



HAL
open science

Modèles d'enfances : successions, transformations, croisements

Doris Bonnet, Catherine Rollet, Charles-Édouard de Suremain

► **To cite this version:**

Doris Bonnet, Catherine Rollet, Charles-Édouard de Suremain. Modèles d'enfances : successions, transformations, croisements. Editions des Archives Contemporaines, 248 p., 2012, 978-2-8130-0054-5. hal-01848341

HAL Id: hal-01848341

<https://hal.science/hal-01848341>

Submitted on 30 Aug 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License



Doris Bonnet
Catherine Rollet
Charles-Édouard de Suremain

MODÈLES d'enfances

Successions,
transformations,
croisements



éditions
des archives
contemporaines

Preface de André TURMEL

Avec la participation de Anadé BADINI, Nathalie BRÉMAND, Gladys CHICHARRO, Virginie DE LUCA BARRUSSE, Séverine GOJARD, Jun Youn KIM, Palmira LA RIVA GONZÁLEZ, Sandra LA ROCCA, Badra MOUTASSEM-MIMOUNI, Vincent GOURDON, Laurence POURCHEZ, Elodie RAZY, Josephine WOUANGO.

MODÈLES d'enfances

MODÈLES d'enfances

Successions,
transformations,
croisements

Sous la direction de

Doris BONNET
Catherine ROLLET
Charles-Édouard DE SUREMAIN



éditions
des archives
contemporaines

Copyright © 2012 Éditions des archives contemporaines

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit (électronique, mécanique, photocopie, enregistrement, quelque système de stockage et de récupération d'information) des pages publiées dans le présent ouvrage faite sans autorisation écrite de l'éditeur, est interdite.

Éditions des archives contemporaines
41, rue Barrault
75013 Paris (France)

www.archivescontemporaines.com

ISBN : 9782813000545

Les coordinateurs de l'ouvrage, ainsi que les auteurs, remercient chaleureusement Yvonne Lafitte, assistante de rédaction à l'UMR 196 (CEPED-INED-IRD), pour son long, patient et minutieux travail de correction et de mise en forme éditoriale des textes et des bibliographies.

Avertissement :

Les textes publiés dans ce volume n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Pour faciliter la lecture, la mise en pages a été harmonisée, mais la spécificité de chacun, dans les systèmes des titres, le choix de transcriptions et des abréviations, l'emploi de majuscules, la présentation des références bibliographiques, etc. a été le plus souvent conservée.

SOMMAIRE

PRÉFACE

Des sciences de l'enfant aux modèles de l'enfance : variations sur un mode qui n'est pas mineur

André TURMEL..... 1

INTRODUCTION

Des expressions et des valeurs des modèles d'enfances à l'épreuve du temps et des sociétés

Doris BONNET, Catherine ROLLET, Charles-Édouard DE SUREMAIN..... 11

CONTRIBUTIONS

CHAPITRE 1

De l'enfant rêvé à l'enfant construit. Représentations de la petite enfance dans une communauté des Andes du sud du Pérou

Palmira LA RIVA GONZALEZ..... 19

CHAPITRE 2

L'expansion de l'ondoïement en France au XIX^e siècle. Le nouveau-né entre familles, médecins et clergé

Vincent GOURDON..... 39

CHAPITRE 3

« Frères et sœurs du petit Jésus ». L'enfance idéale des images pieuses (1850-1950)

Sandra LA ROCCA..... 63

CHAPITRE 4

Vicieux mais utiles, les enfants abandonnés au XIX^e siècle. Déclinaison d'un modèle de l'enfant d'État

Virginie DE LUCA BARRUSSE..... 77

CHAPITRE 5

L'apport des premiers socialistes à l'évolution du statut de l'enfant au XIX^e siècle

Nathalie BREMAND..... 91

CHAPITRE 6

La pratique des sentiments. Des corps dans les constellations de la petite enfance (Pays soninké, Mali)

Élodie RAZY..... 105

CHAPITRE 7

L'alimentation dans la prime enfance, un révélateur de modèles de l'enfance dans la France contemporaine

Séverine GOJARD..... 127

CHAPITRE 8

L'évolution du statut de l'enfant à La Réunion : phénomène isolé ou représentatif d'une évolution globale ?

Laurence POURCHEZ..... 141

CHAPITRE 9

Politique de l'enfant unique et transformations des regards et pratiques à l'égard des jeunes enfants en Chine

Gladys CHICHARRO..... 153

CHAPITRE 10

L'enfant métis dans la société sud-coréenne

Jun Youn KIM..... 175

CHAPITRE 11

L'éternel retour du « travail des enfants » dans les politiques publiques au Burkina Faso : perspective historique

Joséphine W'OUANGO..... 193

CHAPITRE 12

Les enfants nés hors mariage en Algérie. Évolution des représentations et de la prise en charge

Badra MOUTASSEM-MIMOUNI..... 207

CHAPITRE 13

Les applications des Droits de l'Enfant au Burkina Faso : une rupture du modèle villageois ancestral ?

Amadé BADINI 227

CONCLUSION

Quelles perspectives pour les modèles de l'enfance ?

Doris BONNET, Catherine ROLLET, Charles-Édouard DE SUREMAIN..... 239

Présentation des auteurs243

PRÉFACE

Des sciences de l'enfant aux modèles de l'enfance : variations sur un modèle qui n'est pas mineur

André TURMEL

*Le corps de l'enfant revient au pédiatre.
Son âme, aux hommes de la religion.
Sa psyché appartient au psychanalyste.
Et son intellect au psychologue
L'esprit est pour le philosophe
Le psychiatre veut les troubles mentaux...*
D. Winnicot (1990)

À la suite de cette citation de Winnicot, on serait en droit de demander : que reste-t-il pour le sociologue, l'anthropologue ou l'historien ? Par delà l'aspect désopilant de cette question quelque peu iconoclaste, j'introduirai ma propre proposition selon laquelle il y eut, vers la fin du XIX^e siècle, une division du travail dans le champ scientifique : au cours d'une de ces luttes territoriales aussi épiques que sans merci, les psy¹ s'emparèrent de l'objet enfant et laissèrent au sociologue la famille². Si on accepte de recevoir cette hypothèse, on acceptera par conséquent d'examiner les effets de cette division du travail. Eu égard à l'enfance, le discours psy est par le fait même devenu prédominant – hégémonique, diront certains – dans l'ensemble du monde occidental, lors même que le sociologue ne parvenait guère qu'à produire un seul concept concernant l'enfant : celui de socialisation.

Une éminente sociologue finlandaise, Leena Alanen, n'hésitait pas à dire que ce concept de socialisation était 'boring' (ennuyant), ne serait-ce que parce qu'il définit

¹ Psy est un acronyme qui se veut une catégorie générale englobante ; elle comprend à la fois psychologue, psychiatre, psychanalyste, psycho-éducateur, etc. Bref, l'ensemble des disciplines 'psy' (Rose 1985, 1991).

² J'ai développé beaucoup plus longuement cet aspect particulier mais essentiel de la problématique du champ de l'enfance ailleurs (Turmel 2008, en particulier le chapitre 1).

l'enfant par un manque : le manque d'adultéité, lequel dès lors ne peut être qu'en devenir (Alanen 1992, 1997). La sociologie conventionnelle, du reste, ne voit dans le processus de socialisation que la voie royale qui mène l'enfant au terminus (complexité, rationalité, maturité, etc.) qu'est la vie adulte, la seule qui vaille la peine. On verra une illustration de cette proposition dans le fait que Bourdieu par exemple (qui est le prototype d'un théoricien de la socialisation) s'appuie de façon quasi inconditionnelle sur Piaget lorsqu'il s'agit de l'enfant dont il parle si peu par ailleurs. Parsons n'est guère en reste d'autre part : il s'en remet totalement à la théorie du développement de l'enfant dans sa tentative de penser la socialisation, incapable qu'il est de conceptualiser cette question dans les termes de sa propre théorie sociologique (Turmel 2008 : 264).

Comment dès lors tenter de penser/analyser l'enfant en tant que sociologue (ou anthropologue, historien, etc.) dans ce contexte trop rapidement esquissé ? À cet égard, je voudrais soumettre quelques propositions qui, je le souhaite, permettent de sortir des sentiers battus, donc d'ouvrir des perspectives inédites jusqu'à un certain point. Pour ce faire, je ferai référence à mes propres travaux que je présenterai dans un premier temps ; puis, dans un second temps, j'indiquerai quels sont les éléments centraux d'une théorie sociologique qui permet de mieux en rendre compte.

1. Une sociologie historique de l'enfance

Bien davantage qu'une lapalissade, la proposition selon laquelle l'enfance est d'abord un phénomène socio-historique, une construction historique variable dans l'espace-temps doit être mise en œuvre avec minutie et précaution ; et ce sans demeurer prisonnier du détail ténu qui, parfois, empêche d'avoir une vue d'ensemble. Dans mon travail, j'ai cherché à éviter deux écueils principaux : d'abord une position strictement épistémologique que je formulerai d'une manière un peu lapidaire : les avancées théoriques précèdent toujours les préoccupations pratiques qui y trouvent écho et solution. Puis, en deuxième lieu les pièges d'une vulgate foucauldienne, à savoir tout réduire à des questions de pouvoir et de contrôle des adultes sur les enfants ; ce qui est non seulement discutable, mais surtout criticable (Chen 2005). Entre ces deux écueils, j'ai cherché à dégager un espace d'analyse autonome que je formulerai de manière quelque peu avenante :

- La formidable percée du savoir empirico-technique et du savoir scientifique sur les enfants ;
- La façon dont cette percée participe à la circulation des figures et des modèles de l'enfance.

L'épreuve la plus considérable pour les chercheurs consiste à parvenir à une historicisation véritablement sociologique de l'enfance afin d'aboutir à une étude renouvelée des grandes questions classiques. La sociologie historique est toujours à la

fois comparative et transhistorique³ ; elle considère que les formes passées de la société ne sont pas disparues avec leurs époques, mais qu'elles sont encore vivantes et manifestes ; comme dans la langue, elles restent contenues et actualisées dans ses formes présentes. Cherchant à scruter d'autres espaces-temps que ceux dans lesquels nous vivons, elle tente de porter au jour une pluralité de modèles historiques récurrents à travers l'espace-temps et à travers les transformations de cet espace-temps ; et ce, dans la perspective d'une sociologie historique comparative dans la tradition de Weber⁴.

Quelques mots au sujet des modèles de l'enfance apparaissent nécessaires. Qu'entend-on par modèle dans les sciences humaines lorsqu'on parle de modèles de l'enfance ? « Le modèle est d'abord la « maquette », l'objet réduit et maniable qui reproduit en lui, sous une forme simplifiée, « miniaturisée », les propriétés d'un objet » de dimensions plus complexes (Mouloud 1992 : 529)⁵. Le modèle est, par définition, une approximation de ce qui est observé, i.e. une représentation schématique d'un objet ou d'un processus qui permet de substituer une forme simple aux processus historiques plus complexes. De là, le concept a acquis une ample portée méthodologique, pour désigner ces deux notions décisives, qui sont les figures d'une part ou d'autre part les schémas qui orientent le travail de la connaissance dans le sens d'une clarification plus grande. Ainsi en sciences humaines, on a affaire à des modèles souvent provisoires qui servent d'assise aux recherches de deux manières : ils sont un moyen de classification des faits empiriques et ils orientent la réflexion des chercheurs vers les formes prédominantes de l'action des acteurs, ici à l'égard des enfants.

Les sciences de l'enfance voient le jour au sens strict dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Steedman affirme que l'idée même de l'enfance a d'abord été étayée, puis véhiculée, et enfin stabilisée avant tout en littérature et en science au cours du XIX^e siècle (Steedman 1995a). Durant cette période, on assiste à un accroissement majeur des connaissances sur l'enfance. De catégorie marquée par la dépendance, la soumission, l'incomplétude, la faiblesse, etc., la science change la donne à travers la pédiatrie et la psychologie, l'anthropométrie, la scolarisation obligatoire et les cohortes d'âge, les débuts du 'welfarisme', etc. En particulier, les idées qui deviennent prédominantes au sujet de la croissance depuis la biologie jusqu'à l'anthropologie imposent l'idée d'une progression matérielle des formes vivantes ; le regard nouveau, propre au XIX^e siècle, a pour effet qu'on comprend désormais que les embryons ne font pas que grossir ; ils se développent ! Soulignons aussi, l'idée de progrès enchassée dans celle de développement : une progression à travers les stades du développement observable non seulement dans les embryons, mais dans toutes les entités humaines. À cet égard, je voudrais attirer l'attention sur l'importance cruciale des relations entre

³ Par conséquent, elle ne doit pas être confondue avec l'histoire sociale, ni même avec la socio-histoire. Pour en savoir davantage sur la sociologie historique, voir Adams & Clemens *et al.* (2005), Delanty & Isin (2003), Fabiani (2004).

⁴ À ce sujet, voir les textes de Holton (2003 : 27-38) dans le livre de Delanty & Isin (2003) et de Kiser & Baer (2005 : 225-245).

⁵ Le développement qui suit au sujet du concept de modèle s'inspire largement de cet article de Mouloud dans l'Encyclopédie Universalis.

acteurs et objets – les entités visualisées par la science⁶ sont des moyens de connaissance et des façons de penser la connaissance par le visuel, le voir : qu'est-ce qui est connu / représenté via la visualisation et transmis comme étant de la science ? Parmi ces sciences de l'enfance, j'ai examiné plus spécifiquement l'hygiène publique, la pédiatrie ainsi que la psychologie, lesquelles engendrent des modèles de l'enfance adossés à la recherche scientifique.

Je pose comme hypothèse que le modèle médico-hygiéniste de l'enfance, qui s'est imposé au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, s'est mis en place autour de composantes de base telles que la régulation, la fermeté et la discipline, la standardisation et la normalité (Turmel 1997b). Ce modèle correspond au moment où se médicalisent tant la grossesse que la naissance, où un suivi médical des nourissons apparaît avec des procédures comme la vaccination et l'hospitalisation obligatoires surtout en cas d'épidémie, le carnet de santé (Rollet 2004), etc. Les percées scientifiques se nomment la pasteurisation, le bacille de Koch, la pénicilline et se cristallisent dans un rationalisme aseptique qui s'avère porteur d'avancées importantes dans la bonification des conditions hygiéniques et sociosanitaires des enfants (Halpern 1988).

À l'époque de la première guerre mondiale, l'émergence d'un autre modèle de l'enfant s'observe qui, à la fois, chevauche et concurrence le précédent: le modèle du développement basé surtout sur la psychologie de l'enfant⁷. Ce dernier concerne d'abord une façon d'envisager la croissance de l'enfant ; celle-ci est la mieux représentée dans le concept de développement à savoir un être humain qui se forme de manière cohérente et constante dans le temps et l'espace. L'élément clé de ce modèle peut être formulé comme suit: pourquoi est-ce que la maturation des enfants est presque universellement construite en terme de développement (Turmel 2006) ? La deuxième idée essentielle du modèle consiste à penser le développement des enfants selon le schéma d'une séquence linéaire d'étapes assez précises qui s'emboîtent les unes dans les autres ; aucune étape ne peut être escamotée, l'enfant devant obligatoirement compléter le parcours d'une étape avant d'accéder à la suivante. L'arrimage de la maturation des enfants, tant physiquement que psychologiquement, avec le développement est cristallisé dans l'image d'une séquence uniforme, inévitable et universelle des stades de développement ; ce modèle est prédominant en ce sens qu'il est ce par quoi les adultes pensent et agissent à l'endroit de enfants (Henriques 1984 ; Burman 1994). J'ajouterai que la psychologisation tous azimuts de la condition de l'enfance est d'autant plus importante qu'elle envahit non seulement l'ensemble des connaissances contemporaines sur l'enfant mais aussi et surtout le discours public circulant : on n'arrive pas à penser et à agir en dehors de ce modèle. La prédominance

⁶ Qu'on pense aux graphiques, tableaux, diagrammes, chartes, etc. dont les tables de poids et grandeur représentent l'archétype.

⁷ En anglais, le *'developmental thinking'*. On conviendra cependant que le modèle du développement excède les frontières de la seule discipline psychologie, bien que ce soit là qu'il ait émergé et qu'il se soit épanoui en premier lieu.

du modèle de développement dans sa forme piagétienne en particulier⁸ est d'autant plus prégnante que, pour le moment, il n'existe guère d'alternative crédible et légitime. Comment dès lors analyser ce modèle ?

2. Au sujet de quelques concepts

Le point névralgique de l'analyse se situe, à vrai dire, moins dans l'analyse du modèle du développement en tant que tel, que l'analyse du passage de l'un à l'autre ainsi que le signale la théorie de l'acteur-réseau auquel je me réfère plus particulièrement (Latour 2005)⁹. Car, l'essentiel demeure ce qui circule dans le collectif ; l'émergence de ce modèle du développement n'efface pas d'un coup la présence de l'autre modèle, le médico-hygiéniste, qui, bien que concurrencé, y trouvera matière à se conforter moins par ajustements successifs que par un processus de traduction à savoir la mise en relation d'éléments a priori disproportionnés¹⁰. Tout cela se produit grâce aux réseaux sociotechniques dont il faut maintenant préciser la nature.

Pour décrire la science normale, ses traditions, ses penseurs, ses lentes avancées et ses laborieuses progressions, il faut prendre en considération, dans leur extension et toute leur diversité, les réseaux sociotechniques, qui la soutiennent. Ces réseaux ce sont des flux d'instruments, de compétences, de littérature, d'argent, qui nouent et branchent des laboratoires, des entreprises ou des administrations. Qui saura analyser cette complexe dynamique pour restituer la sociologie de la construction et de la dissémination des faits scientifiques ? Qui saura suivre la saturation des réseaux, puis leurs brusques réarrangements, le parasitage des réseaux existants par de nouveaux qui apparaissent soudainement au grand jour, ou au contraire la lente montée en puissance de réseaux révolutionnaires à côtés de ceux qui sont depuis longtemps établis (Callon 1989 : 31).

Il existe donc des flux d'éléments divers (des savoirs, des expertises, des pratiques, des lois et des règles, etc.) dans des réseaux et un des effets de cette circulation se matérialise dans des modèles de l'enfance. Mais d'abord, qu'entend-on par enfant ? Ni statut, ni institution, ni structure, non plus qu'étape dans le cycle de vie, on définira l'enfant plutôt comme suit : d'abord un assemblage hétérogène et à géométrie variable d'éléments épars, voire dissemblables, qui ne possèdent ni identité propre, ni statut ferme bien affirmé et légitime ; puis comme un phénomène socio-cognitif, car l'enfance en tant que totalité (regroupant autant l'enfance dite normale, à risque, de la marge, etc.) constitue une articulation en acte – en voie de s'accomplir – entre acteur

⁸ On peut affirmer, sans beaucoup de risque de se tromper, que le modèle piagétien, y compris dans ses différentes variantes contemporaines, représente l'archétype parfait du modèle du développement ; et même de la pensée développementaliste en général.

⁹ La théorie de l'acteur-réseau, *Actor-Network Theory* en anglais et dont l'acronyme ANT est fort connu, se veut également une sociologie de la traduction (Akrich, Callon & Latour 2006).

¹⁰ J'ai tenté ailleurs de donner une figure et une image à ses éléments disproportionnés dans le titre d'un texte : *Absence d'amour et présences des microbes* (Turmel 1997a).

et connaissance, comme l'indique Marres¹¹. Deux éléments donc à retenir : assemblage hétérogène, puis phénomène socio-cognitif.

Dans cette foulée, je soumettrai que le collectif de l'enfance - réseau de relations sociales - s'avère aussi étendu que complexe : médecins, pédiatres infirmières, enseignants, activistes du 'welfare', travailleurs sociaux, psy de toutes sortes, philanthropes, administrateurs scolaires ou hospitaliers, etc. ; mais aussi, cliniques de santé, gouttes de lait, hôpitaux, services de santé municipaux, associations diverses (hygiène, santé, etc.). Le collectif ne s'y limite pourtant pas : non seulement les laboratoires scientifiques – de Pasteur au Centre de Recherche Clinique, etc. – mais aussi les objets dits hybrides, comme les vaccins, les médicaments (antibiotiques), les procédés comme la pasteurisation, la pluralité de tests psy, etc. s'y trouvent partie prenante. Le collectif est donc composé d'entités hétérogènes – humains et non-humains – qui recomposent le lien social dans un sens qu'il s'agit de porter au jour « Les réseaux sont à la fois réels comme la nature, narrés comme le discours, collectifs comme la société » (Latour 1997 : 15).

Quelques propositions complémentaires s'avèrent en outre indispensables. Dans la mesure où le collectif de l'enfance comprend à la fois des humains - individuels ou groupes/institutions – mais aussi des artefacts et des technologies, les sciences de l'enfance sont reliées à des objets hybrides particuliers. L'ANT rejette en effet la proposition selon laquelle la société se construit à travers l'action des seuls humains ; elle est produite par le modèle de réseaux hétérogènes et une large variété de déplacement des associations entre humains et non humains. D'où mon hypothèse à l'effet que les artefacts techniques agissent comme médiateurs et traducteurs, qui opèrent en tant que tels dans un réseau de relations, à savoir le collectif de l'enfance. Un graphique ou un tableau circule – s'interpose lui-même - entre enfants, parents, enseignants, etc., ajoutant ainsi de nouvelles ressources au collectif qui jouent un rôle décisif dans la stabilisation de ce dernier (Turmel 2008 : 16). Car tableaux et graphiques favorisent de nouvelles associations tout en ouvrant des possibilités inédites pour le collectif : les nouveaux procédés d'inscription et de visualisation graphique des enfants en constituent l'exemple le plus probant, d'abord parce qu'ils favorisent l'émergence d'un langage commun pour penser, parler et agir à l'égard de l'enfance. « [visual displays] are essential to how scientific objects and orderly relationships are revealed and made analyzable... transform previously hidden phenomena into visual displays for consensual 'seeing' and 'knowing' » (Lynch & Woolgar 1990 : 154-155).

Le principe de symétrie s'avère essentiel dans cette perspective, ne serait-ce que parce que l'analyse doit accorder une importance égale tant aux sujets qu'objets hybrides ou techniques, i.e. aux humains et aux non-humains, ces derniers étant dotés d'une véritable capacité « actantielle ». En fait, il s'agit de brouiller la distinction trop bien reçue entre le monde des humains (social) et le monde technique, comme si ce dernier

¹¹ Marres parle de tout autre chose, en fait de la controverse entre Lippmann et Dewey. J'ai utilisé ses propositions pour fabriquer cette définition de l'enfant : <http://erdelyi.wordpress.com/2008/02/11/noortje-marres-on-the-materiality-of-publics/>

était entièrement à la remorque du premier. En sociologie des sciences, ce principe oblige le chercheur à analyser selon les mêmes paramètres les sciences et les pseudo-sciences, les croyances vraies et les fausses ; à les expliquer par les mêmes types de causes, en évitant ainsi d'imputer les erreurs à des causes sociales et les axiomes vrais à la rationalité cognitive¹². Le principe de symétrie généralisée, avancée par le duo Latour-Callon, me permet dès lors de dire qu'en termes strictement analytiques, adultes et enfants sont symétriques¹³ ; donc, qu'on doit les analyser selon les mêmes paramètres et les expliquer en recourant aux mêmes principes et aux mêmes raisons. Cela permet d'entrevoir les choses les plus étonnantes : notamment de réintégrer les enfants dans la vie sociale au sens le plus large, de les sortir du ghetto où nous, les modernes, les avons enfermés. Bref, ne pas en faire un objet de curiosité, même scientifique, pour les adultes.

Un mot sur le dispositif cognitif collectif, concept non latourien résolument central pour toute analyse située de l'enfance. Postulat en quelque sorte autant sur le social que sur l'enfance à savoir que l'un et l'autre possèdent une base anthropologique commune : tout être humain, à commencer par le petit d'homme, doit acquérir les savoirs nécessaires qui lui permettent d'habiter son monde social comme naturel (Ramognino 2004 ; Ramognino & Vergès 2004). Et cela ne saurait se limiter à l'école. Car, ce dispositif cognitif collectif comprend également des procédures d'apprentissage, des schémas cognitifs, des pratiques institutionnelles, des règles empiriques qui, à un titre ou à un autre, concourent à fournir aux acteurs des ressources pour stabiliser le collectif en construisant un monde commun, i.e. un monde possédant des références communes qui permettent de parler et d'agir à l'égard de son objet, l'enfant, à partir d'une base et de cadres largement partagés (De Munck 1997, 1999). Le collectif de l'enfance ne s'entend, à vrai dire, qu'en fonction de ce dispositif cognitif collectif : ce sont deux concepts qui se chevauchent, qui s'appellent l'un l'autre.

Cet ensemble conceptuel serait incomplet sans évoquer la pensée statistique qui transforma profondément les sciences humaines du XIX^e siècle. Hacking voit dans *'the avalanche of printed numbers'* un tournant culturel majeur : de déterministe, le monde devient probabiliste, à savoir la plausibilité d'un avenir relativement indéterminé par le passé (Hacking 1990). Dans cette foulée, les pays occidentaux lancent de grandes campagnes pour compter, classifier, catégoriser leurs citoyens ; ce sont les grandes enquêtes populationnelles menées par les autorités de l'État (Farr, Villermé, Quetelet, etc.). Apparaît ainsi en filigrane un modèle statistique de citoyens dits normaux lequel se diffuse peu à peu auprès d'un large public cultivé. La comparaison des enfants dans les grandes enquêtes ouvrent des possibilités de connaissances originales : ainsi, la définition de normes de croissance est directement liée à ces possibilités. Le véritable tournant semble avoir été l'enquête sur la mesure de la taille et du poids des esclaves noirs américains. Cette enquête porte au jour des données cruciales sur les conditions de vie de ces esclaves et leur état nutritionnel, etc. On possédait déjà des données sur

¹² C'est le programme fort de Bloor en sociologie des sciences (1991)

¹³ Déjà qu'un nombre non négligeables d'enfants exercent des activités qui, à prime abord, sont réservées aux adultes de façon générale : la prostitution, la guerre et les enfants soldats, etc.

la taille et le poids des enfants britanniques travaillant en usine. Quelle ne fut pas la stupéfaction des enquêteurs de constater que les enfants britanniques travaillant en usine étaient de plus petite taille et de plus petit poids que les enfants d'esclaves noirs américains, lesquels, pourtant, travaillaient à la dure dans les champs des grandes plantations de coton des états esclavagistes du sud des USA (Tanner 1981). Ces enquêtes comparatives constituent une illustration assez convaincante du déploiement d'un dispositif cognitif collectif et de ses incidences sur le collectif de l'enfance ; les lois d'encadrement et de restriction du travail des enfants y trouvent directement leur source.

Que conclure de cet exposé trop rapidement esquissé ? Outre le fait que nous devons demeurer vigilant et critique à l'endroit d'une psychologie développementale encore triomphaliste, il apparaît crucial que les chercheurs qui ne se satisfont pas de la pensée du développement et de sa prédominance dans le discours circulant, soient à même de mettre sur pied une problématique de recherche qui conduise à des résultats autres : des résultats substantiellement différents. J'ai voulu proposer ici quelques jalons qui allaient dans ce sens. Il s'agit surtout de se doter des meilleurs moyens pour cerner des processus et des phénomènes qui échappent en grande partie aux psychologues du développement.

Références bibliographiques

- Adams J., Clemens E.S. and Orloff A.S., 2005 - *Remaking Modernity*. Durham (NC), Duke University Press, 612 p.
- Akrich M., Callon M. et Latour B., 2006 - *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*. Paris, Les Presses Mines Paris.
- Alanen L., 1992 - *Modern Childhood? Exploring the 'child question' in sociology*. Jyväskylä, Institute for Educational Research.
- Alanen L., 1997 - "Sociological Perspective on Childhood: The Quest for a Structural Perspective." *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, 17(2): 162-177.
- Bloor D., 1991 - *Knowledge and Social Imagery*. Chicago, University of Chicago Press.
- Burman E., 1994 - *Deconstructing Developmental Psychology*. London, Routledge.
- Callon M., 1989 - *La science et ses réseaux*. Paris, La Découverte.
- Chen X., 2005 - *Tending the Gardens of Citizenship. Child Saving in Toronto, 1880s-1920s*. Toronto, University of Toronto Press.
- Delanty G. and Isin E.F., 2003 - *Handbook of Historical Sociology*. London, Sage Publications, 417 p.
- De Munck J., 1999 - *L'institution sociale de l'esprit*. Paris, PUF.
- De Munck J. et Verhoeven M., 1997 - *Les mutations du rapport à la norme. Un changement dans la modernité ?* Bruxelles, De Boeck.
- Fabiani J.-L., 2004 - *La sociologie historique face à l'archéologie du savoir. le portique* : 13-14.
- Hacking I., 1990 - *The Taming of Chance*. N.Y., Cambridge University Press.
- Halpern S., 1988 - *American Pediatrics. The Social Dynamics of Professionalism, 1880-1980*. Berkeley, Press, University of California Press.
- Henriques J. et al., 1984 - *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*. London, Methuen.
- Holton R., 2003 - "Max Weber and the Interpretative tradition" in *Handbook of Historical Sociology*, edited by G. Delanty, & E.F. Isin, London, Sage Publications : 27 - 38.
- Latour B., 1997 - *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.

- Latour B., 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* London, Oxford.
- Kiser E. & Baer J., - "The Bureaucratization of States: Toward an Analytical Weberianism" in *Remaking Modernity*, edited by J. Adams, E.S. Clemens & A.S. Orloff. Durham (NC), Duke University Press - 225-245.
- Lynch M. and S. Woolgar, 1990 - *Representation in Scientific Practice* Cambridge, Mass. (USA), MIT Press
- Mouloud N., 1992 - « Modèle » in *L'encyclopédia Universalis*. Paris, Encyclopédia Universalis : 529-543.
- Ottavi D., 2001 - *De Darwin à Piaget Pour une histoire de la psychologie de l'enfant*. Paris, CNRS Éditions.
- Ramognino N., 2004 - « Les enjeux de la culture commune à l'école : l'école comme lieu de transmission et de construction institutionnelle des savoirs. » in *Le collège en chantier*, edited by Y. Duterq and J.L. Derouet. Paris, INRP, Education, Politiques, Sociétés : 242-270.
- Ramognino N. and Vergès P., 2004 - « Les dispositifs de consolidation en classe de 6^e. » in *Le collège en chantier*, edited by Y. Duterq and J. L. Derouet. Paris, INRP, Education, Politiques, Sociétés : 103-133.
- Rollet C., 2004 - « Le carnet de santé pour les enfants en Europe. », *Medicina e Storia*, IV(7): 31-55.
- Rose N., 1985 - *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England, 1869-1939*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Rose N., 1991 - *Governing the Soul The Shaping of the Private Self*. London, Routledge.
- Steedman C., 1995a - *Strange Dislocations. Childhood and the Idea of Human Interiority, 1780-1930* Cambridge, Harvard University Press.
- Tanner J., 1981 - *A History of the Study of Human Growth*. Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Turmel A., 1997a - « Absence d'amour et présence des microbes : sur les modèles culturels de l'enfant. », *Recherches Sociographiques*, XXXVIII(1) : 89-115
- Turmel A., 1997b- "The Medical Construction of Childhood and Family Life" in *Canadian Childhood 1997*, edited by A. Richardson. Edmonton, Kanata Learning Co Ltd. 292-297.
- Turmel A., 2006 - « De la fatalité de penser la maturation au terme de développement. Esquisse d'une alternative » in *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, edited by R. Sirota Rennes, Presses Universitaires de Rennes : 63-72.
- Turmel A., 2008 - *A Historical Sociology of Childhood. Developmental Thinking, Categorization and Graphic Visualization* Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Winnicott D., 1990 - *La nature humaine*, Paris, Gallimard.

INTRODUCTION

Des expressions et des valeurs des modèles d'enfances à l'épreuve du temps et des sociétés

Doris BONNET, Catherine ROLLET,
Charles-Édouard DE SUREMAIN

Dès lors que l'on s'intéresse à l'enfant dans les médias, dans les organismes humanitaires ou dans les discours sur l'aide au développement, la relation dyadique « mère-enfant » focalise encore toute l'attention, ce en dépit des nombreux contre-exemples offerts tant par l'actualité que par les recherches menées depuis plusieurs décennies dans les domaines de l'histoire et de l'anthropologie de l'enfance. Parmi les thèmes d'étude privilégiés de ces disciplines, figurent celui du statut de l'enfant et des modèles sociaux, culturels, politiques, voire psychologiques, dans lesquels il s'inscrit selon les époques et les sociétés. L'actualité récente permet de constater la vacuité des connaissances en la matière : au nom des « bons sentiments », il est encore possible d'extraire des enfants prétendument « abandonnés » de leur environnement sans se poser de questions sur l'organisation des familles et sur leurs stratégies de survie dans les cas extrêmes (famines, guerres, pandémie de sida...).

La place de l'enfant dans la famille et au sein des sociétés où il est pris en charge s'inscrit pourtant dans la perspective d'une approche interactive et relationnelle. L'enfant se doit d'être appréhendé en tant qu'« acteur social », créateur de pratiques quotidiennes entre pairs, exerçant une influence sur les autres acteurs sociaux par l'entremise de relations intergénérationnelles et institutionnelles qui varient selon les contextes sociaux, politiques et culturels. L'exploration de ces contextes fait valoir différents modèles d'enfances qui ne peuvent être envisagés, au niveau de l'analyse, sans profondeur historique.

Ainsi, les travaux présentés au sein de cet ouvrage permettent de proposer différents modèles-types de représentations de l'enfant : l'enfant du lignage, l'enfant de la chrétienté, l'enfant de la Nation, et l'enfant comme personne (de la psychanalyse). Ces modèles se sont succédés ou se combinent selon les époques et les sociétés.

Le premier modèle, qui nous offre ce que l'on peut appeler « l'enfant du lignage », a marqué les sociétés occidentales et, plus largement, la plupart des sociétés rurales et agraires du monde : l'enfant est un maillon principal de la survie charnelle et spirituelle de l'individu et de la communauté humaine. La vie du tout-petit est précaire, et l'idée essentielle est celle de l'inachèvement et de la fragilité de son corps.

Dans les pays du Sud ou en développement, le modèle de l'enfant du lignage perdure dans de nombreuses sociétés, même si les États adoptent progressivement de nouveaux droits de la famille, plus ou moins conformément aux modèles de l'enfant de la Nation et de l'enfant comme personne. L'enfant y reste le plus souvent la « propriété » du groupe lignager. Il circule à l'intérieur d'un groupe de parenté élargi au cours d'un processus appelé confiage (*fosterage*) par les ethnologues, dont les aspects peuvent être « positifs » (solidarité lignagère en cas de décès des parents) ou « négatifs » (exploitation ou vente de l'enfant). À Surimana (Cuzco, Pérou), Palmira LA RIVA GONZALEZ, explique que tout nouveau-né est considéré comme n'étant « pas encore humanisé » : il est « démon » ou « esprit maléfique ». Devenir un « être humain », homme ou femme, est le résultat instable d'un long processus de construction sociale du corps et de la personne par le biais de différents rites de passage qui assurent la fixation de l'âme au corps, et le développement de ses capacités cognitives. L'auteur s'interroge sur les modes de transformation entre un enfant rêvé, mais craint, et un enfant « construit », c'est-à-dire humanisé et intégré à la société dans une perspective à la fois historique (XVI^e siècle) et ethnologique.

Dans le contexte historique des pays en développement, la prise en main de la santé des enfants par les médecins, les œuvres missionnaires, les organismes humanitaires et les grandes institutions internationales a instauré une légalité médicale qui disqualifie souvent le savoir et le savoir-faire des mères, comme on a pu l'observer en Occident à la fin du XIX^e siècle. En outre, les transformations sociales, les migrations de travail, la montée du célibat féminin comme les crises sanitaires et structurelles ont bousculé le modèle de l'enfant du lignage. Certes, la plupart des États des pays en développement n'ont pas les moyens d'instituer un système public de protection sociale efficace et l'accès aux soins à l'ensemble des enfants. Une nouvelle vision de l'enfant, accompagnant la transition démographique en cours, se met toutefois progressivement en place.

Un autre modèle, celui de « l'enfant de la chrétienté », perdure en Occident jusqu'au XX^e siècle. Il manifeste le contrôle de l'Église sur le lignage et sur les alliances matrimoniales (obligation de virginité et de mariages exogamiques, indissolubilité des liens, etc.). Il introduit un redoublement de la parenté par l'introduction de la parenté spirituelle (dite « symbolique » du parrain et de la marraine). Ainsi, la progression des pratiques d'ondoïement, notamment des ondoïements par permission, étudiées par Vincent GOURDON, constitue l'une des mutations les plus significatives de la pratique baptismale en France au XIX^e siècle. Elle en révèle la dérive profane, et donc la prise du pouvoir de l'Église et s'inscrit dans un double processus d'appropriation familiale de la médicalisation du premier sacrement. Parce qu'elle transforme une pratique, théoriquement exceptionnelle, en une démarche banale et administrative, le clergé perçoit ce mouvement comme une « dérive » pernicieuse du rite d'accueil du nouveau-

né chrétien. Cependant, sa tentative de réaction intransigeante dans la seconde moitié du XIX^e siècle se heurte à la puissance croissante des médecins hygiénistes et aux nouvelles logiques de ritualisation familiale qui s'éloignent du modèle chrétien de la naissance et de l'enfance. L'épiscopat français et les congrégations romaines s'engagent alors, dans les années 1870-1910, dans un processus d'accommodation rituelle qui montre le déclin de la conception catholique de l'enfant, y compris dans les milieux les plus fidèles à l'Église.

À peu près à la même époque, plus précisément entre 1850 et 1950, les imagiers de la rue Saint-Sulpice (Paris), étudiés par Sandra LA ROCCA, inondent le pays d'images pieuses et proposent un modèle chrétien de l'enfant. Ces petites images, incontestablement « kitsch », participent du prosélytisme de l'Institution et leur succès dépasse largement les attentes de cette dernière. À l'attention des enfants, un personnage émerge de cette imagerie pieuse : le petit Jésus. Quel modèle d'enfance véhicule-t-il ? Pour quelle société ? Les images pieuses offrent le portrait d'un personnage quelque peu affecté qui invite les enfants à devenir des petits chrétiens sages et obéissants. Pour autant, le petit Jésus, si doux soit-il, restera toujours le futur Crucifié ; et les images, malgré leurs teintes pastel et leurs décors enchantés, parsemés de lys et d'oiseaux, le représentent avec les outils de la Passion ou rêvant de son Calvaire. Dès lors, être un « petit frère » ou une « petite sœur » du petit Jésus, c'est le suivre dans la voie de la souffrance et du sacrifice afin de garder un « cœur pur ». Mais vouloir garder l'enfant dans un perpétuel état d'innocence, ou supposé telle, est-il adapté à la réalité ?

En Occident, à partir du XVII^e siècle, émerge le modèle qu'on appellera « l'enfant de la Nation ». Médecins, pédagogues, mais aussi administrateurs, se font les interprètes d'une nouvelle vision de l'enfance. Par la puériculture et l'éducation, l'enfant doit être « contrôlé » et même « dressé », pour grandir tant physiquement que moralement – comme le montre André TURMEL dans la Préface de l'ouvrage. D'où, la légitimité des châtements corporels qui excluent *a priori* toute idée de « Droits » de l'enfant. Le nombre des naissances et des décès prématurés devient une préoccupation majeure des décideurs, ce qui incite les pouvoirs publics à mettre en place des mesures destinées à protéger les enfants, spécialement ceux qui encouraient des risques (pauvres, abandonnés, nés hors mariage, etc.). « Conserver » la santé des enfants devient une préoccupation pour les familles et pour les médecins dont le pouvoir s'affirme. Médicalisation et préoccupation démographique convergent à la fin du XIX^e siècle dans la mise en place d'une politique sanitaire offensive et dans l'adoption de grandes lois de protection de l'enfance.

Ainsi, Virginie DE LUCA met au jour le modèle de gestion de la catégorie des enfants abandonnés dans la France du XIX^e siècle en examinant l'ensemble des valeurs et des représentations qui forment le système à partir duquel est traitée la question de ces enfants à la fois matériellement – par un ensemble de politiques encadrées par des textes législatifs et des institutions – mais aussi symboliquement par un ensemble de présupposés.

Durant le même siècle, les premiers socialistes, étudiés par Nathalie BREMAND, ont des projets à l'égard de l'enfance qui les différencient du modèle dominant de la bourgeoisie. Ils sont souvent perçus, dans la littérature historique, comme les représentants de systèmes au sein desquels une extrême liberté est laissée aux enfants ou, au contraire, comme des sociétés liberticides où l'enfant est opprimé. Or, le regard des « socialistes utopiques » du XIX^e siècle sur l'enfance est d'une nature beaucoup plus complexe. Ils ont en particulier diffusé et expérimenté des idées en faveur de l'émancipation du statut de l'enfant et ont participé, dans une certaine mesure, à l'évolution des attitudes à son égard. Il est possible de le constater à travers trois dimensions de leurs discours : l'émergence de la notion de Droits de l'Enfant dans leurs écrits et les droits qu'ils lui donnent ; l'espace individualisé qu'ils lui octroient en général et dans l'espace privé en particulier ; enfin, le statut de personne sociale indépendante qu'ils lui attribuent en le faisant participer aux activités de production au sein de la collectivité.

En Occident, une nouvelle vision de l'enfant se dessine alors lentement, fondée sur le primat du psychologique. Ce nouveau modèle, qu'on nommera « l'enfant comme personne », se diffuse au cours du XX^e siècle à travers le monde. Les travaux des psychanalystes, des psychologues, puis des pédopsychiatres, mettent en lumière les potentialités du bébé et ses compétences, l'importance des interactions entre la mère (ses substituts ou ses partenaires) et l'enfant, comme les effets à long terme des traumatismes subis lors de la petite enfance.

À partir des conceptions locales de l'enfant, des anthropologues explorent la pratique des sentiments durant la petite enfance. Ainsi, le point de départ de la réflexion d'Élodie RAZY est le langage corporel à l'œuvre dans les interactions en Pays soninké. Que communique l'enfant à l'Autre de ses états intérieurs, des rapports sociaux et des visions du monde ? Le petit enfant n'est-il qu'un réceptacle d'une « expression codifiée des sentiments » ou bien exprime-t-il autre chose de manière autonome ? Sur des bases ethnographiques, et à partir des notions de peur et de désir, et selon ses registres d'expression verbale et non-verbale divers, conçus ici comme des « états », la notion de modèle de l'enfance, articulée à celle de « constellation » met au jour le processus d'individuation de l'enfant. Celui-ci est à la jonction entre le modèle de l'enfant du lignage et celui de l'enfant comme personne/sujet.

Compte tenu de la profondeur de ces dynamiques historiques, sociales et culturelles, tendons-nous cependant vers un modèle unique de l'enfance dans le monde ? Les apprentissages alimentaires des jeunes enfants, étudiés par Séverine GOJARD dans la France contemporaine, fournissent un matériau pertinent pour s'interroger sur l'uniformisation – ou non – des modèles de l'enfance dans une société occidentale. L'examen de diverses pratiques, telles que l'allaitement ou la diversification alimentaire, révèle des régularités statistiques qui peuvent être interprétées comme la manifestation de conceptions de l'enfance qui différencieraient selon l'appartenance sociale. Des entretiens avec des mères ou des observations rapportées dans des centres de PMI (Protection Maternelle et Infantile) tendent à confirmer cette hypothèse. Elles montrent que chaque modèle d'enfant, mis en évidence, est porteur de pratiques d'éducation qui dépassent le strict cadre alimentaire ; il est, en quelque

sorte, le révélateur d'une plus ou moins grande continuité avec les pratiques familiales de la génération antérieure et d'une relation plus ou moins « docile » vis-à-vis des institutions (médicales et paramédicales) d'encadrement de la petite enfance.

S'ils se succèdent souvent, les modèles se transforment et se croisent de façon toujours plus complexe.

L'île de La Réunion, département français de l'océan indien, a connu, depuis une vingtaine d'années, une évolution rapide du statut de l'enfant, tant au sein des familles que des institutions. Laurence POURCHEZ explique que l'enfant est passé d'un statut de personne « vulnérable », élevé par la famille depuis sa naissance jusqu'à l'entrée à l'école, à celui d'« enfant-sujet » – pris en charge par ses géniteurs et les professionnelles de la petite enfance selon les modèles éducatifs occidentaux contemporains. Après nous avoir présenté quelques éléments sur le contexte sanitaire et social de l'île, les modèles anciens de l'enfance (l'enfant inachevé, le bébé baptisé comme personne) sont explicités. L'auteur souligne alors les différentes ruptures avec les modèles institutionnels contemporains. Deux modèles émergent et cohabitent : bébé « objet », bébé « sujet ». Cette évolution est significative de plusieurs transformations sociales, associées à la modification du rôle des femmes dans la société locale. Observées dans une société à taille relativement réduite, les évolutions conjointes des pratiques familiales et des pratiques institutionnelles pourraient s'avérer semblables à celles qui s'opèrent dans l'Hexagone ou dans de nombreuses sociétés.

Autre exemple de la complexité des sociétés contemporaines, celui de l'enfant unique en Chine. En effet, dans les villes chinoises, la conjonction simultanée de la soudaine « rareté » des enfants dans l'univers familial et social, du fait de la politique de l'enfant unique menée depuis 1979, des profondes mutations économiques et de l'ouverture à la mondialisation (notamment à un Occident incarnant une « modernité idéalisée ») a entraîné la transformation des regards et des pratiques à l'égard des plus jeunes. Le chapitre de Gladys CHICHARRO propose une brève analyse de l'évolution historique des représentations de l'enfant, de sa place au sein de la famille et de la société depuis l'époque impériale, jusqu'à la mise en place de la politique de l'enfant unique qui montre l'enchâssement de représentations symboliques, de logiques lignagères et de logiques impériales ou patriotiques. Cette analyse permet la compréhension des recompositions à l'œuvre de trois éléments anciens : l'« éducation du fœtus », la réclusion post-partum et le rôle des grands-parents. Ils permettent de mieux comprendre comment représentations et pratiques évoluent aujourd'hui.

En Corée du sud, il est apparu trois vagues de naissances d'enfants métis, figures importantes de l'imaginaire social, lesquelles correspondent à trois catégories de situations : la guerre, l'immigration de travail et, plus récemment, le déplacement des femmes d'autres pays d'Asie vers les zones rurales sud-coréennes. Si, comme le montre Jun Youn KIM, ces enfants ont pour point commun la mixité de leur ascendance et le fait d'incarner une représentation « négative » de l'enfant idéal, ils sont pourtant porteurs d'une certaine « valeur sociale ». Cette valeur, et les représentations qui y sont associées, font l'objet d'un travail de construction et de déplacement, c'est-à-dire de contrôle de la part des différentes institutions. Il est

également possible d'entrevoir les enjeux qui touchent le modèle de la « famille ordinaire », par le reflet indirect d'un de ses membres. L'enfant « idéal » est un construit social dont la genèse est conjointe et réciproque de ce qu'il n'est pas, l'enfant métis.

