend qu'une pratique n'est qualifiée de criminelle que lorsqu'elle heurte la « conscience commune ». Or, les observations montrent que l'excision demeure perçue dans cette commune comme un symbole de prestige et un marqueur de maturité. Ce fossé entre la norme juridique et la perception locale explique pourquoi les agents de l'État eux-mêmes privilégient souvent la médiation coutumière. La cohésion sociale locale fait ainsi rempart contre la répression légale, le bénéfice d'accéder au statut de femme accomplie primant sur la crainte des sanctions.

La pérennisation du rite s'appuie également sur une dimension spirituelle où les frontières entre foi islamique et héritage ancestral s'estompent. L'acte est fréquemment justifié par une supposée prescription religieuse, instrumentalisée comme un bouclier pour préserver une identité menacée par une modernité jugée déshumanisante. De même, la dimension initiatique transforme cette intervention en une véritable institution éducative axée sur le savoir-être. Cette fonction pédagogique s'accompagne d'une volonté de réguler la sexualité féminine, où les représentations locales opposent systématiquement la pureté liée à la maîtrise des désirs à l'instabilité supposée des femmes non initiées. Cette construction mentale exerce une telle pression qu'elle conduit parfois à des initiations tardives et clandestines au sein des couples pour garantir l'honneur du foyer, prouvant que le poids du regard de l'entourage surpasse celui de l'intégrité corporelle.

Cette emprise socioculturelle se reflète avec acuité dans les données de l'ANSD (2023). Si la prévalence nationale a reculé pour s'établir à 24 %, ce chiffre cache des disparités régionales majeures : la région de Ziguinchor demeure un bastion de résistance avec un taux de 68,2 %. Plus alarmant encore, on observe une mutation profonde de la pratique vers la clandestinité, où 67 % des filles au niveau national sont désormais

excisées avant l'âge de 5 ans pour soustraire le rite à la vigilance des autorités. Devant la contrainte pénale, la pratique s'est adaptée en s'enfonçant dans l'ombre par des stratégies de contournement ingénieuses, telles que le franchissement des frontières vers les pays limitrophes ou l'organisation de rites secrets au sein des familles sous couvert de prétextes médicaux ou festifs.

Cette réalité peut être décryptée à travers le prisme du système social de T. Parsons (1951). Pour Parsons, tout système social doit répondre à des impératifs fonctionnels pour se maintenir, et l'excision à Ziguinchor participe à ce maintien à travers plusieurs leviers. D'abord, par la fonction d'intégration, l'excision agit comme un ciment social. En s'appuyant sur B. Malinowski (1944), on note que le rite garantit la cohésion du groupe, assurant, comme le disent Mamadi et Adama, que l'individu reste lié à la collectivité via cet héritage mémoriel. Ensuite, par la fonction de latence ou maintien des modèles, le système transmet ses valeurs pour perdurer. Dans la commune de Ziguinchor, l'excision est la « première école » de vie où s'inculquent les normes de conduite et les secrets du savoir-être féminin, mécanisme par lequel la société assure la reproduction de son modèle culturel.

L'intervention de la loi de 1999 crée cependant une tension que les familles gèrent par la négociation identitaire. En mobilisant E. Goffman (1963), on comprend que les acteurs affrontent désormais une « identité dégradée » face à l'État, mais ils préfèrent ce risque au stigmate social d'être perçue comme « sale » ou d'être exclue du *Niakaye*. Enfin, la résilience par le secret et les stratégies de façade permettent de protéger l'équilibre du système face aux pressions extérieures. Cette résistance témoigne d'une lutte pour la sauvegarde d'un socle de valeurs, prouvant que tant que l'excision demeurera le seul certificat social de respectabilité, la loi de l'État paraîtra bien fragile face à la puissance de la mémoire collective.

Conclusion

Au terme de cette étude, il apparaît que l'excision au Sénégal n'est pas une simple rémanence archaïque, mais une pratique dont les racines plongent dans les profondeurs d'un système social complexe. Dans la commune de Ziguinchor, notre analyse a démontré que l'acte remplit des fonctions didactiques, intégratrices et identitaires si puissantes qu'elles

neutralisent l'effet dissuasif de la loi. En mobilisant les cadres théoriques de Parsons (1951) et de Malinowski (1944), nous avons mis en lumière que l'excision agit comme un impératif de survie sociale : elle est le verrou qui ouvre l'accès au statut de femme et au bois sacré (*Niakaye*). Tant que ce bénéfice social sera perçu comme supérieur au risque pénal, les stratégies de contournement et de clandestinité, analysées ici à travers le prisme de l'étiquetage de Becker (1963) et de la gestion du stigmate de Goffman (1963), continueront de rendre la loi de 1999 inopérante. Cependant, face aux dangers médicaux avérés et à la violation flagrante de l'intégrité physique, l'abandon constitue une nécessité absolue qui ne peut plus reposer sur la seule approche répressive. Pour rompre ce cycle, nous préconisons une mutation stratégique passant par la promotion de rites de passage alternatifs. Puisque l'excision est avant tout une « école de vie », il convient de valoriser des cérémonies d'initiation qui conservent les enseignements sacrés sur le savoir-être, la dignité et les responsabilités domestiques, tout en excluant l'ablation. L'objectif est de permettre aux filles de devenir des femmes accomplies aux yeux de la communauté sans risquer leur santé, comblant ainsi le vide social et symbolique créé par l'abandon.