D'autre part, une autre dimension de la complexité contemporaine est fournie par la confrontation des normes internationales aux réalités sociales, économiques, culturelles et politiques des sociétés locales.

Ainsi, depuis le début des années 1990, la lutte contre le travail des enfants est réapparue dans l'agenda politique et dans les programmes de plusieurs ONG et associations au Burkina Faso étudiées par Joséphine WOUANGO. L'unanimité sur l'urgence de lutter contre le travail des enfants s'est imposée à tel point qu'il y a peu de place pour l'analyse critique. À partir d'une recherche sur la place du travail des enfants dans les politiques de l'État au Burkina, l'auteur met l'accent sur la naissance du travail des enfants comme un « problème public » et sur les changements engendrés par son inscription dans l'agenda politique à travers la mise en place de mesures spécifiques. Une approche en termes de sociologie historique, depuis les politiques coloniales de l'ex-Haute-Volta, permet de mieux saisir les dynamiques ayant impulsé l'émergence et le renforcement des politiques de lutte contre le travail des enfants. Elle montre en quoi les procédures mises en place ont contribué à un affaiblissement du modèle de l'enfant du lignage, celui-ci étant pourtant considéré comme une « richesse » et une force de travail irremplaçable.

Dans le contexte contemporain de la promotion récente des Droits de l'Enfant (Déclaration de 1989), en Algérie, Badra MOUTASSIEM MIMOUNI relate la façon dont les enfants nés hors mariage sont soumis à une reconnaissance controversée, souvent ambivalente, mais en continuelle transformation. L'auteur montre la difficile « acceptation sociale » de leur existence à travers l'évolution de cette représentation et des modes de prise en charge les concernant. Dans le pays de « l'enfant don du ciel », ces enfants nés hors mariage, souvent abandonnés, remettent en cause l'ordre établi. Ils montrent une attitude de déni, de rejet, de pitié ou encore de compassion de la part de celles et ceux qui les prennent en charge avec les meilleures intentions. Comment ont évolué les pratiques institutionnelles concernant les enfants nés hors mariage depuis les quarante dernières années ? Comment sont-ils perçus et traités au quotidien ? Quelle place occupent-ils par rapport aux autres enfants placés dans les foyers ?

Au Burkina Faso, la Convention des Droits de l'Enfant est soumise à la lecture de la représentation qu'une population rurale, les Moose, ont de l'enfant et de ses droits. Cette mise en perspective, selon Amadé BADINI, permet d'apprécier la disponibilité, ou non, des familles à mettre en pratique les recommandations internationales, au delà de ses prescriptions formelles. La place sociale et idéologique que les Moose ont ou se font de l'enfant dans la société et dans sa famille se fonderait sur la « supériorité » structurelle du groupe sur l'individu. La difficulté que les Moose éprouvent aujourd'hui à reconnaître, puis à respecter les Droits de l'Enfant tels que définis dans

la Convention, fait valoir la nécessité de contextualiser des dispositions apparemment « universelles » dans un processus d'assimilation en cours.

Grâce à ces différentes contributions, l'ouvrage explore des voies et des hypothèses, des façons différentes de s'interroger sur la signification accordée à la « valeur sociale » de l'enfant dans les sociétés historiques et contemporaines, comme sur les processus de construction des modèles qui les sous-tendent, ainsi que sur leur fonction politique. À partir de ces études de cas, issues de diverses sociétés à des époques différentes, les auteurs font valoir les multiples expressions de ces modèles d'enfances, tant dans les consciences individuelles que dans les modes d'organisation sociale.

CHAPITRE 1

De l'enfant rêvé à l'enfant construit. Représentations de la petite enfance dans une communauté des Andes du sud du Pérou

Palmira LA RIVA GONZALEZ

Manaya runachü. Saqra. Saqra. Ink sutwan chranku rima kananpaq
Ce n'est pas une personne. C'est un démon. On lui donne un nom pour qu'il devienne homme
(Aurelio Carpio)¹

Introduction

Dans les Andes du sud du Pérou, tout nouveau-né est dit être *saqra* « démon » ou « esprit maléfique ». Ce terme fait référence à la sphère du non socialisé, du sauvage et du nocturne et s'oppose donc à ce qui est humain, domestique et diurne. Devenir *rima*², c'est-à-dire un « être humain-personne », homme ou femme, est le résultat d'une longue et instable construction sociale et culturelle qui commence avant même la naissance et se prolonge tout au long du cycle de vie jusqu'à la mort. Ce long processus d'humanisation implique la construction d'une identité sexuée et la fixation progressive de l'âme-force vitale au corps.

Dans cette contribution, nous nous proposons de présenter les toutes premières étapes de la construction sociale de l'enfant, en particulier du genre, laquelle commence par des rêves prémonitoires annonçant la gestation d'un enfant, se poursuit durant la grossesse par les discours concernant le fœtus et passe par la coupure du cordon ombilical et le traitement du placenta. Seront ensuite examinées les représentations du processus d'adhésion de l' « âme- force vitale » au corps, débutant

¹ Le même interlocuteur n'hésite pourtant pas à déclarer par ailleurs : « *Siempre el chiquito nace con todo, huut'asqa, ammuuyaq, uyanyuyq, nuqanchus-hua* [Le petit bébé naît avec tout, complet, avec son *ammu*, avec son visage, comme nous]. Si l'enfant qui naît a déjà son *ammu*, il est dans un « état d'humanité » précaire et fragile qu'il faut « construire » petit à petit.

² L'équivalent aymara de *rima*, *jaqi*, s'applique aux personnes « mûres » (Fernandez Juárez 2004 : 109).

par la nomination (*unucha-*)³ à la naissance, se poursuivant par la première coupe de cheveux (*rutuchikuy*) vers les trois à quatre ans et se terminant par le développement des capacités cognitives, telles que la parole et la faculté de rêver.

Cette recherche a été menée dans la communauté de Surimana (province de Canas, département de Cuzco)⁴ dans le cadre d'une étude plus vaste sur les représentations du corps et de la personne qui a commencé en 1998. Nos interlocuteurs sont des hommes et des femmes, parmi lesquels des spécialistes rituels, des accoucheurs, des matrones, mais aussi des enfants de moins de dix ans⁵.



Figure 1. Plan du département de Cuzco

³ Les racines verbales sont suivies d'un tiret pour les différencier des noms (Iter, à paraître).

⁴ Surimana est situé près du fleuve Apurimac au nord-est de la Province de Canas, limitrophe des provinces Chumbivilcas et Acomayo. Le village est devenu, en 1992, un *Centro Poblado Menor*. Cependant, le terme employé par les *comuneros* (paysans) pour se référer à Surimana est celui de *ayllu*, d'origine inca (communauté).

⁵ Quand il est connu, le nom de l'interlocuteur est donné entre parenthèses.

Physiologie andine et étapes de la construction sociale du corps sexué de l'enfant

L'enfant rêvé

Dans le long processus de construction de l'identité de l'enfant, les rêves prémonitoires⁶ annonçant la naissance d'un nouveau-né jouent un rôle fondamental, car c'est par leur entremise que les parents et la famille reçoivent les toutes premières informations sur la progéniture à venir. Ces rêves se font généralement avant que soit définitivement confirmé l'état de grossesse de la future maman. Les expériences oniriques jouent un rôle fondamental dans la vie quotidienne ; les populations sont très attentives aux signes qui leur sont envoyés par ce biais avant d'entreprendre une activité ou de prendre des décisions importantes. Les rêves jouent également un rôle essentiel dans les cérémonies pour devenir spécialiste rituel⁷.

Si, de façon générale, on considère que chaque personne possède sa propre « clef des songes », les significations données aux images oniriques variant d'une personne à l'autre et même au cours de la vie d'une même personne, un fonds commun de symboles et d'images codifiées est toutefois partagé. Les symboles annonçant la naissance d'un enfant font partie de ce fonds commun : ainsi, rêver de fleurs renvoie de façon générale à la fertilité et à la reproduction (*mira-*) des animaux comme des humains. Pour ce qui concerne l'annonce d'un enfant, les rêves donnent des détails précis concernant son identité genrée. Ces symboles appartiennent au champ sémantique de la fertilité végétale ; la naissance des garçons est annoncée par des fruits comportant noyau ou pépins⁸, alors que celle des filles est annoncée par des fleurs⁹.

Ima frutachata rikunku qhari wawa kananpaq. Tikachakunata rikunku, ima colorchata, warmi wawayuq kananpaq [Si l'on voit en rêve un fruit, ça annonce un garçon. Si l'on voit des fleurs de n'importe quelle couleur, c'est pour avoir une fille].

Flores, las t'ika, significa que vas a tener un ahijado o va a ser mujer [Rêver de fleurs signifie que tu vas avoir un filleul ou une fille].

⁶ Nous distinguons deux sortes de rêves : prémonitoires et oraculaires. Les premiers annoncent un événement futur tandis que les seconds permettent la communication avec des êtres surnaturels et jouent un rôle essentiel à la fois dans les rites d'initiation des spécialistes rituels et la transmission des savoirs thérapeutiques.

⁷ Sur l'importance du rêve dans les rites d'initiation des sages femmes, cf. Chavez (1996) et, pour les spécialistes rituels aymara, Fernandez Juarez (2004). L'expérience onirique est aussi fondamentale pour la pratique cérémonielle et thérapeutique des spécialistes rituels.

⁸ Les graines et les pépins sont étroitement associés au sperme, car c'est le même terme *muhu* qui sert à le désigner. Étroitement associés à la fertilité, des graines sont données en offrande lors de la première coupe de cheveux chez les familles quechuaphones d'Amazonie bolivienne (Suremain 2010).

Sur les rapports d'analogie entre la semence et les graines, cf. La Riva (2000). Sur d'autres symboles oniriques annonçant la naissance des garçons voir ci-dessous la note 14.

⁹ Les fleurs sont étroitement associées à la fertilité aussi bien humaine qu'animale et végétale car elles font partie des principaux rites de passage et des rites propitiatoires des troupeaux. En aymara, on dit que la « Pachamama est fleur », *pachamama paqarirva* (Fernandez Juarez 2004 : 106).

Soñar con frutas viene a ser que vas a tener un hijo varón o vas esperar de acá a un tiempo un hijo. La palta, el mango: hombre. Cuando tienen pepa, su goroto, es varón Chayta nunku nispa: 'Qbari wawayki kancha, platano también... [Rêver de fruits veut dire que tu vas avoir un garçon bientôt. L'avocat, la mangue : homme. Quand les fruits ont un noyau, le q'urutu, c'est un garçon. On dit cela. Pour avoir un garçon : des bananes aussi [...]]¹⁰ (Juana Turpa).

Garçon ou fille, l'enfant à venir est déjà inscrit dans un univers fortement genré qui « prédétermine » sa constitution physiologique, son propre développement comme son comportement dans le ventre de la mère.

Comportement du fœtus dans le ventre de la mère

Le fœtus dans le ventre de sa mère présente un comportement différencié selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille. Il est étroitement lié à la constitution physique selon le genre. Et bien que, de façon générale, tous les enfants soient considérés comme étant *qbullu* ou *llullu*, ce qui fait référence à ce qui est « tendre » ou à « ce qui n'a pas mûri » (Itier, à paraître), on considère que les garçons (*wawa qbari*) sont plus « solides », qu'ils se forment plus promptement que les filles (*wawa warmi*) dans le ventre de la mère¹¹, avec un ou deux mois d'avance et parfois même dès la conception. En effet, on dit des garçons qu'ils ont « du *kallpa* » : ce terme fait référence à la vitalité et à la force physique. Le fœtus du garçon a aussi la forme d'un têtard (*buqullu*) ou d'un lombric (*kurni*). Il bouge, il se secoue, il joue beaucoup :

Aburtasqa rikuni manan kikillan... manan kikillanchu, manan agualchu fetuqa, manan igualchu. (...) qbaricha icha yasta formasqaña buq'ullu-hina, buq'ullucha-hina chupachayug igualchalla. (...) qbari wawa qbarikunaqa aswan kallpayug, fuerte qbarikunaqa [J'ai vu une fausse couche, ce n'est pas pareil, le fœtus n'est pas pareil, il n'est pas pareil (celui du garçon et de la fille). Le garçon, lui, est déjà formé, comme un têtard, avec une petite queue, pareil (...). Les garçons ont plus de force, ils sont plus forts, les garçons].

Kinsa kullanmanta chay wawaqa pukllan, kurucha hina suchukachashan kuru hina. Ya entonces kinsa, tawa, pisqa killapiqa allintaña pukllan [À partir du troisième mois le bébé (fœtus du garçon) joue, il se glisse, se traîne comme un ver de terre. Déjà à trois, quatre ou cinq mois, il joue bien].

En ce qui concerne les filles, on dit qu'elles ne sont pas « solides », qu'elles ne sont constituées « que de sang » et qu'elles mettent plus de temps à se former :

Warmi sulluqa ruwakun yawar k'umpallamanta. Yawarmanta batun k'umpallaya riki [Le fœtus de la fille est fait seulement de caillots de sang. De grands caillots de sang].

On dit qu'elles n'ont « pas de force », qu'elles « ne jouent pas » et qu'elles sont comme une pierre dans le ventre :

Eis que warmi debil kanchis, chaychá riki, warmi wawaqa suqta killanmanta yanqa rumi qaqalla kasban wksa, rumilla churayusqa kasban mana pukllanchu... [Nous les femmes, nous

¹⁰ En aymara, le terme *q'urutu* désigne à la fois la graine, le pépin ou noyau d'un fruit, et le testicule (Gilles Rivière, communication personnelle).

¹¹ Le terme indiquant la culmination du processus de formation de l'enfant dans le ventre est *huut'asqa*, « complet », « rempli de manière conforme ». On emploie aussi le terme *formar* de l'espagnol.

sommes fragiles, c'est pour cette raison que la fille (le fœtus) reste sans bouger jusqu'au sixième mois : tranquille comme une pierre, elle ne joue pas...].

W'armi wawaqa manan pukllaqchi kasqa!...! manan imapis riparakunchu, manan imapis riparakunchu, akua yanar k'impalla [La petite fille ne joue pas (...). On ne voit rien du tout. Juste un caillot de sang]. (Alejandrina Caylla)

Différents tant par leur constitution que par le comportement que celle-ci entraîne, les enfants sont insérés dès avant même leur naissance dans un monde fortement genré qui va donner une orientation à leur existence. Avec la coupure du cordon ombilical, cette sexuaction va encore s'affirmer.

La coupure du cordon ombilical

La coupure du cordon ombilical (*pupnqa* ou *ch'unchulin*¹²) constitue un moment essentiel de la vie d'un enfant, sous-estimé dans la littérature andine¹³. Lié au placenta, alter ego de l'enfant et de la mère, il est important de le couper « à temps » pour que le placenta sorte. L'enfant est levé et le cordon ombilical coupé par la sage-femme ou la mère de la parturiente avec un morceau de tison. En aucun cas il ne faut le couper avec des ciseaux ou un couteau, car l'enfant deviendrait un voleur.

Par ailleurs, la dimension du cordon restant va déterminer, en quelque sorte, les capacités reproductives et le comportement sexuel de l'enfant à l'âge adulte. Pour ce qui concerne la femme, l'incision est à la mesure de son utérus et, en conséquence, de ses capacités à engendrer. Inversement, la femme qui aurait un utérus trop grand pourrait devenir « libertine ». Quant aux hommes, il existe une continuité d'essence entre le cordon et le pénis, car la dimension du cordon restant est celle de son sexe, qui détermine son comportement sexuel. Si le cordon est coupé trop long, on dit que son membre sera « trop long » et que l'enfant deviendra un coureur de jupons (*myjerégo*). Dans les deux cas, il y a une corrélation entre la taille des organes et l'appétit sexuel.

Un traitement différencié du placenta

Le placenta *paris* (<esp. « pares »)¹⁴ est une des entités corporelles les plus complexes du système de représentation du corps dans les Andes. Il entretient un rapport ambigu avec la mère et le nouveau-né. Le traitement qu'on va lui réserver aura une influence sur la vie future de l'un comme de l'autre.

Une fois sorti du ventre de la mère, le placenta, bien lavé, doit être brûlé ou enterré « pour qu'il meure ». Sans quoi, il pourrait vouloir réintégrer le corps de la femme. On

¹² Ce terme fait référence aux intestins. Cependant, il est aussi utilisé à Surimana pour désigner le cordon ombilical et le pénis.

¹³ Voir toutefois l'étude ethnographique très détaillée de la coupure du cordon et du traitement donné au placenta en Bolivie par Tristan Platt (2001).

¹⁴ Rivière 1995 : 95, signale que ce terme désigne tout espace rituel qui inclut le principe dualiste : « la réunion de deux parties ou de deux moitiés, par exemple les espaces parfaitement circonscrits donde se disponen los ingredientes en las misas rituales (*paris misa*) » [la conjonction de deux parties ou de deux moitiés, par exemple les espaces parfaitement circonscrits où se disposent les ingrédients des rituels (*paris misa*)] (1995 : 95)

dit alors *parisninchi kansanni*, « notre double vit ». En effet, le placenta est assimilé à l'âme d'un mort, mais toujours vivant. Il pourrait donc se réintroduire dans le ventre de la mère et lui causer le « mauvais air » (*el mal viento*) qui fait gonfler le corps en l'infectant parfois de manière mortelle¹⁵ :

Kanakapunmi señorta...kanakapun, hinaspa pampaman enterrakapun [Le placenta on le brûle, on le brûle, après on l'enterre dans la pampa].

Imataq pasan...punkillirukun nunkiyá, punkillikun... [Que se passe-t-il ? (si on ne l'enterre pas) On dit que la personne commence à gonfler, se gonfle...].

Infección kaqtiin ubupisyá punkikun, punkiripun k'ala riku, anchaywan chayqa punkirakapunku, ukubupisyá hasta patantin punkiranpun, sunqunman tarpuranpun y wañurapun [Quand on a une infection dans notre corps tout se gonfle de l'intérieur vers l'extérieur jusqu'à ce que l'enflure arrive au cœur même et nous mourons] (Justa Enriquez Castro).

Double de la mère et de l'enfant, le placenta semble entretenir un rapport de continuité avec la peau, car le placenta est responsable des taches sur le visage des femmes :

Chay paristaqa nuqaykuqa kanapuyku, sumaqa maqchiruspa kanapuyku, manachayqa nyanchispi mancha llusimim [Nous lavons bien le placenta et nous le brûlons avec tendresse, sinon des taches apparaîtraient sur notre visage. Lorsque nous lavons bien le sang du placenta, les taches disparaissent].

Si on ne lave pas bien le placenta, le nouveau-né devient vieux et sa peau toute noire :

Imayá pasakunman, punkillikankus ninku, chaymanta nan, iman, wawa yana machuchamansi tukupun mana maqchusqa mana pars maqchusqa ninku, yana chulluchamansi wawa tukupun ninku mana parista maqchibiqtyki, limphuyta maqchibinki parista anchaysi munay zorrocha wawaqa, mana maqchusqaqa yana machusya [Je ne sais pas ce qui pourrait arriver. On dit qu'on se gonfle, d'autres que le bébé devient comme un vieux noir parce qu'on n'a pas lavé le placenta. On dit que le bébé devient noir, très noir. On dit que quand on lave bien le placenta le bébé est blond. Si on ne le lave pas, il est comme un vieux noir] (Natividad Cuebas)

Le placenta est traité différemment selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille. S'agissant d'une fille, il est enterré avec des miniatures de métiers à tisser, des casseroles et tout ce dont elle aura besoin pour sa vie de femme. Dans le cas d'un garçon, le placenta est enterré avec l'outil principal du travail agricole, la bêche à pied (*chakitaqlla*), des instruments de musique¹⁶, etc.

Préfiguration de la vie de l'enfant, l'enterrement du placenta peut aussi être vu comme l'enterrement d'un corps qui « doit » mourir ou se séparer définitivement de son double après la naissance. Le placenta reçoit ainsi un traitement qui rappelle, dans certaines de ses phases, celui donné au cadavre : lavage, crémation, enterrement...

¹⁵ La mère, très fragile après l'accouchement, reçoit un traitement thérapeutique nommé *walthana hampi*. Pour une description de ce traitement et la représentation autour de la grossesse, cf. La Riva Palmira (2000).

¹⁶ Dans les communautés de Phinaya (Canchis) et Marcapata (Quispicanchi), rêver d'une *chaki taklla* ou des instruments de musique annonce la naissance des garçons (Pablo Sendon, communication personnelle).

autant de précautions nécessaires pour protéger la mère des attaques du placenta et qui cherche à réintégrer son corps¹⁷.

Par ailleurs, des manipulations rituelles sur le placenta préfigurent un futur enfant de sexe opposé. Si l'on a eu un garçon et que l'on veuille que le prochain enfant soit une fille, ou l'inverse, le placenta est soit retourné et brûlé, soit enterré avec des fleurs. Le retournement du placenta est donc considéré comme une espèce de « changement de sort ou de destinée » (*cambio de suerte*) qui aura des conséquences sur le sexe de l'enfant à venir.

Ab, cuando quieres una mujercita o un varoncito, se voltea la placenta con su florcita. Y' eso se quemá derechito nomás [Quand tu veux une petite fille ou un garçon, on retourne le placenta avec des fleurs et tu le brûles aussitôt] (Ana Hualpa).

Principe génésique, le placenta continue à opérer au-delà de la naissance de l'enfant. Il incarne un lien, un passage vers le futur.

De *Saqra* à *Runa*.

La fixation progressive de l'*animu* dans le corps

L'ondoïement. Unuchay

Bien que le nouveau-né possède déjà, à la naissance, une âme-force vitale, *animu* (< esp. *Animo animu*)¹⁸ ainsi qu'une identité sexuelle plus ou moins déterminée, il est considéré comme n'étant pas encore humanisé. Il est *saqra*, c'est-à-dire « démon » ou « esprit maléfique ». Ce terme fait référence au monde sauvage, non socialisé et nocturne¹⁹. Il s'oppose donc à ce qui est humain, domestique et diurne. Il est nécessaire, pour que l'enfant devienne *runa* « être humain-personne »²⁰, qu'il soit façonné et intégré à la sphère humaine et sociale. Le changement s'accomplit au cours d'une opération domestique appelée *unuchay*, l'« eau de secours » (esp. > agua de socorro), qui a lieu le lendemain de la naissance ou, au plus tard, dans les jours qui le suivent. Cette pratique, qui consiste à réaliser un ondoïement avec l'eau de source²¹ à laquelle on ajoute du sel, va de pair avec l'attribution d'un nom, *suti*²². Ce petit rituel domestique va donner à l'enfant un caractère humain, une individualité et l'inscrire

¹⁷ Sur la fabrication rituelle du mort dans deux communautés du sud andin, cf. Robin (2008).

¹⁸ Sur les représentations de l'*animu*, cf. La Riva Gonzalez (2005).

¹⁹ Cet état présocial et d'animalité est renforcé par un autre terme employé pour parler du nouveau-né : *nña* ; ce vocable est celui qui désigne les petits des animaux, les enfants étant appelés *qhari waw' a*, « garçon », et *warmi wawa*, « fille ».

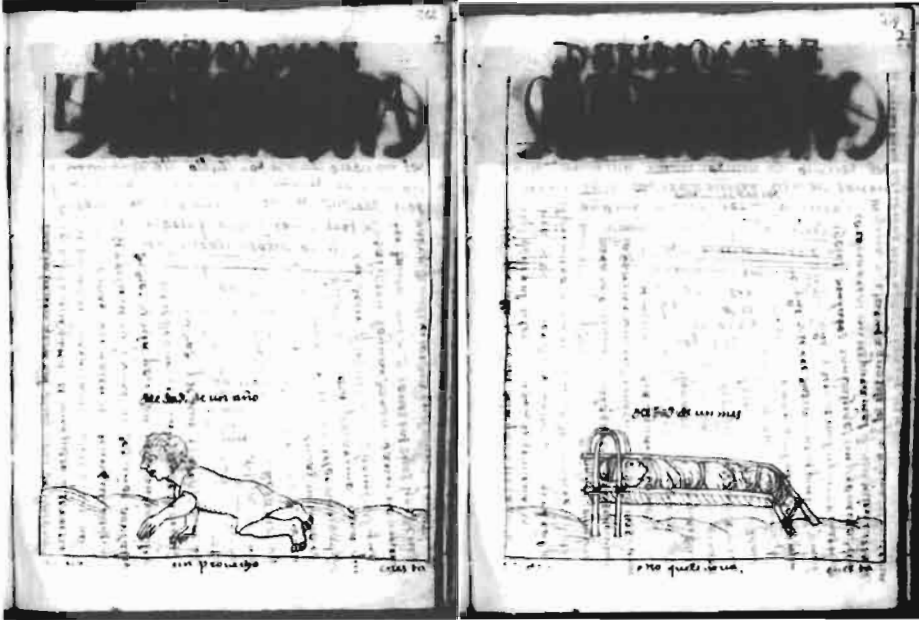
²⁰ Notons qu'il n'y a pas, en quechua, l'idée d'une « nature humaine » ou de « être humain » au départ qui deviendrait « personne », comme dans les représentations occidentales de l'humanité. Ce qu'il y a au départ est un être *saqra* « sauvage » « non social » qui n'appartient pas encore à la catégorie ontologique « d'espèce personne » que sont les *runa*, terme qui traduit à la fois « être humain » et « personne ».

²¹ Bien que certaines personnes m'aient dit qu'on pouvait utiliser l'eau bénite, on insiste beaucoup sur le fait qu'il faut seulement utiliser de l'eau de source

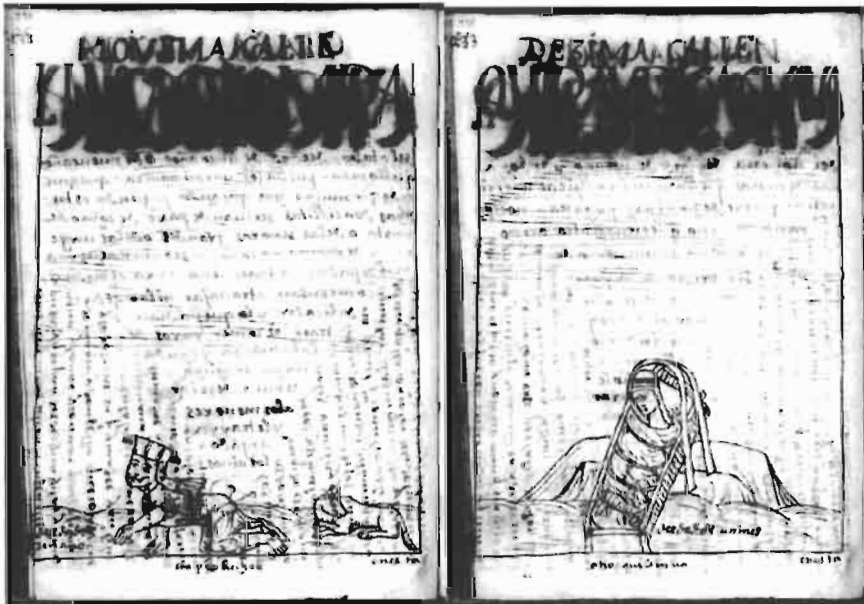
²² On emploie aussi le terme plus parlant de *unucutu*, « nom d'eau ».

dans le réseau des noms de la famille et de la communauté, comme dans la sphère du religieux.

Figure 2. Les classes d'âge de Guamán Poma (1615)



Neuvième section, *llvllv vamra*[Tendre enfant]Dixième section, *qviravpi cac*[enfant au berceau]



Neuvième section, *llvca vavra*[fille qui grimpe]

Dixième section, *qviravpi cac vava*[enfant au berceau]

Le nom octroyé à l'enfant provient le plus souvent des calendriers, mais également dans le répertoire des noms étrangers censés porter bonheur. Cet acte de nomination est essentiel, car le nom est une des composantes fondamentales de la personne : il constitue le réceptacle privilégié de l'âme-force vitale ; on dit que l'*animu* « se trouve avec le nom de la personne ».

La dation du nom constitue une étape fondamentale du processus de fixation de l'âme au corps. C'est en effet en l'appelant par son nom que l'on fait revenir l'âme-force vitale dans le corps d'une victime de l'effroi, lors du rituel thérapeutique appelé *animu waqyachiy*, « appel de l'âme » :

PLRG : *Imaynata animuta wabankachis* [Comment appelle-t-on l'*animu*?]

AH : *W'abakunyu. Chayqa chay animuchata wabanki chayraqya chay wana allin. Sutinmanta wabanki riki. Chay animuchaya wawaq sutinwan kasban riki.* [On l'appelle tout simplement. Dès que tu appelles l'âme-force vitale du bébé, il guérit. On l'appelle par le nom. Il est avec le nom de l'enfant] (Saturnino Mamani)

W'aqyani sutinmanta, sutinmanta waqyani. Maypicha urman chay tierramanta sutinta waqyani pay waraq sutintawan. Chayman waqyani sapachallanpi [Je l'appelle par son nom, par son nom je l'appelle. Où est-ce qu'il aurait pu tomber ! À partir de là [je l'appelle] par son nom, par le nom de l'enfant. Là, je l'appelle 'à lui tout seul'] (Ana Huallpa).

Toutefois, la petite enfance se caractérise par une faible fixation de l'âme au corps. Ce qui provoque de fréquentes pertes de l'*animu* ou syndrome de l'effroi. Cette fragilité est liée au fait que la fontanelle n'est pas encore fermée²³ et s'exprime dans des termes qui font référence à la condition « non mûre » de l'enfant. Les différents termes employés pour parler du processus de croissance des enfants et des êtres humains en général sont en effet empruntés au vocabulaire qui décrit la croissance végétale. S'établit ainsi une analogie entre la croissance d'un enfant, son développement et la maturation d'un fruit. C'est ainsi que l'on va dire d'un enfant tout petit qu'il est *qbulla* (tendre, vert), qu' « il n'est pas mûr » (Cusihuaman 1976 : 125) ou encore qu'il est *llullu* (délicat, fragile)²⁴.

Cette conception date au moins du XVI^e siècle car, dans la classification par des classes d'âge de la population inca décrite par Guamán Poma (1980 [1615] : 211) les garçons et les filles d'un an sont dits *llullu wamra*, « niño tierno de un año ». En revanche, à la période coloniale et aujourd'hui encore, le terme pour exprimer la maturation est *puqu* qui se traduit par « être développé complètement » ou encore « mûrir, fermenter » (Itier, à paraître), tant à propos des plantes cultivées, des animaux que des hommes. Ainsi, on devient *runa* quand on est « mûr », « cuit »²⁵. Au XVI^e siècle, un sage qui a de l'expérience est dit avoir un « cœur mûr » (*ppoccosca sonco*) (Holguín 1952 [1608] : 292). Par ailleurs, dans la classification par classes d'âge de Guamán Poma, le point de départ et de référence sont les hommes et les femmes de

²³ L'*animu* quitte généralement le corps par les orifices.

²⁴ Le terme *llullu* est aussi employé pour parler du cadavre « mou » en opposition au cadavre *chuchu*, « dur ».

²⁵ Par ailleurs, l'insuffisamment cuit est associé à une parole défectueuse. Ainsi, le terme *k'apka* « semi-cuit » peut signifier « mauvaise prononciation, parole défectueuse » (Lara 1982 : 116).

33 ans dans toute leur force de travail. Les enfants en bas âge, de un à cinq ans approximativement, sont situés dans les deux dernières sections (*calles*) : *sin provecho* [sans aucun bénéfice]²⁶.

Rutuchikuy. Le rituel de la première coupe de cheveux

Si l'acte de nomination, *umuchay*, constitue une première étape du processus de fixation de l'âme au corps, il semble qu'avec le rituel de la première coupe de cheveux s'accomplit la « mise en place » et la « domestication » de la force vitale et sa plus forte fixation au corps. Cette cérémonie marque par ailleurs le renforcement des différences sexuelles, car une fois le rite achevé, on habille les filles différemment des garçons²⁷. Elle marque aussi le développement des capacités cognitives comme la maîtrise de la parole et la capacité de rêver comme nous le verrons plus loin.

La première coupe de cheveux intervient entre l'âge de deux et cinq ans²⁸. Dans l'ondoisement et l'acte de nomination, l'attribution d'un seul parrain du même sexe que l'enfant, lui transmettant ainsi son « essence sexuelle », était nécessaire. Mais, pour la première coupe de cheveux, deux parrains sont indispensables : un homme et une femme qui n'appartiennent pas à la famille proche²⁹. Le *rutuchikuy* constitue une première forme d'alliance qui inscrit l'enfant et ses parents dans un réseau plus vaste de parrainage (*compadrazgo*) servant à « se munir » d'amis. Le terme employé, *armarse*, est emprunté à l'espagnol. À la question : pourquoi fait-on « la première coupe de cheveux » ?, on répond, comme une évidence, « Pour se faire des amis » (*Amigota armanank'apayá*).

Par ailleurs, avec la première coupe de cheveux, l'enfant entre en possession de ses premiers biens offerts non seulement par sa parentèle proche, mais aussi par des alliés de ses parents qui établissent entre eux des rapports d'*ayni* (collaboration réciproque)³⁰.

²⁶ Toutefois, il ne faut pas oublier que cette vision, telle que le signale l'auteur lui-même, rend compte de la distribution des hommes et des femmes selon leurs capacités de travail (Guamán Poma 1980 [1615] : 192). Comme le souligne Rowe dans son étude sur les systèmes de classification de la population par classes d'âge des Incas, la capacité de travail est un critère fondamental : « (...) il s'agit d'un système où la capacité de travail est le critère majeur de classification (...) les personnes étaient classifiées selon leur condition physique et capacité pour le travail et non en fonction de l'âge chronologique que les Incas ne rapportaient pas systématiquement » (Rowe 1958 : 517, 519).

²⁷ Si l'on en croit les informations données par Guamán Poma (1980 [1615] : 238) pour la période des Incas, le rituel de la première coupe de cheveux se déroulait en novembre et en février, mois nommés, le premier *Pancar Uarayquilla* (mois où l'on porte des vêtements cérémoniels) et l'autre, *batun puchy* (période de mûrissement des fruits). Par ailleurs, les filles avec les cheveux coupés (*qburn thaskikuma, rutbusqa thaski*) représentent une des « calles » ou classes d'âge, dans la classification par âge des Incas, telle qu'elle nous est rapportée par Cf. Guamán Poma (1980 [1615] : 225). Cf. aussi Cristobal de Molina (1989 [1573] : 119).

²⁸ C'est vers cet âge que les filles s'initient à la pratique du tissage et que les garçons font paître les animaux.

²⁹ Chez les populations quechuaphones d'Amazonie bolivienne, le choix de parrains s'effectue selon le caractère symétrique, ou asymétrique, des statuts sociaux (Suremain 2010).

³⁰ Il semblerait qu'à la période inca, des biens soient donnés aux enfants bien avant l'âge de 3 ans, à savoir, dès le rite de nomination, à la naissance : « C'est ainsi que cette petite fille, llocac uamra, qui veut dire petite fille qui grappe, dès qu'elle est sortie du ventre de sa mère, a reçu des terres et des parcelles, faisant bénéficier toute sa parentèle des apports de ses compères, *nayno, soena* » (Guamán Poma 1980 [1615] : 232).

Il faut signaler toutefois les rapports asymétriques entre les parrains. Souvent, on les recherche dans un autre groupe social (citadins ou étrangers) censé occuper une meilleure position économique. Il est en outre interdit de choisir les parrains parmi les parents de l'enfant. Toute transgression serait perçue comme un péché :

Mana rikusqa kasbaqtinqa manan mamataytan rutunmauraqchu padrinnollan rutuna, padriniyuq kaqtin pay rutun. [...] Huchayá, o sea, padrino, manaraqtaq pipis rutunraqchu chayqa, noqa mamitan rutunpuyima chayqa huchaychá Kanman riki, chay raykuyá rutun padrino [Nous les parents ne pouvons pas faire la première coupe de cheveux, seulement le parrain peut la faire (...). C'est un péché, comment moi la mère, vais-je les couper alors que le parrain ne l'a pas fait ? si je les coupais cela serait un péché. C'est pour cette raison que c'est le parrain qui doit couper] (Ernestina Carpio).

Si l'on attend trop longtemps avant de couper les cheveux, c'est-à-dire si on ne les coupe pas « au bon moment », l'enfant risque de continuer à perpétuer sa qualité de *saqra* et il pourrait devenir fou, la folie caractérisant ceux qui n'ont pas de contrôle sur leur *animum* ou qui l'ont perdu temporairement³¹. La folie se caractérise aussi par la perte des capacités de communication ou par l'altération générale de la parole, faisant ainsi basculer l'enfant dans un état d'animalité³². Garder les cheveux de l'enfant trop longtemps reviendrait à le maintenir dans un état infantin (Suremain 2010 : 131) :

W'awa chukchayuy kaspa lukeyapun porque wawa chukchanta chay wawacha llaman tukushan [Lorsque l'enfant garde les cheveux de la naissance il devient fou. Avec ses cheveux de nouveau-né il devient fou. C'est comme s'il était toujours un bébé] (Ernestina Carpio).

Avec la coupe des cheveux de l'enfant - ceux de sa période de *saqra* et que les cheveux perpétuent - s'accomplit la mise en place de la domestication de l'*animum* caractérisé par le développement de capacités cognitives.

Fixation de l'âme au corps et développement des capacités intellectuelles. Acquisition de la parole et de l'entendement

Avec l'adhésion de l'âme au corps, on assiste au développement des capacités cognitives de l'enfant parmi lesquelles le pouvoir de la parole et la faculté de rêver³³. Toutefois, la réalisation de ces capacités n'est possible qu'à partir du moment où l'enfant a l'usage de la raison, lorsqu'il est éveillé, *despierto*. Le terme employé pour faire référence à cette capacité cognitive est celui de *yuya*³⁴. Ce terme signifie à la fois « mémoire », « intelligence », « conscience » et « raison », ainsi que les verbes « se souvenir » ou « penser ». On dit qu'à cet âge-là, les enfants « possèdent » la raison, qu'ils ont l' « âge de raison » (*Yuyay hap'isqanmanta*).

³¹ Pour la période coloniale Valcarcel rapporte que si l'on ne coupait pas les cheveux, l'enfant pouvait rester *tulido* « infirme » (Valcarcel cité dans Gonzalez Carra & Galdo Gutierrez 1977).

³² Tout acte rituel de construction du corps et de la personne vise non seulement à les modeler comme être humain mais surtout à empêcher qu'ils ne tombent dans un état d'animalité.

³³ Pour une étude détaillée sur le développement physiologique et cognitif de l'enfant en région aymara, cf. Arnold & Yapita (2000).

³⁴ « *Yuyay*.s. Pqy. Mémoire, raison, pensée, jugement. Sens commun, entendement, précaution » Academia, *Diccionario...* (2005).

La capacité exprimée par le terme *yuyá*- a son siège dans le *sunqu*, qui est aussi le siège de l'*animu*³⁵. Ce terme est généralement traduit par « cœur », mais couvre un champ sémantique beaucoup plus vaste qui va de la raison, de l'entendement et de la mémoire aux activités physiologiques en rapport avec la digestion, gardant ainsi certaines de ses attributions précolombiennes³⁶. Réalisée, en quelque sorte, dans le *sunqu*, l'activité cognitive exprimée par le terme *yuyá*- est étroitement associée à la présence de l'*animu* dans le corps, car on dit d'un enfant effrayé (*mancharisqa*) qu'il n'a plus son entendement, sa raison. En effet l'acquisition de la raison est étroitement liée à l'*animu*, car lorsque l'enfant souffre de la perte temporelle de l'*animu* par l'effroi, il perd sa capacité de « penser ». Lorsqu'on décrit quelqu'un victime de l'effroi, on dit³⁷ :

Sunqu mana allinchu kasban. Yuyaynin mana kasbanchu chay wawaq, debil kasban. Maypachachus chay animuta wabanki chayraq riki chay wawa allin kasban rik'i [Son cœur n'est pas bien. Il ne pense pas, il est faible, fragile. Mais lorsque tu appelles son âme il est bien. C'est comme cela !].

Le développement des capacités langagières définit, le statut d'humain et celui de la maturité et contrôle de soi³⁸. C'est pourquoi une parole défectueuse est souvent associée à l'« insuffisamment cuit », au langage animal et à la barbarie. L'acquisition du langage et la maîtrise de la parole confèrent le statut pleinement humain (Harris 1980 : 72-73). Dans ce processus de la maîtrise de la parole, les devinettes jouent un rôle essentiel³⁹. Tous les enfants, à partir de cinq ou six ans, s'initient à la pratique de ce jeu et arrivent à posséder un répertoire important de devinettes qu'ils racontent volontiers⁴⁰.

L'activité onirique

Lorsque les enfants ont l'âge de raison et qu'ils sont éveillés, *despiertos*, ils peuvent rêver :

³⁵ À la question de savoir où se trouve l'*animu*, on répond : *Cuerpunchispi ukhupi kasban animucibsi, sunquchispuya* [à l'intérieur de notre corps se trouve notre *animu*, dans notre cœur (*sunqu*) voyons]. D'autres interlocuteurs parlent de la tête comme siège de l'*animu*, alors que d'autres encore disent qu'il se trouve partout dans le corps.

³⁶ Dans le *Vocabulario de Holguín, Sonco* : « Le cœur et les entrailles, le estomac et la conscience, le jugement et la mémoire, le cœur [du bois] et la volonté et l'entendement (González Holguín 1952 [1608] : 328). Nous trouvons aussi *yuyay rima* : « Sage, savant, adulte et raisonnable, » (Holguín 1952 [1608] : 373). Sur les valeurs de *sunqu* au XVI^e siècle, cf. Golte (1973) et La Riva González (2005). Pour des emplois similaires de son équivalent en aymara *chuyina*, cf. Hardman (1988 : 203), cité dans Arnold & Yapita (2000 : 208).

³⁷ La perte de la force vitale entraîne aussi un refroidissement du corps et, si prolongée, la mort : *Animun llusirapun, khatuyarapun. Animuyngqa q'unilla kanchis; kawsanchis* [quand l'*animu* sort (du corps), on se refroidit. Nous qui avons notre *animu*, nous sommes chauds, nous sommes vivants].

³⁸ D'après Sureman (2010 : 131), la coupe de cheveux « libère la parole », ce qui sous-entend « que l'enfant doit désormais être capable de retenir ses cris, ses pleurs ou ses colères intempestives, et d'y substituer la 'parole juste' ».

³⁹ Nous initions une recherche sur le développement des capacités cognitives par les devinettes.

⁴⁰ Sur le rapport entre la maîtrise du jeu de devinettes et les performances sexuelles à l'adolescence à Ayacucho (Pérou), cf. Isbell & Roncalla (1977).

Y'ayay bap'isqanmanta, binaqa ñan musqikunña Ña y'ayaychanpñña, ñan pensamientun kamña. Na despiertuña kashan chayrayku [L'enfant peut rêver. Il est déjà à l' « âge de raison », il a déjà ses pensées ; il est déjà réveillé (c'est pour cela qu'il peut rêver)] (Saturnino Mamani)

La capacité de rêver implique une certaine maîtrise des sorties de l'*animu* du corps. C'est l'âme-force-vitale qui effectue les déambulations nocturnes, abandonnant momentanément le corps pendant le sommeil pour le réintégrer ensuite au réveil. C'est l'âme qui « voit », qui « parcourt », qui « parle » lors de l'activité onirique :

Animumchis purun, tuta waiñuq-binata puñushanchis tuta seco chayqa anchaycha riku ispiritun chayapuni maypiraqchu manan purunchu. Anchayta chayan tutamantaqa saykusqa buna sayarinki [Notre animu marche, nous dormons comme morts seco, pendant ce temps-là, qui sait par où va notre animu. C'est pour cette raison que le lendemain nous nous levons fatigués].

(...) *Manan ñuqanchischi ari ispiritunchisyá rmashan. Kaq tuta t'upashanchis waiñuqwanpis, kawsaqwanpis, kashanchis imatatapis pursqanchistapis purshanchis, may chayasqanchistapis chayashanchis. Chayqa claro anumunchisyá purishan* [Ce n'est pas nous, c'est notre esprit qui parle. Pendant la nuit nous rencontrons les morts, les vivants, nous marchons les chemins que nous faisons et nous arrivons là où nous arrivons (pendant la journée). Cela doit être notre animu qui marche (lors du rêve)] (Abelino Huilca Huaraya).

C'est l'*animu* qui parle. Un des termes employés pour décrire les activités de l'*animu* lors de ses sorties oniriques est le verbe *rima-*. En effet, la maîtrise de la parole est aussi nécessaire pour pouvoir raconter les déambulations de l'*animu*. C'est pour cette raison que les enfants ne commencent à rêver que lorsqu'ils peuvent parler⁴¹.

Entité corporelle essentielle à l'identité de chaque individu, l'*animu* apparaît ici paradoxalement comme une sorte d'*alter Ego*. Lorsqu'on raconte ses rêves, on n'emploie pas le passé simple, qui est le mode utilisé par le locuteur témoin des événements dont il parle, mais l'imparfait, dit aussi « narratif », réservé au locuteur qui n'a pas été le témoin oculaire des événements ou qui n'a pas été conscient de ses actions (en cas d'ivresse par exemple). C'est, enfin, le temps utilisé dans la narration des mythes et des contes⁴².

Entité volatile pouvant quitter le corps des individus pendant la petite enfance, l'*animu* est ponctuellement contrôlé à partir du moment où l'on commence à rêver. Il adhère progressivement au corps dans un processus que nous pouvons observer à travers les dessins réalisés par des enfants de l'école de Surimana, âgés de cinq à neuf ans, à qui nous avons demandé de dessiner leur corps en spécifiant le placement de leur *animu*. On y voit comment l'âme-force vitale adhère progressivement au corps, passant d'une entité relativement autonome pouvant se détacher du corps et capable de s'en éloigner

⁴¹ La maîtrise de la parole est étroitement associée à la possession de la raison, de la conscience (*y'ayay*).

⁴² En quechua, on distingue trois formes de passé : le passé simple, l'imparfait ou narratif et le « passé habituel ». Un jeu de manipulation idéologique ou politique est tout à fait possible dans l'emploi de ces différentes formes de passé. On peut utiliser le passé simple dans la narration des mythes et légendes pour leur donner une dimension historique. Pour la période coloniale, Itier (communication personnelle) signale que les missionnaires catholiques racontaient les histoires bibliques au passé simple pour leur donner un statut de vérité historique.

(figures 3 & 4), à une sorte de doublure animique couvrant le corps entier pouvant projeter une ombre (figures 5 & 6), et finalement ne se distinguant presque plus du corps dans les dessins des enfants les plus âgés (figures 7 & 8).



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5

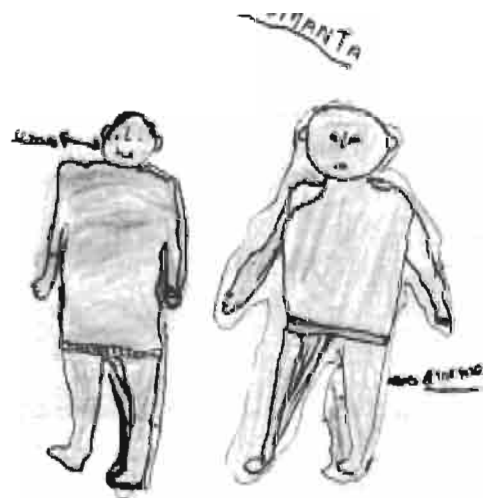


Fig. 6



Fig. 7

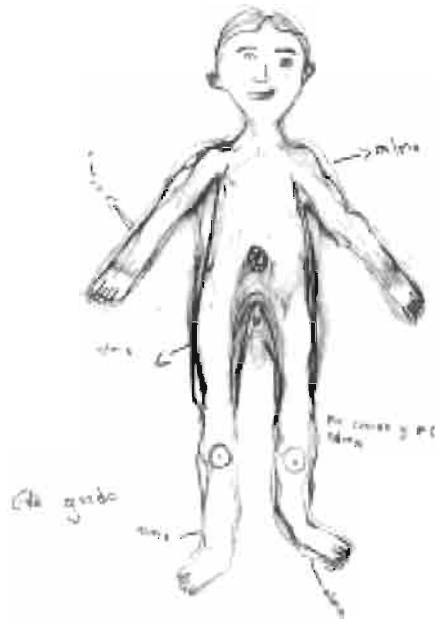


Fig. 8

L'enfant va ainsi se solidifier au fur et à mesure que son *animu* adhère complètement à son corps. Une certaine maturité est acquise lorsqu'on considère que l'*animu* y est définitivement fixé. Ce processus de fixation va de pair avec le renforcement des os vers l'adolescence⁴³. Le terme employé pour « solidification » est *takya-*. On dit du jeune homme ou de la jeune fille qu'il/elle est « déjà *takyasqa* »⁴⁴. Cette notion fait référence à la stabilité et à la solidité, à un certain équilibre et à une certaine maturité du corps (des os par exemple), mais aussi du caractère qui s'obtient avec l'âge⁴⁵. Cet état de solidité corporelle est étroitement associé à la présence de l'*animu* qui régule et maintient les humeurs du corps à la place qui est la leur⁴⁶. Dans le cas d'une diarrhée ou de vomissements (symptômes qui caractérisent l'effroi), on dit que l'« estomac ne maintient pas ». On emploie l'expression : *manan takyachinchi* » (Gina Maldonado, communication personnelle).

Cependant, dès que l'*animu* réintègre le corps de l'enfant, cessent les vomissements et la diarrhée :

Mancharisqamanta... Diarrea qun, vomitos qun. Doctorwan hampichimunku. Manan Doctor atnchi. Mana thaniniqtunqa nuqaman apamuwanku hampinaypaq. Nuqaga hampini qurawan ; pasaw llipi... cuerpunta. Pupuchanman llipin clase qura t'ikata apamuspay, rezam llug'imán. Chayta chhaphchaypuni cuerpuchanta. Chayta wabaspá t'antapi puñuchipuni. Chaymanta runtupi pasachini. Chaykunawan hampiqtiy chay wawa thaniyapun. Nitaq vomitanchu, nitaq darreanchu[Quand les enfants sont effrayés ils ont de la diarrhée, des vomissements. On les amène chez le médecin mais il ne peut pas le guérir. Comme il ne peut pas le guérir on me l'amène pour que je le guérisse. Je le guéris avec des plantes. Je les passe partout sur son corps. Je mets toute sorte de fleurs sur son nombril et je prie. Le tout du côté gauche. Ensuite je secoue tout son corps. En appelant son âme je le laisse dormir avec un petit pain. Après, je passe un œuf partout. Quand je le guéris comme cela, l'enfant guérit. Il ne vomit plus et n'a plus de la diarrhée] (Anna Huallpa).

⁴³ Il reste à éclaircir le rapport entre un jeune homme qui est *takyasqa*, terme qui fait référence aux os bien cimentés et solides, et la « fixation » de l'*animu* dans le corps. Cette solidité s'acquiert quand on est *sipas*, c'est-à-dire « jeune entre 14 et 25 ans » pour les femmes et *wayna*, « jeune entre 18 et 30 ans » pour les hommes (Academia, *Diccionario...* 2005 : 571, 735). On dit qu'à cet âge les individus se caractérisent pour avoir « le sang très chaud », ayant donc beaucoup de force physique et de principe animant. Ils sont *kallpaynaq*, *animuynaq* ou encore *resueltos* (complets, dynamiques). Leur sang, abondant et de bonne qualité, circule sans problème dans leur corps. L'*animu* a toutes ses capacités de force vitale.

⁴⁴ Pour un exemple, lire le témoignage de Condori Mamani : *nataq tullu takyasqa kallpayoqña kanki* [tu as déjà les os durs et forts] (Valderrama & Escalante 1981 : 18).

⁴⁵ Dans son étude sur le système de classification par classe d'âge des Incas, Rowe (1958 : 504) parle, sans indiquer sa source, de *takyaq wayna* (jeune homme mûr de 20 à 30 ans). Dans le *Índice* de Gonzalez Holguín, l'entrée *takyakhuayna* désigne un « jeune homme fort au travail » (Holguín 1952 [1608] : 336). Le même terme est utilisé avec *suñu* : *takyak soncco* (persévérant, constant, ferme et solide).

⁴⁶ Nous avons vu l'importance de la présence de l'*animu* dans le corps en ce qui concerne la circulation et le maintien des substances dans le corps et de leur équilibre.

Conclusion

Si, dans les Andes du sud du Pérou, le terme *runa* sert à désigner « l'être humain » et « la personne », par opposition aux animaux et à d'autres figures non humaines (*gentiles* ou *suq'a*, ancêtres maléfiques du temps pré-solaire), aux *condenados* (damnés) ou aux êtres qui ne sont pas encore « humanisés », comme les nouveau-nés, il fait moins référence à une « essence » humaine de nature (espèce humaine) qu'à un « état » ou « attribut d'humanité »⁴⁷ qui n'est ni donné d'emblée ni acquis de façon définitive à la naissance. Construit progressivement comme « garçon » (*qbari*) ou « fille » (*warimi*), avant même la naissance, lors des rêves prémonitoires annonçant la gestation, le nouveau-né passe de l'état sauvage (*sagra*) à l'état socialisé et humain (*runa*) par le biais des rites de passage (coupure du cordon, enterrement du placenta) qui l'intègrent à la société, modifient sa corporalité et contribuent à l'adhésion progressive de son âme-force vitale au corps. Cette étape, vers trois ou cinq ans, s'accompagne du rite de passage de la première coupe de cheveux (*rutuchikiny*). Avec ce rituel, semble s'accomplir la mise en place de la « domestication » de l'*animu* et de sa « fixation » dans le corps, permettant à ce dernier le développement des capacités cognitives : maîtrise de la parole et capacité de rêver. Le moment du mariage étant une étape clé, on cesse alors d'être un enfant pour entrer dans le monde des adultes, des êtres vraiment « mûrs » et complètement « humains ».

Références bibliographiques

- Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2005 - *Diccionario quechua-español-quechua*. Cuzco, Gobierno Regional Cuzco.
- Andrade L., 2005 - *Agua turbia, agua cristalina : el mundo de los sueños en los Andes surcentrales*. Lima, Fondo Ed. de la PUCP, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Aranguren Paz A., 1975 - "Las creencias y Ritos Mágicos Religiosos de los Pastores Punoños.", *Allpanchus Phuturruqa*, 8 : 103-132.
- Arnold D., 1997 - *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz, CIASI/ILCA.
- Arnold D., 1998 - *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. CIASI/ILCA.
- Arnold D., Yapita J. D. y Tito M. (eds.), 2000 - *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz, UMSA-ILCA.
- Arnold D., Yapita J. D. y Tito M. (eds.), 1999 - *El vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva de la mujer*. La Paz, ILCA/FHI.
- Bolton R. y Bolton C., 1976 - "Concepción, embarazo y alumbramiento en una aldea Qolla.", *Antropología Andina*, 1-2 : 58-73.
- CBC., 1990 - *Cuentos campesinos Kbyapayakuq Apu*. Cuzco, Centro de estudios regionales andinos.

⁴⁷ Certains attributs « d'humanité » peuvent être partagés par d'autres entités du monde andin appartenant à d'autres catégories ontologiques (animaux, plantes, divinités, esprits de la nature). Ces dernières n'étant pas des *runa*, elles ne manquent pas d'avoir des traits qui caractérisent les personnes. C'est ainsi que certaines entités (comme la *Pachamama*, « la Terre mère »), les divinités des montagnes (*Apu*) et diverses vierges du panthéon catholique sont dotées d'une âme-force vitale : elles ont des intentions, des goûts particuliers, des caprices... et sont capables d'agir sur les humains et d'entretenir des rapports avec eux par le biais de multiples métamorphoses.

- Cerron-Palomino R., 1994 - *Quechua Sureño, diccionario unificado*. Biblioteca Básica Peruana. Lima, Biblioteca Nacional del Perú.
- Chavez F., 1996 - "Iniciación y sueño entre las "parteras" de la sierra de Piura (Ayabaca).", *Anthropologica*, 14 : 183-207.
- Cobo B., 1964 (1653) - *Historia del Nuevo Mundo*. 2 vols. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- Christinat J.-L., 1989 - *Des Parrains pour la Vie. Parenté Rituelle dans une Communauté des Andes Péruviennes*. Neuchâtel, Institut d'Ethnologie ; Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Cusihuaman A.-G., 1976 - *Diccionario quechua Cuzco-Collao*. Lima, Ministerio de Educación.
- Davidson J.-R., 1983 - "La sombra de la vida: la placenta en el mundo andino.", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, XII (3-4) : 69-81.
- De Molina C., 1989 [1575] - *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Madrid, Historia 16.
- Dodds E.R., 1981 - "Esquema onírico y esquema cultural." in E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza : 103-131.
- Fernández Juárez G., 2004 - *Yatris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Fernández Juárez G., 1999 - "Médicos y yatris. Salud e interculturalidad en el Altiplano Aymara.", *Cuadernos de Investigación CIPCA 51*, La Paz.
- Fernández Juárez G., 1995a - *El banquete aymara. Mesas y yatris*. La Paz, Hisbol.
- Fernández Juárez G., 1995b - "Imágenes, intelecto, palabras: el ojo del sueño en la formación de un "maestro" ceremonial aymara.", *Revista Andina*, 13(2): 389-420.
- GarcíaMiranda J.-J., 1996 - "La muerte en la cosmovisión andina: los presagios." in L. Millonesy Lemlj M. (eds.), *Al final del camino* Lima : Fondo Editorial Sidea : 116-125.
- Godelier M. et Panoff M., 1998 - *La production du corps*. Amsterdam, Editions des Archives Contemporaines.
- Golte J., 1973 - "El concepto de sonqo en el runa simi del siglo XVI", *Indiana*. Berlin, Ibero-Amerikanisches Institut, 1 : 213-217.
- Gonzalez Carre E. y Galdo Gutierrez V., 1976 - *Introducción al proceso de socialización andina* Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Gonzalez Holguin D., 1952 (1608) - *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quechua o del Inca*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 707 p.
- Gow D. y Gow R., 1975 - "La alpaca en el mito y el ritual.", *Allpanchis Phuturinqa, Pastores, llamas y alpacas*, 8: 141-162.
- Guamán Poma de Ayala F., 1980 (1615) - *El primer Nueva Corona y Buen Gobierno*. México, Siglo XXI.
- Isbell B.J. y Rocalla fernandez F.A., 1977 - "The Ontogenesis of Metaphor: Riddle Games among Quechua Speakers Seen as Cognitive Discovery.", *Journal of Latin American Lore*, 3(1): 19-49.
- Iter C. (à paraître). *Dictionnaire quechua-français*.
- Jama S., 1997 - *Anthropologie du rêve*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Jimenez Borja A., 1961 - "La noche y el sueño en el antiguo Perú.", *Revista del Museo Nacional*, 30: 84-94.
- La Riva Gonzalez P., 2000 - *Le walthana hampí ou la reconstruction du corps. Conception de la grossesse dans les Andes du Sud du Pérou*. *Journal de la Société des Américanistes*, 86: 169-184.
- La Riva Gonzalez P., 2005 - "Las representaciones del animu en los Andes.", *Revista Andina*, 41: 63-88.
- Lira J., 1982 - *Diccionario Kkechwa-Espanol*. Bogotá, Cuadernos Culturales Andinos, 5.
- Leitage F., 1999 - *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, rites, représentations*. Paris, L'Harmattan.
- Magny C., 2007 - *Boire à Chircampa (Péron): de la production des boissons au sens de l'ivresse* Thèse dirigée par Antonette Molinić, décembre 2007, Université Paris X-Nanterre.

- Melis P., 1978 -"Sueños, conciencia y niveles cósmicos en el 'curanderismo' del Perú septentrional." in Michel Perrin (éd.), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito, Abya-Yala, MLAL : 159-178.
- Perez Bocanegra J., 1631 -*Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno los Santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, y Viatico, Penitencia, Excomunión y Matrimonio, con advertencias muy necesarias*. Lima, Gerónimo de Contreras.
- Perrin M., 1978 -*Antropología y experiencias del sueño*. Quito, Ediciones Abya-Yala
- Platt T., 2001 - "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes.", *Anuario de Estudios Americanos*, LVIII (2): 663-678.
- Polia M., 1989 - "'Contagio' y 'perdida de la sombra' en la teoría y practica del curanderismo andino del Perú septentrional: provincias de Ayabaca y Huancabamba.", *Antropológica*, 7: 195-231
- Polo de Ondegardo J., 1916 (1571) - *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas. Segundas de las instrucciones de los Conchucos de Lima*. Horacio H. Urteaga Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, tomo III. Lima, Sanmarti y ca
- Riviere G., 1995 - "Camino de los muertos, camino de los vivos. Las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano.", *Antropología, Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 10, Madrid : 109-132.
- Robin V., 2008 -*Miroirs de l'autre vie Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)* Nanterre, Société d'Ethnologie.
- Rowe Howland J., 1958 - "The age grades of the Inca census." in *Miscellanea Paul Ruet octogenario dicata* : 499-522. XXXI Congreso Internacional de Americanistas, Universidad Nacional Autónoma de México
- Santos F., 1988 - "La fiesta de difuntos en un contexto suburbano. La muerte ritual de los ajayu.", *Ire y Pueblo*, 19, Centro de Teología Popular, La Paz : 34-43
- Seravia L.M. (ed.), - 1985 -*Experiencias de Desarrollo popular en el campo de la medicina tradicional y moderna*. Lima, DESCO-Centro de estudios y promoción del desarrollo
- Suremain C.E. (de), 2010 - « Quand le cheveu fait l'homme. La cérémonie de la première coupe de cheveux de l'enfant en Bolivie. », *Autrepart*, 55 : 125-139.
- Tedlock B., 1987 -*Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations* Cambridge, Cambridge University Press.
- Tedlock B., 1991 - "The New Anthropology of Dreaming.", *Dreaming*, 1(2) : 161-178.
- Tedlock B., 1994 - « Rêves et visions chez les Amérindiens : produire un ours », *Anthropologie et Sociétés*, 18(2) :13-27.
- Terrain, 1996 - Numéro Spécial, *Rêver*, 26.
- Tomaso D., Caprara, A. Y Chiesa E., 1985 - "Equipo socio-sanitario de la Prelatura de Chuquibambilla. Provincia de Grau. Dept Apurimac." in Seravia L.M. (ed.), *Experiencias de Desarrollo popular en el campo de la medicina tradicional y moderna*. Lima, DESCO-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Valderrama R. Escalante C., 1981 -*Gregorio Condori Mamau. Autobiografía*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- ZorrillaFiguren J., 1978 - "Sueño, mito y realidad en una comunidad ayacuchana.", *Debates en antropología*, 2: 119-125.

CHAPITRE 2

L'expansion de l'ondoïement en France au XIX^e siècle. Le nouveau-né entre familles, médecins et clergé¹.

Vincent GOURDON

Le 26 novembre 1882, à l'occasion de la naissance de son fils, Jules Roy (1844-1914), professeur à l'École des Chartes à Paris, reçoit le « permis d'ondoyer » délivré par le diocèse de Moulins, ville où son épouse Alice Petit est retournée faire ses couches auprès de sa propre famille :

« Nous, Pierre-Simon-Louis-Marie de Dreux Brézé, par la grâce de Dieu et du Saint-Siège Apostolique, Évêquede Moulins,

Vu la demande nous présentée par M. le Curé de la Paroisse de St-Pierre de Moulins l'effet qu'il nous plaise l'autoriser à Ondoyer l'enfant nouveau-né de M. Roy et de Mme Petit (victor, pierre louis)

Vu les raisons graves alléguées dans la la (*sic*) Supplique ;

L'avons, par ces présentes, autorisé et autorisons à Ondoyer ledit enfant, à condition que l'Ondoïement aura lieu à l'Église, et que les cérémonies du Baptême ne seront pas différées au-delà de deux mois »².

Ce document, pré-imprimé et pré-rempli, signé par le vicaire-général du diocèse, et mentionnant dans l'angle inférieur gauche que la taxe de 6 francs due par les parents reste à acquitter, est une parfaite illustration du caractère administratif, normalisé, que prend au XIX^e siècle en France l'autorisation d'ondoyer et plus globalement la

¹ Ce texte, issu d'une communication au colloque « Les modèles de l'enfance », organisé à l'Université René Descartes en juin 2009, a été amputé de tableaux statistiques et de citations en latin, à la demande des éditeurs scientifiques de cet ouvrage, afin qu'il se conforme au mieux à l'équilibre éditorial des chapitres du livre. D'autre part, les éditeurs ont accepté que les références bibliographiques ne se présentent pas à la fin du chapitre mais en notes de bas de page, conformément aux usages des écrits des historiens.

² Archives privées, famille Carre.

pratique des ondoiements de toutes sortes, bien au-delà des cas traditionnels d'ablution baptismale d'urgence au moment des naissances difficiles.

Selon quels rythmes et dans quels contextes sociaux s'est opérée cette banalisation saisissante ? Quels en étaient les ressorts profonds du côté des familles demandeuses ? Quelle fut la réaction du clergé face à des comportements qui remettaient en cause le bon ordonnancement de la pratique baptismale ? Nous aborderons ces différentes questions en ayant à l'esprit que, loin d'être une question accessoire, cette évolution spécifique du geste du baptême s'inscrivait dans une lutte ou une négociation entre de nombreux acteurs – prêtres, familles, médecins –, dont chacun entendait imposer des conceptions divergentes de l'identité du nouveau-né, de son intérêt, de ses appartenances.

Une pratique plurielle

L'ondoiemment est une forme simplifiée du sacrement de baptême. Comme le rappelle le *Dictionnaire de théologie catholique*, c'est « un acte par lequel on baptise, sans observer les cérémonies de l'Église »³. Au XIX^e siècle, les statuts diocésains et les registres de catholicité permettent de distinguer trois types d'ondoiemment : l'ondoiemment en danger de mort ; l'ondoiemment d'un nouveau-né avec permission de l'Ordinaire ; l'ondoiemment avec permission de l'évêché d'un hérétique adulte demandant le baptême. Ce troisième cas est cependant rarissime en France à l'époque⁴.

Sous l'Ancien Régime, l'essentiel des ondoiements correspond à ceux effectués « en péril de mort ». Administrés selon les circonstances et l'urgence, par un diacre ou un prêtre, ou par une personne non religieuse (médecin, sage-femme, proche parent de l'enfant, au pire le père ou la mère), les ondoiements représentent à en croire les travaux des historiens démographes en moyenne 3% des naissances. On y recourt au moment de l'accouchement ou peu après, dès qu'un risque pèse sur la survie terrestre puis spirituelle de l'enfant (accouchement difficile, bébé fragile, malformé ou prématuré, jumeaux...). Cette proportion constitue souvent un minimum. On observe des pointes locales lorsqu'une matrone ou une sage-femme dispense plus ou moins systématiquement ce sacrement malgré les injonctions du curé. En outre, les historiens démographes qui ont travaillé sur les registres paroissiaux d'Ancien Régime savent que nombre des ondoiements ne sont repérables que dans les actes de sépulture, quand les enfants meurent avant les compléments de baptême – on parle alors « d'ondoyés-décédés »⁵, ou dans les actes de supplément de cérémonies, quand ils ont eu la chance de survivre, sans être cependant certains que ces enregistrements sont exhaustifs. L'objectif de cet ondoiemment d'urgence est évidemment de garantir le salut d'une

³ *Dictionnaire de théologie catholique*, T. XI, Paris, Letouzey & Ané, 1931, article « Ondoiemment », p. 998-999

⁴ Dans notre enquête sur le baptême à Paris au XIX^e siècle, au sein de laquelle nous avons dépouillé plus de 50.000 actes, nous n'avons trouvé trace que d'un seul acte d'ondoiemment-abjuration (dans la paroisse Saint-Louis-en-l'Île en 1861).

⁵ Michel Fleury & Louis Henry, *Nouveau manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien*, 3^e édition, Paris, I.N.F.D., 1985, p. 34, 56-57.

créature dont on peut craindre qu'elle ne survive pas jusqu'au baptême à l'église paroissiale, pourtant obligatoirement effectué dans les 24 heures après la naissance depuis la déclaration royale de 1698.

Le deuxième type d'ondolement lui aussi existe déjà sous l'Ancien Régime. Pour reprendre la définition tardive du *Dictionnaire de théologie catholique*, il consiste à « administrer à domicile (ou à l'église) non pas le baptême solennel [...], mais le baptême privé, réduit à la seule ablution baptismale, et cela même en dehors du péril de mort, même si c'est un prêtre qui fait à domicile l'ablution baptismale ». À l'époque, cette possibilité, qui autorise à retarder la tenue d'une cérémonie baptismale plus solennelle à l'église, est ouverte de droit pour les enfants ou petits-enfants de chefs d'État ou de princes héritiers, lorsque ces derniers en font la demande, ce dont ne se privent pas des rois comme Louis XIV ou Louis XV. Mais l'Ordinaire diocésain peut aussi l'admettre pour d'autres parents, pour une « cause juste et raisonnable, dans un cas extraordinaire »⁶. Dans le contexte de la Réforme tridentine et de l'obligation monarchique du baptême dans les 24 heures, les demandes sont très peu nombreuses, hormis semble-t-il dans certaines familles de l'aristocratie⁷.

Au XIX^e siècle, la procédure prend une tournure administrative et s'ouvre en théorie à toutes les familles. Concrètement, les parents sont autorisés à faire procéder à une ablution baptismale par un prêtre lors de la naissance ou les jours suivants, après en avoir préalablement demandé la permission auprès de l'administration diocésaine (et non auprès du clergé paroissial). Une attestation est fournie qui indique le tarif de la dispense, ainsi que le délai maximal admis pour mener l'enfant à l'église paroissiale, afin de compléter les cérémonies de baptême. À Toulouse en 1836, il n'est accordé qu'un mois, mais des délais croissants sont acceptés, semble-t-il, au cours du siècle : les statuts de Sens en 1894 et de Paris en 1902 tolèrent jusqu'à trois mois⁸. Comme tout ondolement, celui par permission doit théoriquement donner lieu à un enregistrement. À Paris, le *Manuel pour l'administration du sacrement de baptême aux enfants*, publié pour la première fois en 1838 sous l'impulsion de l'Archevêque Mgr de Quelen, contient ainsi un modèle d'acte rédigé « Pour un enfant ondoyé, à l'église, par permission »⁹, et les registres de baptême de la capitale comportent en général à partir des années 1840 une partie finale où sont transcrits tous les ondolements ayant eu lieu dans l'année dans la paroisse. Ailleurs, par exemple à La Rochelle, les ondolements

⁶ *Dictionnaire de théologie catholique*, *op. cit.*, p. 998-999.

⁷ Parmi les jeunes filles nobles admises à Saint-Cyr, au milieu du XVIII^e siècle environ une sur dix a été ondoyée (Dominique Picco, « Les ondoyées parmi les demoiselles de Saint-Cyr (XVII^e-XVIII^e siècles) », p. 203-222, in Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon, dir., *Baptiser. Pratique sacramentelle, pratique sociale (XVI^e-XX^e siècles)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009).

⁸ *Statuts synodaux du diocèse de Toulouse*, Toulouse, Imprimerie de Jean-Mathieu Douladoure, 1837, art. 221 ; *Statuts synodaux de l'archidiocèse de Sens publiés par Mgr Pierre-Marie-Etienne Ardin. Archevêque de Sens, Evêque d'Auxerre*, Sens, Imprimerie de Paul Duchemin, 1895, art. 301 ; *Statuts synodaux du diocèse de Paris, promulgués dans le synode de 1902*, Paris, Librairie Ch. Poussielgue, 1902, art. 260.

⁹ *Manuel pour l'administration du sacrement de baptême aux enfants*. Extrait du rituel de Paris, imprimé par ordre de Mgr l'Archevêque, Paris, Adrien Le Clerc et Cie, 1851, p. 76.

sont inscrits dans un acte particulier, mais au milieu des autres actes de baptêmes ou de compléments de cérémonies, selon une logique uniquement chronologique.

Une pratique en expansion

Mesurer la pratique de l'ondoïement n'est pas tâche facile. En l'absence de statistiques à l'échelle nationale ou diocésaine pour la France du XIX^e siècle, nous avons enquêté sur les registres de catholicité, plus précisément les livres de baptême, de nombreuses paroisses de Paris¹⁰ et de La Rochelle¹¹, et complété les résultats obtenus par des dépouillements ponctuels dans la petite ville normande de Vernon et dans le village de Samois-sur-Seine en Seine-et-Marne. Ceci étant, travailler à partir des seuls registres de baptêmes présente quelques limites et les résultats fournis n'offrent qu'une vision *a minima* de la pratique de l'ondoïement. En effet, cette approche néglige tous les éventuels ondoïements dont l'existence ne serait signalée qu'au sein des actes de sépulture, comme sous l'Ancien Régime (généralement pour la mortalité périnatale). Par ailleurs, même si en principe tous les ondoïements devraient être enregistrés dès lors qu'il s'agit, au plan sacramentel, de véritables baptêmes, il est à craindre que certains de ceux pratiqués par des laïcs, soit n'aient pas été signalés aux desservants de paroisse puis retranscrits par eux, soit aient été jugés non conformes par les prêtres et donc indignes d'être notés. Par ailleurs, des ondoïements conférés sur un nouveau-né en péril de mort, puis immédiatement complétés par les cérémonies prévues par l'Église ont peut-être été enregistrés, au final, comme de simples baptêmes¹². À nos yeux, c'est donc moins ici la quantification précise de l'ondoïement qui importait que l'évolution de la pratique sur le siècle.

En raison des modifications du tissu paroissial, des fluctuations des populations communales, voire des évolutions de la fécondité, le nombre absolu d'ondoïements par année dans une paroisse donnée est un indicateur des plus fragiles. Mieux vaut lui substituer un indicateur relatif. Comme, en outre, les populations paroissiales sont généralement mal connues au XIX^e siècle, la meilleure solution consiste alors à mesurer la pratique de l'ondoïement par rapport au nombre de baptêmes et de

¹⁰ L'échantillon, constitué dans le cadre d'une enquête sur les pratiques de baptême de Paris au XIX^e siècle, tourne autour du tiers des paroisses parisiennes. Il tient compte de l'annexion en 1860 des communes situées dans l'enceinte construite par Thiers et de l'évolution permanente du tissu paroissial dans une ville en forte expansion. Pour la liste évolutive des paroisses, la présentation des registres, les références archivistiques, et les tableaux de résultats, voir Vincent Gourdon, « Le baptême à Paris dans les premières décennies du XIX^e siècle. Entre prescriptions religieuses et objectifs familiaux », p. 59-96, in Philippe Castagnetti (dir.), *Images et pratiques de la ville (vers 1500-vers 1840)*, St-Etienne, Publications de l'Université de St-Etienne (2003) et Vincent Gourdon, Céline Georges & Nicolas Labejof, « L'ondoïement en paroisse à Paris au XIX^e siècle », in *Histoire urbaine*, 2004, n°10, p. 141-179.

¹¹ Ont été étudiées les deux paroisses de Saint-Sauveur et Saint-Louis. Ce choix introduit un certain biais sociologique, car elles accueillent l'essentiel de la bourgeoisie rochelaise et des nombreux fonctionnaires et militaires alors en poste dans une ville cumulant les fonctions de préfecture et de port de guerre. Les registres sont conservés à La Rochelle, aux archives de l'évêché, série 5G.

¹² Sur cette difficulté, voir Vincent Gourdon, Céline Georges & Nicolas Labejof, *op. cit.*

suppléments de cérémonies conférés dans chacune des paroisses (en %) ¹³ : sont ainsi évités les biais liés à la diversité des structures par âge de chaque quartier ou commune et à la présence locale plus ou moins forte de non-catholiques. Ce choix présente d'ailleurs intérêt de mesurer davantage l'arbitrage familial entre ondoïements et baptêmes classiques que le rapport entre ondoïements et naissances, en particulier pour la fin du siècle à Paris où de plus en plus de familles négligent ou refusent de faire baptiser leurs enfants ¹⁴.

L'étude des résultats des paroisses sélectionnées à Paris et à La Rochelle permet de constater que l'ondoïement forme, tout au cours du XIX^e siècle, une pratique très minoritaire comparé au baptême classique à l'église paroissiale. Si on considère en effet la capitale dans son ensemble, le maximum atteint en 1881 est de 5,95 ondoïements pour 100 baptêmes. Cependant, le plus frappant est la progression des niveaux enregistrés. Dans les deux paroisses plutôt aisées de La Rochelle, la pratique explose entre 1821 (1,96%) et 1861 (11,96%) et continue de progresser jusqu'à atteindre le niveau d'un ondoïement pour cinq baptêmes en 1901 (18,95%). À Paris, elle double entre 1841 (1,24%) et 1861 (2,18%), avant de tripler dans les vingt années suivantes. Avant 1840, l'ondoïement paraît exceptionnel et le niveau est tellement faible qu'il est certain que les registres de baptêmes ne prennent pas alors en compte les ondoïements d'urgence réalisés par les sages-femmes ou les médecins pour des nouveau-nés à la santé menaçante.

Il n'y a pas que dans les grandes villes que l'ondoïement atteint des niveaux conséquents. Dans la ville de Vernon, qui appartient au diocèse d'Évreux, 13 actes sur 138 tirés du registre de baptême de 1843 signalent la présence d'un ondoïement d'un type ou d'un autre ; en 1863, c'est le cas de 18 actes sur 140 ¹⁵. Le monde rural est lui aussi touché. À Samois-Sur-Seine, un village d'Île-de-France où les registres de catholicité conservent durablement la forme des registres paroissiaux d'Ancien Régime mêlant baptêmes, mariages et sépultures, il y a 5 ondoïements, tous d'urgence à la naissance et mentionnés dans un acte de sépulture, pour 326 baptêmes dans la période 1809-1817 (soit 1,5%), soit une proportion qui s'inscrit grosso modo dans les normes du XVIII^e siècle ; en revanche, on compte 6 ondoïements, en danger de mort, pour 106 baptêmes en 1900-05, et des ondoïements par permission sont mentionnés à partir des années 1840-50 ¹⁶.

De fait la croissance du nombre d'enfants ondoyés au XIX^e siècle est perçue par le clergé français comme une tendance effective à l'échelle nationale. En 1912, l'évêque de Quimper, dans sa relation quinquennale sur l'état de son diocèse destinée à la Congrégation Consistoriale, rappelle ainsi à ses interlocuteurs romains l'importance de

¹³ Les ondoïements ne sont pas comptés dans le total des baptêmes et compléments de cérémonies.

¹⁴ Les refus de baptême s'inscrivent à Paris dans un mouvement de fort détachement populaire vis-à-vis de l'Église catholique, qui fait suite aux épisodes de la Commune (Fernand Boulard, *op. cit.*, p. 78, Gérard Jacquemet, « Déchristianisation, structures familiales et anticléricalisme. Belleville au XIX^e siècle », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1984, 57/1, p. 71-72).

¹⁵ Archives Départementales de l'Èure, Registres de catholicité de Vernon.

¹⁶ Archives du presbytère de Samois-sur-Seine.

la pratique de l'ondoïement par autorisation dans la plupart des diocèses français, y compris le sien pourtant réputé pour sa conformité religieuse¹⁷.

Un double mouvement

La progression globale de l'ondoïement masque une double évolution. En 1841, dans le vieux Paris des 12 arrondissements, ceux conférés par permission de l'évêché sont très majoritaires (61%) parmi le faible nombre d'ondoïements encore transcrits dans les registres de baptême. En 1861, l'écart s'est maintenu dans les paroisses du Paris pré-haussmannien, mais la prise en compte des quartiers périphériques annexés en 1860 se traduit par un rattrapage de la part des ondoïements en péril de mort qui restent cependant minoritaires (44%). Il n'en est plus ainsi en 1881, puisque ces derniers, dont le taux pour 100 baptêmes est multiplié par quatre en vingt ans, représentent désormais près des trois-quarts des ondoïements enregistrés (70,4%).

En clair, dès avant 1850, l'ondoïement par permission amorce une progression lente et plutôt continue sur le siècle, tandis que les ondoïements en péril de mort, assez rares encore au début de cette période, prennent une forte ampleur à partir du Second Empire.

Ce second phénomène doit être largement rapproché des évolutions des délais de baptême. Si en 1841 l'ondoïement d'urgence reste rare, c'est en effet que la plupart des familles parisiennes font encore baptiser leurs enfants rapidement après la naissance, conformément à la logique tridentine à laquelle l'archevêché de Paris reste fidèle pendant tout le XIX^e siècle. Au milieu des années 1820, d'après Barrie Ratcliffe, 70,6% des enfants parisiens sont baptisés dans les trois jours, soit la norme fixée par le synode de Paris de 1673, réaffirmée par Mgr Quelen en 1838, Mgr Sibour en 1851 puis le synode diocésain de 1902¹⁸ ; 81,6% le sont dans leur première semaine ; 91,8% dans le premier mois. Vers 1855-58, ils seraient encore 55,2% à l'être dans le délai prescrit par l'Église, 60,1% dans la première semaine, 81,3% dans le mois¹⁹. Dans ces conditions, mis à part les enfants décédés immédiatement à la naissance ou peu après et dont l'ondoïement d'urgence, souvent administré par une personne laïque, a des chances de ne pas être retranscrit dans les registres de baptêmes, le risque de tomber malade avant d'avoir été baptisé est réduit.

La montée des délais de baptême, encore lente jusqu'au Second Empire, amène une progression sensible des ondoïements en péril de mort entre 1841 et 1861, mais la

¹⁷ Archivio Segreto Vaticano (ASV), Congregatio Consistorialis (CC), Relationes Dioecesium (RD), 262.

¹⁸ *Actes de l'Église de Paris touchant la discipline et l'administration...*, Paris, Impr. de J.-P. Migne, 1854, p. 161 ; *Manuel pour l'administration du sacrement de Baptême aux enfants. Extraits du rituel de Paris, imprimé sur l'ordre de Mgr l'Archevêque*, Paris, Adrien Le Clerc et Cie, 1851, p. 11 et 77 ; *Statuts synodaux du diocèse de Paris...*, *op. cit.*, art. 259.

¹⁹ Barrie M. Ratcliffe, « Workers and Religion in Mid-Nineteenth-Century Paris: The Evidence from the Timing of Weddings and Baptisms », *Historical Reflections/Réflexions historiques*, 1998, 24, p. 323. Pour des données complémentaires et concordantes, Vincent Gourdon, « Les pratiques du baptême à Paris et à Rome au XIX^e siècle », *Popolazione e Storia*, 2006, 2, p. 19-60.

véritable explosion a lieu entre 1861 et 1881. C'est à ce moment, marqué par une forte poussée anticléricale et par un détachement religieux sans précédent de la population parisienne vis-à-vis des commandements de la hiérarchie catholique²⁰, que la prescription du baptême dans les trois jours cesse d'être suivie, sinon par une minorité des familles de la capitale, voire une fraction marginalisée (un baptisé sur sept en 1887 selon Barrie Ratcliffe). À la fin des années 1880, la majorité des enfants baptisés de Paris reçoivent ce sacrement plus d'un mois après leur naissance²¹. Dans ce contexte, le temps d'exposition au risque de maladie grave sans avoir été baptisé s'accroît. Si la maladie ou l'accident surviennent, les familles procèdent alors à une régularisation en urgence de la situation religieuse de l'enfant par le biais d'un ondoisement en catastrophe, de préférence en mobilisant un prêtre qui doit toujours se tenir prêt : « pour les enfants en danger [...], s'il est possible de prévoir un dénouement prochain, que l'on coure sans délai à l'église avertir le vicaire de garde. [...] en tout état de cause, le prêtre demeure le ministre spécial du sacrement, toujours disposé à venir au premier appel pour un ondoisement... » (*Bulletin paroissial de Saint-Germain-l'Auxerrois*, juillet 1909²²). En cas de malheur, l'enfant ondoyé pourra ainsi bénéficier de cérémonies funèbres en bonnes et dues formes, et non de funérailles tronquées et déshonorantes pour la famille.

On peut en outre penser que la montée des refus de baptême à Paris à partir des années 1870 a renforcé paradoxalement la pratique des ondoisements en péril de mort (et non celle des ondoisements par permission qui s'inscrivent dans une logique de conformité religieuse) : en effet, il est vraisemblable que, dans le contexte de « dimorphisme sexuel » propre à la pratique religieuse catholique en France au XIX^e siècle²³, certains pères, indifférents ou anticléricaux, qui ont d'abord marqué une réticence à l'idée de faire baptiser leurs enfants quand ceux-ci ne paraissaient pas menacés, ont cédé aux instances de leurs épouses en cas de danger et accepté ou toléré alors un ondoisement.

Enfin, la lutte de la hiérarchie catholique contre l'ondoisement par permission, qui s'intensifie dans la seconde moitié du XIX^e siècle, conduit sans doute certaines familles, soit à s'en passer, quitte à demander un ondoisement d'urgence en cas de crainte pour l'enfant, soit à prétexter des raisons médicales plus ou moins réelles (par exemple avec certificat d'un médecin) pour obtenir, tout de même, une forme d'ondoisement de pure précaution en attendant la célébration solennelle du baptême à l'église. Dans ce cas, la forte croissance à la fin du siècle des ondoisements en danger de mort ou pour maladie masquerait une demande d'ondoisements par permission plus forte que ne l'indiqueraient les données « officielles » des registres²⁴.

²⁰ Gérard Jacquemet, *op. cit.*

²¹ Barrie M. Ratcliffe, *op. cit.*, p. 323.

²² Cité in Nicolas Labejof, *op. cit.*, p. 42.

²³ Claude Langlois, (1985), « Permanence, renouveau et affrontements (1830-1880) », in François Lebrun (dir.), *Histoire des catholiques en France*, Paris, Hachette, 1985, p. 356-357.

²⁴ Les données rochelaises, qui confirment assez les résultats parisiens, traitent en ce sens. Les ondoisements par permission dominent dans les premières décennies : sur 20 cas signalés en 1821, 1841 et 1861, 18 correspondent à des ondoisements avec autorisation épiscopale. Puis en 1881 et 1901, leur

Compte tenu de la plupart de ces éléments, il n'est guère étonnant de constater que les ondoiements en danger de mort s'appliquent de moins en moins à des nouveau-nés, en rupture avec la seule logique admise par l'Église. Dans la paroisse de Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle entre 1860 et 1889, par exemple, moins de 4% des ondoyés en péril de mort signalés dans les registres de baptême reçoivent l'ablution le jour même de leur naissance, tandis que plus de 6 sur 7 ont déjà vécu au moins deux jours²⁵. En la matière, la situation de la seconde moitié du XIX^e siècle n'est plus du tout celle qui prévalait sous l'Ancien Régime.

Des pratiques socialement différenciées

La chronologie de la montée de l'ondoïement en paroisse au XIX^e siècle et les écarts entre paroisses ne peuvent être compris si on ne les rapporte pas à des décalages sociaux et aux logiques propres aux différentes couches de la société française. À Paris, la répartition géographique des ondoiements par paroisse montre une opposition très nette entre les paroisses populaires où les ondoiements sont moins nombreux et essentiellement motivés par le péril de mort, et les paroisses des élites sociales – aristocratie, bourgeoisie d'affaires – où la proportion d'ondoiements est plus élevée et où dominent les ondoiements par permission. En 1841, les paroisses où le taux d'ondoïement pour 100 baptêmes dépassent déjà la valeur de 2 sont Saint-Louis-d'Antin (2,31) et Notre-Dame-de-Lorette (2,53) dans les nouveaux quartiers bourgeois de la rive droite, et, rive gauche, Saint-Sulpice (2,71) et surtout Saint-Thomas-d'Aquin (6,94), la paroisse de l'aristocratique faubourg Saint-Germain. En revanche, les desservants des paroisses les plus populaires, par exemple Saint-Ambroise (0,27) et Sainte-Marguerite (0,29) dans le faubourg Saint-Antoine, n'enregistrent qu'une poignée d'actes.

En 1881, le nombre d'enfants ondoyés a partout progressé, mais sans atténuer les décalages. Les paroisses populaires des arrondissements périphériques comptent désormais 4,65 ondoiements pour 100 baptêmes ; cependant, dans le sous-échantillon des six paroisses les plus bourgeoises et aristocratiques, le rapport est désormais beaucoup plus élevé, aux alentours de un à sept (13,52).

Les données parisiennes de 1881 confirment en outre que cette opposition sociale à l'échelle paroissiale sur la quantité d'ondoiements se double d'une seconde dichotomie quant à leurs motifs déclarés. Dans les paroisses aisées, les ondoiements en péril de mort ou pour cause de maladie sont légèrement minoritaires par rapport à ceux conférés avec autorisation de l'Ordinaire. Dans les quartiers de la périphérie pauvre, ils représentent en revanche la quasi-totalité des actes enregistrés, et on ne compte

proportion baisse très sensiblement, tandis que celle des ondoiements pour cause de maladie ou pour « nécessité » progresse. Mais surtout en 1881 comme en 1901, de très nombreux actes ne contiennent plus de motifs, sans doute en partie à cause de l'embarras d'un clergé local qui ne peut exhiber d'autorisation épiscopale mais continue d'ondoier.

²⁵ Céline Georges, *La pratique du baptême dans une paroisse parisienne au XIX^e siècle, Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle*, maîtrise d'histoire de l'Université de Paris-IV, 2002, p. 80.

qu'une dizaine d'ondoïements par permission pour plus de 5000 cérémonies de baptême.

Il est évident que ces derniers sont presque exclusivement le fait des familles des élites sociales. Quand les actes d'ondoïement mentionnent la situation sociale du père de l'enfant, il existe une surreprésentation manifeste de la bourgeoisie et de la noblesse. À Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle, par exemple, la part des pères négociants s'élève à 57,4% pour les enfants ondoyés par permission entre 1820 et 1889, celle des professions libérales à 12,7%²⁶. À l'inverse, les ouvriers et les simples commerçants représentent à peine 6,6% et 8,3% des pères à la profession connue. Le constat vaut également à La Rochelle, puisqu'en 1861 dans la paroisse Saint-Louis, les pères des huit enfants ondoyés par autorisation sont un marchand-papetier, un notaire, un rentier, un bijoutier, un marchand, un mécanicien et deux officiers du 88^e régiment de ligne²⁷.

C'est cependant la noblesse – ancienne ou récente – qui recourt à la fois le plus tôt et le plus souvent à l'ondoïement par permission. En 1861, dans la paroisse parisienne de Sainte-Clotilde, créée cinq ans auparavant au cœur du faubourg Saint-Germain²⁸, on compte 28 ondoïements, dont 25 bénéficiant d'une autorisation de l'Ordinaire²⁹. Or, pas moins de 12 concernent des enfants dont le père ou la mère ont un nom à particule. Se suivent ainsi les fils du comte de Damas d'Anzely, du comte de Fontenilles, du Baron Reille (dont l'épouse est Geneviève Sault de Dalmatie), de Charles de Morny, alors président du Corps Législatif, ou encore la fille du prince Caracciolo Ginetti et celle de Félix Edmond Lambrecht et Victorine de Herlemont... La noblesse provinciale adopte aussi rapidement cette pratique de l'ondoïement préventif. En Touraine, selon Luc Boissard, l'usage serait général dès 1825³⁰. Honoré de Balzac, dans *Mémoires de deux jeunes mariées*, dépeint d'ailleurs l'ondoïement comme une pratique caractéristique des mœurs aristocratiques du début du XIX^e siècle.

Deux pratiques sociales sont donc bien à l'œuvre. Dans le monde populaire, nous avons affaire à des parents qui retardent le baptême, sans doute pour des raisons d'organisation familiale ou par insouciance vis-à-vis des préceptes du clergé, et qui se « rattrapent » parfois en procédant à un ondoïement d'urgence en cas de menace sur la santé de l'enfant³¹. En revanche, dans les milieux aisés, les familles, souvent moins détachées sur le plan religieux dans la seconde moitié du XIX^e siècle, surtout au sein

²⁶ En revanche, dans cette période, parmi les pères des ondoyés en danger de mort, on ne compte qu'un cinquième de négociants contre au moins 30 % d'ouvriers et artisans (Céline Georges, *op. cit.*, p. 105).

²⁷ Archives de l'évêché de La Rochelle, série 5G, 111.

²⁸ Jacques-Olivier Boudon, *Paris, capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris, Cerf, 2001, p. 226-233.

²⁹ Archives de Paris, Collection Archevêché 1935.

³⁰ Luc Boissard, *La noblesse en Touraine de Louis XI à Mac Mahon*, Thèse d'histoire, Université de Paris-IV, 1989, p. 573.

³¹ Dans le même ordre d'idées, on remarquera que les filles-mères – généralement issues des milieux populaires – qui font ondoyer leur enfant usent rarement d'une autorisation de l'évêché. À Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle entre 1820 et 1889, sur 35 ondoïements d'enfants de filles-mères, 31 sont motivés par un danger de mort, tandis que 4 seulement se font avec autorisation de l'Ordinaire (Céline Georges, *op. cit.*, p. 57).

de la noblesse légitimiste, recourent en premier lieu à un ondoisement préventif qui respecte formellement la prescription religieuse du baptême immédiat tout en l'aménageant à des fins spécifiques et extérieures à la foi.