Parallèlement, la réussite de cette transition repose sur un dialogue doctrinal approfondi avec les autorités religieuses. L'ambivalence relevée dans les discours de terrain constitue un verrou majeur qu'il faut lever par un plaidoyer théologique ciblé, clarifiant définitivement la distinction entre les coutumes locales et les prescriptions de la foi. L'enjeu est de transformer la parole des guides spirituels pour qu'ils affirment explicitement la primauté de l'intégrité physique sur des interprétations coutumières débattues. En complément, l'intégration de modules spécifiques sur l'intégrité corporelle et la physiologie dans les programmes de l'Éducation Nationale permettrait de déconstruire dès le plus jeune âge les préjugés moraux liant l'excision à la fidélité. En définitive, la résistance dans la commune de Ziguinchor ne faiblira durablement que lorsque les familles ne craindront plus l'exclusion sociale et que les « normes pratiques » de contournement seront rendues caduques par une nouvelle définition de la respectabilité féminine. Ce n'est qu'en conciliant le respect des droits humains avec les besoins de reconnaissance culturelle que l'État sénégalais parviendra à transformer une interdiction légale en une adhésion sociale profonde, harmonisant ainsi modernité juridique et patrimoine mémoriel.

Bibliographie

- ANSD** (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie), 2017. « Sénégal : Enquête Démographique et de Santé Continue (EDS-Continue 2016) », Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie. [En ligne]. <https://www.ansd.sn/ressources/publications/EDS-C%202016.pdf> (Consulté le 06/07/2021).
- ANSD**, 2023. *Rapport indicateurs clés : Enquête Démographique et de Santé au Sénégal (EDS-2023)*, Dakar, Sénégal.
- BADJI Abdou**, 2004. La pratique de l'excision en Basse-Casamance : Cas des Diolas du Blouf, mémoire de maîtrise, UCAD, FLSH, Département de Sociologie, Dakar.
- BARDIN Laurence**, (1977). *L'analyse de contenu*. Paris : Presses Universitaires de France (PUF).
- BECKER Howard S.** (1963). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press.
- DORKENOO Efua et al**, 1992. *Female Genital Mutilation: Proposals for Change*, Londres, Serie : MRG rapport n° 92/3.
- DURKHEIM Émile**, 1893. *De la division du travail social : Livre I*, Paris, Félix Alcan.
- FALL Abdou Salam**, 2003. *Social Policy and Social Development in Senegal*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD).
- GOFFMAN Erving**, (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- HERZBERGER-FOFANA Pierrette**, 2003. *L'excision en Afrique : une pratique qui ne connaît pas de frontières*, Paris, L'Harmattan.
- KESSLER-BODIANG Catherine et al**, 2001. *L'excision dans la région de Kolda au Sénégal : perceptions, attitudes et pratiques*, Ziguinchor, Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ).
- MALINOWSKI Bronislaw**, (1944). *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- MONTESQUIEU Charles de Secondat**, 1799. *L'esprit des lois, Livre XIX, Chap. 14*, Paris, Garnier-Flammarion.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre**, (2008). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.

OMS, 2018. « Prise en charge des complications des mutilations sexuelles féminines : lignes directrices de l'OMS », <https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/272847/9789242549645-fre.pdf> (Consulté le 06/02/2026).

ONU FEMMES, 2024. « Consultant-e : Étude socio-anthropologique des VBG dans les régions de Dakar, Matam, Tambacounda, Kédougou, Kolda, Sédhiou et Ziguinchor », <https://ziguinchor.sn.exper-tini.com/job/un-women-consultant-e-etude-socio-anthropologique-des-vbg...> (Consulté le 06/02/2026).

PARSONS Talcott, (1951). *The Social System*. Glencoe, IL: Free Press.

SYLLA Oumar et al, 1991. « Adolescence et inceste. À propos de deux cas d'hystérie », in : *Vie et Santé*, n° 18, pp. 16-19.

TALL Aïssata, 2007. *L'excision des filles dans la vallée du fleuve Sénégal : Les déterminants sociologiques de l'infibulation dans les familles pratiquant l'excision, mémoire de DEA en sociologie*, UCAD, FLSH, Dakar.

UMORU Henry, 2014. « La loi islamique sanctionne le mariage basé sur la maturité et non l'âge - Ahmad Sani », *Lagos Vanguard*.

UNICEF, 2005. *Changer une convention sociale néfaste : La pratique de l'excision/MGF*, réimpression mai 2008.