Les motivations familiales et médicales de l'ondoisement de précaution

Quels sont donc les ressorts de cet ondoisement par permission qui cristallise bientôt les critiques du clergé ? Dans son principe, il s'agit d'un aménagement de la prescription du baptême immédiat à l'église paroissiale : le nouveau-né est ondoyé à la naissance ou dans les jours qui suivent, en attendant que soit organisée une célébration plus importante et plus solennelle – religieuse, familiale ou mondaine – lors des suppléments de cérémonies, où sont présents et officiellement désignés les parents spirituels, absents lors de l'ondoisement. À cet égard, il y a donc volonté de concilier des objectifs proprement religieux – respect formel de la règle du baptême immédiat et souci du salut du nouveau-né –, et des motivations plus profanes, certaines familiales ou mondaines, les autres médicales.

La fête de famille

Les premières sont bien connues. Le XIX^e siècle est une période d'expansion et d'emphase des rituels familiaux (allongement des durées de deuil, caveaux familiaux, triomphe d'une vision familialiste de la Toussaint, emphase de la cérémonie matrimoniale, valorisation de nouvelles fêtes familiales comme les noces d'argent et d'or, etc.). Le baptême n'échappe guère à ce mouvement global, qui s'exprime spécialement dans la bourgeoisie (par exemple dans les manuels de bonnes manières) mais touche l'ensemble de la société. L'un des aspects les plus évidents en est l'importance de plus en plus grande donnée aux aspects profanes de la cérémonie baptismale. Le sacrement devient l'occasion ou le prétexte d'une grande fête de famille où les parents se mettent en scène à l'intention de leurs proches et de leurs relations. Dans les codes de savoir-vivre français de la seconde moitié du XIX^e siècle, la liste des prescriptions quant aux préparatifs plus ou moins profanes de la cérémonie s'allonge (cadeaux, don à la sage-femme, habits des participants, menu du repas offert à la suite du rite religieux, liste des invités, lettres d'invitation, choix du parrain et de la marraine...) sans que cela s'accompagne, loin s'en faut, d'une croissance équivalente des recommandations à caractère religieux.

La présence des parrains et marraines, que les codes suggèrent d'ailleurs de choisir dans la parenté proche, est vue comme indispensable (rappelons que, sur le plan religieux, ils peuvent pourtant être représentés), ce qui leur permet de remplir l'ensemble des usages sociaux que l'on attend d'eux : cadeaux, escorte des parents et de l'enfant, place d'honneur au banquet, et bien sûr engagement religieux lors du sacrement. On estime généralement, hors du clergé, qu'il s'agit là d'une raison tout à fait valide de reporter la cérémonie du temps nécessaire à leur arrivée. En 1908, dans *Savoir-vivre et usages mondains*, la Comtesse de Gencé considère que « l'absence ou la maladie

du parrain ou de la marraine » font partie des raisons autorisant les parents à ne pas « procéder immédiatement à la cérémonie du baptême »³², tandis que Berthe Bernage en 1928 affirme qu'avec la règle des trois jours, il « peut être difficile de réunir tout de suite le parrain et la marraine »³³. Le clergé a bien entendu parfaitement conscience de ces « impératifs » sociaux et ce n'est pas un hasard si le peu conciliant Monseigneur Pie, évêque de Poitiers, rappelle en 1852 à ses curés à propos des ondoïements par permission : « Vous devez donc avertir les familles que l'attente de parents ou d'amis éloignés n'est point une raison valide de dispense, attendu que les parrain et marraine peuvent toujours intervenir par représentation »³⁴.

La présence de la mère

L'implication de la mère de l'enfant baptisée est elle aussi de plus en plus souhaitée lors de la cérémonie religieuse et durant les festivités qui l'entourent. Il s'agit d'une véritable mutation, car, au moins jusqu'à la fin de l'époque moderne, en tous milieux, son rôle dans le baptême était fort limité. Épuisée et souffrante, elle ne quittait pas sa maison et ne conduisait pas l'enfant au baptême dans les jours suivants. C'était en général à la sage-femme que revenait la charge de porter le nourrisson à l'église. À la fatigue de la mère s'ajoutait le sentiment de son « impureté », manifestée par la naissance elle-même, qui la marginalisait au sein de la communauté religieuse et du groupe. Il lui fallait d'ailleurs pratiquer un rite de purification à l'église (les « relevailles ») pour se réinsérer. De manière plus globale, les parents « charnels » étaient écartés de la cérémonie sacramentelle, qui marquait la naissance « spirituelle » et non « charnelle » de l'enfant, au profit des parents spirituels³⁵, comme si la présence des premiers « polluait » en quelque sorte le rite. Le père lui-même était souvent absent de la cérémonie religieuse, ce qui ne l'empêchait pas de célébrer l'événement dans des lieux plus profanes.

Depuis la fin du XVIII^e siècle, ces incompatibilités sont cependant de moins en moins comprises dans les élites sociales, signe sans doute d'une perte de la notion de « parenté spirituelle » comme d'une remise en cause plus ou moins larvée du dogme du péché originel : l'heure est désormais à célébrer autour du nouveau-né les heureux parents, au moment même où la paternité et la maternité font l'objet d'une exaltation sans précédent. Sous la Révolution, notamment sous le Directoire, les projets de proclamation solennelle des naissances lors des *décades* élaborés par le député Jean-Baptiste Leclerc³⁶, ou encore les cérémonies de baptême envisagées en l'an IV par

³² Comtesse de Gencé, *Savoir-vivre et usages mondains*, Paris, Bibliothèque des ouvrages pratiques, 1908, p. 87.

³³ Berthe Bernage, *Le savoir-vivre et les usages du monde*, Paris, Gautier-Languereau, 1928, p. 172.

³⁴ « Récapitulation des questions traitées dans le premier synode diocésain, et entretien sur la conduite à garder dans la nouvelle phase politique qui va s'ouvrir » (6-8 octobre 1852), in *Oeuvres complètes*, t. I, 540-541.

³⁵ Jacques Géliès, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne XI^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1984, p. 526.

³⁶ Jean-Baptiste Leclerc, *Rapport sur les institutions relatives à l'état civil*, prononcé le 6 brumaire an VI, Paris, Imprimerie nationale, an VI, p. 32 ; Sur la célébration des naissances dans le « Culte des adorateurs », voir Albert Mathiez, *La Théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Paris, Alean, 1903, p. 48-56.

l'ancien conventionnel Daubermesnil, fondateur du « Culte des Adorateurs » et futur dirigeant de la théphilanthropie, prévoyaient déjà de célébrer publiquement les deux géniteurs et d'attendre par conséquent que la mère, remise de son accouchement, puisse participer à la place d'honneur. Au cours du XIX^e siècle, ces aspirations dépassent le cadre restreint des rêveries révolutionnaires et le changement de sensibilité s'exprime désormais dans des sources beaucoup plus conservatrices et respectueuses de l'Église. Même les auteurs de codes de savoir-vivre n'hésitent plus à recommander le retard du baptême afin que la parturiente se rétablisse, assiste à la cérémonie religieuse ou s'occupe de l'ordonnancement de la fête domestique qui doit suivre. Sous Napoléon III, la Comtesse de Bassanville autorise le report du baptême « jusqu'à ce que la mère soit en état d'y assister »³⁷. En 1901, la baronne d'Orval dans *Usages mondains* écrit à propos de la formation du cortège en direction de l'église : « Le jour du baptême, le parrain va prendre la marraine chez elle en voiture et l'amène chez les parents de l'enfant. Pour se rendre à l'église, on observe le cérémonial suivant : la mère prend place dans la voiture ayant à ses côtés la personne qui tient l'enfant : le parrain et la marraine s'asseyant vis-à-vis d'elles »³⁸. Berthe Bernage en 1928 signale à son tour qu'un baptême peut être repoussé si « la jeune mère désire assister à la cérémonie »³⁹.

En somme, découpler l'ondoïement du reste des cérémonies de baptême constitue pour les familles le moyen le plus légitime, au plan religieux, de se donner le temps de réaliser à court ou moyen terme une célébration à la fois chrétienne et familiale plus achevée ou plus prestigieuse, et d'y incorporer la mère.

Préserver la santé du nouveau-né

L'ondoïement par autorisation obéit aussi à des préoccupations de santé. Dès la fin du XVIII^e siècle, en France comme ailleurs, des écrits divers, inspirés par les idéaux d'utilité sociale et le populationisme des Lumières, s'étaient interrogés sur les effets du rite de baptême sur la santé des enfants. Les risques de l'ablution à l'eau froide⁴⁰ avaient été souvent mis en avant⁴¹, et certains rituels, comme celui de Paris, avaient autorisé l'usage de l'eau tiède⁴². Au XIX^e siècle, les médecins continuent de débattre des effets néfastes du baptême, mais cette question est désormais posée dans la

³⁷ Comtesse de Bassanville, *La science du monde. Politesses, usages, bien-être*, Paris, J. Lecoffre, 1859.

³⁸ Baronne d'Orval, *Usages mondains*, 3^e ed., Paris, V. Havard & Cie, 1901.

³⁹ Berthe Bernage, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁰ Quelques-uns adoptaient cependant un point de vue favorable à l'eau froide. Ainsi des médecins anglais du début du XVIII^e siècle vantaient les mérites du baptême par immersion à l'eau froide pour lutter contre le rachitisme (cité in C.-C.-H. Marc, « Baptême », in *Dictionnaire des sciences médicales*, T. III, Paris, Panckouke, 1812).

⁴¹ Louis-Sébastien Mercier dans l'article « Baptêmes » du *Tableau de Paris* (T. II, Mercure de France, 1994, p. 50) signale que l'eau froide versée par le prêtre sur la tête de l'enfant « n'est pas toujours sans inconvénient ». En 1785-86, l'abbé Desmonceaux, qui étudiait les soins aux enfants aveugles, dénonça dans un mémoire les dangers du baptême à l'eau froide. Il proposa de généraliser le réchauffement de l'eau en soulignant que cela donnerait chaque année plus de mille « citoyens » au pays (*Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France...*, t. XXXI, Londres, chez John Adamson, 1788, p. 167-169).

⁴² John MacManners, *Church and Society in Eighteenth-century France*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 3.

continuité d'un discours assez général d'hostilité vis-à-vis de la sortie très précoce du nouveau-né hors du foyer familial. Ainsi en 1885, dans son *Manuel d'accouchement et de pathologie puerpérale*, le Dr. Corre, s'appuyant lui-même sur l'autorité du Dr. Depaul, estime à 8 ou 10 jours l'attente nécessaire pour la première sortie du nouveau-né quand la température extérieure est de 15-20 degrés, et à un mois au moins en hiver⁴³. Vingt ans plus tard, le Dr. Budin recommande d'attendre « dix ou quinze jours » en été, et même de conserver l'enfant cinq ou six semaines « à la chambre » en hiver ou « s'il fait froid et humide »⁴⁴. Le baptême immédiat à l'église apparaît alors comme une menace mortelle pour le bébé. En 1812, l'hygiéniste Marc, dans l'article « Baptême » du *Dictionnaire des sciences médicales*, fait remarquer que les hommes doivent s'inspirer des animaux pour se convaincre « combien la chaleur est nécessaire à l'enfant qui vient de naître » et dénonce les « suites sérieuses » qui peuvent résulter, notamment à la campagne, du fait que l'on y transporte « les nouveau-nés, pendant les plus grands froids, pendant les temps les plus affreux, à de grandes distances, pour arriver à l'église où l'acte doit être célébré »⁴⁵. En 1829, Louis-René Villermé et Henri Milne-Edwards publient dans les *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* un long article établissant statistiquement un lien entre le froid et la mortalité infantile et suggérant le report du baptême des nouveau-nés (ainsi que l'enregistrement civil à domicile des naissances)⁴⁶. En 1846, le Dr. Jacquemier cite ce travail dans le *Manuel des accouchements et des maladies des femmes grosses et accouchées* et écrit à propos de la première sortie de l'enfant : « Toutefois il ne faut pas trop se presser, mais attendre plus longtemps [que quelques jours] si l'enfant est faible et né prématurément, car les moindres variations de l'atmosphère suffisent pour lui faire contracter une ophtalmie, un coryza, une bronchite, affections auxquelles il est singulièrement prédisposé. En hiver, il est dangereux de sortir les enfants peu de jours après la naissance ; il n'est pas douteux que l'usage et la nécessité de les porter de suite à l'église et à la mairie n'aient une certaine influence sur la mortalité »⁴⁷. L'argument devient, dans le dernier tiers du XIX^e siècle, un véritable leit-motiv du mouvement hygiéniste, dont l'impatience sur ce point est renforcée par les risques que la forte mortalité infantile française fait peser sur la place de la France en Europe, face à la vigoureuse croissance démographique allemande, ainsi que par l'hostilité croissante d'une large part du monde médical vis-à-vis de l'Église catholique⁴⁸. En 1872, Le célèbre pamphlet du docteur Charles Monot *De la mortalité excessive des enfants pendant la première année de leur existence...* traduit bien cette nouvelle sensibilité : « Si le transport à la mairie détermine la mort de quelques enfants, combien est plus funeste encore pour le nouveau-né la pratique qui consiste à le porter baptiser, dans les trois jours qui suivent la naissance ». Et celui-ci de citer aussi bien les périls du parcours « quelle

⁴³ Dr. A. Corre, *Manuel d'accouchement et de pathologie puerpérale*, Paris, Octave Douin, 1885, p. 612.

⁴⁴ Pierre Budin, *Manuel pratique d'allaitement. Hygiène du nourrisson*, Paris, Octave Douin, 1905, p. 8.

⁴⁵ C.-C.-H. Marc, *op. cit.*

⁴⁶ Louis-René Villermé & Henri Milne-Edwards, « De l'influence de la température sur la mortalité des enfants nouveau-nés », *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, 1829. Pour plus de détails, Vincent Gourdon, « L'hygiénisme français et les dangers du baptême précoce. Petit parcours au sein d'un *topos* médical du XIX^e siècle », p. 103-123, in G. Alfani, Ph. Castagnetti, V. Gourdon, *op. cit.*

⁴⁷ J. Jacquemier, *Manuel des accouchements et des maladies des femmes grosses et accouchées, contenant les soins à donner aux nouveau-nés*, 2 t., Paris, Germer Baillière, 1846, p. 837.

⁴⁸ Pierre Guillaume, *Médecins, Église et foi. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Aubier, 1990, p. 47 et suivantes.

que soit la saison, la température » que ceux de la cérémonie : « Combien sont plus redoutables les dangers courus par l'enfant naissant, transporté dans une église sombre, froide et humide, et qui, pour recevoir le baptême, devra être dépourvu de ses langes, recevoir des ablutions d'eau froide (ou tiède) et les onctions prescrites par l'Église ! »⁴⁹. Beaucoup de médecins conseillent donc dans leurs écrits de ne pas conduire immédiatement les nouveau-nés à l'église paroissiale, et demandent, parfois avec virulence dans le cas des docteurs Bouchut en 1866⁵⁰ et Monot en 1872, aux autorités catholiques d'autoriser le baptême à domicile pour les enfants de tout milieu social.

Ce discours médical de dénonciation permanente du baptême immédiat à l'église au nom de l'hygiène de l'enfance est d'un grand poids dans une société du XIX^e siècle où le médecin s'affirme toujours davantage comme le porte-parole d'une nouvelle morale sociale et le principal conseiller des familles. Dans les codes de savoir-vivre destinés à la bourgeoisie (ouvrages dont le conservatisme en matière religieuse est pourtant flagrant) il est aisé de trouver trace de ces préoccupations. En 1867, la comtesse de Bassanville rappelle la règle du baptême immédiat, mais explique que la mauvaise santé de l'enfant peut légitimement pousser à le retarder⁵¹. Berthe Bernage, en 1928, indique que le baptême doit être administré dans les trois jours, mais ajoute que « la rigueur des saisons fait redouter au nouveau-né une sortie si hâtive »⁵². L'ondoïement préventif à la maison apparaît alors comme la solution idéale pour les familles chrétiennes. La comtesse de Bassanville affirme qu'en cas de retard du baptême de l'enfant « il faudrait l'ondoyer sur le champ. Pour cela on va chercher un prêtre [...] » ce qui indique que le rite est administré à domicile. En 1905, la comtesse de Tramar est moins précise sur le lieu mais elle rappelle qu'il convient d'obtenir une autorisation de l'évêché : « on peut attendre (avec dispense de l'évêché) pour faire baptiser l'enfant, mais dans ce cas il est de sage précaution de le faire ondoyer »⁵³.

À Paris, on observe d'ailleurs une « dérive » croissante de la pratique vis-à-vis des prescriptions catholiques. En effet, alors que les ondoïements par autorisation, selon les statuts de Mgr de Quelen en 1838 (réédités en 1851), devraient être administrés à l'église paroissiale, non seulement une grande partie ont lieu à domicile, mais encore la part de ces ondoïements non « réglementaires » s'élève très fortement à la fin du siècle au point de devenir majoritaire (67% des lieux d'ondoïement mentionnés en 1881). L'enjeu de la santé de l'enfant a pris le pas sur le respect de la règle religieuse stricte, y compris au sein de familles qui, en demandant l'autorisation d'ondoyer à l'Ordinaire, marquent clairement leur respect des autorités catholiques.

⁴⁹ Dr. Charles Monot, *De la mortalité excessive des enfants pendant la première année de leur existence, ses causes et des moyens de la restreindre*, Paris, J.-B. Baillière, 1872, p. 32-33

⁵⁰ Voir E. Bouchut, *Hygiène de la première enfance...*, Paris, J.-B. Baillière & fils, 1866, p. 138.

⁵¹ Comtesse de Bassanville, *op. cit.*, 1867, p. 81-82.

⁵² Berthe Bernage, *op. cit.*, p. 172.

⁵³ Comtesse de Tramar, *L'étiquette mondaine*, Paris, V. Havard, 1905, p. 399.

La dénonciation du clergé

La montée des ondoïements ne laisse pas le clergé indifférent, et notamment ses plus hautes autorités. Celui-ci ne cessera jusqu'à Vatican II de marquer sa désapprobation et son rejet d'une pratique qui enfreint, à ses yeux, les règles et l'esprit du sacrement de baptême.

L'ondoïement en péril de mort, accepté par tous les synodes diocésains et conciles provinciaux, ainsi que par le droit canon, n'est pas celui qui pose le plus de problème. Du moins dès lors qu'il reste dans le cadre de l'exception, et qu'il y a effectivement danger pour l'enfant. Bien entendu, le fait qu'il s'applique souvent en milieu populaire, non plus à des nouveau-nés mais à des bébés plus âgés, voire à des enfants, suscite la critique, mais c'est alors moins l'ondoïement qui est condamné que le retard du baptême en général, dû à la négligence des parents et à leur indifférentisme grandissant en matière religieuse. Un autre souci récurrent et déjà présent sous l'Ancien Régime est celui de la validité de l'ondoïement conféré en urgence par un laïc : les statuts synodaux du XIX^e siècle n'innovent pas et reprennent avec constance la nécessité pour les curés de contrôler les connaissances religieuses des médecins et sages-femmes comme d'enseigner gestes et paroles adéquates à tous les paroissiens, d'enquêter précisément sur les modalités d'administration de l'ondoïement le cas échéant, et de conférer un baptême sous condition en cas de doute⁵⁴.

L'absence presque systématique de parrain ou marraine dans les ondoïements français jusqu'au début du XX^e siècle, alors que rien ne l'empêche en théorie, ne suscite guère de commentaires approfondis. Sans doute parce que la situation de l'enfant ondoyé en péril de mort est simple : s'il meurt rapidement, leur présence est inutile ; s'il survit, l'on s'attend à ce qu'il lui en soit attribué lors des suppléments de cérémonie à l'église. Car le clergé, dans ce dernier cas, exprime nettement son souci de faire compléter au plus vite les cérémonies. À ses yeux, un ondoïement d'urgence est nécessairement un sacrement incomplet. Si la grâce principale du baptême et la régénération sont bien acquises, il n'en est pas de même des « grâces abondantes »⁵⁵ qui s'attachent aux autres éléments du rite (exorcisme, prières)⁵⁶. D'où l'insistance de certains règlements diocésains pour que *le maximum* soit accompli immédiatement après l'ablution sacramentelle. Ainsi, à Paris, dans le règlement établi en 1838 par Mgr de Quelen, il est prévu à propos de l'enfant ondoyé d'urgence à domicile et porté immédiatement à

⁵⁴ Voir par exemple les articles 385, 386 et 388 in *Statuts synodaux du diocèse d'Autun, Chalon et Macon, 1^{re} partie : de l'administration spirituelle du diocèse*, Autun, Michel Dejussieu, 1866.

⁵⁵ Voir Mgr de Quelen, *op. cit.*, 1851, p. 58.

⁵⁶ Cette idée est d'ailleurs reprise en 1851 par Mgr Pie dans sa lutte contre les derniers fidèles de la Petite-Église dans son diocèse de Poitiers. Ceux-ci, dépourvus de prêtres, ne peuvent que conférer un baptême simple sans cérémonies complémentaires, donc, selon l'évêque, sans les « grâces accessoires qui sont attachées aux exorcismes, à l'onction de l'huile des catéchumènes et du saint-chrême, et à toutes ces admirables prières dont l'épouse de Jésus-Christ a entouré, ainsi qu'une radieuse auréole, la simplicité trop nue de l'acte sacramentel ! » (« Première lettre pastorale aux dissidents de la Petite-Église, à l'occasion du jubilé demi-séculaire » (15 octobre 1851), *Oeuvres complètes*, T. I, 9^e édition, Poitiers/Paris, Oudin, 1887, p. 399).

l'église : « Alors si l'état de l'enfant donne à penser qu'il restera assez de temps pour lui suppléer les cérémonies, le Prêtre les suppléera toutes, en omettant toutefois l'imposition du nom et l'ablution sacramentelle ».

L'ondoïement par autorisation, un contresens théologique

L'ondoïement par autorisation pose en revanche de vrais problèmes théologiques et alimente de nombreuses critiques en soi. Certes, réalisé par un prêtre, il ne prête pas le flanc au doute sur sa validité, et le clergé ne craint pas non plus qu'il ne soit complété par les cérémonies requises, même s'il se plaint souvent du retard que les familles mettent à accomplir leur promesse à cet égard. C'est en premier lieu l'inversion logique de l'ordre rituel qui choque, puisqu'elle introduit une chronologie contradictoire et semble indiquer une incompréhension plus profonde de la signification des différents moments du rite. Comme l'explique à ses prêtres diocésains Mgr Pie, évêque de Poitiers, en 1851 : « *Si l'on analyse les divers rites dont se compose cette fonction sacrée, on reconnaît que, soit les interrogations et les onctions se référant au catéchuménat, soit les insufflations et les exorcismes dirigés contre le démon, ont perdu en grande partie leur signification et leur raison d'être quand on les applique à une créature déjà honorée de la grâce de la justification et de l'adoption. Sans doute la théologie justifie par des explications satisfaisantes la pratique du supplément des cérémonies baptismales. L'exorcisme lui-même n'est point dépourvu de sens, puisque le démon a conservé tant d'empire sur les sens et sur les facultés du régénéré qu'on a vu d'infortunés enfants victimes de l'obsession après leur baptême et avant l'âge de raison, et qu'en beaucoup d'autres l'habitude précoce et instinctive des actes vicieux est développée par une influence souvent satanique. Néanmoins en dehors des cas de véritable nécessité, il y a désordre et irrégularité inacceptable dans cette transposition qui rejette les préliminaires du sacrement après le sacrement lui-même* »⁵⁷. Certains commentateurs particulièrement hostiles n'hésitent pas à qualifier les cérémonies suppléées de « *matériellement blasphématoires* », tant il leur paraît absurde de prononcer les exorcismes sur un sujet déjà baptisé⁵⁸.

Comme le notent certains évêques, l'un des graves problèmes qu'illustre cette pratique de sacrement découplé, est l'incompréhension du rite de la part des fidèles. À leurs yeux, bien trop souvent, le sacrement réside essentiellement dans les cérémonies postérieures, plus solennelles, et non dans la simple ablution. Cette confusion des esprits, ce véritable contresens, poussent, par exemple, le même Monseigneur Pie à agir, d'autant que le développement de la pratique tend à faire d'une démarche censée être exceptionnelle une nouvelle règle en devenir : « *L'ondoïement était devenu comme la formalité préparatoire, et les cérémonies supplémentaires étaient considérés comme l'acte sacramentel. Une mère disait un jour devant moi : 'Mon enfant a reçu l'eau, mais il n'a pas encore reçu le baptême'. L'usage menaçait de prescrire bientôt contre la loi* »⁵⁹.

⁵⁷ Mgr Pie, *op. cit.*, p. 540.

⁵⁸ Commentaires rapportés par le canoniste Auguste Boudinon dans son article « Ondoïement et supplément des cérémonies », in *Le Canoniste contemporain ou la discipline actuelle de l'Église. Bulletin mensuel de consultations canoniques et théologiques*, numéro de Juin-Juillet 1914, p. 314.

⁵⁹ Mgr Pie, *op. cit.*, p. 540

De fait, il n'est pas admissible que le cœur du rite, l'ablution sacramentelle, soit dévalorisée au profit des cérémonies annexes, qui étaient censées au contraire « rehausser l'acte sacramentel » et affirmer sa « haute dignité ». Or, tolérer l'ondoïement, c'est admettre qu'il soit donné, aux yeux des fidèles pour le moins, plus de solennité et de lustre aux compléments de cérémonies célébrées en l'église paroissiale, en présence d'une assistance plus fournie (dont les parrains et marraines), qu'à l'ablution, certes conférée par un prêtre mais dans un moindre appareil et dans un cadre généralement domestique et modeste. Cela constitue en quelque sorte une offense au sacrement.

Ce cadre domestique de l'ondoïement par autorisation, théoriquement proscrit mais de plus en plus fréquent, forme d'ailleurs la dernière grande erreur qui plaide en faveur d'une réaction ferme des autorités religieuses françaises. L'ondoïement leur apparaît comme un retour au baptême privé et domestique contre lequel l'Église a ferrailé durant plusieurs siècles, spécialement à la fin du Moyen-Âge et au début de l'époque moderne, n'acceptant celui-ci que pour les Princes, et obligeant tous les autres baptêmes à se tenir aux fonts de l'église paroissiale⁶¹.

La tentation de l'intransigeance

Contresens, pratique contraire au droit canon, irrégularité s'imposant par l'usage et substituant les objectifs profanes de laïques aux motivations religieuses défendues par le clergé : l'ondoïement par autorisation n'est donc qu'un abus qu'il convient d'éliminer.

Si les statuts synodaux de la première moitié du XIX^e siècle affirment généralement leur hostilité à l'ondoïement hors le cas de nécessité, il ne semble cependant pas qu'il y ait sur ce point une véritable prise de conscience combative avant les années 1850. Les règlements édictés par Mgr de Quelen en 1838 à Paris présentent sans réticence majeure un modèle d'acte d'ondoïement par autorisation de l'Ordinaire à retranscrire si besoin dans les registres de catholicité. Le changement d'état d'esprit n'est d'ailleurs pas immédiat et unanime au sein du haut-clergé. Certains évêques ne perçoivent pas d'emblée la transgression qui choquera bientôt l'ensemble des autorités religieuses françaises ou romaines. En 1868 encore, l'évêque de Beauvais qui diffuse à son clergé une lettre-circulaire hostile aux ondoïements par autorisation « *admet que dans le commencement de son épiscopat il accordait sans scrupule toutes les permissions d'ondoïement qui lui étaient demandées* », du moins jusqu'à ce qu'un « *théologien du plus grand poids* » ne lui fasse des observations sur ce point et ne le pousse à s'interroger plus avant sur cet enjeu⁶¹.

Le tournant du milieu de siècle

Aux alentours de 1850, les premières sévères attaques se structurent au sein du clergé français. À cette date, la pratique de l'ondoïement par autorisation a déjà connu une

⁶¹ *Rituel Romain*, Titre 2, chap. 1, n° 28.

⁶¹ Circulaire citée in « Des ondoïements », p. 381, in *Nouvelle Revue Théologique*, 1894.

croissance importante. Mais surtout l'épiscopat connaît alors une poussée de l'intransigeance ultramontaine. Cela se traduit, d'un côté, par un raidissement devant les formes d'accommodement social des cérémonies catholiques, et de l'autre, par une volonté d'aligner les pratiques religieuses françaises sur le modèle romain, perçu comme l'unique dépositaire de la vérité du catholicisme, quitte à sacrifier les spécificités gallicanes, par exemple en matière de liturgie⁶². La prise de position de Monseigneur Pie dans un texte destiné à son clergé à la suite du synode diocésain de 1852 est incontestablement l'une des plus précoces : « *Nous sommes résolu, Messieurs, à nous appuyer sur le Concile provincial pour mettre fin à cet abus. Le rapport de la congrégation particulière vient de conclure à ce que par, une règle générale, l'ondoisement soit absolument supprimé dans le diocèse, à part le danger de mort* ». Cette précocité n'est guère surprenante quand on connaît la trajectoire de son auteur, plus jeune évêque de France en 1849, historien et remarquable liturgiste, favorable à l'adoption de la liturgie romaine contre les rites néo-gallicans – ce qu'il applique vite à Poitiers –, proche de Pie IX et futur défenseur de l'infaillibilité pontificale lors du Concile de Vatican I⁶³. Sous son influence, c'est d'ailleurs l'ensemble de la province de Bordeaux, dirigée par Mgr Donnet (1836-82) – qui avait rétabli la liturgie romaine dès 1837⁶⁴ – qui adopte dès le Concile provincial de 1850 un rappel de l'opposition de principe aux baptêmes conférés à domicile, et de l'impérieuse nécessité, dans le cas d'ondoisement, de compléter les cérémonies le plus tôt possible à l'église pour garantir à l'enfant les « grâces accessoires ».

Interdictions et amendes

La décision de l'évêque de Poitiers reçoit bientôt à Rome le soutien et les félicitations de la Congrégation du Concile⁶⁵. La même Congrégation, consultée quelques années plus tard par l'évêque de Beauvais, répond en 1868 que l'ondoisement à la française est un « abus », une « corruption », une « énormité » qu'elle est d'avis d'abolir totalement⁶⁶. Dans ce contexte d'incitation du Saint-Siège, de nombreux évêques français voulant affirmer leur fidélité à Rome et refusant l'accommodement avec l'esprit du siècle, adoptent des statuts synodaux très restrictifs. En 1864, l'évêque d'Autun, Chalon et Mâcon, Monseigneur de Margerye, après avoir affirmé dans l'article 376 de ses statuts synodaux que le Rituel romain était obligatoire pour l'administration des sacrements, défend à tous « *curés, vicaires ou autres prêtres, de conférer le baptême hors le cas de nécessité, ailleurs que dans l'église paroissiale, et sans les cérémonies prescrites par le Rituel* » (art. 378). Il ne s'agit pas là d'une simple réitération formelle de la règle ; l'article 381 précise mieux les

⁶² Sur le ralliement progressif des évêchés français à la liturgie romaine, voir Austyn Gough, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Paris, Editions de l'Atelier, 1996 ; sur les luttes à Paris, voir Jacques-Olivier Boudon, *op. cit.*

⁶³ Robert Favreau (dir.), *Le diocèse de Poitiers*, Paris, Beauchesne, 1988, chapitre XIII.

⁶⁴ Bernard Guillemain (dir.), *Le diocèse de Bordeaux*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 216-219.

⁶⁵ Congrégation chargée notamment de vérifier la conformité des décisions diocésaines avec les décrets tridentins.

⁶⁶ « *Itaque his inspectis et mature consideratis, Sacra Congregatio facere non potest, quin morem hunc utpote corruptelam judicet, adeoque abolendum plane sentiat* » (extraits de la réponse à Rome, le 28 septembre 1868, à la consultation de l'évêque de Beauvais, cité in « Des ondoissements », *Nouvelle revue théologique*, 1894, p. 382).

intentions de l'évêque, qui s'appuie sur une décision prise à l'échelle de la province de Lyon : « *Nous recommandons aussi aux curés, vicaires et chapelains d'avertir les fidèles que, conformément à ce qui a été prescrit par le dernier concile de Lyon, nous n'accorderons que rarement, et pour des motifs vraiment graves, la permission d'ondoier. Cette permission ne sera accordée qu'à la condition d'une aumône de cinquante à cent francs, laquelle sera partagée entre les pauvres et la fabrique de la paroisse où se fera le baptême. L'ondoioement doit toujours se faire avec l'eau baptismale, et autant que possible dans l'église. Le prêtre doit toujours être en surplis et en étole* ». Au-delà de la réduction drastique des motifs de demande contre la simple convenance des familles, du rappel de la règle de l'ondoioement par autorisation conférée à l'église, et de la volonté de rehausser la dignité de l'ondoioement par le biais de la tenue du prêtre, cet article traduit une ferme volonté de lutter financièrement contre l'abus. L'amende demandée – 50 à 100 francs – est considérable pour l'époque, répulsive pour l'ensemble des familles populaires puisque la somme représente entre 20 et 40 jours de travail d'un ouvrier de la petite industrie⁶⁷, ce qui accentue le caractère élitiste de l'ondoioement par autorisation et limite son éventuelle extension sociale. Elle s'avère bien supérieure aux tarifs des droits de chancellerie prévus par les mêmes statuts synodaux en matière de dispenses matrimoniales : une dispense de ban ne coûte que 3 francs ; celle du temps prohibé pour un mariage, 9 francs ; et la dispense de l'empêchement de religion mixte atteint 20 francs, alors même que le mariage avec un protestant est fermement réprouvé par l'Église et que la somme inclut les frais pour Rome et les dépenses de chancellerie épiscopale⁶⁸. Par comparaison, on voit que l'ondoioement est bel et bien dans ce diocèse la cible d'une offensive radicale.

Retour au pragmatisme

Bien souvent cependant -et ce d'autant plus que dans le dernier tiers du XIX^e siècle l'Église est désormais en position défensive dans la société française-, les autorités épiscopales, si elles réaffirment hautement la règle, font preuve d'une certaine souplesse, évitent de brusquer les familles et cherchent davantage à contrôler la pratique qu'à l'extirper. Ainsi l'Archevêque d'Alger, Monseigneur Lavigerie, qui précise dans les statuts synodaux de 1871 de son diocèse : « *On n'ondoiera pas un enfant, hors le cas de nécessité, sans notre permission écrite ou celle de nos Vicaires-généraux ; et alors même, l'ondoioement devra se faire à l'église, si la chose est possible, avec l'eau baptismale et les cérémonies devront être suppléées le plus tôt que faire se pourra* »⁶⁹. Cependant même ce contrôle administratif centralisé est parfois difficile à faire valoir dans certains diocèses. À Paris, où la pratique s'est banalisée, l'archevêque réitère en 1902 dans les statuts synodaux qu'il est théoriquement le seul à fournir les autorisations d'ondoioement, mais admet aussitôt : « *Dans les cas d'urgence où le recours à l'Archevêché serait impossible, par exemple si un*

⁶⁷ En 1853, le salaire journalier ordinaire d'un ouvrier non nourri de la petite industrie est en France de 1,89 Fc, il augmente dans les années 1860 (Louis Chevalier, *La formation de la population parisienne au XIX^e siècle*, Paris, Puf, 1949, p. 95).

⁶⁸ *Statuts synodaux du diocèse d'Autun, Chalon et Macon, 1^{re} partie : de l'administration spirituelle du diocèse*, Autun, Michel Dejussieu, 1866, p. 178-180 et chapitre XI. Les statuts sont promulgués en novembre 1864.

⁶⁹ *Statuts synodaux du diocèse d'Alger...*, Alger, Typographie A. Jourdan, 1872, p. 57.

enfant était sur le point d'être emmené hors du diocèse, MM. Les Curés sont autorisés à permettre l'ondoïement, mais ils devront immédiatement Nous en avvertir »⁷⁰.

Des tarifs mesurés

Si le principe des amendes a été retenu par de très nombreux diocèses, des tarifs aussi discriminants que ceux prévus par les statuts d'Autun en 1866 ne semblent plus de mise sous une Troisième République engagée dans une politique de laïcisation. Les relations sur l'état de leur diocèse que les évêques français envoient à Rome à la Congrégation Consistoriale en 1912 contiennent souvent le tarif d'une dispense d'ondoïement (question 37). Les sommes fixées apparaissent importantes pour des familles populaires, mais restent assez faibles pour des familles bourgeoises ou nobles, qui dépensent bien davantage pour l'organisation des festivités de baptême : 6 francs à Limoges⁷¹, à Tulle⁷² ou à Quimper⁷³, 10 francs à Besançon, Saint-Dié, Verdun, 12 francs à Langres, 15 francs à Dijon⁷⁴. Une telle tarification a donc vraisemblablement pour vertu principale de bloquer l'extension par capillarité sociale des ondoïements par autorisation. Cela expliquerait, si l'on en juge par le cas parisien, sa faible progression dans la seconde moitié du XIX^e siècle par rapport aux ondoïements en péril de mort, ainsi que la persistance de sa concentration dans les quartiers riches.

Une telle prudence tarifaire s'expliquerait notamment par le souci d'éviter à l'Église une réputation de vénalité, une critique habituelle du camp anticlérical, dont l'écho ne fait que s'accroître dans la France de la fin du XIX^e siècle. Dès 1864, l'évêque d'Autun l'avait perçu lorsqu'il précisait d'emblée que la forte amende serait en réalité une aumône reversée aux pauvres de la paroisse. La justification de la légitimité de la taxe rédigée en 1909 par un prêtre de Saint-Germain-l'Auxerrois pour son *Bulletin paroissial* nous conforte dans cette impression : « Or, étant donné que cette séparation [entre sacrement et cérémonies] est chose grave, je ne crois pas me tromper en disant que c'est là un pis-aller auquel l'Église ne peut consentir qu'avec de multiples protestations. Aussi, pour chaque cas particulier, il faut recourir à l'évêque ; il faut lui exposer des motifs sérieux ; et l'évêque a coutume d'imposer une amende, qui, au regard des esprits mal tournés, paraît peut-être le vulgaire prix d'une dispense, mais qui en droit n'est qu'une légitime pénitence pour une dérogation notable aux dispositions du Rituel »⁷⁵.

Les intouchables dispenses familiales et médicales

Une autre forme de souplesse consiste à admettre comme pleinement légitime un certain nombre de motivations familiales spécifiques. Monseigneur Pie, si rigoureux pourtant, tolère « le cas dans lequel la présence corporelle des parrain et marraine pourrait amener

⁷⁰ *Statuts synodaux du diocèse de Paris...op. cit.*, art. 260.

⁷¹ ASV, CC, RD 437.

⁷² ASV, CC, RD 890.

⁷³ ASV, CC, RD 262.

⁷⁴ *Primo relatio status Ecclesiae Bisuntinae, anno 1912*, Besançon, Imprimerie Joseph Jacques, 1912, p. 48 (l'ouvrage comporte un tableau récapitulatif des droits de chancellerie pour 8 diocèses du nord-est de la France).

⁷⁵ Cité in Nicolas Labejof, *op. cit.*, p. 70-71.

une réconciliation dans une famille gravement divisée, et celui dans lequel un parrain ou une marraine serait disposé à faire à l'enfant nouveau-né de grands avantages de fortune dont celui-ci serait frustré si la cérémonie se faisait sans que celui-là fut présent. L'Église qui cherche à procurer la paix et l'union des familles, n'a pas voulu interdire une occasion de rapprochement des esprits et des cœurs ; et cette tendre mère, attentive au bien-être de ses fils, a voulu qu'on pût prendre en considération leur intérêt même temporel »⁷⁶. Ces motifs seront repris dans d'autres statuts synodaux, par exemple ceux de Sens en 1894 (art. 300). L'évêque poitevin fait aussi preuve d'un certain pragmatisme pour les enfants de fonctionnaires ou de personnes destinées à quitter la région, qui désirent procéder à une cérémonie solennelle dans le diocèse d'ancrage véritable de leur famille⁷⁷, ou encore pour les familles réfugiées en Poitou lors de la guerre franco-prussienne de 1870⁷⁸.

Enfin, bien des diocèses ferment aussi les yeux sur les dispenses motivées par un avis médical plus ou moins complaisant. À la Belle Époque, il n'est plus possible pour les administrations diocésaines de passer outre les préoccupations de santé des familles, ni même d'émettre des doutes, comme le constate avec lucidité le canoniste Auguste Boudinhon en 1914 : « ...les raisons qui tiennent à la santé de l'enfant sont plus respectables ; mais encore combien les exagère-t-on à plaisir, pour motiver, raille que raille, la demande d'ondoïement ! Les secrétariats de nos évêchés ont la main forcée et ne peuvent refuser. Au point où les choses en sont venues en plusieurs diocèses, l'abus est évident »⁷⁹.

La prudence de Rome

Cette souplesse relative est de bonne politique dans une France où le contrôle religieux des populations s'effiloche, et où il n'est certes pas besoin de créer des tensions sur des sujets accessoires. Elle peut aussi s'appuyer sur des arguments théologiques, en l'occurrence l'existence d'une coutume enracinée et l'ancienneté avérée d'un usage⁸⁰. Mais surtout elle se targue d'obéir à la volonté de Rome. Que ce soit en septembre 1868 sur la demande de l'évêque de Beauvais ou en avril 1894 sur celle de l'évêque d'Autun, les membres de la Congrégation du Concile expriment leur opposition à la pratique de l'ondoïement par autorisation, espérant sa suppression tout en n'en demandant pas l'abolition immédiate et incitant les Ordinaires à user de modération dans l'application de la loi. Le risque, à en croire les cardinaux romains mis en alerte par l'évêque d'Autun lui-même dans sa consultation, est de voir des familles préférer repousser l'intégralité du baptême pour plusieurs semaines plutôt que de se soumettre à la loi synodale, causant ainsi un plus grand mal – la perte éventuelle

⁷⁶ Mgr Pie, *op. cit.*, p. 541.

⁷⁷ Cité in « Des ondoïements », *op. cit.*, 1894, note 2, page 381.

⁷⁸ Voir le « Rappel de la discipline concernant les ondoïements », quatrième point des « Entretiens avec le clergé pendant les exercices de la retraite et du XVII^e synode diocésain sur la constitution apostolique relative aux censures... » (11-17 septembre 1872), in *Oeuvres*, T. VII, 9^e édition, 1887, p. 434.

⁷⁹ « Ondoiement et supplément des cérémonies », *op. cit.*, p. 321.

⁸⁰ Le point est souligné par le canoniste Auguste Boudinhon dans son exposé de 1914. La tolérance pour une coutume antérieure de plus de cent ans à la promulgation du Code Canonique de 1917 sera réaffirmée par le canon 5 de ce Code (article « Ondoiement », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, *op. cit.*, p. 999).

du salut pour leurs enfants – que l'incohérence rituelle dans la collation pratique du sacrement de baptême⁸¹. Des évêques adoptent aussitôt ce point de vue. Celui de Sens, dès août 1894, publie des statuts synodaux intégrant parmi les « *graves raisons* » motivant la délivrance d'une permission d'ondoisement par l'Ordinaire la « *crainte que les parents n'apportent un trop long délai pour le baptême, ou ne présentent l'enfant à un ministre hérétique* » (art. 300).

En réalité, plutôt que de prendre le risque de condamner directement l'ondoisement à la française, les autorités romaines adoptent, à partir de la fin du XIX^e siècle, une stratégie de lutte indirecte en lui préférant une pratique elle aussi quelque peu répréhensible mais qui était admise par le droit commun dans un certain nombre de circonstances particulières (par exemple lors des hivers rigoureux⁸²), et qui présentait au moins le double avantage de ne point présenter d'incohérence sur le plan rituel et de répondre aux soucis médicaux des familles : le baptême complet à domicile. En 1894, la Congrégation du Concile expose ainsi à l'évêque d'Autun qu'en cas de danger pour l'enfant, mieux vaudrait conférer un baptême entier à la maison⁸³. Mais surtout trois décisions sont prises successivement à Rome entre décembre 1912 et janvier 1914. La première en particulier, qui émane de la Congrégation des Sacrements, autorise l'Ordinaire à faire administrer le baptême à la maison « pour un motif juste et raisonnable »⁸⁴, et étend par là même le pouvoir épiscopal. Les deux autres déclarations, émises dans un même mouvement au début de 1914 par la Congrégation des Rites en réponse à des questions des évêques de Belluno (Italie) et de Versailles, soutiennent qu'il est légitime d'accomplir l'ensemble des rites prévus au Rituel pour les baptêmes conférés à domicile y compris hors le cas de nécessité⁸⁵.

Cette position, diffusée aussitôt par la presse catholique (*La Croix* de Paris ; de nombreuses *Semaines religieuses* éditées par les diocèses⁸⁶), et justifiée notamment par le canoniste Auguste Boudinhon dans son bulletin *Le Canoniste contemporain ou la discipline actuelle de l'Église*, est accueillie avec grand intérêt par l'épiscopat, qui espère y trouver un équilibre entre le maintien de ses prérogatives, l'obéissance à Rome et la pression des familles. Dès 1915, par exemple, l'évêque d'Alger, dans sa relation destinée à la Congrégation Consistoriale, fait part de sa joie devant les deux décisions de janvier 1914⁸⁷. Dans sa relation de 1919, Monseigneur Foucault, évêque de Saint-Dié, explique quant à lui qu'il lutte avec persévérance pour limiter les ondoisements à des cas de « *vraies nécessités* », avant d'annoncer en 1923 qu'il administre désormais des baptêmes à domicile avec tous les rites prescrits⁸⁸.

⁸¹ Pour le texte des réponses de la Sacrée Congrégation du Concile et une analyse de sa position, voir « Des ondoisements », *Nouvelle Revue Théologique*, 1894, p. 387.

⁸² Voir A. Boudinhon, « Ondoisement et supplément des cérémonies », *op. cit.*

⁸³ « Des ondoisements », *op. cit.*, p. 387.

⁸⁴ *Acta Apostolicae Sedis*, An. IV, vol. IV, num. 22, 30 dec. 1912, p. 725.

⁸⁵ *Acta Apostolicae Sedis*, An. VI, vol. VI, num. 2, 7 februarii 1914, p. 32 et num. 3, 24 februarii 1914, p. 75-76.

⁸⁶ *Bulletin religieux du diocèse de La Rochelle et de Saintes*, 50^e année, n^o 39, 28 mars 1914, p. 463.

⁸⁷ ASV, CC, RD 31.

⁸⁸ ASV, CC, RD 743.

Conclusion

Cette stratégie de lutte indirecte par le baptême complet à domicile ne connaîtra pas le succès escompté. Jusqu'aux années 1950-1960, l'ondoïement reste une pratique courante en France et le déclin ne s'amorce qu'avec le bouleversement complet de la pastorale du baptême et l'abandon de la logique stricte du baptême immédiat exprimée dès le XIII^e siècle et affirmée avec force au Concile de Trente. Les quelques données existantes montrent même une nouvelle expansion dans la première moitié du XX^e siècle, avec des pointes remarquables lors des deux guerres mondiales lorsque les familles en usent pour repousser les festivités baptismales à des jours meilleurs et au retour des soldats mobilisés. En outre, la médicalisation progressive de l'accouchement conduit au même moment à la montée d'une nouvelle forme d'ondoïements, ceux effectués en clinique ou en maternité, et dispensés de manière souvent mécanique par des aumôniers ou autres religieux⁸⁹, ce qui suscite une fois encore la critique plus ou moins résignée des autorités catholiques⁹¹.

Mais ce dernier cas de figure ne fait que prolonger l'essentiel de ce qui s'est opéré au cours du XIX^e siècle, à savoir une lente perte d'emprise du clergé sur l'ondoïement et plus généralement sur l'ensemble du sacrement de baptême. Certes les pratiques religieuses, y compris les sacrements essentiels, ont toujours été le fruit d'une interaction entre les stratégies du clergé et les motivations des fidèles. Mais dans le rapport de force qui s'instaure alors, le XIX^e siècle fait apparaître un vrai glissement, qui produit vers 1850 un processus de raidissement de la hiérarchie catholique, que la position difficile de l'Église de France sous la Troisième République rend néanmoins vite inadéquat. Non seulement de nombreux parents retardent le baptême, mais encore les familles parviennent à faire qu'une pratique échappant théoriquement au droit commun de l'Église et destinée à rester exceptionnelle, l'ondoïement par permission conféré à la maison, s'érige en un usage quasi normal, notamment parmi des élites pourtant peu suspectes de rejeter l'Église catholique.

Au sein de ce mouvement, s'opère sinon la disparition, du moins le déclin d'un certain modèle clérical de l'enfant, qui le pose comme une créature essentiellement chrétienne, confiée par Dieu aux parents mais ne leur appartenant pas, et dont le baptême signe la véritable naissance à tout point de vue. Face à lui, nous l'avons vu, se renforce une seconde conception, médicale et hygiéniste, fortement lié aux objectifs populationnistes et nationaux, qui voit dans certaines formes du baptême un danger pour la santé des nouveau-nés comme pour la démographie du pays, et qui entend soumettre autant que faire se peut les pratiques catholiques à ces réquisits scientifi-cationnels⁹¹. Enfin l'ondoïement de précaution, qui permet d'organiser une grande

⁸⁹ Fernand Boulard, *op. cit.*

⁹⁰ On dénonce le fait que les parents n'en saisissent pas la dimension sacrée et l'engagement religieux sous-jacent, et qu'un contact spirituel porteur d'avenir ne s'établit généralement pas avec le prêtre et la communauté paroissiale (voir par exemple Abbé Michonneau, *Paroisse, communauté missionnaire*, Paris, Cerf, 1946, 2^e édition, p. 274-275)

⁹¹ Le phénomène de « médicalisation » du baptême, qui produit en France la montée de l'ondoïement de précaution, touche d'autres pays, y compris protestants, et se traduit soit par une incitation au retard, soit

cérémonie familiale à la convenance des parents et autorise la mère à y participer en bonne place, remet la famille (père, mère, enfant, et cercle des intimes) au cœur du rite de naissance, alors que l'esprit tridentin avait justement tenté d'en réduire la centralité, notamment au profit de la paroisse⁹². Non sans raison, le clergé dénonce dans ces évolutions une crise de la dimension proprement chrétienne du baptême et l'avènement d'une vision essentiellement familiale de l'identité de l'enfant, à l'image de l'évêque d'Auch en 1910 : « *Nous savons bien la raison, la seule, que l'on allègue souvent pour excuser ces retards déplorables. On veut, à propos du baptême, célébrer l'arrivée du nouveau-né dans une fête de famille à laquelle tous, y compris la mère, puissent participer. Une fête de famille ! Certes, rien n'est plus légitime, si elle s'inspire surtout de la joie de l'arrivée d'un nouveau chrétien au foyer. Mais la fête de l'enfant ! N'est-elle pas encore plus urgente et plus nécessaire ? La fête de l'enfant, c'est le baptême ; célébrez celle-là sans retard* »⁹³. Mais ces protestations ne marquaient-elles pas aussi une certaine forme d'impasse théorique de l'Église du XIX^e siècle, dès lors que celle-ci, par réaction vis-à-vis de l'individualisme de la Révolution française, fondait sur la « Famille » sa vision du monde social ?

par la promotion du baptême à domicile (cf. Vincent Gourdon, « L'hygiénisme français et les dangers du baptême précoce... », *op. cit.*, p. 122).

⁹² Lors de la Réforme catholique, l'Église a cherché à arracher les rites religieux à leurs usages profanes et, tout particulièrement, à leur incorporation au sein des stratégies lignagères, qu'il s'agisse du mariage, mais aussi du baptême et du parrainage. À cet égard, elle est ainsi parvenue à réduire, certes avec difficulté et en ménageant le cas des Princes, les pratiques de baptêmes domestiques ou d'ondoiements de convenance (sur cette dynamique, voir John Bossy, « Blood and Baptism : Kinship, Community and Christianity in Western Europe from the Fourteenth to the Seventeenth Century », *Studies in Church History*, 1973, 10, p. 129-143 ; « Padrini e madrine : un'istituzione sociale del cristianesimo popolare in Occidente », *Quaderni Storici*, 1979, 41, p. 440-449 ; Guido Alfani, *Padri, padrini, patroni. La parentela spirituale nella storia*, Venezia, Marsilio, 2006).

⁹³ *Lettre de Mgr l'Archevêque d'Auch aux fidèles de son archidiocèse sur le baptême des petits enfants*, Auch, Léonce Cocharaux, imprimeur de l'Archevêché, 1910, p. 4.

CHAPITRE 3

« Frères et sœurs du petit Jésus ». L'enfance idéale des images pieuses (1850-1950)

Sandra LA ROCCA

Les images pieuses... à cette seule évocation, viennent immédiatement à l'esprit les mots : « mièvre », « kitsch », « mauvais goût »... Et dès 1853, l'abbé Sagette, dans son *Essai sur l'art chrétien*, accusait cette imagerie pieuse de « pervertir le goût », « affadir la piété » et même « insulter les dogmes »¹ !

Comme lui, quelques voix se font entendre au sein de l'Église pour fustiger la production florissante des imagiers de la rue Saint-Sulpice à Paris ; mais elles ne sont pas majoritaires. Monseigneur Dupanloup, dans une lettre pastorale de 1874, écrivait : « C'est comme une certaine image religieuse qui s'est affranchie de tout contrôle, et qui atteint quelquefois, on peut le dire, les dernières limites du ridicule et de la fadeur ».

Et si cette production foisonnante s'est « affranchie » de tout contrôle, et notamment du contrôle de l'Église, c'est précisément qu'elle a largement dépassé ses attentes². Utilisée par les hommes d'Église comme un outil dans la vaste entreprise de « reconquête » des âmes, l'imagerie pieuse a immédiatement été adoptée par une large partie de la population. Profitant des progrès techniques de reproduction, elle a connu une prolifération extraordinaire en France pendant plus d'un siècle³.

Véritable « apostolat par l'image », les images pieuses doivent enseigner la « langue de l'Église », selon l'expression de Monseigneur Dupanloup dont l'enseignement est la passion et la ligne de conduite de toute une vie⁴. Pour lui, l'éducation, c'est « cultiver,

¹ Cité dans le catalogue d'exposition dirigé par Catherine Rosenbaum-Dondaine (1984, p 83).

² Sur les rapports ambigus qu'entretenaient les gens d'Église avec l'imagerie pieuse, voir l'article de Jean Protte dans Dunand, Spieser & Wirth (1991).

³ C'est seulement dans les années 1965/1970 que l'imagerie pieuse connaît une « désaffection profonde » (Jean Protte).

⁴ Monseigneur Dupanloup dirige le petit Séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, et s'occupe activement du renouveau des catéchismes en France.

développer, fortifier et polir toutes les facultés physiques, intellectuelles, morales et religieuses qui constituent dans l'enfant la nature et la dignité humaine »⁵. Et l'image a un rôle majeur dans l'accomplissement cette impérieuse mission. Certes, les vertus enseignantes des images sont soulignées dès le Moyen-Âge ; il est admis que les fidèles ont besoin de voir. Mais la nouveauté au XIX^e siècle est que ces images s'adressent en priorité aux enfants, et à une majorité d'enfants. Par ailleurs, l'image pieuse, conditionnée par son petit format, est conservée, échangée, transmise. Elle familiarise le fidèle avec le sacré.

Travailler sur les images pieuses, c'est explorer les fonds non classés des Musées ou des Instituts religieux ; c'est aussi partir à la rencontre de quelques passionnés qui les collectionnent avec un soin particulier. Des ouvrages consacrés aux images pieuses existent, sous la forme notamment de catalogues d'exposition, et offrent des éléments précieux qui viennent compléter les trouvailles.

Au sein de l'abondante production, un personnage émerge : le *petit Jésus*. Un enfant Jésus mignon, poupon, les joues roses et rebondies, les cheveux blonds, qui arbore un sourire affecté ou offre un regard languissant. Il s'adresse spécifiquement aux enfants, cherche à les influencer dans leur quotidien, à les éduquer.

Il s'agit à présent d'aller au-delà de la simple constatation de mièvrerie, invariablement accolée aux images pieuses, et de chercher à comprendre à travers ces images quel rôle le petit Jésus occupe dans l'éducation des enfants. Quelle image renvoie-t-il de l'enfance ? Quel modèle d'enfance l'innocente figure « à l'eau de rose » du *petit Jésus* cherche-t-elle à façonner ? Et pour quelle société ?

Le parangon de la sagesse et de la vertu

Jusqu'au XIX^e siècle, rares étaient les ouvrages qui se hasardaient à raconter l'enfance de Jésus. Il y a bien les Évangiles apocryphes des premiers siècles chrétiens, mais dès le IV^e siècle, ils sont soigneusement écartés pour plus de mille ans. Cette enfance est à peine suggérée par saint Luc. Après la naissance et la visite des bergers, la circoncision, la présentation au Temple, il est question de « la vie cachée de Jésus à Nazareth » où il est dit : « Cependant, l'enfant grandissait, se fortifiait et se remplissait de sagesse. Et la grâce de Dieu était sur lui ». Vient ensuite l'épisode de Jésus parmi les docteurs pendant la Pâque à Jérusalem ; et ce temps de l'enfance se termine par le retour à Nazareth de Jésus avec Marie et Joseph où il est précisé qu'« il leur était soumis » ; et, à nouveau, cette phrase lapidaire et énigmatique : « Quant à Jésus, il croissait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes » [Luc II, 52]. En revanche, dès le milieu du XIX^e siècle, les images pieuses, les catéchismes, les ouvrages d'éducation s'engouffrent dans le vide évangélique de l'enfance de Jésus et multiplient les anecdotes sur une enfance en tout point reconstituée, inventée... autour de cette notion-clé de « soumission » avancée par saint Luc.

⁵ Dupanloup (1857, p 2).

Sur une série datant de 1860, le *petit Jésus* tend à Marie le linge à étendre, l'aide à filer la laine ; il balaye l'intérieur de la maison, nourrit la volaille, bêche le jardin avec Joseph ou encore l'aide à son atelier de menuisier. L'enfant Jésus des images pieuses est traité de manière très « réaliste » [Voir Fig. 1].

Ainsi, en dépit de sa nature exceptionnelle, le *petit Jésus* est présenté comme un enfant « ordinaire » vivant avec ses parents et les aidant, sans rechigner, dans leurs tâches quotidiennes. Dès lors, l'enjeu est de faire « comme le petit Jésus ». Une série d'images pieuses de la fin du XIX^e siècle, intitulée *Les Privilégiés du petit Jésus*, montre le divin Enfant comme « l'exemple du fortifié » ; et les enfants lui demandent d'être le « compagnon de leur vie ». Les images pieuses multiplient les sentences du type : « Comme Jésus, exécutons avec docilité les ordres qui nous sont donnés » ; ou encore, « comme Jésus, travaillons avec ardeur ». Il faut amener les enfants à adopter le comportement supposé vertueux et « soumis » du *petit Jésus* à Nazareth.

Modèle de l'enfance, le *petit Jésus* est aussi son instructeur privilégié. Les éditeurs du siècle dernier proposaient aux enfants des séries d'images pieuses aux titres évocateurs. On trouve, entre autres, une série intitulée *Les Leçons de l'Enfant Jésus* avec un divin enfant presque adolescent qui, dans un geste amical prend l'enfant par l'épaule pour lui enseigner sa morale. Sur chaque image, une vertu particulière est présentée à l'enfant. Une autre série est intitulée *Si vous m'aimez, imitez-moi*. Et chaque image illustre un trait de caractère de l'Enfant Jésus dans sa vie « imaginée » de Nazareth : « j'étais obéissant », « j'aidais mon père et ma mère », « j'aimais les animaux »...

À la fin du XIX^e siècle, les enfants n'ont plus à passer par les grandes personnes pour connaître le divin exemple. Par l'intermédiaire des images pieuses, il s'impose directement à eux en éducateur agissant : « Je vous ai donné l'exemple, afin que pensant à ce que j'ai fait pour vous, vous le fassiez aussi », dit-il sur une image où il est représenté en train d'aider Marie à filer de la laine [Fig. 1].

À la fonction instructive intrinsèque de l'image, s'ajoute la figure d'un *petit Jésus* lui-même enseignant. Tout est mis en place pour édifier les enfants.

Il est difficile de connaître l'impact réel des « leçons » du *petit Jésus*. Mais il est possible de l'appréhender à travers les autobiographies, les romans, les témoignages mêmes.

Mère Agnès de Jésus, la sœur de Thérèse de Lisieux, a recueilli les dernières paroles de la « petite sainte » sur son lit de mort. Le « petit Jésus », revient sans arrêt ; un enfant Jésus qui vit avec Marie et Joseph. Thérèse s'imagine lui donner des fruits, des fleurs... Thérèse vit dans l'univers doux et tendre des images pieuses ; elle-même en a dessiné quelques-unes. Le 20 août 1897, elle évoque la « vie toute ordinaire de la Sainte Famille ». Elle s'emporte et refuse de croire aux « miracles » évoqués dans les évangiles apocryphes – celui, par exemple, des oiseaux d'argiles prenant vie. Au

contraire, elle affirme, comme elle l'a vu maintes fois sur les images pieuses, que le petit Jésus, ne fait « pas de miracle », « rien d'extraordinaire »⁶.

La mystique Claire Ferchaud, connue (ou pas !) pour son ardente dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, n'est certes pas une référence idéale pour tirer des conclusions générales sur les croyances des petits enfants du début du XX^e siècle. Mais ce qu'elle raconte de son enfance dans son autobiographie est le reflet, assurément accentué, de la mentalité d'une époque. Claire est issue d'une famille de « modestes paysans » des Deux-Sèvres. Quand elle écrit en 1924, elle a alors 28 ans. Elle se souvient de la « présence continuelle d'un Enfant, d'une merveilleuse beauté qui se tenait près de mon berceau »... l'Enfant Jésus⁷. Cet Enfant n'est pas seulement une présence éthérée, il agit concrètement sur le quotidien de Claire. Il l'aide et la fait répéter quand elle se trompe en récitant ses prières. Il intervient aussi pour qu'elle cesse de faire des colères et l'inciter à manger. Il la corrige, la sermonne quand elle se conduit en enfant gâtée. Un jour qu'elle boudait, le petit Jésus lui apparaît pour lui dire : « Oh ! la vilaine petite Claire, elle ne m'aime pas, quand elle n'est pas aimable pour tous... Regarde ton Jésus comme Il est doux, et toujours gracieux, je veux que tu me ressembles, autrement tu ne saurais être ma vraie petite sœur [...] ». En fin pédagogue, il lui répète sans cesse les mêmes remontrances.

Les visions des mystiques ont toujours été liées à l'iconographie de leur temps. Thérèse de Lisieux et Claire Ferchaud décrivent précisément un *petit Jésus* saint-sulpicien ; le confident, l'éducateur, qui a largement investi l'univers de l'enfance.

Le *petit Jésus* est utilisé comme un moyen de pression pour obtenir l'obéissance de l'enfant. Il est façonné pour seconder les parents dans leurs – nouveaux – rôles d'éducateurs. L'Enfant Jésus « pleure » lorsqu'il voit Claire désobéissante ou en proie à de mauvais sentiments. Et Claire se rappelle la formule de sa mère : « Pour le petit Jésus, fais ceci... ». De la même façon, c'est toute tremblante que la petite Thérèse [sainte Thérèse de Lisieux] demandait à sa sœur Pauline lorsqu'elle la bordait : « Est-ce que j'ai été mignonne aujourd'hui ? Est-ce que le petit Jésus est content de moi ? » Pauline répondait le plus souvent par l'affirmative, mais quand elle ne le faisait pas, Thérèse passait la nuit à pleurer⁸. Les cas de Claire ou de Thérèse ne sont pas isolés ; ils offrent le reflet d'un état d'esprit commun à de nombreux petits enfants – petits filles surtout ! – de l'époque. Et certains traits sont restés ancrés jusqu'au milieu du XX^e siècle. Plusieurs interlocutrices – dont une dame âgée seulement de 52 ans – me confiaient les paroles de leur mère, ou de leur grand-mère, qui répétaient souvent : « Sois sage, sinon tu vas faire pleurer le *petit Jésus* ».

L'anthropologue écossais, Robertson Smith, affirmait à la fin du XIX^e siècle que « la religion avait pour but non de sauver les âmes mais de préserver la société et de

⁶ Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, 1992, « Carnet jaune » de Mère Agnès de Jésus, notes datées du 20 août 1897 ; pp. 331-332.

⁷ C. Ferchaud (1974, t I, pp. 28-78).

⁸ J. Carbonel (1930, p 79).

garantir son bien-être »⁹. Ses réflexions tombent à propos. Au XVII^e siècle apparaissait le culte de l'Enfant Jésus, un Divin Enfant qui devait amener les adultes vers un abandon entre les mains de Dieu. À l'image de l'Enfant Jésus dans la crèche, les Chrétiens devaient être des âmes dociles dans des corps soumis¹⁰. Au XIX^e siècle, en créant la figure du *petit Jésus*, la société se dote d'un Dieu sage, obéissant, doux et travailleur, qui est à la fois accessible aux enfants et propre à les influencer pour les transformer à leur tour en sujets policés et chrétiens.

Souffrir avec l'Enfant Jésus

Être sage, obéissant, patient, travailleur ne suffit plus. L'amour du *petit Jésus* est exigeant : « La joie lui était offerte, il a choisi la croix » énonce la légende d'une image pieuse sous un Enfant Jésus en tunique bleu pâle et aux joues rosées ; « Nous ne pouvons fuir la croix », « Je suis venu pour souffrir », « Mortifiez-vous si vous voulez le bonheur sans fin avec moi »... les images pieuses multiplient ces sévères aphorismes. La mièvrerie du *petit Jésus* contraste avec la gravité des messages délivrés.

Le *petit Jésus* a beau être l'ami des enfants, il véhicule sa dimension intrinsèque de victime sacrificielle. Son image douce, gentillette et fade, ne doit pas occulter cette face sombre et insistante. Nourrisson couché dans la crèche, il rêve déjà de son calvaire, ou porte les outils de la Passion [Fig. 2]. Le *petit Jésus* reste l'hostie, le futur Crucifié ; et les enfants, parce qu'ils sont tous ses *petits frères* et ses *petites sœurs*, sont invités à le suivre dans cette voie de la souffrance rédemptrice. Dans la préface de son ouvrage sur Thérèse de Lisieux, le Père Carbonel précise : « elle fut heureuse de souffrir, car son modèle l'Enfant Jésus, avait beaucoup souffert ».

Et cette souffrance réside dans les petites actions de tous les jours. Chanter une chanson devant tout le monde alors que l'enfant n'en a pas envie ; jouer avec son frère ou sa sœur à un jeu qui ne lui plaît pas ; manger quelque chose qu'il n'aime pas. En souffrant un peu chaque jour sans rien dire, l'enfant « ressemble un peu » au petit Jésus. La petite Yvonne Beauvais¹¹, née en 1901, fait des efforts en vue de sa première communion. « Je me privais souvent d'une friandise et je me contenais lorsque j'avais envie de pleurer ou de me mettre en colère ». Pendant les vacances, elle fait bien attention de ne pas se disputer avec sa sœur et d'être gentille avec ses cousines.

Les catéchismes proposent des « carnets de sacrifice » avec des exemples : « J'avais envie de me mettre en colère et je me suis retenue » ; « j'avais envie de taquiner Paul et je ne l'ai pas fait ». Et ces sacrifices sont expressément dédiés au petit Jésus.

⁹ Cité par Marie Douglas (1992, p 40).

¹⁰ Pour une étude du culte de l'Enfant Jésus, je me permets de renvoyer à mon ouvrage. S. La Rocca (2007).

¹¹ Yvonne Beauvais deviendra Mère Yvonne-Aimée de Malestroit, mère supérieure du couvent des Augustines de Malestroit, dans le Morbihan.

La souffrance, parce qu'elle a été vécue par le Christ, est extrêmement valorisée dans le catholicisme. Par les jeûnes et les macérations, les saints et les saintes ont toujours mis en scène la « défaite de la chair » et ont ainsi affirmé la supériorité de l'esprit¹².

Mais, demandés à l'enfant, à quoi servent les sacrifices... ? À « purifier son âme », nous apprennent les images pieuses. La nécessité est que son cœur soit « blanc comme neige » pour être prêt à recevoir le petit Jésus, le jour de la communion. L'Église s'est plu à dramatiser cette première communion. Elle devait représenter « le plus beau jour de la vie » d'un enfant ; celui enfin où le petit Jésus aller entrer dans leur cœur sous la forme de l'hostie.

L'équivalence Enfant Jésus / hostie, qui existe depuis le XIII^e siècle¹³, s'impose avec force aux petits communicants : « Me voici tout entier sous les apparences du pain et du vin » dit un *petit Jésus* en tunique rose sortant d'un calice doré [Fig. 3]. « Venez à moi, je donne Jésus » dit la Vierge Marie en tendant le divin Enfant au communicant. Innombrables sont les petits Jésus sortant du calice ou du tabernacle pour aller vers le communicant.

Cette première communion ne se fait pas sans appréhension de la part des petites filles. La veille de la communion est souvent une nuit d'angoisse. Ainsi, le jour de la communion, en recevant l'hostie, l'enfant « intègre » le petit Jésus, lui fait une place dans son cœur. Là encore, l'imagerie pieuse vient illustrer cette expression de façon littérale. Le petit Jésus, tout de blanc vêtu est assis sur un cœur humain ; ou, plus fréquemment, sort du tabernacle et exhorte le communicant à avoir un cœur « pur ». « Petit Jésus, viens dans mon cœur » disait une prière enfantine. Ainsi, l'enfant ne doit-il plus se contenter d'imiter le petit Jésus, mais être le réceptacle du *petit Jésus*. Il bascule corps et âme du côté du sacré.

Les images pieuses insistent sur cette nécessaire « pureté » de l'enfant qui conditionne l'entrée du petit Jésus dans leur cœur. En théorie, cette pureté lui a été conférée par le baptême, dont la cérémonie est pensée comme une nouvelle naissance, distincte de la naissance charnelle qui, elle, est entachée du péché originel. Le petit Jésus, en parfait compagnon moralisateur, doit garder le petit chrétien dans la voie de la vertu pour aboutir à une pureté physique et morale qui s'affiche socialement – pour les filles en particulier – lors de cette première communion. C'est en effet un jour « en blanc ». Les jeunes filles portaient des robes blanches, brodaient des nappes immaculées pour orner l'autel de l'église. Ainsi, la jeunesse des chrétiennes est vouée au blanc et à Marie¹⁴.

Pour les petits garçons, le rituel de la première communion est assurément moins bouleversant. La première communion était l'occasion pour eux de revêtir pour la première fois un costume d'homme ou, pour certains, de collecter des friandises. Au fil des autobiographies, on voit les garçons « glousser » alors que les maîtres ou les

¹² Jean-Pierre Albert (1997).

¹³ Le dogme de la transsubstantiation est proclamé en 1215 [IV^e concile de Latran]. Et c'est invariablement le « miracle » de l'hostie changée en l'enfant Jésus qui apparaît dans les *exempla* servant à édifier les fidèles.

¹⁴ Marlène Albert-Llorca (1995, p 99-122).

curés leur font « répéter » pour la première communion. Les garçons ne semblaient pas vraiment émus de « recevoir Jésus dans leur cœur ». Les éducateurs chrétiens ont envisagé d'autres méthodes et notamment « l'obsession du temps plein » et l'édification par des exemples, les *Vies exemplaires*.

Cette « obsession du temps plein »¹⁵ est à l'œuvre dès le XVII^e siècle, dans la vaste entreprise de scolarisation des enfants des rues de la Réforme catholique. Mais elle s'accroît encore dans les petites écoles du XIX^e siècle, et plus encore, au-delà du « temps de l'école ». Les images pieuses, les manuels d'éducation chrétienne prennent virtuellement l'enfant en charge de son réveil à son coucher. L'enfant doit prier sans cesse. Il doit répéter une phrase courte, simple à mémoriser et à réciter, qui se trouve sur toutes les images pieuses, comme par exemple : « En tout lieu, à toute heure, que Jésus soit dans mon cœur ».

L'esprit monopolisé, le corps de l'enfant doit aussi être occupé. L'oisiveté est âprement condamnée y compris dans son environnement familial et le travail hautement valorisé. Le dimanche et les jours de vacances sont particulièrement redoutés. Les auteurs rivalisent d'ingéniosité pour remplir pieusement ce temps libre potentiel. Pendant les vacances, le *Petit Manuel du Pieux Écolier* (1844) recommande de ne pas se lever plus tard que six heures ; d'enchaîner par des prières et des réflexions pieuses ; d'assister à la messe ; de travailler une heure et demie matin et soir ; de faire des visites fréquentes au Saint-Sacrement ; enfin, de terminer la journée par un bilan, un acte d'humiliation et une prière. Des nombreux livres pieux sont conseillés : *l'Introduction à la vie dévote*, *l'Imitation de Jésus-Christ*, *La Connaissance de Jésus-Christ* par Saint-Jure, également les vies de saint Ignace, saint François-Xavier, saint François de Sales ou saint Stanislas Kostka. Ce n'est pas tout, cet enfant « sur-occupé » doit encore choisir ses amis avec soin, fuir les mauvaises fréquentations, éviter les discours nuisibles, les spectacles pernicieux, les poésies et les chansons « dangereuses », les livres tendancieux ; se détourner des « tableaux immodestes » et de la danse, qui doit être « mise au rang des œuvres et pompes de Satan »¹⁶.

Toutes ces précautions n'ont qu'un seul but : préserver l'enfant du monde, ce monde qui connaît des bouleversements profonds en cette fin de XIX^e siècle et début du XX^e. Il est présenté comme un « grand géant, lourd, énorme et méchant » par le petit Jésus de *l'Imitation du petit Jésus*, un ouvrage de Jean Plaquevent, édité pour la première fois en 1932 : « Il [le monde] ricane de tout ce qui est pur. Tous les jours il me tue des âmes, les piétine et les salit. Il nargue tout ce qui reste de bon et décourage tout ce qui reste fort »¹⁷.

Dès lors l'enjeu fondamental va être de conserver la pureté, l'« innocence » enfantine, fréquemment assimilée à un « trésor précieux » sur les images pieuses. Dans son ouvrage sur l'Éducation, Monseigneur Dupanloup comprend que l'enfance aie été si chère à Dieu : « Tout respire en elle l'innocence et la grâce ». Aussi, « il n'y a rien de

¹⁵ Voir les articles d'Éggle Becchi et de Dominique Julia dans Becchi et Julia (dir.) (1998).

¹⁶ *Règles pour travailler utilement à l'éducation chrétienne des enfants*, 1726, p 240. Fût sans cesse réédité depuis.

¹⁷ Jean Plaquevent (1932, p 115).

plus triste au monde qu'une saleté sur l'âme d'un petit enfant », affirme le petit Jésus de l'ouvrage de Jean Plaquevent. Le péché est assimilé à « une grosse limace traînant sa bave ». Ainsi, l'Église rêve d'un enfant immaculé, d'un petit saint, d'un ange.

L'enfant doit fuir ce monde malsain, et rester dans l'univers peuplé d'oiseaux, d'agneaux et de roses et de lys blancs du *petit Jésus* de l'imagerie saint-sulpicienne. L'aspect indubitablement « kitsch » des images pieuses crée une atmosphère douceuse, quasi irréaliste. Dans son étude sur le kitsch, Abraham Moles, parle d'un art de la quotidienneté, insinuant et permanent qui refuse la transcendance et ne demande aucun effort. Le kitsch, c'est « l'art du bonheur »¹⁸. L'enfant se projette dans un univers paradisiaque apaisant. Les dégradés de roses ou de bleus, les sourires affectés et les traits réguliers qui caractérisent le *petit Jésus* des images pieuses évoquent davantage qu'une tendre simplicité ou une naïve candeur, ils traduisent une qualité spirituelle : la pureté. Autour de lui, les lys et les roses accentuent son ingénuité. L'enfant qui doit s'efforcer de vivre « comme le petit Jésus » finit par devenir une « image » du petit Jésus.

C'est ce qui arrive au petit Paul, héros du roman de Marie Rouanet. L'action se situe dans l'immédiat après-guerre ; et le petit Paul, avec ses cheveux « blonds et bouclés », son « visage d'ange grave et presque torturé », est, à trois ans, le « petit Jésus de la Terre ». Il comble ainsi les vœux de son père, dont la carrière de prêtre a avorté. Ce père, exigeant et intransigeant, qui voulait « réaliser un de ces foyers catholiques et français comme en rêvait l'Église, où s'élaborerait à force de prières et de sacrifices, de travail, d'enfantines saintetés, un avenir capable d'aller contre le monde en marche ». Le petit Paul a un visage « absent et pur » comme le petit Jésus de l'imagerie pieuse¹⁹. Des petites images sont éditées et diffusées représentant Paul entouré de lys et fleurs ; « une beauté androgyne qu'incarne l'enfant encore en boucles ».

Dans la majorité des images pieuses, le petit Jésus pastel frappe par son ambiguïté sexuelle. Il est parfois difficile à reconnaître tant il ressemble à une petite fille ! Ses cheveux mi-longs contrastent avec les coupes bien courtes des petits garçons de l'époque ; son visage épuré et ses lèvres vermillon fixent indifféremment les traits d'un petit garçon ou d'une petite fille. Petit enfant ou adolescent, l'Enfant Jésus de la fin du XIX^e siècle s'affiche comme un être « démasculinisé ». Or, le *petit Jésus* est spécifiquement lié à la période de la première enfance. Il disparaît totalement de l'univers de l'adolescent. Autrement dit, il est lié à cette période où l'on veut croire que les enfants sont toute « innocence » et n'ont pas de sexe.

Notons que c'est précisément de cette époque que date la vogue des prénoms « Angélique », « Angèle », « Angeline » pour les petites filles ; « Ange » pour les petits garçons. Le *petit Jésus* pastel et asexué des images pieuses est le reflet de cette enfance pure et innocente souhaitée par l'Église et une partie de la société ; une société meurtrière par les conflits [1870, 1914], mais aussi effrayée par le « progrès » et la

¹⁸ A. Moles (1971). Sur le kitsch religieux, A. Moles souligne qu'une religion qui se veut de masse tombe nécessairement dans la médiocrité du kitsch, pp. 38-39 et 175.

¹⁹ Étonnant roman que ce « *Qu'à-t-on fait du petit Paul ?* » de Marie Rouanet (1996, p. 20)

laïcisation. Il fige symboliquement cette pureté illusoire, celle qui, selon les paroles du Christ, « fait entrer dans le royaume des cieux » [Mt ; XIX, 14].

L'obsession de la pureté est telle qu'au XIX^e siècle, dans les ouvrages consacrés à la *Vie* d'enfants exemplaires, les jeunes garçons ou les jeunes filles [François Albini, d'Antoine-Marie Ubaldin, d'Alexandro Bercius ou encore de Guillaume Ruffin] sont tous des enfants modèles qui ne vivent que pour la prière et le service de Dieu. Démesurément sobres, ils ne partagent pas les amusements de l'enfance, ne rient pas, ne mangent pas de sucreries, et ne pensent qu'à se sacrifier pour l'amour de Dieu. Tous meurent très jeunes, succombant à d'atroces maladies. Ces exemples, en ajoutant Thérèse de Lisieux qui meurt de la tuberculose à 24 ans, marquent profondément certains enfants. Quand elle entre dans l'église le jour de sa communion, Yvonne Beauvais s'écrit : « Petit Jésus, saints Innocents, ne permettez pas que je commette un seul péché mortel : faites-moi plutôt mourir. Je veux rester blanche et pure. Je veux être une sainte ». À l'image de ces enfants exemplaires, l'enfant doit s'efforcer d'être un « petit saint ».

À six ans, le petit Paul est amené chez le coiffeur, ses boucles blondes sont sacrifiées. « Paul sortit la nuque rasée, les oreilles dégagées, le visage durci et banalisé. En moins d'une heure, il était devenu châtain et avait perdu l'éclat de la très petite enfance [...] Le *petit Jésus de la Terre* appartenait au passé »²⁰. Mais Paul ne grandit pas, il semblait « préservé de la croissance » ; il restait « chétif, malingre, pâle ». Son père guettait avec inquiétude et horreur les signes de l'adolescence. Et elle arriva. À douze ans, Paul se mit à grandir ; la pilosité apparut timidement. Mais Paul tomba malade ; se mit à délirer et mourut presque aussitôt. « Le père entra dans l'ineffable. Paul lui appartenait maintenant, éternisé avant d'être devenu homme. [...] Bienfaisante mort qui lui restituait ce fils pour le vénérer et le faire vénérer ».

L'Église veut des enfants « purs », et préfère la mort aux souillures inévitables de la vie. D'ailleurs, les procédures de canonisation d'enfants morts en bas âge – les « anges du ciel » – se multiplient entre les années 1850 et 1940 ; alors qu'elles étaient exceptionnelles auparavant. La « sainteté » de ces enfants ne tient pas à leurs actions extraordinaires ni à leurs miracles, jusqu'alors obligatoires pour un procès de canonisation, mais seulement à leur « enfance ». Une enfance qui renvoie à l'innocence, et qui est préservée par une mort précoce. Le désir de conserver la « pureté » de l'enfant est exacerbé au point de vouloir anéantir son enveloppe charnelle pour ne garder que cette vertu spirituelle. Pour faire une sainte, il faut tuer la femme affirme Jean-Pierre Albert ; pour faire de l'enfant un « petit Jésus », il faut le figer dans cet état d'innocence supposée.

Un refus du changement ?

Le *petit Jésus* des années 1850 – 1950 s'impose avant tout aux enfants comme un modèle moral. Il est en cela l'héritier des « enfants exemplaires » proposés comme modèle aux enfants dès le début du XVI^e siècle. À cette époque, les pédagogues

²⁰ Marie Rouanet (1996, pp. 112-113).

souhaitaient déjà un enfant « tout en mesure », obéissant et chrétien. Le grand changement réside davantage dans la diffusion sociale du modèle que dans le modèle lui-même. En effet, à travers la généralisation de l'instruction, l'école obligatoire, la prolifération d'images pieuses, l'idéal d'un enfant parfaitement policé et pieux touche une majorité d'enfants et non plus seulement les fils d'une élite urbaine. Mais, ne pensons pas pour autant que le *petit Jésus* ait été unanimement accepté. Les idées de tempérance et de soumission qu'il véhiculait correspondaient plus spécifiquement à une éducation bourgeoise. Les parents des classes sociales modestes voulaient avant tout des enfants éveillés capables de les seconder.

Par ailleurs, les sacrifices recommandés par le *petit Jésus* sont un effort de tous les instants. Ils vont à l'encontre de l'inclination naturelle de l'enfant porté vers les rires, le mouvement, la facétie. Monseigneur Dupanloup le sait bien. Au contact des enfants, il sait parfaitement que c'est le temps « des instincts les plus dépravés, de l'obstination, l'emportement, la jalousie, le mensonge, l'ingratitude, l'égoïsme passionné et capricieux ». C'est aussi « un âge curieux, mobile, inquiet, avide de jouissance et ennemi de la contrainte »²¹. Les sacrifices demandés sont une façon spécifiquement chrétienne d'assujettir la volonté de l'enfant ; ils doivent aboutir à une acceptation résignée des obligations sociales. Pareillement, la volonté de plus en plus pressante de façonner des « petits anges » est contraire aux règles sociales. Traditionnellement, l'enfance est une période dont l'issue est de « faire une jeune fille » ou de « faire un homme »²². Vouloir fixer l'enfant à l'âge de l'innocence est une utopie, savamment entretenue. Tous les adolescents ne peuvent renoncer à leur vie le jour où ils perdent leur « pureté » supposée. Un respect scrupuleux des modèles fournis par l'Église constituerait à terme un danger pour la société, comme l'étaient les saints pour les époques antérieures²³. Certains prélats l'appréhendent très tôt. Monseigneur Dupanloup affirme préférer les enfants « vifs, impétueux, passionnés » ; et se défie des enfants « sans défauts, sans passions ». Il se méfie des « petits prodiges », modèles de sagesse et de vertu, qui sont en fait « remplis d'orgueil »²⁴.

Mais les images pieuses sont constituées d'idéaux. Et au milieu du XX^e siècle, le petit Jésus de l'imagerie saint-sulpicienne prône toujours les vertus d'une « bonne éducation » faite de tempérance et de sacrifices, dans une société laïque qui privilégie alors l'instruction pour tous. Il se retrouve alors en décalage avec le monde. En définitive, vouloir soustraire l'enfant du monde, c'est nier la sécularisation de la société ; et vouloir encore préserver sa « pureté » par les sacrifices et la mort, c'est nier l'enfant lui-même.

²¹ Dupanloup (1857, pp. 42-43).

²² Après leur communion, à Minot, en Bourgogne, les filles « marquaient » leur linge, elles « cousaient [...] la marque d'un sang qui les rendait à la fois impures et fécondes ». Puis elles faisaient un séjour chez la couturière afin d'acquiescer leur féminité. Pour les garçons, c'était « la charrue ou l'apprentissage » ; « à douze ans, ils étaient des hommes ». Y. Verdier (1979, pp. 159-258).

²³ Voir J.-P. Albert (1995, p 178).

²⁴ Dupanloup (1857, p 47 et p 74).



Fig. 1. Un enfant « ordinaire ».

« Il leur était soumis... Je vous ai donné l'exemple, afin que pensant à ce que j'ai fait, vous le fassiez aussi ».

© Fond non classé du Musée Paul Dupuy à Toulouse.
Cliché S. La Rocca.

Fig. 2. Le petit Jésus, le Sauveur.

« L'Éternel s'est fait mortel et l'Immense devient petit enfant afin de pouvoir expier pour toi... Et viens que je te donne le fruit de mon Sacrifice. Ma victoire sur la mort... mes souffrances... mes sacrements... et ma Mère ».

© Collection privée, cliché S. La Rocca.





Fig. 3. L'Enfant Jésus est l'hostie.

« ME VOICI TOUT ENTIER sous les apparences du pain et du vin ».

© Fond non classé de l'Institut Catholique de Toulouse. Cliché S. La Rocca.

Fig. 4. Le petit Jésus sortant du tabernacle, à la rencontre du communiant.

« Mon âme glorifie le Seigneur et mon esprit est ravi de Joie en Dieu mon Sauveur ».

© Collection privée. Cliché S. La Rocca.



Références bibliographiques

- *** 1726 -*Règles pour travailler utilement à l'éducation chrétienne des enfants*. Paris, Guillaume Desprez.
- *** 1844 -*Le Petit Manuel du Pieux: Écolier ou Recueil de réflexions, prières et pratiques de piété à l'usage de la jeunesse chrétienne*. Paris, Gaumes Frères.
- Albert J.P., 1997 -*Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris, Aubier, Collection historique.
- Albert-Llorca M., 1995 – « Les fils de la Vierge. », *L'Homme*, 133 : 99-122.
- Becchi E. et Julia D., 1998 -*Histoire de l'Enfance en Occident. T II : Du XI^e III^e siècle à nos jours*. Paris, Seuil
- Boespflug F. et Lossky N , 1987 -*Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'histoire religieuse*. Paris, Éditions du Cerf.
- Douglas M., 1992 -*De la souillure, étude sur la notion de tabou*. Paris, La Découverte.
- Dupanloup Monseigneur, 1857 -*De l'éducation*. Paris, J. Lecoffire et C^{ie} (3^e éd.).
- Ferchaud C., 1974 -*Notes autobiographiques*. Paris, Téqui, tomes 1 et 2.
- La Rocca S., 2007 -*L'Enfant Jésus Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail
- Moles A., 1971 -*La psychologie du kitsch, l'art du bonheur*. Paris, Denoel/Gonthier, Bibliothèque médiations.
- Pirrotte J., 1991 - « L'imagerie de dévotion aux XIX^e et XX^e siècles et la société ecclésiale. » in Dunand, Speiseret Wirth, *L'image et la production du sacré*. Paris, Méridiens Klincksieck.
- Plaquevent J., 1932 -*L'Imitation du petit Jésus*. Paris, Seuil.
- Rosenbaum-Dondaine C., 1984 -*Un siècle d'images de piété. L'imagerie de piété en France, 1814-1914*. Paris, Musée-Galerie de la SEITA.
- Rouanet M., 1996 -*Qu'a-t-on fait du petit Paul ?* Paris, Payot.
- Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, 1992 -*Derniers entretiens avec ses sœurs*. Paris, Cerf, Desclée de Brouwer (10^e éd.).
- Verdier Y., 1979 -*Façons de dire, façons de faire*. Paris, Gallimard.
- Vircondelet A., 1988 -*Le monde merveilleux des images pieuses*. Paris, Hermé.

CHAPITRE 4

Vicieux mais utiles, les enfants abandonnés au XIX^e siècle. Déclinaison d'un modèle de l'enfant d'État.

Virginie DE LUCA BARRUSSE

Les modèles de l'enfance sont en partie définis en référence aux représentations collectives de cette catégorie de la population caractérisée par son âge et sa vulnérabilité. En effet, ces représentations président aux modes de gestion de cette population qui renvoient quant à eux aux enjeux et aux priorités tels qu'ils sont définis par la collectivité. En conséquence, décrypter le référentiel qui guide les modes de gestion de l'enfance, repérer ses mutations permet de mettre à jour la déclinaison de modèles qui peuvent se superposer, se juxtaposer voire se concurrencer. Nous entendrons par référentiel ici l'ensemble des valeurs et des représentations qui forment le système à partir duquel est traitée la question des enfants à la fois matériellement, par un ensemble de politiques encadrées par des textes législatifs, des institutions, mais aussi symboliquement par un ensemble de présupposés qui ne sont interrogés que pour être confirmés.

Nous nous intéresserons ici en particulier aux enfants abandonnés. Ils ont donné lieu à des travaux récents qui ont renouvelé l'historiographie (Jablonka 2006 ; Brunet 2008 ; De Luca 2002). Précisément, il s'agira de mettre à jour le modèle de gestion de cette catégorie de population en examinant la manière dont ses effectifs et ses caractéristiques sont considérés. De quel référentiel le traitement des effectifs et des caractéristiques des enfants abandonnés est-il le produit ? Telle est la question qui guide notre propos et qui vise à dévoiler la déclinaison de modèles de l'enfant d'État, lesquels sont historiquement situés.

Nous nous intéresserons en particulier aux années 1820-1880 qui voient un changement de paradigme démographique : à la crainte d'une évolution démographique désordonnée, mal contenue succède l'exhortation à la croissance démographique (Charbit 1981). Dans ce contexte, le phénomène de l'abandon massif va donner lieu à la production de nombreuses études qui conduiront à la mise en place de mesures de gestion de ses effectifs. En 1815, on compte 82 000 enfants abandonnés pris en charge par des établissements de secours. En 1832, ils sont

130 000, le chiffre est à son maximum. En 1881, ce nombre est descendu à 46 000. Dans l'ensemble des argumentaires sur lesquels se fondent les mesures qui se mettent en place, une place particulière est dévolue aux outils, particulièrement les enquêtes, et les indicateurs démographiques. Ils permettent de décoder la place accordée à cette catégorie de population mais aussi la manière dont cette gestion est pensée. Dans une première partie nous nous intéressons aux représentations symboliques de l'enfance abandonnée qu'entretiennent les indicateurs statistiques. Puis dans la seconde partie, nous examinerons une des politiques auxquelles elles ont conduit et l'argumentation qui la sous-tend. Les représentations symboliques et les politiques auxquelles elles conduisent permettront de dévoiler le référentiel du traitement de la question des enfants abandonnés comme catégorie de population.

La perception des enfants abandonnés

Une mauvaise réputation

Au cours des années 1820-1880, les débats sur la question des enfants abandonnés sont nombreux : leur prégnance dévoile les enjeux qu'elle soulève et leur contenu les liens qu'elle entretient avec l'évolution sociale mais aussi démographique.

Académies et sociétés savantes en particulier mettent à l'étude « le problème » des enfants abandonnés dans un cadre général de réflexion sur le paupérisme, un problème auquel les notables, attachés à l'ordre moral et public, doivent faire face à partir de la Monarchie de Juillet. Les questions qu'elles mettent au concours montrent que la peur du pauvre n'épargne pas les enfants abandonnés. Parce qu'ils ne bénéficient pas de la cellule familiale comme garantie d'intégration sociale, ces enfants suscitent une peur comparable à celle qu'engendrent les classes populaires. Il y a dès lors une grande proximité dans la perception de ce groupe et celle des classes ouvrières populaires essentiellement citadines. En effet, l'abandon est perçu comme un phénomène essentiellement urbain. Les villes concentrent les classes laborieuses qui sont celles de la pauvreté, de l'illégitimité et du vice. Pour comprendre les représentations de l'enfant abandonné, il faut saisir la perception que la société bourgeoise a de son milieu d'origine : la ville tentaculaire, siège des dépravations dans l'imaginaire collectif.

Les statistiques rendent bien compte de la perception de la démographie urbaine. Elles confirment et entretiennent l'association qui est faite entre croissance urbaine, illégitimité et abandon. Ainsi dans celles de la ville de Paris, dans la première moitié du XIX^e siècle, les chiffres de l'illégitimité, de l'infanticide, de l'abandon tiennent la même place que les naissances et les décès caractérisant un aspect parmi d'autres de la démographie urbaine. Ces statistiques reflètent les angoisses collectives face à la croissance des villes et soulignent le caractère pathologique de l'existence urbaine tel qu'il apparaît dans la littérature bourgeoise (Chevalier 1958). Reprises dans les journaux comme un ensemble de caractéristiques de la ville, elles expliquent l'appropriation et le développement des thèmes malthusiens en France qui lient misère

et croissance démographique incontrôlée. La fécondité plus élevée des classes populaires est stigmatisée ; la sexualité débridée qui règnerait dans les milieux ouvriers est un outrage à l'ordre moral dont témoigne l'illégitimité. Représentatifs de ces mauvaises mœurs, les enfants qui errent dans les rues, les petits mendiants chapardant ou travaillant sans domicile fixe tels les « petits savoyards » cessent d'être un fait pittoresque pour devenir un problème social à partir des dernières années de la Restauration (Chevalier 1958). Ils sont désormais perçus comme des excédents de population, des enfants surnuméraires. L'errance des enfants devient le symbole du désordre social et de la misère tout comme celui qui est abandonné. Ils sont désormais emblématiques d'une évolution démographique perçue « désordonnée » au sens où les indicateurs « s'emballent » ce qui trahirait des débordements sociaux.

À n'en pas douter, la pensée malthusienne pèse sur ces considérations au moment où la croissance démographique incontrôlée est redoutée des penseurs sociaux et des économistes qui voient là le risque de débordements sociaux et de paupérisation. Les textes sur le paupérisme où perce la question de l'enfant délaissé dans le cadre plus général de l'évolution démographique le confirment. Pour les auteurs des années 1820-1860 surtout, la croissance de la population trouve ses ressorts dans les classes populaires qui déverseraient leur trop-plein d'enfants dans les rues et les hospices (Charbit 1981). En 1840, un chef de bureau de préfecture, l'régier, confond enfance illégitime, abandonnée ou délaissée et classe dangereuse : « prédestinés par leur naissance à tous les coups de la mauvaise fortune. Placés dès leur bas âge sur la pente du vice, entourés de mauvais exemples, sollicités par des passions éveillées avec le temps, ils se perdent lorsqu'ils savent à peine discerner le bien d'avec le mal. C'est parmi eux que les fauteurs de la mendicité du vagabondage et du vol cherchent et trouvent des recrues » (cité par Chevalier 1958 : 393). En 1846, dans la *Revue des deux Mondes*, Esquiros confirme que « ces petits bohémiens ont du sang vicieux et vagabond dans les veines » (Esquiros 1846 : 229-230). Les enfants abandonnés issus de cette catégorie d'illégitimes nés dans la frange urbaine héritent de la même condamnation au malheur et de la même prédisposition au vice. Pour la bourgeoisie, ils symbolisent tout à la fois une menace sociale et un désordre démographique.

L'usage des statistiques

Le contexte de la production des statistiques sur cette catégorie de population confirme et entretient ces représentations collectives sur ces enfants qu'il s'agit de comptabiliser. Les catégories auxquelles les enfants abandonnés sont agrégés témoignent de la position sociale qui leur est assignée. Or les statistiques ainsi produites, le plus souvent officielles, issues des bureaux des ministères sont très utilisées, souvent reprises et répétées, ce qui conduit à confirmer l'inscription sociale de ces enfants. Le phénomène de l'abandon devient visible en partie par l'usage des chiffres qui en dévoile l'ampleur mais cette visibilité est subordonnée aux cadres de la publication, aux catégories construites, à la place assignée aux abandonnés dans les statistiques officielles. Finalement, elles reflètent et alimentent tout à la fois les

représentations collectives sur ces enfants et donnent à voir un certain positionnement social de cette catégorie de la population. Elles forment donc un des éléments du référentiel à partir duquel est traitée cette question.

La statistique officielle s'est intéressée aux enfants abandonnés. À l'exception de quelques années, où elle est entre les mains du ministère du Commerce, la statistique des enfants abandonnés est du ressort du ministère de l'Intérieur. En 1805, le bureau de statistique de ce ministère chargé du dénombrement et de l'enregistrement du mouvement naturel de la population comptabilise les naissances en distinguant les légitimes des naturelles (Dupâquier & Le Mée 1995). Parmi ces dernières, sont repérés les enfants reconnus ou non et les abandonnés qui ressortissent à la catégorie d'enfants naturels puisqu'ils en forment un sous-groupe. Les légitimes abandonnés ne sont pas distingués tant est forte la croyance que seuls les illégitimes sont délaissés ; les autres comptent pour quantité négligeable. Il faut attendre 1825 pour que les enfants abandonnés soient distingués des enfants naturels¹.

Dans les recensements aussi, les « enfants trouvés » c'est-à-dire abandonnés et pris en charge par les hospices ont fait également l'objet d'un traitement singulier comme les autres catégories de populations en institutions. En 1836, le recensement s'appuie sur la population de droit c'est-à-dire celle habitant ou domiciliée dans les communes. Les enfants trouvés placés chez des nourriciers ou des patrons ne sont pas considérés comme domiciliés dans la commune mais comme relevant des hospices qui les prennent en charge. En 1841, le recensement revient à l'enregistrement de la population de fait c'est-à-dire tous les individus vivant habituellement dans la commune. C'est le cas des enfants abandonnés placés. Cette nouvelle disposition accroît la population recensée dans certaines communes. Aussi les responsables locaux craignent-ils une augmentation parallèle des impôts. Pour résoudre ce problème de l'augmentation des taxes liée à la comptabilité de certaines catégories de populations, en 1846, celles des communautés telles les hospices, les couvents, les prisons, les asiles sont comptées à part et ne sont plus prises en compte dans la population de référence qui sert à déterminer l'assiette de l'impôt. Dans ces conditions une question demeure : les enfants trouvés ont-ils été correctement enregistrés ? Quoi qu'il en soit, ces dispositions ont sans doute contribué à fixer l'image de l'enfant trouvé comme surnuméraire auprès des populations. L'image d'une population flottante peut s'alimenter aussi de ces changements successifs dans les procédures d'enregistrement. En définitive, dans les statistiques comme ailleurs, l'enfant abandonné, c'est celui, encombrant, qui trouve difficilement sa place.

En 1840, la Statistique Générale de France (SGF) devient l'organe de centralisation et de publication des statistiques officielles (Le Bras 1986)². Elle publie des tableaux

¹ Ces statistiques sont à prendre avec précaution : elles souffrent de double compte : certains enfants abandonnés ont pu être déclarés deux fois à l'état civil : avant l'abandon, par un de leur parents ou par la sage-femme et après leur abandon par l'hospice.

² Elle est issue d'un bureau du conseil supérieur du Commerce dirigé par Alexandre Moreau de Jonès et mis en place par Thiers qui plaidait depuis 1833 pour la mise en place d'une statistique d'État destinée à

récapitulatifs des données départementales relatives aux enfants abandonnés âgés de moins de 12 ans et aux dépenses qu'ils occasionnent pour la période 1815-1833, parfois même à partir de 1810. Mais les observateurs du XIX^e siècle insistent sur le caractère incertain des données antérieures à 1819, date à laquelle des procédures de comptabilités sont établies pour le service des enfants trouvés, abandonnés et orphelins pauvres, des catégories désormais distinguées. À l'exception de la période 1861-1869, les données sont continues jusqu'en 1889, date à laquelle l'Annuaire statistique de la France prend le relais au moins jusqu'à la veille de la Grande Guerre. Il est donc possible de suivre le mouvement des abandons sur la plus grande partie du siècle en dépit d'une lacune pour le Second Empire même si parfois, selon les départements, apparaissent dans les effectifs totaux de nouvelles catégories d'enfants, par exemple ceux pris en charge temporairement par les services de l'assistance publique à la suite de l'incarcération de leurs parents. Ces agrégations rendent difficiles les comparaisons départementales. Si l'observateur contemporain doit considérer ces résultats comme des tendances, les auteurs du XIX^e siècle, n'ont pas hésité à appuyer leurs réflexions sur ces chiffres et à en tirer toutes les conclusions. Grâce à ces publications qui contribuent à souligner les variations départementales de l'abandon en même temps que les différences dans le financement du service, ils ont eu la possibilité de comparer des zones géographiques plus grandes et de spéculer sur les causes de différences constatées en mettant en avant des particularismes locaux. C'est ce que suggère l'étude du préfet de l'Yonne, de Bondy, reprise par le baron de Gasparin en 1837 (Gasparin 1837). Il s'est agi pour ces deux hommes de comprendre comment fonctionne le mouvement départemental des enfants trouvés ; l'objectif étant de déterminer la ou les variables explicatives. Celles utilisées sont d'ordre démographique comme la population totale du département, sa densité ; elles sont économiques avec le revenu moyen par individu dans le département ; enfin elles sont d'ordre sociologique : le nombre de garnisons, la proportion de condamnés, le nombre d'accusations d'infanticides. Les conclusions de leur analyse sont inattendues :

« 1 - Là où les tours d'expositions sont plus nombreux, il y a moins d'enfants trouvés et réciproquement... ;

2 - La pauvreté ou la richesse des départements n'est d'aucune influence, puisque le nombre d'enfants est plus grand dans les dix départements les plus riches que dans les dix plus pauvres ;

3 - ... les campagnes fournissent plus d'enfants trouvés que les villes ;

4 - La force numérique des garnisons n'exerce non plus aucune espèce d'influence ;

5 - Enfin la statistique criminelle tendrait à démontrer que les départements les moins chargés d'enfants trouvés sont ceux où il se commet le plus de crimes.

Il suffit d'énoncer ces conclusions pour montrer qu'elles sont impossibles tant elles choquent les plus simples lumières du bon sens [...]. Comment expliquer l'étrangeté de leurs

résultats ? Des abus en tous genres se sont introduits dans les admissions. Ces abus ont été tels en certains endroits qu'ils ont changé le rapport naturel des choses ; en sorte qu'il n'est plus possible d'établir des calculs statistiques sur aucune base qui ne soit faussée » (Gasparin 1837 : 64-65).

Abus et irrégularités dans le service expliquent les incohérences constatées : les présupposés ne sont pas remis en cause par les résultats de l'analyse. La démarche des auteurs, la méthode utilisée montre le souci de maîtriser les mécanismes qui conduisent au mouvement des abandons dans une perspective de gestion. Car ce qui détermine cette étude comme les autres, c'est le souci de gérer une situation qui échappe au pouvoir public.

D'autres enquêtes sont menées qui dévoilent la vulnérabilité de ces enfants. Généralement, les hommes qui s'interrogent sur le phénomène de l'abandon et la situation des enfants trouvés se penchent non seulement sur le mouvement des abandons, sur les effectifs d'enfants présents dans les services mais encore sur leur mortalité qui dévoile leur extrême fragilité. Conscients de la gravité de la situation, les penseurs sociaux entreprennent de chiffrer la mortalité des enfants délaissés. Héritée de la philanthropie des Lumières, cette préoccupation symptomatique du XIX^e siècle où la mort des enfants revêt peu à peu un caractère intolérable s'étend à d'autres groupes d'enfants, notamment ceux placés en nourrice par leurs parents (Hecht 1992 ; Rollet 1990). Quelle que soit la validité des chiffres élaborés pour mesurer la mortalité des enfants, ils alertent l'opinion sur leur vulnérabilité. En 1838, dans un rapport au conseil général des hospices de la Seine, le conseiller Valdruche constate que 112 626 enfants ont été abandonnés à Paris entre 1816 et 1837 soit en moyenne 25 enfants par jour. 30 045 d'entre eux sont morts à l'hospice des enfants trouvés tandis que 55 641 sont décédés chez leurs nourriciers. Si bien qu'à 21 ans, moins d'un quart de cette cohorte d'enfants sont encore en vie alors que dans le même temps, la mortalité n'a frappé qu'1/6^e des petits parisiens (Valdruche 1838). Le différentiel de mortalité sert de cadre d'analyse de la situation des enfants d'hospices. S'appuyant sur ces chiffres, l'inspecteur général Watteville estime que la vie moyenne d'un enfant trouvé est de 4 ans (*Annales de la Charité* 1847). La même année, le docteur Villermé établit que 60% des enfants entrés dans les services en 1824 sont morts avant d'avoir atteint leur premier anniversaire. Ces constats pour le moins dramatiques conduisent à des réflexions de fond sur les conditions d'accueil, de prise en charge et de suivi des enfants abandonnés. En 1847, Moreau de Jonnés, chef d'un service statistique ministériel attribué à la diffusion des statistiques la prise de conscience de la vulnérabilité des enfants abandonnés, « sans elle, on eût continué d'ignorer que depuis cent ans peut-être, il y avait des hôpitaux où la mort emportait le quart des malheureuses créatures confiées à leur meurtrière charité » (cité par Le Bras 1986 : 332).

Mais ont-il survécu que les enfants abandonnés sont encore l'objet d'enquêtes pour vérifier notamment deux assertions courantes tout au long des années 1830-1860. Les filles abandonnées grossissent les rangs de la prostitution tandis que les garçons peuplent les prisons répète-t-on à l'envi. Les statistiques viennent ici à l'appui des

démonstrations. En 1847, dans les *Annales de la Charité*, l'inspecteur général de Watteville établit le rapport entre abandon, prostitution et délinquance. Dans les bagnes de Brest, Rochefort et Toulon, il comptabilise 15% d'anciens enfants assistés et dans 65 villes françaises, 20% des prostituées sont passées dans les services de l'assistance (*Annales de la Charité*, 1847). Ses statistiques sont reprises maintes fois (Renaud 1864). En 1859, une pétition présentée au Sénat contre la mauvaise marche des services départementaux des enfants assistés affirme encore que « la clientèle des bagnes et des maisons centrales se recrutait principalement dans ce service » (cité par Monod 1898 : 546). Pourtant d'après une enquête de 1860, il y aurait une femme, ancienne élève des hospices sur 582 prostituées et un ancien des services de l'assistance publique sur 553 détenus. Mais, « les calomnies avaient reçu une publicité que n'eurent pas les résultats des enquêtes. De la tribune du Sénat elles passèrent dans les journaux et à force d'être répétées, elles devinrent de vérité courante » (Monod 1898 : 547). Nombreux, vicieux, les enfants abandonnés demandent à être encadrés, surveillés (De Luca 2002).

La mise en chiffre de l'abandon en tant que phénomène social a contribué à le rendre visible, à en mesurer l'importance, à percevoir la quantité d'enfants concernés. Ces constats ont alimenté les représentations collectives sur l'abandon mais elles expliquent aussi les choix faits des chiffres, des cadres retenus et la place assignée dans les statistiques. Production, utilisation des chiffres de l'abandon et représentations sociales s'auto-entretiennent dans un même processus de construction d'une catégorie sociale trouble. Trouble parce qu'elle est mal définie, comme brouillée par la multiplicité des phénomènes qui en sont à l'origine. Trouble aussi parce que, visible mais bien indistinctement perçue, cette catégorie sociale est équivoque voire menaçante.

Les usages d'une force numérique

C'est précisément parce qu'ils sont nombreux et dangereux – comme tendent à la prouver les statistiques produites – que des projets se développent visant à exploiter avantageusement cette catégorie de population. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, ces propositions visent à récupérer la force numérique – surnuméraire – que représentent ces enfants sans attaches notamment dans l'armée et les colonies. L'argumentation mobilisée met à jour l'appropriation par l'État d'une catégorie de population qui sert ses intérêts.

L'idée d'utiliser la force numérique et la main d'œuvre des enfants abandonnés n'est pas nouvelle. Depuis la fin du XVIII^e siècle, des propositions pour intégrer les enfants délaissés dans l'armée ou la marine s'étaient multipliées. Elles développaient l'argument qui fut repris jusque vers les années 1860-1870 selon lequel l'enfant abandonné pris en charge par l'État devient son débiteur. Pour rembourser la dette contractée, il devra contribuer à assurer la puissance et la défense de l'État. Pour justifier l'exploitation de cette ressource, les penseurs sociaux citent à l'envi les travaux de Piarron du Chamousset (1757) qui a magistralement exprimé les raisons pour

lesquelles l'enfant trouvé, plus que nul autre, est apte à devenir un soldat : « *ils ne tiennent à rien, ils n'ont rien à perdre* » (cité par Jeorger 1987 : 422). Cela suffit à justifier la proposition. La tentative napoléonienne est à resituer dans cette perspective, comme la continuité et l'accomplissement du travail de réflexion des philanthropes des Lumières. Jusqu'en 1811, en vertu de l'arrêté du 30 ventôse an V, les enfants trouvés doivent apprendre « un métier ou une profession conformément à leur goût et à leurs facultés ». On ne les dirigera vers la Marine que « lorsque les enfants manifesteront le désir de s'attacher au service maritime ». Mais en janvier 1811, le ton change : les enfants trouvés « élevés à la charge de l'État, sont à sa disposition ». L'idée de dette est derrière cette affirmation. À partir de douze ans, « les enfants mâles en état de servir sont mis à la disposition de la Marine » (Décret du 11 janvier 1811). Cette mesure est un cuisant échec. À plusieurs reprises au cours de la première moitié du XIX^e siècle, l'Administration de la Seine souhaitant voir mis en application ce décret qui aurait allégé ses charges relatives aux enfants de plus de douze ans, rappelle au ministère de la Marine et de la Guerre ses dispositions. Mais celui-ci n'entend pas recruter des enfants supposés vicieux alors que les demandes sont par ailleurs nombreuses. Aussi, les enfants abandonnés ne furent-ils pas confiés au ministère de la Marine et de la Guerre (Jeorger 1987 : 424). En 1856, une proposition déposée au Sénat destinée à utiliser ces enfants pour accroître les forces militaires de l'Empire est repoussée parce que cette mesure « affecterait au recrutement une classe spéciale d'individus » (*Enquête générale*, 1862 : 145). Ces refus en disent long sur la stigmatisation de ces enfants.

D'autres propositions entendent exploiter cette force numérique et... la mettre à distance. Au milieu du XVIII^e siècle, Piarron du Chamousset rêvait déjà de peupler la Louisiane d'enfants trouvés. Au XIX^e siècle, surtout dans les années 1850, les penseurs sociaux veulent mettre en valeur les colonies, surtout l'Algérie, grâce à des enfants trouvés qui seraient éloignés de la métropole tout en faisant œuvre utile (Turin 1970). Les observateurs sociaux favorables à l'envoi d'enfants abandonnés dans les colonies veulent évacuer un groupe potentiellement dangereux ainsi qu'une charge financière extrêmement lourde : « un moyen de se débarrasser plus rapidement et plus économiquement de sa jeunesse surnuméraire onéreuse et dangereuse en même temps qu'un moyen de faire profiter les siens de sa dispendieuse conquête plutôt que des étrangers » (*Annales de la Charité*, 1857). Cette solution permettrait de résoudre les difficultés de la colonisation de l'Algérie car « tandis que nos cités surabondent de bras inoccupés ou dangereux l'Algérie les appelle, les convient au travail » (Tocqueville 1850 : 10).

Il y a dans ces projets des perspectives de moralisation de cette catégorie d'enfants mais aussi des intérêts économiques qui sont toujours rappelés : « qui empêche la France d'y établir 20 000 enfants trouvés dont les petits bras pourront à peu de frais cueillir la feuille du mûrier, élever les vers à soie, planter, cultiver, et récolter un jour assez de coton pour que la France puisse vendre aux Russes, aux Anglais et aux Américains » (*Annales de la Charité*, 1857). Les programmes des uns et des autres sont extrêmement précis, réfléchis et argumentés. L'objectif commun est de mettre en valeur les terres afin d'étendre dans les zones reculées une colonisation jusque-là

essentiellement urbaine mais aussi d'assurer un avenir à ces enfants... loin de la métropole. Ces propositions témoignent du sentiment ambigu de la bourgeoisie à l'égard des sans familles sous le Second Empire. À travers les propositions de ces auteurs, la société bourgeoise cherche à intégrer des enfants douteux dans un projet national qui fortifie la France mais elle exploite aussi l'idée ancienne de dette à l'égard de la nation. Si la nation tout entière peut s'honorer de proposer une issue digne et un destin prospère à ces enfants, il s'agit de rappeler à quel point ses enfants sont redevables à l'État de sa sollicitude. Aussi dans les opuscules qui traitent de cette question, après qu'il ait été précisé qu'il ne s'agit nullement d'exploiter la détresse des enfants abandonnés, la dette est rappelée (*Projet*, 1855 ; Metgé 1860). L'argument est destiné à répondre aux critiques qui pourraient être faites d'une exploitation honteuse de la détresse des enfants trouvés. Mais rapidement l'argument est mis de côté au profit d'une longue dissertation sur ce que doivent les enfants à l'État (leur entretien, leur éducation). Le départ pour l'Algérie peut effacer la dette contractée. Enfin, les auteurs de ces propositions se laissent aller à décrire les avantages de cette colonisation. Elle offre une chance de « régénération morale » pour les enfants trouvés, mais aussi une opportunité de se débarrasser des sans famille qui pourraient troubler l'ordre social : « La morale publique y gagnerait beaucoup et ces enfants aussi » (Baillet 1850 : 5). Lorsqu'il s'agit de préciser le projet, les ressemblances entre les propositions sont aussi frappantes. En tout premier lieu, les auteurs insistent sur l'éducation spécifique qui doit être donnée aux enfants : tout en apprenant à lire et à écrire, il faut les former à leur future activité. Durant les premières années de leurs séjours, les garçons seront initiés au travail de la terre ainsi qu'au maniement des armes. Employés au défrichage et au labourage, ils pourraient bénéficier d'une indemnité journalière versée sur un livret de la Caisse d'Épargne qui leur sera remis lors de leur installation sur une parcelle de terre concédée à perpétuité. Le programme des filles est quelque peu différent : des travaux d'aiguille, de jardinage mais aussi une initiation aux soins aux malades et aux blessés résumant leur éducation en Algérie. Il s'agissait bien de former des colons.

Rares sont ceux qui se sont opposés à ces propositions tels Jean-François Terme et le docteur Jean-Baptiste Monfalcon qui dénoncent l'envoi forcé d'enfants dans les nouveaux territoires « consacrant la substitution d'un esclavage blanc à un esclavage noir » (Terme & Monfalcon 1840 : 305). Aussi les propositions aboutissent-elles à des propositions qui butent sur la seule question financière des projets. On peut citer la tentative du père Brumauld à la tête de deux orphelinats dans la région d'Alger depuis 1842. Ces établissements étant menacés de fermeture faute d'effectifs, l'ecclésiastique imagina d'y accueillir des enfants abandonnés de la métropole qui pourraient se destiner à la colonisation des terres algériennes. Il promettait de donner aux enfants qui lui seraient confiés une formation agricole ainsi qu'une concession de terre à leur majorité (Merien 1987 : 292-293). En 1851, son projet soumis au département de la Seine se concrétise quand quelques deux cents enfants âgés de six à treize ans lui sont envoyés. Pour leur départ, l'administration de l'assistance publique organise une cérémonie. Un observateur de la scène commente : « nous ne doutons pas que tous les élus se fortifient bientôt sous le soleil d'Afrique, que grâce aux soins des bons Pères à

qui ils ont été confiés, ils ne deviennent un jour d'utiles citoyens, et ne dédommagent la patrie des sacrifices qu'elle aura fait pour eux » (*Annales de la Charité*, 1852). Le ministère de l'Intérieur suit de près cette initiative et accepte de couvrir les frais de cette opération afin de déterminer si elle peut être étendue. À la fin de l'année 1851, la colonie de Ben Akroun et Bouffarick se compose de 44 maîtres, 11 auxiliaires et 390 enfants de 4 à 21 ans dont 300 de moins de 15 ans (*Annales de la Charité*, 1852).

D'autres expériences méritent d'être citées. Le 19 avril 1849, l'abbé Landmann s'installe à Medjez-Amar avec 15 orphelins de 12 à 18 ans. Deux ans plus tard, la colonie compte 90 orphelins et enfants trouvés dont la plupart sont venus de Charente Inférieure. La colonie est prospère : les récoltes de céréales sont abondantes, 500 hectares d'oliviers sont exploités. Mais des rumeurs circulent sur sa mauvaise gestion financière. L'abbé est remplacé par un capitaine d'armée. L'établissement périclité pourtant. En 1853, l'abbé exhorte les autorités françaises à renouveler l'expérience de la colonisation par les enfants trouvés qui, en France, « encombrant les prisons, les bagnes et les maisons de prostitution et [...], se jetant dans les villes, sont toujours à la disposition des révolutionnaires ambitieux qui veulent troubler l'ordre public » (Landmann 1853 : 10). En 1849 également, une colonie est fondée à Misserghin près d'Oran par l'abbé Abram. 54 orphelins y sont accueillis après les ravages du choléra. Une quarantaine d'orphelines sont quant à elles placées près d'Alger à Mustapha, sous la direction des sœurs de Saint Vincent de Paul. En 1856, à l'occasion de l'inauguration de la statue du maréchal Bugeaud, qui participa à la création de la colonie dirigée par le père Brumauld, « chacun des deux directeurs des orphelinats de Ben-Aknoun et de Mustapha fut invité à produire un époux » (cité in Laplaige 1989 : 128). Après la célébration de mariages, pour le moins organisés, les époux, âgés de vingt ans, ont reçu une concession de terre en dot. Il s'agit bien de coloniser par le peuplement l'Algérie.

Les projets concernant spécifiquement les filles confirment cette volonté de peupler les colonies par la formation de couples de colons. En 1863, le ministère de la Marine et des Colonies adresse une circulaire aux inspecteurs des Enfants trouvés de la Seine exposant son projet d'envoyer des adolescentes âgées de dix-sept à vingt et un ans en Nouvelle Calédonie « où elles pourraient se marier promptement dans des conditions avantageuses à des cultivateurs français établis dans la colonie » et où « elles pourraient trouver à s'y occuper d'une manière beaucoup plus lucrative qu'en France » (circulaire citée in Jeorger 1987 : 2). C'est le déséquilibre hommes/femmes dans la colonisation qui explique cette initiative. Arrivées sur place, les jeunes filles seront prises en charge par des religieuses, le temps de trouver un emploi... un mari. Mais si elles le désirent, elles pourront rentrer en France au bout de trois ans. Pour faire connaître ces dispositions, les inspecteurs se tournent vers les maires des communes où sont placées des adolescentes. Dans l'Eure-et-Loir, les réponses, toutes négatives, de 17 jeunes filles ont été analysées par Muriel Jeorger qui souligne leur extrême fragilité sociale (Jeorger 1987). À deux exceptions près, elles sont servantes. Seules trois filles savent lire et parmi elles deux seulement affirment écrire. Cette pauvreté intellectuelle explique sans doute la crainte de partir et de perdre ce qu'elles ont sans doute

duement acquis. Partout ou presque les réponses sont négatives et la proposition un échec. Deux départs seulement sont organisés : 10 pupilles partent en avril et 30 en août 1863. Le 30 novembre de la même année, on comptabilise 9 mariages parmi les 10 premières pupilles (Dupoux 1958 : 258). Cette opération n'est pas renouvelée mais il ne semble pas non plus à notre connaissance qu'elle ait suscitée des indignations et des oppositions. Sans doute, parce que ces jeunes femmes, ont le choix de partir ou de rester.

Ces tentatives sont suivies de près par le ministère de l'Intérieur et de la Guerre. Les projets se multiplient, les propositions abondent, souvent démesurées. Le père Brumauld, insistant, adresse une pétition au Sénat : pour coloniser utilement l'Algérie, il faut, insiste-t-il, « transférer en Algérie progressivement, selon le succès et les besoins, la jeunesse malheureuse mais valide de France, recueillie dans les hospices et sur le pavé des villes. Les enfants surnuméraires, pris à un âge convenable seraient bons à quelque chose ». Cette colonisation permettrait « d'alléger la France d'une population toujours onéreuse, et parfois dangereuse ; d'arracher cette infortunée population de la misère et du vice [par] une préparation chrétienne à la vie des champs » (*Annales de la Charité, 1859*). Mais cet appel n'aboutit pas car les propositions, coûteuses, apparaissent, à partir de la fin de la décennie 1860 en contradiction avec la réalité démographique qui allait devenir obsessionnelle. La perception d'une crise démographique fournit l'argument essentiel, presque évident, pour s'opposer aux départs d'enfants. Le manque de bras dans les campagnes explique le peu de succès des propositions à partir de cette date même si en 1889 le conseil général de la Seine, envoie 12 enfants assistés dans la ferme école de Ben Chicao (Dupoux 1958 : 258-259).

En effet, à partir de 1864-1866, les jugements portés sur l'évolution démographique se caractérisent par une inquiétude qui se mue en angoisse, et qui contraste singulièrement avec la situation antérieure (Charbit 1981). Les économistes notamment s'alarment du ralentissement de la croissance démographique qu'expliquent la baisse de la natalité et le maintien de la mortalité. De fait, la question de la mortalité infantile, sur laquelle on pense pouvoir agir avec plus de succès devient une question cruciale débattue dans les milieux médicaux mais aussi politiques (Rollet 1990). Dans ce contexte, il s'agit de sauver les enfants, même les abandonnés. En 1867, un économiste Alfred Legoyt évoque la nécessité de « conserver au pays un grand nombre d'existences précieuses, qui ajouteraient plus tard à sa force, à sa grandeur et à sa sécurité » (cité *in* Charbit 1981 : 158). On évoque la raison d'État. S'il faut des soldats, il s'agit aussi désormais de garder à la France des laboureurs, d'autant que les dissertations sur l'exode rural se multiplient. La désertion des campagnes inquiète ; aussi les vertus paysannes, l'air sain de la campagne sont-ils rappelés. Tout concourt à maintenir à la campagne les enfants abandonnés qui, restés aux champs, ne viendront pas grossir les masses ouvrières citadines si turbulentes (Jablonka 2004).

Ainsi, dans la première moitié du XIX^e siècle, l'enfant abandonné en tant que catégorie de population et groupe social singulier est l'objet d'une attention soutenue qui conduit à des tentatives de gestion de ses effectifs dont nous avons vu un exemple.

Mais à partir de la fin des années 1860, le référentiel qui préside au modèle de gestion de l'enfant abandonné se transforme sous l'effet des évolutions démographiques et de leur perception. Ce n'est d'ailleurs pas tant la réalité des évolutions démographiques qui sont en jeu que la manière dont elles sont perçues par les acteurs sociaux contemporains et la manière dont elles sont supposées jouer sur les évolutions sociales. À partir des années 1860-1870, le ralentissement de la croissance démographique associé à l'exode rural explique que le ton change : il ne s'agit plus de mettre à distance une population réputée dangereuse mais dont la force numérique constitue un enjeu de colonisation. Il s'agit désormais de stabiliser cette population dans des campagnes qui se vident. Un discours valorisant sur les métiers de la terre et la régénération morale possible à la campagne accompagne ces propositions. À l'enfant surnuméraire succède l'enfant utile.

Autre facteur de l'évolution du référentiel : les représentations collectives de l'enfant abandonné changent. Si le préjugé à leur égard est tenace, on perçoit en effet une évolution à partir des années 1870. Jusque-là, nous l'avons vu, l'enfant serait coupable dès sa naissance par ses origines, il hériterait des pathologies de ses géniteurs : sa faute serait celle de ses parents, pauvres, dépravés. Quoi qu'il fasse, il serait un délinquant né. À partir de la fin de la décennie 1870, des sciences sociales naissantes introduisent l'idée que le milieu social influence, plus que le biologique, le caractère des individus (Renouard 1990 ; Kaluszynski 1996 ; Lefaucheur 1996). L'enfant serait conduit au vice, à la délinquance par les failles du système social. Cette modification de la perception des enfants des classes populaires en général et des abandonnés en particulier légitime les efforts financiers, éducatifs qui ne sont plus désormais inexorablement condamnés à l'échec. L'initiative sociale peut rompre le mécanisme d'exclusion, de marginalisation.

Il apparaît donc qu'au cours du XIX^e siècle, le référentiel qui préside à la prise en charge collective des enfants abandonnés se transforme sous l'effet d'une évolution des enjeux démographiques et des représentations collectives. Le modèle auquel il conduit n'en demeure pas moins un modèle d'enfant d'État, autrement dit d'une catégorie de population pensée dans sa dimension collective et qui sert ses intérêts. Mais les prises de position auxquelles il conduit reflètent des hiérarchies, des priorités qui évoluent sous l'effet des mutations du référentiel qui les porte.

Références Bibliographiques

- Brunet G., 2008 - *Aux marges de la famille et de la société. Filles-mères et enfants assistés à Lyon au XIX^e siècle*. Paris, L'Harmattan.
- Charbit Y., 1981 - *Du malthusianisme au populationnisme, les Économistes français et la population 1840-1870*. Paris, INED, PUF.
- Chevalier L., 1958 - *Classes laborieuses, classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*. Paris, Plon.
- DeLuca V., 2002 - *Aux origines de l'État providence. Les inspecteurs de l'Assistance publique et l'aide sociale à l'enfance*. Paris, INED.
- Dupâquier J. et Le Méc R., 1995 - « La connaissance des faits démographiques. » in Dupâquier J. (dir.), *Histoire de la population française*. Paris, PUF, 3.

- Dupoux A., 1958 -*Sur les pas de Monsieur Vincent. Trois cents ans d'histoire de l'enfance abandonnée*. Paris, Ed. de l'Assistance Publique.
- Hecht J., 1992 – « Le siècle des Lumières et la conservation des petits enfants. », *Population*, 2 : 1589-1620.
- Jablonka Y., 2006 -*Ni père, ni mère. Histoire des enfants de l'assistance publique*. Paris, Seuil.
- Jablonka Y., 2004 – « Agrarisme et État-Providence. Le travail des enfants abandonnés sous la Troisième République. », *Le mouvement social*, 209, octobre-décembre : 9-24.
- Jeorger M., 1987 – « Enfant trouvé, enfant objet. », *Histoire, économie et société*, 3 : 409-420.
- Jeorger M., 1987 – « L'hymen dans la neige ou sous les tropiques. », *Histoire, économie et société*, 3 : 409-420.
- Kaluszynski M., 1996 -« Enfance coupable et criminologie. Histoire d'une construction réciproque. » in Chauvière M., Lenoel P., Pierre E. (eds.), *Protéger l'enfant. Raisons juridique et pratiques socio-judiciaires (XIX^e-XX^e siècles)*. Rennes, PUR : 107-122.
- Laplaige D., 1989 -*Sans famille à Paris, Orphelins et enfants abandonnés de la Seine au XIX^e siècle*. Paris, Paidós.
- Le Bras H., 1986 -« La statistique générale de la France. » in Nora P. (dir.), *Les lieux de mémoire*. tome II, La Nation, 2, Paris, Gallimard : 317-353.
- Lefaucheur M., 1996 -« Dissociation familiale et délinquance juvénile ou la trompeuse éloquence des chiffres. » in Chauvière M., Lenoel P., Pierre E. (eds.), *Protéger l'enfant. Raisons juridique et pratiques socio-judiciaires (XIX^e-XX^e siècles)*. Rennes, PUR : 122- 133.
- Merien G., 1987 – « La colonisation de l'Algérie ou le pied noir sans foi », *Histoire, économie et société*, 3 : 427-432.
- Renouard J.M., 1990 -*De l'enfant coupable à l'enfant adapté. Le traitement social et politique de la déviance*. Paris, Le Centurion.
- Rollet C., 1990 -*La politique à l'égard de la petite enfance sous la III^e République*. Paris, PUF/INED.
- Rollet C., 2001 -*Les enfants au XIX^e siècle*. Paris, Hachette
- Turin Y., 1970 – « Enfants trouvés, colonisation et utopie. Etude d'un comportement social au XIX^e siècle. », *Revue historique*, octobre-décembre, 244 : 329-346.

Sources

Annales de la Charité, 1845-1859.

Ministère de l'Intérieur, 1862 -*Enfants assistés, Enquête générale ouverte en 1860 dans les 86 départements de l'Empire. Rapport de la Commission instituée le 10 octobre 1861 par arrêté de son excellence le ministre de l'Intérieur*, Paris, Imprimerie Nationale.

Projet d'établissement en Algérie d'un orphelinat pour les enfants trouvés de la Seine-Inférieure, 1855 - Rouen, Mégard.

Baillet N., 1850 -*Réflexions sur la colonisation de l'Algérie à l'aide des enfants trouvés et abandonnés*. Rouen, Rivoire.

Brochard A.-T., 1876 -*La vérité sur les enfants trouvés*. Paris, Plon.

Esquiros A., 1846 - Les enfants trouvés. L'hospice de Paris.*Revue des deux mondes*, 15 janvier, tome 13 : 211-243.

Frégier A., 1840 -*Des classes dangereuses dans la population des grandes villes*. Paris, Baillière.

Gasparin E. de, 1837 -*Rapport au roi sur les hôpitaux, les hospices et services de bienfaisance*. Paris, Imprimerie nationale.

Landmann Abbé, 1853 -*Colonisation de l'Algérie par les enfants trouvés sans autres dépenses que celles qui se font actuellement en France si instructivement pour ces enfants*. Paris, Lecoqffre.

Metgé A., 1860 -*Mémoire sur l'immigration des enfants trouvés en Algérie*. Castelnauary, Groc.

Monod H., 1898-1899 - Les enfants assistés de France.*Revue Philanthropique*, tome III : 545-570, 673-703 ; tome IV : 23-40, 139-159, 283-298, 408-419, 542-557, 649-670.

Moreau de Jonnés A., 1847 -*Éléments de statistiques comprenant les principes généraux de cette science*. Paris, Guillaumin.

Piarron de Chamousset C.H., 1757 -*Deux mémoires : le premier sur la conservation des enfans, et une destination avantageuse des enfans trouvés. Le second, sur les biens de l'Hôpital S. Jacques, leur état actuel et leur véritable destination.* Paris, Lambert.

Renaud C., 1864 -*Monographie statistique et bibliographique des enfans trouvés, abandonnés et assistés.* Paris, Pinard.

Terme J.F. et Monfalcon J.-B., 1840 -*Histoire des enfans trouvés.* Paris, Paulin.

Tocqueville E., 1850 -*Des enfans trouvés et des orphelins pauvres comme moyens de la colonisation de l'Algérie.* Paris, Amyot.

Valdruche, 1838 -*Rapport au conseil général des hospices sur le service des enfans trouvés dans le département de la Seine.* Paris, Huzard.

CHAPITRE 5

L'apport des premiers socialistes à l'évolution du statut de l'enfant au XIX^e siècle

Nathalie BREMAND

La période 1830-1870 correspond à la première grande phase historique du socialisme souvent désigné du nom de « socialisme utopique ». Les marxistes utilisèrent cette expression pour montrer la différence qualitative qui séparait leurs doctrines des précédentes. Elle fut confortée par le fait que les auteurs de cette période ont diffusé de nombreux écrits mettant en scène une cité idéale et comportant toutes les formes littéraires du genre utopique. Le terme d'« utopiste » a souvent été utilisé, à cette époque puis chez de nombreux commentateurs, pour enfermer ces penseurs dans des images qui font d'eux des êtres fantaisistes ou autoritaires. Le mot utopie renvoie en effet à l'idée de rêverie, d'idéal. Par ailleurs, une opinion bien établie tend à assimiler toute société utopique à une dictature. L'ouvrage de la série *La Vie quotidienne* publié en 1982 par Jean-Christian Petitfils, abondamment cité dans de très nombreuses études, est à cet égard éloquent. L'auteur y qualifie en effet le régime des communistes icariens comme étant le « totalitarisme à l'état pur » (Petitfils 1982, p. 25) et qualifie le projet de Charles Fourier d'« eden loufoque » (*Ibid.*, p. 42).

Cantonner, comme on a pu le faire jusqu'à très récemment, les premiers socialistes aux rôles d'illuminés ou de dictateurs a une portée limitée. Cette façon de les appréhender est particulièrement prégnante lorsqu'il s'agit d'aborder leurs conceptions de l'enfance. Leur attitude à l'égard de cette question est décrite d'une manière très contrastée ; ils sont vus comme les représentants soit de systèmes au sein desquels une extrême liberté est laissée aux enfants, soit au contraire de sociétés liberticides où ils sont opprimés. Cette manière de les considérer nous empêche de voir que ces réformateurs sociaux, qui portaient un projet de transformation radicale de la société, donnaient en réalité une place importante à l'enfant dans la société idéale à laquelle ils aspiraient, et en quoi ils ont participé de cette manière à l'évolution des attitudes à son égard.

Dans ce texte qui se situe dans le prolongement de mon ouvrage *Les socialismes et l'enfance : expérimentation et utopie (1830-1870)* (Bremmand 2008), je me propose de traiter cette question en utilisant les nombreuses sources écrites laissées par les auteurs

socialistes qui décrivent la société future à laquelle ils aspiraient. Ce sont principalement des traités politiques, dans lesquelles les penseurs exposaient leurs doctrines, mais aussi les articles de presse des organes qu'ils animaient et dans lesquels ils discutaient tel ou tel point de leurs projets sociaux. Cette documentation se trouve principalement conservée à la Bibliothèque Nationale de France, mais également dans le fonds ancien de la Bibliothèque universitaire de Poitiers et accessible en ligne sur la Bibliothèque Virtuelle sur les Premiers socialismes de l'Université de Poitiers (BVPS, 2008).

Au sein de leurs projets sociaux, les premiers socialistes attribuaient dans de nombreuses occasions un rôle à l'enfant qui lui conférait un statut de personne à part entière. Je le développerai ici à travers trois aspects de leurs discours sur les enfants :

- L'émergence de la notion de Droits de l'enfant dans leurs écrits et les droits, en particulier d'expression et d'opinion, qu'ils lui donnent comme à un adulte.
- L'espace individualisé et prenant en compte ses besoins spécifiques qu'ils lui octroient dans les logements et au sein de l'espace privé en général.
- Enfin le fait qu'ils lui attribuent dans une certaine mesure un statut de personne sociale indépendante, en le faisant participer à la production de la collectivité et bénéficier du fruit de son travail en dehors de toute autorité paternelle.

L'affirmation des Droits de l'enfant

Il n'y a pas de penseurs socialistes de quelque renom, au XIX^e siècle, qui n'ait consacré, à un moment ou à un autre de son parcours, des développements sur le thème de l'enfance. Un corpus de sources tout à fait remarquable est disponible qui atteste d'une forte présence du personnage de l'enfant. Celui-ci y est décrit comme l'archétype de la victime de la société de l'époque et représenté aussi comme la préfiguration de l'homme nouveau. Surtout, une place de premier plan, qui en fait un individu autonome, lui est assignée dans la construction du monde à venir. Les premiers socialistes ont ainsi posé la question de la qualité des rapports qui lieraient l'enfant à la collectivité et à la famille dans la société future. Dans leurs discours, une dimension nouvelle apparaît, radicale pour l'époque : celle des Droits de l'enfant. En 1850, par exemple, *La Revue Sociale* de Pierre Leroux publie un long article intitulé « Des droits de l'enfance » (*Revue sociale* 1850, p. 10-14). L'auteur définit ceux-ci comme le droit de vivre, le droit de développer son corps et son intelligence par l'étude et par le travail. Son argumentation prend appui sur la Constitution de 1848. Ayant décrété l'éducation obligatoire, celle-ci a reconnu à l'enfance, selon lui, « le droit de développer son intelligence, même quand la volonté des parents s'y opposerait » (*Ibid.*, p. 11). La notion d'obligation de l'instruction est indissociable de ce principe. Le devoir d'éducation de la société envers l'enfant est régulièrement réaffirmé comme un principe fondamental, comme corollaire des Droits de l'enfant. L'affirmation de ces droits est aussi présentée comme une protection face à « l'absolutisme dans la famille ». Les parents sont destinés « à le protéger, à le guider, à faire ce qu'un habile jardinier

fait pour un jeune arbre». Mais leurs droits sur les enfants sont limités : « le père et le mère n'ont pas le droit de substituer leur volonté aux droits de l'enfant, de le diriger suivant leurs intérêts propres, leurs préjugés, leurs goûts, leur raison même dans des vues contraires à la nature, et qui peuvent être fatales à lui comme à la société ». En revanche, c'est celle-ci qui doit assurer le droit de vivre, de se développer et de s'instruire à l'enfant.

Le fouriériste Victor Considérant utilise lui aussi des propos enthousiastes pour ce qu'il perçoit comme une grande émancipation des individus et qu'il met en parallèle avec l'affirmation des droits de l'homme : « Maintenant, écrit-il, beaux enfans misérablement opprimés jusqu'ici, pauvres jeunes ESCLAVES à qui n'ont jamais songé les grands pourfendeurs politiques du despotisme, les burlesques et farouches champions de la liberté et des droits de l'homme ; jeunes générations émancipées, voici pour vous aussi, l'ère de la liberté ! Les DROITS DE L'ENFANT sont reconnus et sacramentellement respectés dans les Phalanges... » (Considérant 1844, p. 166). Le libertaire Joseph Déjacque de son côté écrit en 1857 que l'enfant est en mesure de revendiquer des droits, comme le droit à l'existence et l'instruction, et l'invite à le faire aux côtés des déclassés de la société : « Appelle à toi les petits enfants et les femmes et les prolétaires, et enseigne-leur par la prédication et par l'exemple, la revendication du droit et du développement individuel et social » (Déjacque 1899, p. 179). Mais si les socialistes sont alors nombreux à mettre l'accent uniquement sur cette notion de droit de l'enfant, certains auteurs insistent sur la réciprocité des droits et des devoirs, à l'intérieur de la famille et dans la société. L'association des instituteurs socialistes affirme ainsi en 1849 : « Oui, les droits de la famille sur l'enfant sont imprescriptibles, ses devoirs envers lui sont immenses, obligatoires, et nul ne peut s'en affranchir, déclarent-ils ; mais, s'il est membre de la famille, il est homme, et comme tel, il a ses droits et ses devoirs vis-à-vis de la société, qui à son tour, a ses droits et ses devoirs vis-à-vis de lui » (Association fraternelle des instituteurs, institutrices et professeurs socialistes, 1849, p. 4). « L'enfant étant égal par sa nature à son père et à sa mère, et étant appelé à les remplacer un jour, ne doit pas leur être sacrifié » (*Revue sociale* 1850, p. 11), affirme également le journal de Leroux. Ces propos, très modernes pour l'époque, placent l'enfant sur le même pied d'égalité que ses parents dans son rapport à la collectivité. En tant que membre à la fois d'une famille et du groupe social, le petit a un contrat moral avec la société, à l'égal des autres individus.

Cette conception de l'enfant comme individu détenteur de droits s'appliquait tout particulièrement aux notions de droit d'opinion, d'expression et de parole. En de nombreuses occasions, les socialistes mettaient les enfants en situation d'exercer leurs droits de s'exprimer ou de se défendre. Le disciple français de Robert Owen, Joseph Rey, par exemple, préconisait dans son traité d'éducation de 1852 la pratique des exercices judiciaires par les enfants (Rey 1852, p. 204). Il pensait que ceux-ci devaient élaborer leurs propres lois, y compris dans les salles d'asiles, et participer à l'élaboration des règles de la communauté. Il s'inspirait des méthodes pratiquées par Arthur Hill (Hill 1822) en Angleterre et recommandait la formation, dans les écoles, de jurys formés par les élèves pour régler les cas de fautes graves, sous la conduite de

l'enseignant. Cette pratique constituait à ses yeux un moyen de gymnastique morale et intellectuelle permettant d'initier les enfants de bonne heure à la vie politique. Dans la société communiste décrite dans *L'oyage en Icarie* en 1840, les élèves discutent et votent aussi régulièrement un Code de l'Écolier établissant les règles de l'école. Selon Étienne Cabet, un individu doit être jugé par ses pairs et les écoliers sont donc jugés par les écoliers. En cas de besoin, un tribunal est constitué, regroupant tous les acteurs de l'école, pour prononcer un jugement scolaire. Chacun alors s'improvise avocat, défenseur, juge ; le conseil suprême des professeurs approuve ou non la sentence énoncée par le jury d'élèves (Cabet 1979, p. 92).

Le fait que l'éducation des garçons et des filles doive comprendre l'apprentissage de la démocratie et du suffrage universel était également une idée-force. Certains socialistes préconisaient l'exercice du suffrage par les enfants et les entraînent à pratiquer eux-mêmes le vote, comme ce fut le cas au familistère de Guise. Dans cet établissement d'inspiration fouriériste, un système éducatif complet fut mis en place pour les enfants, de la naissance à leur apprentissage à 14 ans. Le fondateur Jean-Baptiste Godin et sa compagne Marie Moret ont composé une organisation complexe de récompenses et de gratifications du travail scolaire fondée sur les théories fouriéristes de l'émulation enfantine et destinée à motiver les enfants. (Brémand 2007). Ils ont en particulier introduit un mode de classement basé sur l'exercice du suffrage par les enfants, afin d'élire les élèves les plus capables et les plus méritants. Cette pratique a tout d'abord été expérimentée dans le cadre particulier du jardinage. Chaque année à la belle saison, les enfants étaient répartis en groupes et s'initiaient aux travaux de culture sous l'autorité du jardinier. Cette activité, destinée à développer leurs aptitudes au travail manuel, l'était tout autant à leur faire pratiquer des exercices de démocratie appliquée : « Ces groupes de garçons et de filles élisent, au scrutin, parmi eux, des chefs et des sous-chefs, dont le devoir est de faire bien exécuter les indications du chef-jardinier et de veiller au bon ordre de la troupe des petits travailleurs, explique Godin. Les élections se font toutes les semaines et les élus doivent donner l'exemple constant du meilleur travail, sous peine de perdre la considération de leurs électeurs » (Godin 1979, p. 368). Mais l'apprentissage du suffrage fut surtout développé au familistère dans un contexte précis, à la fin des années 1870. À cette époque, Godin avait instauré diverses méthodes d'élections entre les adultes. Il se préoccupait ainsi de préparer son personnel à la pratique de l'association qu'il souhaitait mettre en place. Pour cela il lui fallait tester les aptitudes de ses ouvriers à reconnaître entre eux leurs mérites, pour en déterminer eux-mêmes le salaire. Entre 1867 et 1872, il mena une série d'expériences visant à faire participer le personnel de son usine à la distribution par suffrage de primes destinées à récompenser leurs qualités professionnelles, ainsi que d'autres types d'essais servant à amener progressivement les employés à autogérer leur entreprise. Mais, considérant le résultat de ces essais comme un échec, il cessa ensuite de mesurer les capacités de suffrage de ses travailleurs et distribua lui-même des récompenses. L'idée de faire voter les élèves lui vint alors, car il était désormais convaincu que c'est dès le plus jeune âge qu'il faut former l'individu à savoir reconnaître et élire ceux de ses camarades qui ont le plus de qualités, afin de le rendre capable à l'âge adulte de juger ceux, parmi les travailleurs, qui seront les plus brillants.

Les élèves qui obtenaient le plus de suffrages constituaient un conseil dont le but était de veiller au bon ordre en dehors des heures de classes. Menée de manière expérimentale et durant peu de temps, cette pratique de suffrage fut pourtant longuement explicitée par Godin à partir des années 1880. Dans son ouvrage intitulé *Le Gouvernement : ce qu'il a été, qu'il doit être et le vrai socialisme en action*, dont le sujet dépasse largement son expérience dufamilistère, il revient à plusieurs reprises sur ce thème. Il préconise notamment l'organisation par l'instruction publique de concours permanents dès l'école primaire, prévoyant que les élèves passent devant un jury, mais aussi qu'ils soient évalués « par la sanction du suffrage de leurs camarades ». Le but était de repérer leurs facultés et leurs vocations mais aussi de permettre « le discernement de la valeur et du mérite de chacun ». Cette pratique visait, selon lui, deux objectifs. En mettant en évidence les qualités individuelles, elle rendrait tout d'abord un grand service à la société en lui permettant de savoir « où trouver les capacités dont elle a besoin ». Elle permettrait aussi de recruter les aptitudes et les mérites « nécessaires au bon fonctionnement de la chose publique et de tous les intérêts » (Godin 1883, p. 210-211). Godin s'inspirait ici du principe de classification des aptitudes et des capacités des étudiants qui existait alors dans les écoles nationales d'arts et métiers. Il proposait d'étendre cette pratique beaucoup plus largement : « Le concours devant le jury indiquera particulièrement les aptitudes de l'élève à l'instruction, explique-t-il ; mais le classement fait par le vote de ses pairs fera davantage ressortir le degré d'estime et de confiance que chaque élève inspire à ses semblables ; ce qui aura une très grande importance pour apprécier le parti à tirer de ses connaissances, dans les carrières publiques ou privées » (*Ibid.*, p. 454). Ce système devrait permettre, selon lui, non seulement de repérer l'élite des élèves en matière de compétences, mais de sélectionner ceux dont les qualités relationnelles et sociales sont les meilleures pour le fonctionnement de la société. En second lieu, l'autre objectif poursuivi par cet exercice du vote est de former l'individu à la pratique de la démocratie, dès son enfance : « Aujourd'hui, écrit Godin, la République repose sur la souveraineté du peuple ; il faut que notre éducation publique fasse des citoyens et qu'elle les exerce, dès le jeune âge, à l'usage de leurs droits et de leurs devoirs sociaux » (*Ibid.*, p. 212-213). L'apprentissage du suffrage est, d'une certaine manière, une forme d'éducation civique par la méthode active en laquelle Godin met beaucoup d'espoir car il compte, grâce à elle, rendre la pratique de la citoyenneté beaucoup plus efficace : « Le concours et l'élection institués avec méthode dans toutes les écoles, à partir du jeune âge, c'est-à-dire depuis l'école primaire jusqu'aux écoles les plus élevées de l'État, affirme-t-il, ouvriront un horizon nouveau à nos mœurs, à nos habitudes sociales et au fonctionnement régulier de la souveraineté nationale ». À l'éducation morale et civique qui se développe alors dans les écoles publiques pour transmettre les valeurs de la République, il rajoute une dimension pratique de mise en application concrète par les enfants – filles et garçons – de l'exercice du suffrage afin de les entraîner de bonne heure à leur rôle de citoyen. Il attribue à l'école un rôle très important dans la formation à la citoyenneté, car si l'instruction publique vise le « perfectionnement de l'individu », elle a pour but supérieur « de servir au perfectionnement social » (*Ibid.*, p. 205). À ses yeux, l'influence « que l'école peut exercer sur la marche politique du pays,

surtout par le concours et l'élection bien organisés dans son sein » (*Ibid.*, p. 452) est considérable. Non seulement Godin ne dissimule pas son intention de former, par l'éducation, les individus à un certain type de comportement social, mais ce rôle de l'école dans la régénération du citoyen lui attribue une valeur supplémentaire à ses yeux. Et tout en soumettant l'enfant à l'injonction de devenir un bon familistérien, il ne lui en reconnaît pas moins un droit à l'opinion et à l'expression, ainsi qu'un droit à la parole qui font preuve d'un certain progressisme.

Un espace à soi

L'importance de plus en plus grande accordée à l'enfant dans la société au XIX^e siècle s'est accompagnée d'une définition progressive des espaces qui lui étaient destinés. D'une part on voit apparaître des lieux collectifs pour les enfants, comme les salles d'asile dès 1830, des crèches à partir des années 1840, et se développer les écoles primaires. D'autre part le recentrage de l'espace privé à l'intérieur de la maison mène progressivement à l'aménagement de la chambre d'enfant. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, l'enfant en général n'a pas de pièce à lui dans l'habitation. Dans les classes populaires, la famille entière vit le plus souvent dans une pièce unique. Dans les milieux aisés, le petit dort généralement avec les domestiques ou dans les antichambres (Eleb-Vidal 1989, p. 241-242). L'apparition de la chambre pour enfant en France est liée à l'essor de la bourgeoisie, pour laquelle la maison devient alors « fondement matériel de la famille et pilier de l'ordre social » (Perrot 1999, p. 282 & Perrot 2009, p. 135-166) et qui va en faire le lieu par excellence de la sphère privée. Elle correspond aussi au « processus général de multiplication et de différenciation progressive des pièces dans l'habitation » (Renonciat 1993, p. 269), qui tend à attribuer à chaque pièce de la maison une fonction particulière correspondant aux besoins des différents membres de la famille, tout en favorisant l'intimité et le confort.

La tendance des premiers socialistes à donner à l'enfant un statut particulier s'est manifestée dans le fait de lui attribuer un espace de plus en plus précis dans l'organisation spatiale de la cité et par là même de considérer que la petite fille ou le petit garçon avait des besoins spécifiques. Et ceci quelque soit le modèle d'habitat retenu. Car chez les premiers socialistes on retrouvait deux conceptions très différentes du logement liées à leurs idées sur la famille. Ceux qui s'appuyaient sur celle-ci comme cellule de base de la société préconisaient la maison individuelle tandis que ceux qui étaient favorables à sa destruction prônaient le logement communautaire.

Le communiste Étienne Cabet proposait, comme Proudhon, un modèle d'habitat individuel, par famille. Dans la cité idéale d'Icarie, les intérieurs des logements sont tous similaires et dotés d'un certain confort pour l'époque : parquets, tapis, placards, papiers peints. Chaque maison contient ainsi des chambres pour les parents, pour les nourrices et pour les enfants. De ce point de vue, Cabet s'inscrit parfaitement dans l'évolution de l'époque. L'existence, dans sa maison-modèle, d'espaces différenciés et la présence d'un certain nombre d'éléments de confort, ainsi que l'apparition de la chambre pour enfant évoquent le modèle du logement bourgeois tel qu'il est en train

de se propager tout au long du XIX^e siècle. Nombreux autres auteurs, en revanche, abhorrent la maison individuelle. Elle incarne pour eux la structure familiale qu'ils rejettent et représente un modèle d'architecture passéiste à leurs yeux. Ils préconisent, en revanche, des logements collectifs, qu'ils appellent le plus souvent *appartements* à l'instar de Joseph Déjacque, pour qui l'*Humanisphère* est un « bâtiment composé de douze ailes soudées les unes aux autres et simulant l'étoile » : une partie est attribuée aux « appartements » des hommes et des femmes, une autre aux « appartements des enfants » (Déjacque 1899, p. 111-112). En fait d'appartements, le mot qui convient davantage est celui de *dortoirs*, que certains auteurs d'ailleurs utilisent : ainsi le communiste néo-babouviste Dézamy qui écrit : « Les jeunes enfants coucheront dans un dortoir commun » (Dézamy 1842, p. 265), dans son *Code de la Communauté*. L'hébergement en dortoirs est également retenu par les fouriéristes. L'architecte César Daly prévoit ainsi des dortoirs dans quasiment chaque aile du phalanstère enfantin dont il a réalisé les plans (Projet d'institut sociétaire pour quatre cents enfants, 1843). Dans le projet de *Maison rurale d'apprentissage pour 200 élèves* conçu en 1840, on trouve aussi « deux dortoirs séparés pour les garçons et les filles d'âges de 5 à 9 ans, contenant chacun 50 lits » (Guilbaud 1841, p. 6). *Le Juif errant* est un véritable roman fouriériste dans lequel Eugène Sue met en scène un forgeron, Agricol, qui fait visiter à son amie une *Maison commune* d'ouvriers. Celle-ci est organisée pour « moraliser, (...) l'homme par le bonheur » (Sue 1983, p. 676) et reprend les principes de l'organisation phalanstérienne. Les enfants y dorment dans des dortoirs, surveillés chaque nuit par un père ou une mère de l'Association. Le mode d'hébergement retenu pour eux est leur regroupement, en général par sexe. Mais ces logements collectifs ne sauraient être en aucun cas des espaces froids et sans confort. Ils doivent se distinguer des logements de l'époque, dortoirs tristes des collèges ou maisons insalubres des prolétaires. Ils sont esthétiques et chaleureux et surtout offrent des espaces individualisés destinés à autre chose que le sommeil. C'est ce que souligne encore Sue lorsqu'il raconte : « Ah ! Monsieur Agricol, (...), quand on compare ces beaux dortoirs, si sains si chauds, à ces horribles mansardes glacées où les enfants sont entassés pêle-mêle sur une mauvaise paille, grelottant de froid ainsi que cela est chez presque tous les ouvriers de notre pays ! ». Joseph Déjacque souligne quant à lui la dimension esthétique de ces logements : « Cela rappelle, écrit-il, mais dans des proportions bien autrement grandioses, les salons et cabines des magnifiques steamboats américains » (Déjacque 1899, p. 113-114). Fourier lui aussi envisage les logements comme des lieux confortables ; il est également très attaché à la dimension esthétique du phalanstère, et se déclare, à l'opposé d'un Cabet ou d'un Dézamy, contre l'uniformité : « Il faudra éviter de construire des bâtiments à simple file de chambres, comme nos monastères, palais, hôpitaux, etc. » (Fourier 1829, p. 171). Il considère les logements non seulement comme des lieux pour dormir mais aussi comme des lieux de vie. Les chambres du phalanstère sont ainsi prolongées d'espaces permettant à chacun de réfléchir ou de travailler en toute intimité. : « Tous les corps de logis devront être, à double file de chambres, assez profondes pour contenir des alcôves et cabinets ». Cette idée est reprise par Joseph Déjacque, pour qui « chaque enfant occupe deux cabinets contigus, l'un à coucher, l'autre d'étude, et où sont placés, selon

son âge et ses goûts, ses livres, ses outils ou ses jouets de prédilection » (Déjacque 1899, p. 114). Les logements des petits, tout en étant collectifs et ayant globalement la forme de dortoirs, leur offrent un lieu pour le sommeil, mais aussi pour étudier ou pour se divertir et cet espace leur permet une certaine indépendance, en même temps que la possibilité d'une certaine intimité. Pourtant, le modèle du dortoir n'est pas unique et les auteurs utopistes apportent une dimension évolutive au problème du logement des enfants qui tend à faire correspondre une individualisation des espaces de vie avec l'évolution en âge. Plus l'enfant est jeune, plus il est placé dans un espace collectif ; plus il vieillit, plus l'espace qu'on lui attribue est individualisé. L'attribution d'un espace à part à l'enfant lorsqu'il avance en âge s'accompagne, on le constate aussi, d'un souci de séparation des sexes. Même chez les tenants du logement collectif, l'individu ne se trouve pas sacrifié. Leur souci de proposer aux enfants un lieu de plus en plus individualisé avec l'âge, offrant un certain confort et permettant une certaine intimité, tout en exprimant une volonté de séparer progressivement les âges et les sexes, s'inscrit tout à fait dans le changement qui s'opère alors dans les mentalités autour de la personne de l'enfant.

L'enfant personne sociale indépendante

La notion de travail occupait une place de premier plan dans l'éducation socialiste. Le but de celle-ci était de préparer l'homme ou la femme à exercer une ou plusieurs professions, sans établir une hiérarchie entre le travail manuel et celui intellectuel. Elle était entièrement dirigée vers l'acquisition d'un savoir-faire et vers la maîtrise d'un métier. Le système éducatif mettait l'enfant très tôt en contact avec les activités industrielles pour favoriser l'éclosion de ses facultés et lui permettre de trouver sa vocation, idée très importante chez tous les réformateurs sociaux de l'époque. Les activités manuelles étaient également perçues comme bénéfiques au développement de l'enfant, à sa santé. Mais le rôle du travail dans la période de l'enfance ne s'arrêtait pas là. De nombreux théoriciens, en effet, font de l'enfant un producteur précoce, qui participe à l'activité de la cité très jeune et qui peut aussi avoir des revenus.

Le fait d'orienter l'enfant de très bonne heure vers l'acquisition d'une profession, le désir de le faire travailler et de le voir participer à l'activité productive de la cité n'avaient pourtant rien de commun avec la réalité des enfants de l'époque qui besognaient dans les manufactures, et contre laquelle les socialistes s'élevaient. Ils s'appuyaient sur une conception du travail tout autre, comme activité humaine par excellence, synonyme d'épanouissement et de source de bonheur. C'est sur son organisation, originale en particulier par son caractère attrayant, que reposait le principe fondateur de la société. C'est à cette conception du travail que l'enfant était préparé dès le plus jeune âge. Dans son ouvrage *L'Union ouvrière*, Flora Tristan veut créer un nouveau type d'organisation du travail et, pour cela, elle met toutes les classes d'âge à la tâche, des enfants de six ans aux vieillards. Dans les palais sociaux, en effet, « hommes, femmes, enfants, tous seront travailleurs » (Tristan 1843, p. 96), écrit-elle. Ayant elle-même dénoncé dans ses ouvrages la misère des enfants de fabrique

travaillant douze heures par jour dans des conditions iniques, elle éprouve le besoin de rajouter une note à son programme ou elle se défend d'y recréer ce genre de conditions : « J'espère que personne ne sera tenté de dénaturer ma pensée et de m'accuser de vouloir faire, sous le nom de palais, des work-houses anglaises, (...) souligne-t-elle. Les vieillards et les enfants, selon que les médecins jugeront la capacité de leurs forces, travailleront à des travaux matériels, 2, 4, 5 heures, mais, dans aucune occasion, jamais plus de 6 heures par jour, et les travaux devront être variés de manière à être plutôt une récréation qu'une fatigue » (Tristan 1840, p. 97n). Chez Flora Tristan comme chez nombreux socialistes de l'époque, il n'est pas question d'une vague formation professionnelle dont les travaux offriraient à l'occasion quelques produits bénéfiques à la communauté, mais bien d'un travail productif adapté à l'enfant, comme à chaque classe d'âge.

L'idée qui dominait chez la plupart des socialistes était que l'éducation représente une dette que chaque individu a envers la société. Sujet particulièrement sensible, la question des frais représentés par l'enseignement se posait à tous ceux qui voulaient résoudre le problème de l'éducation universelle. Il était donc indispensable de préciser à un moment ou à un autre qui prendrait en charge ces dépenses dans la société future. Or, pour les réformateurs sociaux, c'est l'enfant lui-même qui devait payer ses frais d'éducation, et il devait s'en acquitter le plus tôt possible. C'est pourquoi il était important qu'il donne sa force productive à la collectivité. Dans le programme des instituteurs socialistes par exemple, « l'enfant commence à donner à la société, en même temps qu'il reçoit d'elle » (Association fraternelle des instituteurs, institutrices et professeurs socialistes, 1849, p. 7) à partir de six ans. Le remboursement de sa dette débute alors que son éducation même n'est pas terminée. Le but étant que, petit à petit, les enfants atteignent le moment où ils ne vivront plus aux frais de la société. La fouriériste Zoé Gatti de Gamond montre bien cet aspect progressif : « à mesure qu'ils s'exercent, ils se rendent positivement utiles ; ils produisent, et bientôt ne sont plus à la charge à la commune [sic], leur mère patrie, leur grande famille » (Gatti De Gamond 1841-1842, p. 322).

Beaucoup plus concrètement, certains auteurs mettent en place au sein des établissements d'éducation une organisation qui permet aux enfants eux-mêmes de couvrir les frais occasionnés par leur éducation. Le saint-simonien Pol Justus, dans son école vocationnelle, a établi ce principe. En 1848, il demande que la République lui prête un local dans un quartier populaire de Paris, lui confie cent enfants de six à treize ans pour créer une école et lui fasse l'avance des outils. Justus réclame en fait la possibilité de réaliser un « spécimen pratique » conformément à son modèle et « d'organiser ainsi sur une petite république d'enfants les conséquences les plus larges et les plus directes des principes posés en février 1848 » (Justus 1848, p. 10-11). Au bout de trois mois, le ministère de l'Instruction Primaire pourrait selon lui vérifier le succès de son école et constater que l'on peut mettre en place un établissement de même type pour les enfants de Paris « de façon à ce que, vêtus par leurs propres mains sans qu'il en coûte rien ni à l'État ni à leurs parents, dès l'âge de treize à quatorze ans au plus, ils auraient fait sans contrainte une partie de leur apprentissage dans plusieurs états. » Lui-même affirme qu'il a mis en pratique ce fonctionnement dans son école du

faubourg Saint-Jacques. Au bout d'un trimestre, les enfants, dont les tâches étaient essentiellement des travaux de couture et de cordonnerie, « furent vêtus et chaussés par leurs mains mêmes ». D'après lui, les établissements fondés sur ce modèle permettraient à l'enfant, tout en s'instruisant, de gagner 15 centimes par jour, soit 15 francs par jour pour 100 enfants, 4 500 francs par année ou encore 45 000 francs pour 1 000 enfants. « En multipliant cette somme par le nombre de tous les enfants pauvres de Paris, calcule-t-il, nous aurons un chiffre qui serait plus que suffisant pour rétribuer les directeurs et professeurs. »

C'est Pierre-Joseph Proudhon qui a le mieux développé cette idée particulière de faire travailler les enfants pour résoudre la question de l'instruction pour tous. Il pense que la prise en charge par l'État de l'éducation de tous les enfants du peuple n'est tout simplement pas possible car elle est trop coûteuse (Brémond, Proudhon... 2008). C'est pourquoi il propose, dans le cadre de son système mutualiste, la prise en charge des frais d'éducation par les enfants eux-mêmes, sans pour autant prétendre à aucune innovation, puisqu'il compare ses propositions à ce qui se pratique depuis toujours dans le monde paysan. De la naissance jusqu'à l'âge de sept à huit ans, les soins de l'enfant – qui est alors élevé dans le cadre domestique – sont à la charge du chef de famille. Puis, dans les écoles de l'État, où se pratique la combinaison de l'instruction professionnelle avec l'instruction scientifique et littéraire, « les jeunes gens, à partir de la neuvième année et même plus tôt, étant astreints à un travail manuel, utile et productif, les frais d'éducation doivent être couverts et au delà, par le produit des élèves » (Proudhon 1924, p. 341-342). L'enfant pourvoit lui-même à son instruction et à son éducation en travaillant. Le gouvernement a à charge d'organiser de « grands travaux » à faire exécuter par les jeunes dans tous les domaines de l'industrie et de l'agriculture. C'est donc en s'appuyant sur le produit du travail des enfants à partir de neuf ans, à raison de trois cents jours de travail par an, que Proudhon démontre la possibilité matérielle d'organiser – intégralement et sans que l'État n'intervienne dans les dépenses – l'éducation des huit millions d'enfants en âge d'être scolarisés. Ce système d'enseignement et d'éducation « comprenant l'instruction scientifique et professionnelle, la nourriture, le blanchissage et l'habitation, le tout équivalent à une somme de *seize cents millions* par année, *NE COUTERAIT RIEN* ni aux familles, ni aux communes, ni à l'État », affirme-t-il. Chez Proudhon comme chez les autres théoriciens, le travail de l'enfant est représenté comme un devoir auquel il doit se soumettre, au même titre que chaque individu de tout âge. Il est vécu comme un facteur de jouissance et d'épanouissement indispensable au bonheur humain, et c'est aussi un droit.

Dans les sociétés socialistes, l'enfant peut être ainsi un acteur économique au service de la communauté. Son activité laborieuse vise à en faire une personne active, ayant un rôle réel dans la société, qui développe intégralement ses potentialités, pour en faire un individu complet dans son intérêt et dans celui de la communauté. Il faut, insiste Considérant « qu'il jouisse de toute la plénitude de sa vie ; qu'il développe toute sa virtualité » (Considérant 1844, p. 47). Dans les phalanstères, les petits participent aux tâches communes. Leurs activités ne sont pas considérées comme un jeu mais au contraire sont prises au sérieux par les adultes. L'enfant subvenant lui-même à ses

besoins par son propre travail s'émancipe précocement de la communauté, pour qui il ne représente plus aucune charge. Mais pour en faire véritablement une personne sociale indépendante, il reste encore une étape, que certains auteurs vont franchir : lui permettre non seulement de payer les frais de son éducation, mais aussi d'obtenir les gains de son travail. Constantin Pecqueur par exemple affirme que l'enfant, comme l'homme et la femme, a droit aux fruits de son labeur : « tout homme, femme et enfant a droit à la répartition du dividende, proportionnellement à son capital, à son travail et à son talent » (Pecqueur 1832, p. 115). Au même titre que les adultes, les enfants ayant utilisé leurs forces productives, après déduction des frais équivalents à ce qu'ils coûtent pour la société, peuvent recevoir le surplus de ce qu'ils ont gagné. On trouve cette idée dans le projet de colonie agricole de la Commission du Luxembourg, dont Pecqueur lui-même faisait partie : « Les femmes, les enfants des deux sexes qui auraient travaillé dans la colonie, auraient droit à une part dans les bénéfices » (Blanc 1884, p. 99), est-il précisé. Loin d'être marginal, ce principe est également repris par Flora Tristan dans *L'Union Ouvrière*. Elle fixe à dix ans l'âge auquel « l'enfant aura droit à une part dans les bénéfices des travaux exécutés dans la maison » (Tristan 1843, p. 103). Proudhon lui-même considère que le gouvernement, dans le cadre des grands travaux organisés pour la jeunesse, doit, une fois les dépenses acquittées, « distribuer le surplus aux élèves, à titre de salaire, proportionnellement à la capacité et aux services de chacun » (Proudhon 1924, p. 343). Chez Fourier, l'enfant commence à gagner sa vie à l'âge de trois ans et, à quatre ans et demi, « il peut déjà voler de ses propres ailes » (Fourier 2001, p. 454). À cet âge il paie lui-même son loyer. Il a aussi la possibilité d'économiser mais il ne dispose alors de son pécule qu'à l'âge de quinze ans. Dans son ouvrage de vulgarisation fouriériste, François Cantagrel cite un passage métaphorique dans lequel le penseur développe tous les avantages du travail productif des enfants et les compare à cette occasion à des fleurs : « Au-dessous des fleurs vient une longue file de petits sacs peu remplis et ouverts ; c'est l'emblème de tous les petits trésors qu'amasse l'enfant harmonien dans sa jeunesse où il dépense fort peu de chose, et accumule d'ordinaire une cinquantaine de menues sommes épargnées sur les dividendes obtenus dans les différentes Séries qu'il a fréquentées. Leur ensemble compose à l'enfant un petit pécule qu'on lui livrera à 15 ans » (Cantagrel 1984, p. 315). Proudhon, quant à lui, précise que les enfants travaillent dès l'âge de neuf ans, mais il laisse comprendre que ces considérations sur les salaires concernent seulement « des jeunes filles de quinze à seize ans » et des « garçons de dix-huit ans » (Proudhon 1924, p. 343). Par conséquent, si l'enfant travaille à partir de sa neuvième année, il n'est rémunéré qu'à partir de son adolescence. Dans les palais sociaux de *L'Union ouvrière* décrits par Flora Tristan, les enfants en effet qui ont gagné de l'argent de bonne heure n'en disposent pas immédiatement : « Cette part augmentera chaque année, et fera masse lors de sa sortie à dix-huit ans. La moitié de cette masse lui sera remise en un trousseau confectionné dans la maison, et l'autre moitié en argent » (Tristan 1843, p. 103). Si l'enfant peut mettre à disposition de la collectivité sa force productive, s'il peut même bénéficier du surplus des dividendes occasionnés par ce qu'il a produit, il n'est pas jugé en mesure, jusqu'à l'âge de l'adolescence, de disposer de son pécule, et c'est la communauté qui se charge d'en organiser l'épargne jusque-là.

Pour tous ces auteurs, le principal bénéficiaire de son labeur est l'enfant lui-même. Le fait même que son travail soit principalement destiné à la prise en charge de ses propres frais d'éducation, puis que l'éventuel pécule gagné soit conservé pour être mis plus tardivement à sa disposition personnelle, constitue une avancée dans l'idée de faire de lui un être social indépendant. C'est, de fait, une prise de position contre l'exploitation des jeunes par la famille ou par les employeurs et pour la réappropriation par l'enfant lui-même des bénéfices de son travail. Cette manière de voir correspondait incontestablement à un point de vue radical pour l'époque si l'on considère les longs débats qui vont amener progressivement le siècle vers une reconnaissance des droits de l'enfant à une protection sociale et dont les points d'orgues sont la loi de 1841 sur le travail enfantin tout d'abord, puis, bien plus tard, celle de 1889 sur la déchéance de la puissance paternelle. En principe, le père de famille n'avait qu'un droit administratif sur le salaire de son enfant. À l'origine, l'article 387 du code civil excluait de l'usufruit légal des parents sur les biens des mineurs ceux qu'ils « pourraient acquérir par un travail et une industrie séparée » (Brissaud 1983, p. 80) ; en ce sens, les socialistes en préconisant la ré-appropriation par les enfants de leur salaire s'affirmaient tout bonnement, d'une certaine manière, pour un retour à l'application de cet article de loi. En réalité, compte tenu des conditions sociales, les parents étaient de fait propriétaires des gains de leurs enfants. La misère des familles était telle que tous leurs membres se voyaient obligés de mettre leurs gains en commun. L'exploitation de la forceproductive du mineur par ses parents s'appuyait, par ailleurs, sur une tradition considérable, celle de la toute puissance paternelle et sur la possibilité par le père d'utiliser impunément la force de travail des membres de sa famille. Enfin le travail enfantin pouvait être justifié par l'obligation alimentaire respectivement entre enfants et parents. En effet si l'obligation alimentaire des parents envers les enfants était affirmée, elle avait son corollaire dans un autre article du code civil qui stipulait que les enfants « doivent les aliments à leur père et mère et autres descendants qui sont dans le besoin » (Raymond 1983, p. 309-310), sans préciser s'il s'agissait des enfants mineurs ou majeurs. De fait, toutes les familles pauvres, indigentes, pouvaient en théorie s'appuyer sur ce cadre juridique pour justifier l'utilisation de la force de travail de leur enfant. L'évolution des mentalités et des institutions en vue d'émanciper l'enfant de son exploitation se heurtait, on le voit, à de solides traditions soutenues en partie par la loi. Les débats sur la limitation du travail des enfants dans les années 1840 devaient composer avec, d'une part, la sacro-sainte autorité paternelle, d'autre part le principe de la liberté d'industrie. La timidité de la loi de 1841 et surtout le fait qu'elle ne fut quasiment pas respectée attestent de la puissance de ces freins (Brissaud 1983, p. 79-87). Cette loi n'en reste pas moins un premier jalon essentiel vers une reconnaissance du droit de l'enfant à sa protection sociale, qui fera progressivement son chemin dans les esprits et dans les textes juridiques.

Compte tenu de cette situation, il est possible de considérer que la manière des socialistes de concevoir le rapport de l'enfant au travail et en particulier à ses gains constitue une prise de position contre la puissance paternelle. Y compris chez des partisans du noyau familial, comme Cabet ou Proudhon, cet aspect de l'autorité du père est complètement exclue. En abolissant l'obligation réciproque d'entretien entre

les parents et leurs mineurs et en la remplaçant par un rapport contractuel entre les enfants et la communauté, un pas semble franchi vers l'indépendance de l'enfant et la reconnaissance de ses droits. Paradoxalement, ce n'est pas en préconisant l'abolition pure et simple du travail de l'enfant mais au contraire en l'organisant, en le développant, en l'adaptant, que les socialistes se positionnent contre l'exploitation de la main-d'œuvre enfantine de l'époque. C'est également en cessant de considérer l'enfance comme une période où l'individu est dépendant économiquement et en lui donnant un statut de producteur à part entière qu'ils le rendent symboliquement un peu plus autonome vis à vis des adultes.

Conclusion

Les théoriciens et les militants des premières écoles de pensée socialistes ont ainsi diffusé et mis en application dans leurs différents essais pratiques des idées en faveur d'une émancipation du statut de l'enfant. Leurs conceptions montrent qu'ils ont participé dans une certaine mesure à l'évolution des attitudes à son égard qui se développa au XIX^e siècle et qui a amené progressivement au statut de l'enfant moderne du XXI^e siècle. Mais leurs écrits sur l'enfant et les options qu'ils prirent quant à son statut font aussi apparaître des questionnements qui reflètent très bien les enjeux des débats actuels autour de la place des enfants dans la société. D'un côté les socialistes voulaient former un individu destiné à faire fonctionner le type de société à laquelle ils aspiraient, ce qui induit de leur part une attitude dirigiste et la mise en place de comportements normatifs. D'un autre côté ils reconnaissaient l'enfant comme une personne ayant une individualité propre dès sa naissance et il n'envisageaient de requérir à aucune contrainte dans le cadre de son éducation. Ils considéraient qu'une nécessaire protection de l'enfant par la collectivité allait de pair avec la reconnaissance de son statut comme individu à part entière, ayant un certain nombre de droits égaux à ceux des autres individus. Ce paradoxe présent chez les premiers socialistes évoque une tension qui est encore aujourd'hui au cœur des problématiques actuelles sur le statut de l'enfant dans la famille et dans la société et qui opposent les détracteurs de l'« enfant roi », qui regrettent le déclin de l'autorité des adultes, et les partisans de la reconnaissance de l'enfant comme une personne.

Références bibliographiques

- Association fraternelle des instituteurs, institutrices et professeurs socialistes, 1849 -*Programme d'éducation*. Paris, au siège de l'association, chez le citoyen Perot, 12 p
- Blanc L., 1884 - Exposé général du 26 avril 1848. *Questions d'aujourd'hui et de demain, cinquième série : politique, et cinquième série : socialisme - politique - littérature*. Paris, E. Dentu.
- Brémand N., 2007 - « La rue-galerie et les relations adultes-enfants chez Fourier et les fouriéristes. », *Cahiers Charles Fourier*, 18 : 29-50.
- Brémand N., 2008 -*Les socialismes et l'enfance : expérimentation et utopie (1830-1870)*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, Collection Histoire, 368 p.
- Brémand N., 2008 -« Proudhon et le travail des enfants » in *Proudhon : une philosophie du travail*. Actes du colloque de la Société P.J. Proudhon, 19 janvier Paris, Publications de la Société P.J. Proudhon-EIHS : 51-68.

- Brissaud Y., 1983 -« La déchéance de la famille ouvrière sous la Restauration et la Monarchie de juillet, aux origines de la législation sociale. » in *Le Droit non civil de la famille*. Paris, PUF, 435 p.
- BVPS (Bibliothèque Virtuelle sur les Premiers Socialistes) - <http://premierssocialismes.edel.univ-poitiers.fr/>
- Cabet E., 1979 - *l'oyage en Icarie : roman philosophique et social*. Paris et Genève, Slatkine reprints, 603 p.
- Cantagrel F., 1984 - *Le Fou du palais royal*, (1841). Paris, Fayard, 481 p.
- Considérant V., 1844 - *Théorie de l'éducation naturelle et attrayante ; dédiée aux mères*. Paris, à la Librairie sociétaire, 194 p.
- Déjacque J., 1899 - *L'humansphère*. Bruxelles, Imprimerie de la Bibliothèque des « Temps nouveaux », non publié.
- Dézamy T., 1842 - *Code de la Communauté*. Paris, Prévost librairie ; Rouannet librairie, 294 p.
- Eleb-Vidal M., 1989 - *Architectures de la vie privée : maisons et mentalités, XI^e - XIX^e siècles*. Bruxelles, Aux archives d'architecture moderne, 311 p.
- Fourier C., 1973 - *Le Nouveau monde industriel et sociétaire* (1829). Paris, Flammarion, 568 p.
- Fourier C., 2001 - *Théorie de l'unité universelle* (1822). Paris, Les Presses du réel, T. II, 405 p.
- Gatti de Gamond Z., 1841-1842 - *Réalisation d'une commune sociétaire d'après la théorie de Charles Fourier*. Paris, Capelle, 411 p.
- Godin J.B.A., 1979 - *Solutions sociales*. Paris, La Digitale, 502 p.
- Godin J.B.A., 1883 - *Le Gouvernement, ce qu'il a été, ce qu'il doit être, et le vrai socialisme en action*. Paris, Guillaumin, 568 p.
- Guilbaud P.A., 1841 - *Plan pour l'établissement comme germe d'harmonie sociétaire d'une maison rurale industrielle d'apprentissage pour 200 élèves...* Paris, Lacour et compagnie, 26 p.
- Hill A., 1822 - *Plans for the government and liberal instruction of boys in large numbers, drawn from experience*. London, G. and W.B. Whittaker, non publié.
- Justus J., 1848 - *Aux mères de familles : des écoles vocationnelles pour les enfants du peuple, proposition de loi présentée à l'Assemblée nationale par Paul Justus*. Paris, au comptoir des Imprimeurs unis, 11 p.
- Pecqueur C., 1832 - Les droits de l'homme *Le Pbalanstère*, 13, 23 août.
- Perrot M., 1999 - « Manières d'habiter » in *Histoire de la vie privée*, tome 4, De la Révolution à la Grande Guerre. Paris, Éd. du Seuil, 621p.
- Perrot M., 2009 - *Histoire de chambres*. Paris, Seuil, 444 p.
- Peutifs J.C., 1982 - *La Vie quotidienne des communautés utopistes au XIX^e siècle*. Paris, Hachette, 319 p.
- Projet d'institut sociétaire pour quatre cents enfants, 1843 - autographié.
- Proudhon P.J., 1924 - *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865). Paris, M. Rivière, 423 p.
- Raymond G., 1983 - « L'enfant à charge. », *Le Droit non civil de la famille*, Paris, PUF, 435 p.
- Renonciat A., 1993 - « La camera dei bambini », *Luoghi quotidiani nella storia d'Europa*, a cura di Haupt. Roma, Laterza : 268-284.
- Rey J., 1852 - *Traité d'éducation physique, intellectuelle et morale*. Paris, Dezobry et F. Magdeleine, XXIV-658.
- Sue E., 1983 - *Le Juif errant*. Paris, R. Laffont, Collection Bouquins, 676 p.
- T., 1850 - « Les droits de l'enfance. », *Revue sociale*.
- Tristan F., 1843 - *L'Union ouvrière*. Paris, Prévost ; Rouanet, 123 p.
- Tristan F., 1840 - *Promenades dans Londres* Paris, H.L. Delloye, LIV-412.

CHAPITRE 6

La pratique des sentiments. Des corps dans les constellations de la petite enfance (Pays soninké, Mali)

Élodie RAZY

Introduction

Évoquer la question des sentiments et du petit enfant revient à se demander quelle place et quel statut ce dernier occupe dans une société donnée et quelles sont pratiques et les représentations de la petite enfance sous-jacentes. Si les anthropologues ont exploré ces thématiques sur le plan des représentations, notamment à travers les discours, les pratiques quotidiennes et rituelles ont, quant à elles, fait l'objet d'une attention moindre¹.

Je propose de m'intéresser dans ce chapitre à ce que j'appelle la pratique des sentiments, qui met en scène des enfants de la naissance au sevrage (environ deux ans) en pays Soninké (Mali)². J'entends ici par sentiment, l'état à la fois permanent et latent qui s'actualise dans une expression corporelle ou verbale. Distinct de ses expressions comme les potentialités se distinguent de leurs actualisations, l'état n'apparaît donc qu'à travers ses expressions corporelles et/ou verbales³. Le tiers, quel qu'il soit (adulte ou enfant, humain ou non-humain...), peut alors se faire le témoin et même être celui auquel s'adresse cette expression des sentiments. Quant à la pratique des sentiments, elle renvoie à tout ce qui a trait au processus d'actualisation de l'état compris comme expression et processus de communication : des individus à leurs discours et à leurs

¹ Rabain (1994) ; Gottlieb (2004) ; Razy (2007) , Bonnet & Pourchez (2007) entre autres.

² Le Pays Soninké s'étend sur le Mali, la Mauritanie et le Sénégal dans la vallée du fleuve Sénégal. Zone enclavée dont est issue une grande part des Africains de France qui investissent dans des projets de développement pour leur village (écoles, puits, dispensaires...), elle est marquée par les activités de l'agriculture et du commerce, La société soninké est une société dite « à castes », islamisée de longue date ; le système de filiation y est patrilinéaire, la résidence patri-virilocale et l'aïnesse y est un principe central. Mon terrain se situe quant à lui au nord-ouest du Mali, dans la région de Yelmanc.

³ Je n'inscris pas le présent chapitre dans les controverses sur les émotions et les sentiments car je m'intéresse à des états divers et qui peuvent relever de registres différents selon les théories en vigueur actuellement (Mesure & Savidan 2006 ; Tomasello 1999).

actes et attitudes en passant par les entités non humaines, la situation, le contexte et la configuration (Eliás 1970), lesquels convoquent normes, valeurs, représentations et points de vue des individus (adultes, bébés et enfants). Les agencements dynamiques et variables de tous ces éléments constituent ce que j'appelle des « constellations de la petite enfance ». Cette proposition prend sa source dans les travaux de Muslow (2009) à propos de l'étude des constellations philosophiques qu'il définit ainsi : « Une constellation philosophique peut être définie comme un ensemble dense de personnes, idées, théories, problèmes ou documents en interaction les uns avec les autres ; dans ce cas, seule l'analyse de cet ensemble, et non celle de ses composantes isolées, rend possible la compréhension des effets philosophiques et du devenir philosophique de ces personnes, idées et théories » (*ibid.* : 82). Le philosophe retrace l'histoire de la notion de « constellation » en commençant par en évoquer la déclinaison weberienne (« constellation individuelle ») pour ensuite exposer et critiquer la méthode des constellations développée et appliquée par Henrich à l'idéalisme allemand. L'objectif de Muslow est de la faire « [...] entrer en dialogue avec plusieurs paradigmes récents des sciences sociales et de l'histoire culturelle » (*ibid.* : 109).

Au cœur de la pratique des sentiments se trouve le corps du petit enfant qui ne parle pas encore. Si le petit enfant, en Pays Soninké comme ailleurs, apprend bel et bien une certaine pratique des sentiments dès son plus jeune âge, il communique également de manière plus ou moins explicite à l'Autre ses états intérieurs singuliers. Qu'en est-il de ce langage du corps sujet/personne⁴ qui tisse des rapports sociaux et des visions du monde — au sens large ? Éduque-t-on dès le plus jeune âge à une certaine expression des sentiments dans une société donnée ? Quels sont les modes de communication et d'apprentissage privilégiés dans l'apprentissage de la pratique des sentiments durant la petite enfance ? Existe-t-il un genre expressif propre à la petite enfance en Pays Soninké ? Le retrouve-t-on ailleurs ? Une anthropologie des sentiments (Bonnet 1996) centrée sur le petit enfant est-elle possible ? En quoi les constellations permettent-elles une exploration et une complexification de l'approche de la petite enfance en termes de modèles ? Qu'en est-il en ce qui concerne plus précisément le modèle de l'enfant du lignage (Rabain 1994), qu'on retrouve en Pays Soninké ?

Un nécessaire mais rapide détour par certains auteurs-clefs et notions-clefs qui convoquent les sentiments, les corps et les personnes en anthropologie nous permettra de tracer les contours d'une anthropologie des sentiments. L'analyse de la pratique des sentiments exprimés tant sur le plan verbal que non-verbal envers le petit enfant et par ce dernier sera ensuite menée à partir de quelques figures-clefs de son entourage, des termes d'adresse et de situations marquées par le désir et la peur. Le modèle de l'enfant du lignage sera ainsi complexifié par la mise au jour du modèle

⁴ Ce raccourci repose sur l'idée d'une complémentarité de la notion de personne chère aux africanistes et d'un grand intérêt lorsqu'elle est revisitée à partir de son inscription dans le quotidien et la pratique et de celle de sujet, tout aussi pertinente dans ses nombreux développements, de Mauss 1993 [1935] aux « contre-développements » toujours actuels (cf. notamment l'intervention d'Anne-Christine Taylor intitulée « Pour une anthropologie du sujet » dans le cadre du séminaire du laboratoire *Systèmes de pensée en Afrique noire* en 2003).

complémentaire de l'enfant sujet/personne à travers l'analyse des constellations. Enfin, l'existence de genres expressifs et de modes de communications et d'apprentissage propres à la petite enfance sera interrogée dans le cadre des constellations.

Démarrer le terrain des sentiments ?

Parler de sentiments pose d'emblée plusieurs problèmes. Je n'en soulèverai que deux dont les implications font sens pour mon propos.

Tout d'abord, le terme ne vient jamais seul ; il est toujours accompagné, confronté voire opposé à d'autres termes tels « émotions » (Mauss 1921), « affects », « passions » ou encore « sensations »⁵ – dont il est parfois considéré comme synonyme – au sujet desquels ont été élaborées différentes définitions et théories selon les époques, les auteurs et les disciplines et donné lieu à de nombreux débats. L'usage du terme « sentiment » peut, par exemple, nous emmener sur le terrain philosophique des dispositions à la rationalité, définie des siècles durant comme l'apanage des sociétés dites civilisées et contre laquelle Merleau-Ponty (1960 : 145) trouvait chez Mauss l'exigence de faire droit à « une raison élargie ». Le vocabulaire associé à l'étude des sentiments prête tout autant à confusion tant il renvoie aux jugements de valeur les plus primaires : spontanéité, sincérité...⁶.

Ensuite, la focalisation sur le sentiment tel qu'il s'est construit au fil de l'histoire et se donne à voir dans la langue, son expression verbale, renvoie au seul discours qui est tenu sur lui. Ces problèmes, source de certains errements, aussi regrettables soient-ils parfois, témoignent de l'intérêt sans cesse renouvelé de comprendre ce que ressent l'Autre. Partant, on se retrouve rapidement au cœur de « vieilles questions », lesquelles restent d'actualité et soulèvent de vives controverses aujourd'hui encore : qu'il s'agisse de l'articulation entre collectif/culture/société et individu ou encore entre inné et acquis. L'anthropologie contemporaine a largement comblé la lacune qui consistait à réfléchir à partir de catégories supposées universelles en laissant de côté les termes et catégories vernaculaires qui dessinent les contours des mondes étudiés.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, on ne peut faire l'économie d'une brève revue de quelques figures et notions-clefs qui ont jalonné l'étude anthropologique des sentiments, laquelle se muera progressivement en une anthropologie des émotions, des affects ou encore des sensibilités reposant le plus souvent sur le paradigme de l'*embodiment*⁷. Pour les figures les plus contemporaines, je mentionnerai celles dont l'approche m'a accompagnée dans l'exploration de ce terrain miné.

⁵ Crapanzano (1994) parle à propos de ces quatre termes de « catégories génériques », lesquelles se déclinent en « sous-catégories » que sont : amour, colère, dégoût et envie

⁶ Beudet (1996) donne en la matière une belle leçon à propos du rire.

⁷ Csordas (1990 : 40) propose que le paradigme du corps devienne constitutif de l'étude anthropologique de la culture et du *self*. Il l'élabore à partir d'une analyse critique des travaux de Bourdieu et de Merleau-Ponty. Il affirme : « [...] les objets culturels (y compris les « moi ») ne sont pas élaborés ou objectivés au

C'est le champ du religieux qui va être le premier lieu d'exploration des émotions et des sentiments conçus comme ressortant d'une « mentalité primitive » qui obéit à une « logique des émotions », hors du territoire de la rationalité pour Lévy-Bruhl (1922) ou comme émanant des représentations sociales et donc relevant du collectif (Durkheim 1911, 1975). Dans la lignée de ce dernier, Mauss étudie « l'expression obligatoire des sentiments » à partir de l'analyse de rituels funéraires australiens. Il définit les sentiments comme des phénomènes psychologique, physiologique et sociaux codifiés qui s'expriment ici à travers les pleurs, les cris, les discours ou encore les chants dans un langage partagé. S'il insiste sur le caractère contraint de cette expression (temps, conditions et agents), sa « nécessité sociale », et oblitère par là-même la question du sujet/personne dans son individualité et sa subjectivité propres⁸, il n'en ébauche pas moins la dimension interactive du processus (Mauss 1921 : 7). Si l'on met à présent en dialogue ce dernier texte avec ceux relatifs aux techniques du corps (1993) d'une part, et à la notion de personne (1938) d'autre part⁹, on peut avancer que tous les éléments étaient bien présents pour qu'émerge une théorie de l'incorporation, formant ainsi un terreau fertile, notamment pour Bourdieu.

Là où Malinowski (1963) voit dans les émotions la traduction de besoins humains universels, Radcliffe-Brown (1948) met l'accent sur la dimension sociale de leur expression. Aux États-Unis, l'école Culture et Personnalité, à travers Benedict et Mead, les travaux de Linton et Kardiner puis les travaux de Bateson¹⁰ explorent également cette question des émotions pour tenter d'articuler individu et société et c'est donc sur ce terreau culturaliste que se développent différentes approches au carrefour de l'anthropologie et de la psychologie ; à côté d'un psychologue tel Ekman

cours des processus d'ontogénèse et de la socialisation infantile, mais dans l'indétermination perpétuelle et le flux de la vie culturelle adulte [ma traduction] », position dont nous prenons ici le contre-pied et que de nombreux travaux en anthropologie de l'enfance viennent ébranler. S'il est avéré que « tout » ne se passe pas durant l'enfance, il semble tout aussi abusif de situer la construction de la culture dans la seule vie adulte. Notons, enfin, que de nombreux remaniements en la matière peuvent également s'opérer entre la fin de l'enfance et l'entrée dans l'âge adulte et que le processus continu de constitution des « objets culturels » peut commencer bien avant la naissance et se poursuivre bien après la mort. Les approches qui partent des faits de parenté et plus particulièrement de l'enfant pour penser les relations en termes de « parenté pratique » (Bourdieu 1980 : 284 en opposition à la parenté de représentation, Weber (2005) ou « pragmatique » (Martual 2003) sont précieuses pour l'approche que je privilégie et gagneraient également à faire leur révolution épistémologique en prenant en compte les plus petits (Razy 2007).

⁸ Il aborde d'une certaine manière cette question bien plus tard à propos de la notion de personne : « [...] il n'y a jamais eu d'être humain qui n'ait eu le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité spirituelle et corporelle à la fois » (Mauss 1938 : 7). La question cruciale restant à trancher est celle de l'âge à partir duquel cette assertion est valable, question qui ne peut être à l'ordre du jour à l'époque.

⁹ Ajoutant donc un texte aux deux textes déjà mis en dialogue par Csordas (1990) afin de montrer l'impossibilité dans laquelle se trouvait Mauss de sortir de la dualité corps/esprit pour penser une théorie de l'incorporation.

¹⁰ Il convient de rappeler ici que Bourdieu puisera dans les travaux de Bateson, et plus particulièrement dans sa notion d'ethos, pour forger celle d'habitus : « l'expression d'un système d'organisation des instincts et des émotions des individus culturellement standardisé [ma traduction] » (Bateson 1958 : 119).

(1980) qui conçoit les émotions¹¹ comme des phénomènes panculturels et donc universels, une anthropologie des émotions articulée à celle du corps, de la personne et du self ancrée dans la culture voit progressivement le jour et prend son envol avec Rosaldo (1980) comme figure de proue¹² et des développements avec les travaux de Abu-Lughod (1986), Lutz & Abu-Lughod (1990) et Lutz (2004) qui s'intéressent aux discours sur les émotions et à leur construction sociale et politique, ou encore Schepher-Hughes (1992) qui traite de l'économie politique des émotions. En Europe, puis de manière transcontinentale, on peut dire que c'est la phénoménologie et la perspective cognitiviste, inscrite en partie dans le champ des neurosciences¹³, qui ont commencé à investir ce champ croisant parfois, à partir également des années 1980, une certaine anthropologie des affects ancrée dans les notions de corps et de personne¹⁴. Ainsi, Héri-tier (2003 : 9) propose d'articuler structures, corps, émotions et sentiments en s'appuyant sur la différence, reprise aux neurobiologistes « [...] entre l'émotion [...], le sentiment de l'émotion éprouvée [...] et enfin la conscience réflexive de ce sentiment de l'émotion éprouvée [...] » et défend l'émergence d'un « nouveau

¹¹ « Les émotions peuvent surgir et surgissent effectivement très rapidement, si rapidement en réalité, que notre moi conscient ne participe ni même n'assiste à ce qui déclenche une émotion à un moment précis » (Ekman 2003 : 14). Pionnier, à la fin des années 1960, de l'étude comparative des émotions et de leur expression faciale dans des différentes cultures, il distingue six (1972), huit (1998) puis 15 émotions primaires (différentes d'autres « états affectifs », 1999 : 57) considérées comme universelles et associées à des expressions faciales : « amusement, colère, mépris, satisfaction, dégoût, gêne, excitation, crainte, culpabilité, contentement, soulagement, tristesse/souffrance, satisfaction, plaisir des sens, et honte » dont il écrit : « chacun de ces termes renvoie à une famille d'émotions apparentées dont la liste d'émotions est extensible [ma traduction] ». Il en appelle à de nouvelles recherches pour faire progresser cette typologie et lever les controverses, notamment à propos d'états affectifs que d'autres chercheurs considèrent comme des émotions.

¹² Celle-ci, décédée prématurément s'inscrit dans la droite ligne de l'anthropologie interprétative de Geertz (1972) qui a initié cet intérêt pour les corps et les émotions comme clefs de lecture du social.

¹³ Selon Damasio, chercheur en neurosciences (1995), les émotions secondaires dériveraient, à l'âge adulte, des émotions primaires (innées, non conscientes et propres à l'« âge précoce ») et seraient apprises. Elles résulteraient donc d'un processus de conscientisation : « Mais les émotions primaires ne rendent pas compte de la gamme complète des réactions émotionnelles. Elles représentent, bien entendu, le mécanisme fondamental. Cependant, je pense qu'au cours du développement individuel viennent ensuite des *émotions secondaires*, qui se manifestent à partir du moment où l'on commence à percevoir des émotions et à établir « des rapports systématiques entre, d'une part, certains types de phénomènes et de situations et, d'autre part, les émotions primaires » (Damasio 1995 : 177-178). Il affirme également : « Les aspects imprédictibles des expériences vécues par chaque individu marquent véritablement de leur empreinte le fonctionnement des circuits, à la fois directement et indirectement, par les réactions qu'ils déterminent dans les circuits innés, et par les répercussions de ces réactions dans le processus global de fonctionnement des circuits » (*ibid.* : 150). Enfin : « [...] l'émotion résulte de la combinaison de *processus d'évaluations mentale*, simples ou complexes, avec des *réponses à ces processus, issues de représentations potentielles*. Ces réponses s'effectuent principalement *au niveau du corps proprement dit*, se traduisant par tel ou tel état émotionnel du corps, mais *elles peuvent aussi s'effectuer au niveau du cerveau lui-même* (neurones modulateurs du tronc cérébral), ce qui conduit à des changements mentaux supplémentaires » (*ibid.* : 183). Il exprime cette idée autrement quelques années plus tard en distinguant : l'émotion, un état du corps, le sentiment de l'émotion, la perception de l'état du corps, et la conscience du sentiment de l'émotion (Damasio 2003).

¹⁴ Héri-tier, F. & Xanthakou, M. (ed.) (2004).

structuralisme » (2004 : 9). Surrallès¹⁵ (2003 : 15) résume bien ce dernier mouvement qui place la notion d'*embodiment* en son centre : « Le corps, conçu à partir d'une idée de corporéité découlant de la notion de personne, semble en effet constituer la donnée élémentaire à partir de laquelle les différentes cultures tissent singulièrement de l'intelligibilité sociale, comme l'ethnologie de ces dernières années le montre pleinement, toutes aires culturelles confondues ».

Force est de constater que ces divers courants ont largement négligé les enfants, et plus encore les plus petits d'entre eux (Gottlieb 2004 : 41).

Partir des termes, catégories et discours vernaculaires tels qu'ils tracent les contours de la vie affective, comme le défendent certains anthropologues aux visées parfois très différentes¹⁶, privilégie la langue comme vecteur des sentiments. Certes essentielle, cette perspective n'épuise cependant pas toutes les facettes du réel infantin. En effet, si l'expression des sentiments envers le petit enfant (le plus souvent à partir des discours tenus sur...) fait l'objet de travaux en anthropologie¹⁷, les ethnographies articulant les discours tenus, mais également l'expression *in situ* des sentiments envers le petit enfant et de ce dernier envers ses différents partenaires, les « sentiments vécus » (Jaffré 2003), ne semblent pas être au cœur de ces recherches.

Cette lacune, qui est plus une omission, réside dans le manque d'intérêt des anthropologues pour l'émergence des sentiments, de leur expression et de leur inscription dans un processus de communication durant la petite enfance, objet et sujet abandonnés à la psychologie et à la psychanalyse (Gottlieb 2004 ; Poole 1994).

Le petit enfant exprime pourtant « quelque chose », communique à ses partenaires quelque chose auquel il donne sens lui-même et qui est en même temps modelé par ses partenaires, lesquels donnent à leur tour sens à ce qu'il fait, à ce qu'il exprime par le biais de son corps notamment. La pratique des sentiments pourrait s'inscrire dans la logique du « sens pratique » de Bourdieu, mais cette voie-là nous ouvrirait-elle à une meilleure compréhension de la petite enfance et surtout du petit enfant lui-même ? Ce langage du corps peut-il être assimilé, comme l'écrit Bourdieu (1980 : 117) à une « *hexis* corporelle », « [une] mythologie politique réalisée, *incorporée*, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de *sentir* et de *penser* » ? Cette voie-là, traduite par d'autres termes de processus de socialisation et d'enculturation au travers de l'éducation et de l'apprentissage (Poole 1994 ; Lancy 2008) ne satisfait pas pleinement l'exigence de comprendre les mondes de la petite

¹⁵ À partir de son ethnographie des Candoshi, il propose une « théorie culturelle de l'action en tant qu'interactions dynamiques » - étant désignées comme les « états de fait » - entre les « états d'âme » ou « états internes » et les « états de choses » (Surrallès 2003 : 17).

¹⁶ Cf. Terrain (1994) par exemple.

¹⁷ Pour ce qui concerne la petite enfance, on trouve une littérature anthropologique qui traite du deuil de l'enfant et de son expression, lesquels diffèrent en fonction des conceptions de l'enfance et de l'enfant, elles-mêmes inscrites dans le religieux. Dans ce sens, la littérature qui déconstruit l'étiologie psychobiomédicale relative à la « négligence maternelle » dans les pays en voie de développement (Bonnet 1988, 1997 ; Dettwyler 1994 ; Jaffré 1996) et celle portant sur la maltraitance et les abus (Scheper-Hughes 1987) concourent à tracer les contours des sentiments dans divers contextes.

enfance. Elle annihile même toute tentative de saisir ce qui se passe au-delà d'un conditionnement passif (Robarchek 1979) du petit enfant.

Si l'anthropologie des émotions, des sentiments des affects ou encore des sensibilités (Jaffré 2006), articulée à celle du corps et de la personne constitue un cadre de réflexion possible, l'anthropologie de l'enfance et plus particulièrement une « [...] *anthropologie de la petite enfance* [...] qui comprenne non seulement la façon dont les autres perçoivent le nourrisson, mais une *anthropologie du nourrisson lui-même* — s'appuyant sur l'idée qu'il peut aussi être un acteur social, quoiqu'utilisant des modes de communication particuliers » (Gottlieb 2000 : 383) est l'horizon vers lequel tendre. L'étude des propres modes d'expression et de communication du petit enfant, une sémiologie ancrée dans la connaissance plus large de la société (Razy 2007) est rendue possible, légitime et riche d'enseignement pour au moins trois raisons. Tout d'abord, les travaux, africanistes pour une grande part, ont bien montré que le petit enfant est considéré, en vertu du système religieux¹⁸, comme disposant d'un vouloir et d'une capacité à en faire part à autrui. Ensuite, les travaux empiriques de certains psychologues du développement et psychanalystes ont permis de réviser la théorie du développement de l'enfant, conférant à ce dernier des capacités psychiques qui le muent, bien avant la fin de sa première année et pour certains, dès sa naissance, en acteur à part entière¹⁹. Enfin, s'appuyant notamment sur ces avancées, l'anthropologie de l'enfance a progressivement développé une perspective centrée sur l'enfant-acteur et non plus seulement réceptacle, l'âge de celui-ci, qui décroît progressivement, permet de développer cet argument pour le petit enfant²⁰. Ce faisceau de raisons permet de considérer le petit enfant comme un « informateur anthropologique » qu'il faut prendre au sérieux et non plus ignorer ou abandonner aux autres disciplines sans autre forme de procès : « La plus grande part de l'attention ethnographique a été consacrée aux valeurs, à la compréhension, aux attentes et aux actions des adultes par rapport au nourrisson, car les enfants (qui ne parlent pas encore) ne sont pas facilement accessibles aux modalités habituelles de l'enquête ethnographique [ma traduction] » (Poole 1994 : 847)²¹. Si les obstacles méthodologiques et théoriques sont nombreux, ils ne doivent pas nous empêcher d'explorer les débuts de la vie dans une perspective anthropologique ancrée dans l'ethnographie. Il faut alors, pour une grande part,

¹⁸ Incluant une théorie de la réincarnation explicite (Gottlieb 2004) ou diffuse (Rabain 1994).

¹⁹ Pour plus de détails, cf. Poole (1994) et Razy (2007). Nombreux sont les travaux qui démontrent ces capacités précoces (Spelke & Cortelion 1981 ; Stern 1989 ; Dunn 1988 ; Spelke, Vishton & von Hofsten 1995) et posent la question en termes d'émergence de l'intelligence sociale et des modes de communication prélinguistiques des bébés ou encore d'émergence du sens de l'identité composée de « *personhood, selfhood, and individuality* » (Poole 1994 : 840). Tomasello (1999) les passe en revue depuis Piaget et insiste sur la naissance de l'intersubjectivité à l'âge de 9 mois contrairement à d'autres chercheurs qui la situent bien plus tôt.

²⁰ Les approches qui partent des faits de parenté et plus particulièrement de l'enfant pour penser les relations en termes de « parenté pragmatique » (Martual 2003) ou « pratique » (Weber 2005), en opposition à la parenté de représentation (Bourdieu 1980 : 284) sont précieuses pour l'approche que je privilégie, mais elles gagneraient également à faire leur révolution épistémologique en prenant en compte les plus petits.

²¹ Cf. Gottlieb (2004 : 54-56) pour une discussion plus approfondie sur ce point.

travailler sur ce qui s'exprime, sur la manière dont cela s'exprime, sur ce qui ne s'exprime pas ou s'exprime autrement, au-delà du langage articulé.

Dans ce paysage plutôt contrasté, je me livrerai à une sorte de débroussaillage de cette contrée des sentiments à partir de situations d'interactions observées et d'exemples ciblés. J'aborderai donc la pratique des sentiments sous l'angle de l'anecdote et du quotidien des corps enfantins²². L'approche que je propose est ancrée dans le corps, le corps « parlant », le corps comme lieu et moyen d'expression de valeurs et de normes partagées, mais également comme lieu et moyen de communication et d'expression du singulier, de l'intersubjectivité et du changement²³.

Ethnographier les corps : des modèles et des constellations de la petite enfance

Qu'en est-il de la pratique des sentiments au cœur de l'interaction avec les tout-petits ? Parler de sentiments implique de parler de l'entourage (Suremain 2000a, 2007) du petit enfant, étant entendu que ce dernier est considéré comme un sujet à part entière. On pourrait se livrer à un inventaire des personnes-clefs parmi les parents réels et classificatoires, et on retrouverait d'ailleurs, en Pays Soninké, des points communs avec d'autres *Kinship centered societies*, mais ce n'est pas le lieu ici ; je préfère évoquer, notamment au travers de vignettes, quelques figures potentiellement présentes dans le quotidien du petit enfant, un système d'attitudes incarné, la codification des relations en fonction des positions de chacun et, par extension, la codification des sentiments ou plutôt de l'expression des sentiments dans des situations d'enfance. Ce faisant, « l'expression obligatoire des sentiments » (Mauss 1921) pourra être questionnée à la lumière de la pratique des sentiments impliquant le petit enfant.

Au quotidien, ce dernier est en permanence positionné, puis se positionne peu à peu au sens propre et au sens figuré, par rapport à ses multiples partenaires en fonction de son sexe, de la génération, de la position que chacun des interlocuteurs occupe dans la parenté, et donc par rapport à Ego petit enfant, et d'une éventuelle homonymie de ce dernier avec un parent de son interlocuteur ou avec son interlocuteur lui-même. Entrer dans les relations et dans l'expression des sentiments, nécessite donc ici de mettre l'accent sur la réciprocité et l'interaction, aussi petits en soient les protagonistes. Pour ce faire, je distingue ce qui est exprimé envers le petit enfant de ce que le petit enfant exprime envers les autres (adultes ou enfants).

²² Cette démarche s'inscrit dans le prolongement de l'ethnographie menée en Pays soninké (Razy 2002, 2004, 2007), laquelle reposait en partie sur une attention portée aux petits gestes et aux interactions à première vue anodines et fait écho à la proposition de Jaffré (1996 : 17) dans un texte programmatique : « C'est pour cela que brosser un tableau – même esquisser une ébauche... –, des sentiments vécus, engage à une réflexion sur une subjectivité et une intériorité qui ne peuvent se dire qu'à mi-mots, s'évoquer, ou être surprises au fil des actes quotidiens ». On mesure la portée de la question pour ce qui concerne les enfants en bas âge.

²³ Notamment en situation de migration (Razy 2006).

Dans le domaine des sentiments exprimés envers le *petit enfant*, les deux niveaux (verbal et non-verbal), qui sont en fait inextricables, sont artificiellement dissociés pour la circonstance. Sur le plan verbal, l'attention doit être portée à la fois au ton et au contenu des interactions (Rabain-Jamin 1994, 1998). Si l'on prend l'exemple des termes d'adresse, de référence (incluant les termes de parenté²⁴) et des attitudes qui y sont généralement associées, leur usage révèle en creux les places respectives des interlocuteurs en instaurant un mode relationnel particulier. C'est dans ce cadre que sont exprimés les sentiments à l'égard du *petit enfant*. En ce sens, les termes d'adresse peuvent être considérés comme des « embrayeurs²⁵ » dans le domaine des relations. Ainsi, une grand-mère s'adresse à sa petite-fille en l'appelant *n'teyine*, « ma co-épouse », induisant une certaine rivalité qui place la petite-fille et sa grand-mère au cœur d'échanges modelés par la plaisanterie²⁶, notamment face au grand-père. Si le *petit-enfant* porte le prénom de son grand-parent, il peut utiliser le terme *n toxora*, « mon homonyme » qui traduit la communauté d'identité entre ces deux partenaires²⁷.

De multiples termes d'adresse et de référence sont utilisés avec le *petit enfant*, l'inscrivant simultanément dans plusieurs registres identificatoires, lesquels renvoient à son statut entre deux mondes et, dans une situation d'interlocution précise, à des positions généalogiques et à des statuts différents dans la parenté et dans la société tout comme à des sentiments éprouvés et attendus (par exemple le terme respectueux *Haj* utilisé avec le *petit enfant* parce que son homonyme a effectué le pèlerinage à la Mecque, *Yaxare xase*, vieille femme dans une relation à plaisanterie). Tous les membres de l'entourage n'utilisent pas, en effet, les mêmes termes d'adresse et n'emploient pas le même ton pour s'adresser au *petit enfant*. Au-delà, les termes d'adresse, qui peuvent simplement viser à un contact court avec le *petit enfant*, à une « reconnaissance » réciproque, peuvent également servir à débiter une interaction ou émailler celle-ci. Les interactions verbales sont alors plus consistantes et prennent une tournure qui va de l'interaction teintée d'agressivité contenue, de moquerie ou de plaisanterie à l'affection affichée. Elles reposent alors sur la codification des relations évoquée plus haut qui se décline en fonction des relations singulières entre les protagonistes et est relative à la situation. On verra par exemple des interactions entre frères et sœurs agnatiques qui prennent le plus petit d'entre eux pour « cible » et pour support de la relation sur un mode allant de la plaisanterie à l'agressivité à peine contenue. Les affinités personnelles se déploient dans un cadre contraint et contraignant, mais modulable et dynamique.

Sur le plan non-verbal, et donc par le biais du corps dans lequel et par le biais duquel des sentiments pour une part prescrits s'expriment à l'égard du *petit enfant*, on

²⁴ Le terme de parenté ne désigne pas un rôle, mais est à comprendre comme un « concept moral » qu'il faut différencier des usages qui en sont faits dans diverses situations (Bloch 1971).

²⁵ Au sens linguistique du terme.

²⁶ La parenté à plaisanterie, *kallungooraxu*, implique une grande liberté verbale et gestuelle entre les partenaires.

²⁷ L'analyse de la terminologie de parenté soninké montre que les grands-parents peuvent être considérés comme les vecteurs du lien que le *petit-enfant* entretient avec le monde des ancêtres (Razy 2007 : 158-171).

distingue, comme évoqué plus haut, les mimiques du visage, la gestuelle inhabituelle ou brusque (par rapport à la norme locale), telle que pincer les joues pour la femme du frère aînée d'Ego et de nombreux échanges corporels très bien décrits par Rabin (1994). Les sentiments qui s'expriment dans une proximité ou une distance relationnelle avec Ego s'inscrivent dans ce que j'appelle une cartographie corporelle. Le petit enfant n'a pas accès à tous les partenaires de son entourage et au sein de ce dernier, il n'a pas accès de manière indifférencié à toutes les parties du corps de tous ses partenaires : l'âge de l'enfant et la relation entretenue avec le partenaire de l'interaction détermine des zones du corps liées à des contacts de proximité affective (téter, être porté au dos ou à l'inverse, être assis sur les tibias, etc...).

À une échelle plus large, une cartographie de l'habitation imprime dans le corps cette distance ou cette proximité relationnelle. Certains espaces peuvent être autorisés au petit enfant, soit qu'il y soit déposé soit qu'il s'y rende dès lors qu'il peut se déplacer seul (la natte ou la chambre de la co-épouse de sa mère, voire son propre corps) ou au contraire interdits. La teneur des relations, par exemple entre deux co-épouses, modèlera l'expression des sentiments envers l'enfant de l'autre co-épouse qui se traduira notamment dans la colère exprimée si l'enfant transgresse des frontières spatiales (aller sur sa natte, vouloir entrer dans sa chambre...). Loin de pouvoir être érigés en règle absolue, les affinités personnelles ou l'hostilité étant variables entre co-épouses, il s'agit là de bien montrer comment se traduisent dans les corps et au moyen des corps, des sentiments codifiés, mais agrémentés différemment selon les situations et les personnes.

Gundo (âgée de 10 mois et 9 jours) se dirige à quatre pattes vers la natte de la co-épouse de sa mère, placée devant la porte de sa chambre fermée. Celle-ci la menace du doigt en lui disant de ne pas s'approcher sur un ton rude.

Attardons-nous maintenant sur ce qui fait peu l'objet d'intérêt en anthropologie, *ce que le petit enfant exprime (envers les autres, adultes ou enfants)*, en réponse à une sollicitation ou de son propre chef. La maîtrise du langage des enfants de moins de deux ans est variable, mais nous centrons ici la démonstration sur des enfants de moins de 14 mois qui ne disposent donc que d'un vocabulaire de quelques mots.

La réponse du petit enfant à une sollicitation est bien sûr variable selon son âge et son humeur du moment, mais le ton, la gestuelle et les mimiques qui l'accompagnent sont autant d'éléments qui semblent en déterminer le contenu : de l'absence de réaction, qui peut être interprétée comme une incompréhension, à l'incrédulité, en passant par les pleurs, le sourire ou le rire et l'apaisement, ce que Morton (1996 : 183) note également.

On pense aussitôt à des scènes de jalousie, de désir, de colère, de rejet ou d'affection²⁸, mais ce qui me semble important dans la réponse apportée par le petit enfant à une sollicitation, c'est lorsque paraît l'incrédulité, la réaction qui n'était pas attendue (pleurs

²⁸ Pour une analyse approfondie de la circulation des affects (Razy 2007 : 315-357).

face à une parole agressive conforme au type de relation) ou au contraire une réponse « adaptée », parce que dénotant le partage d'un code, que cela soit effectivement le cas ou non.

Ce que le petit enfant exprime ou non peut-il être interprété en termes de compréhension ou au contraire d'incompréhension par rapport à ce qui s'est déroulé lors de l'interaction ? S'agit-il ici d'un simple défaut de maîtrise des codes ou au contraire d'une position personnelle, intersubjective du petit enfant par rapport à une situation, une interaction ou une personne données ? Faut-il postuler que le petit enfant ne dispose pas encore de tous les codes qui régissent les rapports sociaux, organisent les sentiments et leur expression ? Opère-t-il au contraire une véritable lecture du social ? L'exemple produit ci-dessous montre que la question n'est ni anodine ni aussi simple qu'il y paraît à première vue.

Muusa (13 mois et 6 jours) dort sur une natte avec Tene D. (grand-mère). Fune S. (femme d'un oncle paternel) arrive, s'assied à côté de lui, l'appelle *dabadanka* (« femme dont le mari est absent »), lui donne une tape sur la cuisse. Il bouge, elle lui en donne une deuxième. Il se rendort après avoir ouvert les yeux. Elle s'allonge à moitié sur lui. Tene D. se met en colère et dit qu'il dort. Fune S. dit en souriant : « *An nyijamu papa !* (bonjour papa !) ». Tene D. l'assied et le prend dans ses bras sur le côté, les jambes croisées pour le soustraire aux gestes de Fune S.

Ce jour-là, la femme d'un oncle paternel de Muusa est manifestement allée plus loin que les autres jours tant dans le ton, que dans la gestuelle et les propos. Il s'agit d'une variation objective du comportement de Fune au vu des interactions habituelles avec Muusa et des remontrances formulées vivement par la grand-mère. On peut donc émettre l'hypothèse selon laquelle l'absence de réaction de Muusa témoigne de sa maîtrise du mode relationnel avec Fune, au-delà de la variation ponctuelle. Cette hypothèse ne peut en aucun cas être étendue à toutes les situations (contre-exemples) et démontre le caractère extrêmement contextuel, variable et donc complexe des sentiments, de leur expression par le petit enfant et de leur compréhension par l'entourage.

Entrons plus avant dans l'analyse de ce qu'exprime le petit enfant. La maîtrise de la communication, entendue au sens large, est au centre des compétences qu'il doit acquérir²⁹ et les signes observables de son désir ou de son refus de communiquer sont un indice de son état dans ce monde (Rabain & Zemléni 1965 ; Rabain 1994 ; Gottlieb 2004) et de son état au monde. Lors des repas, en particulier, le petit enfant qui est tenu dans le creux du pagne de sa mère est constamment sollicité par les commensales, attentives à ce qu'il exprime : dodelinements de la tête, bruits de bouche et regards non fixes sont interprétés le plus souvent comme une invite à communiquer, souvent sur le mode de la plaisanterie, ou une demande de contact. Si

²⁹ Il s'agit d'un apprentissage orienté des « conduites communicatives » (Rabain-Jamin 1988 : 269). Le petit enfant est incité à entrer en communication avec autrui (Rabain-Jamin 1990).

l'enfant qui ne parle pas encore se voit prêté un « interprète » parmi les adultes (Rabain *ibid.*), c'est bien à travers une lecture des signes du corps que celle-ci s'opère durant les premiers mois et le corps en question est bien celui du petit enfant. Comportements, attitudes, mouvements du corps, bruits émis, cris, pleurs, mimiques et postures³⁰ sont signifiants et permettent au petit enfant de communiquer ce qu'il ressent, ses états qui peuvent relever de la colère, de la peur, du désir³¹... qui est alors exprimée verbalement en termes d'état par les adultes vis-à-vis de tous les interlocuteurs en présence. Si l'entourage constitue l'essentiel de ces « interprètes », ce que Rabain-Jamin (1994, 1998) a bien montré, l'intervention de spécialistes peut s'avérer nécessaire, comme chez les Beng où les devins connaissent la langue du *W'rugbe* parlée par les bébés et que les parents ne comprennent pas (Gottlieb 1998, 2004 : 98-104). Ils ont notamment pour rôle de traduire les désirs exprimés par les bébés (*ibid.* : 52).

Prenons l'exemple de l'enfant qui manifeste son désir³² ou au contraire son refus³³. Sollicité par un tiers, mis dans les bras d'un tiers ou envoyé vers un tiers, il est en droit de refuser d'obtempérer, ce qui est totalement accepté pour cette tranche d'âge. Il en va de même lorsqu'il ne veut pas prendre le sein qui lui est proposé (Morton 1996 ; Razy 2007). Selon Gottlieb (2004 : 201), il s'agit même d'un « statement of volition ». Selon son âge, un détournement de la tête, des gesticulations ou pour les plus grands, un visage fermé, une moue boudeuse ou encore des cris, des pleurs et, plus tard, lorsque l'enfant prononce quelques mots, « *Ba* » pour « *N' bra* » qui signifie « je ne veux pas », constituent le socle du désir ou du refus prêté à l'enfant et totalement respecté dans un premier temps. Il devra progressivement apprendre à contrôler ses émotions et ses sentiments.³⁴ Les raisons de ce refus peuvent être alors énoncées comme suit : « il n'a pas envie d'aller vers toi », « il refuse », « il est fâché contre toi ». Au-delà de cette lecture du corps, dont il est essentiel de comprendre la grammaire, il faut réfléchir aux conditions de possibilité d'existence de ce mode d'expression : des désirs, une intentionnalité et une intention sont prêtés au petit enfant qui manifeste ses états à des tiers. Il est donc doté de manière précoce³⁵ de dispositions et de facultés dont il convient de saisir la nature et l'articulation avec les compétences mises au jour en psychologie du développement (Bril & Zack 1989 ; Rabain-Jamin 1987, 1988). La

³⁰ Gottlieb (2004 : 53-54) en dresse la liste pour les Beng et souligne les implications théoriques et épistémologiques d'une anthropologie des enfants (*ibid.* : 58-59).

³¹ L'analyse du champ sémantique et lexical des termes associés aux états des bébés : *kami* (avoir peur, craindre), *butu* (se mettre en colère), *mulla* (vouloir, désirer), etc. fera l'objet d'une publication ultérieure.

³² Selon Riesman (1992 : 125-126) : « *A person's desire for something, as The Fulani understand it, seems to be a partially independent aspect of the self* ». Il s'agit du « *goddi* » qui est « coupé » quand le désir n'est pas assouvi. Les conséquences peuvent en être graves pour le fœtus et pour l'enfant.

³³ Bruner (1983) montre que les bébés utilisent de manière précoce un « *communicative framework* » pour exprimer leurs besoins et leurs souhaits.

³⁴ Ceci peut être central dans certaines sociétés (Walentowitz 2003) et faire l'objet de « leçons » dès le plus jeune âge (Morton 1996 : 216-242, 246-247).

³⁵ Parfois même dès la vie intra-utérine. À l'inverse, d'autres exemples ethnographiques *touareg* montrent que si les fœtus disposent d'une âme, ce n'est que l'attribution de l'âme-souffle, après la naissance, qui anime la « conscience » chez le bébé (Walentowitz 2003). Selon Figueiredo-Biton (2004), c'est le maternage et l'éducation qui permettront l'apprentissage de la raison et de la maîtrise des émotions dès lors que l'« intelligence » sera présente, après le sevrage.

portée de cette « découverte » est de taille car elle croise les résultats des recherches scientifiques menées sur les bébés (*cf. supra*) et s'opposent à la plupart des conceptions de la personne qui ont cours dans les sociétés occidentales. Chez les Beng, le bébé est doté d'un degré élevé de conscience, laquelle est située à cheval entre le monde d'où il vient et celui où il est né (Gottlieb 2004 : 79-104) et il dispose d'une « *self-determination* » (Gottlieb *ibid* : 86). La reconnaissance de cette autonomie du petit enfant comme sujet peut aller jusqu'à ce qu'il « prenne la décision » de sa propre mort (Zempléni & Rabain *ibid.* ; Lallemand 1978 ; Bonnet 1988 ; Gottlieb 2004). Grands sont les risques extérieurs encourus par le petit enfant du fait-même de sa vulnérabilité, mais grand est également le risque qu'il décide, de son propre chef, de (re)partir. Sa susceptibilité doit être ménagée. Dans un tel contexte, contrariété, brusquerie et peur sont autant que faire se peut évitées (parfois dès la vie intra-utérine), tout du moins par les partenaires de l'enfant bien intentionnés à son égard, sous peine de provoquer divers troubles dont la maladie, la folie (Razy 2007). À l'inverse, Rosaldo (1980 : 63) montre qu'on ne prête pas de capacités « naturelles » au bébé ilongot, *the unknowing child*, aux Philippines, bien au contraire : « Not infantile bliss, trust, and comfort, but vulnerability and *kayub*, or « fear », born of lack of awareness, are what Ilongots see as characteristic of the most primitive stance of the self towards its larger environment ». Morton (1996 : 182) montre quant à elle que les bébés Tonga « ne savent rien » à la naissance et passent par trois stades (dont celui de « *mind of an animal* ») avant d'acquiescer the « *human reason or mind* » associée au moment où ils « connaissent leurs mères ». Force est de constater que le modèle de l'enfant du lignage, prégnant en Pays Soninké, s'articule avec au moins un autre modèle, largement partagée en Afrique et ailleurs dans le monde, celui du petit enfant comme sujet et comme personne. Le petit enfant est une personne animée par un vouloir dont il faut chercher les fondements dans le religieux³⁶.

Abordons maintenant la peur³⁷, dont la littérature anthropologique a exploré l'usage dans les contes³⁸ et les étiologies³⁹ sans véritablement aborder son expression quotidienne chez les plus petits, à quelques notables exceptions près (Rosaldo de manière périphérique et Gottlieb⁴⁰ et Morton, de manière centrale). En la matière, il convient de distinguer la peur en situation, durant la journée, qui peut concerner des objets, des personnes⁴¹ ou encore des menaces, de ce qui est attribué à des peurs nocturnes manifestées par des pleurs incessants, lorsque le petit enfant ne parvient pas

³⁶ Gottlieb affirme d'ailleurs que domaine de l'enfance et domaine religieux doivent être étudiés conjointement (2004 : 104).

³⁷ Il ne s'agit pas ici d'une approche du processus psychologique (Whiting & Child 1971 : 317-318).

³⁸ *Cf.* Razy (2007).

³⁹ On pense ici aux travaux de Bonnet (1988), Detwyler (1994) & Jaffré (1996 : 51) qui décrit, pour le pays *Zarma* (au Niger) la nosologie de ce qu'il appelle « une pathologie de la peur », laquelle touche l'enfant pendant son sommeil lors d'une rencontre avec les génies ou les sorciers. *Cf.* Razy (2007) pour les Soninké et Suremain (2000b) pour la Bolivie.

⁴⁰ Gottlieb revisite la théorie de l'*attachement* en déconstruisant la notion de « peur de l'étranger » à partir de l'exemple Beng (2004 : 146-161, 2010). Robarchek (1979) montre au contraire comment et sur quelles bases se construit la peur de l'étranger dès le plus jeune âge chez les Semai Sénor en Malaisie.

⁴¹ Il ne s'agit pas seulement de la peur comme « construction particulière qui, en tant que telle, s'inculque et se transmet » (Judy-Ballini & Voisenat 2004).

à dormir la nuit de manière récurrente⁴². Le même terme « *akaanu* », employé dans les deux cas, nous ouvre donc la voie au champ sémantique de cette notion et partant aux étologies de la peur.

Dans le premier cas, la peur peut avoir été provoquée volontairement chez le petit enfant ou celui-ci peut avoir eu peur sans intervention extérieure. Il manifeste alors sa peur en se cachant, s'il est dans les bras d'un tiers, en gesticulant, en pleurant, en criant, en se sauvant, en jetant des coups d'oeil ou en tentant de s'éloigner (même à quatre pattes) de la source de sa peur, s'il est par terre. L'entourage estime qu'il faut calmer le petit enfant au plus vite et s'y emploie en le prenant dans les bras pour l'éloigner de la source de la peur. L'attitude face à la peur du petit enfant peut être moqueuse si la relation entre les deux partenaires est une relation à plaisanterie, ce qui expose le petit enfant à toute une gamme de réactions face à ce qu'il exprime en fonction de ses partenaires. Dans le second cas, les pleurs et l'absence de sommeil, en dehors de toute autre manifestation, si ce ne sont les pleurs, comparable à la situation précédente, on évoquera systématiquement la peur. Mais il s'agit ici d'un autre type de peur. La peur des *jinnanu*, relativement répandue comme vecteur de problèmes pour le petit enfant est déclinée ici sous la forme plus personnelle du double (*jinna* ou *yindifo*). On dit en effet que « le petit enfant a peur du *jinna* de sa maman qui se montre à lui ». Je ne m'attarde pas ici sur le sens et les solutions apportées à ce type de problèmes, mais mentionne simplement que l'on recourt alors aux personnes âgées sortant de la mosquée pour une imposition des mains sur la tête de l'enfant assortie de la phrase « N'aie pas peur »⁴³. On pourrait multiplier les exemples, notamment celui de la jalousie, amplement traité en psychologie, mais qui convoque différents registres de sens en Pays Soninké, et plus particulièrement durant la petite enfance, dès lors qu'on l'aborde dans une perspective anthropologique. Il en va de même de la colère et de l'agressivité, laquelle est étroitement liée à la première.

Au terme de cette exploration, il ressort de l'analyse que la pratique des sentiments procède non pas d'un continuum, système fixe d'attitudes qui prescrirait de manière univoque des comportements et « une expression obligatoire des sentiments », mais de moments successifs ou simultanés, répétés ou non et inscrits au travers du corps dans des constellations complexes.

Genres expressifs, modes de communication et modes d'apprentissages au cœur des constellations

Le corps ici convoqué ne s'inscrit pas dans la nature figée que lui assigne Bourdieu (1977 : 51) : « Le corps [...] est, de toutes les manifestations de la 'personne', celle qui

⁴² Ces éléments font notamment écho aux travaux de Bonnet (1988) et Bonnet & Jaffré (2003). Jaffré (1996 : 51) décrit, pour le pays *Zarma* (au Niger), la nosologie de ce qu'il appelle « une pathologie de la peur », laquelle touche l'enfant pendant son sommeil lors d'une rencontre avec les génies ou les sorciers. Pour la Bolivie, cf. Suremain (2000b).

⁴³ Razy (2007).

se laisse le *moins et le moins facilement* modifier, provisoirement et surtout définitivement [...] ». Plus encore, si la notion d'*habitus* de Bourdieu aurait pu être d'une grande utilité, elle ne permet pas, seule, de mener, comme le fait A.-C. Taylor (2000 : 310), « l'analyse du rapport entre comportements et représentations » : « Ils [les comportements] relèvent donc d'un ordre de médiations intermédiaire entre, d'une part, la structure 'muette' qui régit sous forme d'*habitus* les rapports au monde du corps culturellement modelé et, d'autre part, l'ensemble des représentations telles qu'elles s'expriment, en fonction des contextes, dans l'éventail des genres expressifs ». Cette proposition qui porte sur les *anent*, « énoncés (ou discours) du cœur » chez les Jivaro (Descola 1986), peut être complétée par les propos de S. Fainzang (1986 : 19-20) selon laquelle, la « [...] référence commune à une 'trame de base' ne doit pas masquer la multitude des discours individuels qui tirent leur pluralité de la diversité de leurs déterminations respectives »⁴⁴. Sont alors posées, sans pouvoir être ici tranchées, la question de l'existence d'un « genre expressif » propre au petit enfant et celle du « discours individuel » de ce dernier - ceci en étendant le sens du terme discours. Il apparaît qu'une trame de sens et une trame relationnelle codifient la manière dont les tiers lisent et interprètent ce que le petit enfant, à travers son corps, exprime, ressent et extériorise, en termes de sentiments dans un « genre expressif » (Taylor *ibid.*) qui lui est propre.

Dans la réception et dans l'adresse de sentiments, le mode de l'affectivité, mais plus encore le mode de la plaisanterie caractérise non seulement des relations avec le petit enfant qui sont amenées à perdurer comme telles, mais également certaines de celles qui peuvent devenir plus distantes, voire de rivalité au fur et à mesure que l'enfant grandit (entre frères et sœurs agnatiques par exemple). De même, on se rend compte que ce mode caractérise certains moments de ces relations codifiées comme distantes et qui le sont déjà en partie. On se situe donc là dans la question de l'apprentissage et des dispositifs qui sont mis en place autour du petit enfant. Bloch (1971 : 85-86) rappelle que Malinowski, Leach et Lounsbury ébauchent ou élaborent des théories de l'apprentissage du sens des termes de parenté sans fondement sur des travaux de psychologie et insiste sur leur apprentissage à parti des usages en contexte. Des travaux plus récents traitent de l'acquisition précoce des compétences sociales en matière de communication et de parenté (Rabain-Jamin 1988, 1994 et 1998 ; Schieffelin 1990).

Les modes de communication et d'apprentissage de la petite enfance sont divers, mais dans le cas présent, celui qui semble privilégié est le plus souvent celui de la plaisanterie en Pays Soninké. On distingue l'institution qu'est la parenté à plaisanterie de la relation à plaisanterie, du mode de la plaisanterie ou encore de l'instant à plaisanterie (Razy 2007). La taquinerie semble pouvoir y être associée au regard d'autres exemples ethnographiques et la crainte, la menace et des formes d'agressivité, à titre provisoire et sous réserve d'analyses ultérieures, sont considérées comme les

⁴⁴ Au sujet des Bisa du Burkina Faso.

pôles extrêmes et complémentaires de la plaisanterie⁴⁵. Ce mode articule gestes, paroles, attitudes, regards et mimiques qui s'adressent au tout-petit⁴⁶. Rabain-Jamin (1990 : 268 ; 1998 : 195) a bien montré que ces manifestations du petit enfant étaient interprétées comme des demandes de contact et de communication de celui-ci qui devaient être satisfaites. Du point de vue du petit enfant, la part de l'expression des sentiments codifiée après-coup par les tiers ne doit pas occulter celle qui relève de la singularité du petit enfant et/ou de la situation. L'importance accordée aux décalages et aux réactions, *a priori* non-conformes ou originales, du petit enfant renforce l'intérêt d'explorer le point de vue de ce dernier.

Ainsi, donc, si l'expression des sentiments dans un genre expressif particulier, est bien pour une part le support de l'apprentissage, de l'incorporation des normes sociales et d'une vision du monde, elle ne saurait être réduite à cela. Aborder la question sous un autre angle, celui du contexte ou de la « structure contextuelle » (Bateson 1980) et du contexte d'énonciation (Bazin 1979 ; Bensa 1996) des sentiments, la situation d'interlocution, auxquels il faut ajouter le contexte que j'appellerai le contexte corporel, permet de dépasser une analyse purement linguistique et discursive. Est ainsi déjoué le risque de passer totalement à côté de certains acteurs de la société, les enfants, et plus particulièrement les plus petits d'entre eux, et donc à côté de leur point de vue singulier et de la question de leur rôle actif dans l'apprentissage précoce de la lecture des sentiments comme de la réponse non-verbale qu'ils peuvent y apporter.

La trame de sens et la trame relationnelle dans lesquelles s'inscrivent les sentiments et leur expression est tissée de diverses manières en divers sens sur un mode évolutif et en fonction des entités humaines et non-humaines en présence, de leurs actions au sens large, de la situation, du contexte et de la configuration articulés aux normes, valeurs, représentations et points de vue des protagonistes. Il s'agit là des « constellations ». Il n'est en effet de sentiment du et envers le petit enfant que constellé, inscrit dans l'instant et dans la réciprocité, aussi petit soit le ou les partenaires de l'interaction. On peut donc parler d'une trame de sens et d'une trame relationnelle codifiées certes, mais plus dynamiques qu'immuables, lesquelles s'actualisent dans des attitudes particulières et sont sans cesse modelées, manipulées au sein de constellations singulières qu'il convient d'étudier à partir de situations concrètes.

Loin de voir dans le corps un corps enfermé dans un déterminisme social et culturel, l'ethnographie du détail menée dans la durée auprès des plus petits, montre qu'en matière de sentiments, les variations individuelles sont bien plus nombreuses qu'il n'y

⁴⁵ On pense ici à Van Gennep selon lequel crainte et ironie sont privilégiés dans l'éducation traditionnelle en France (Belmont 2004 : 51) et plus récemment à Rabain (1994), Robarchek (1979), Gottlieb (2004 : 38), à Morton (1996 : 18, 180-187), Razy (2007) et aux exemples ethnographiques rapportés par Lancy (2008 : 171, 178). Il conviendrait d'explorer les affinités entre plaisanterie, taquinerie, menace, formes d'agressivité, voire punition, ce même dans les cas où la parenté à plaisanterie n'existe pas en tant qu'institution. Ces réflexions ouvrent à la voie à l'exploration des modes de communication et d'apprentissage privilégiés durant la petite enfance.

⁴⁶ L'enfant peut lui-même être incité voire encouragé à agir de même.

paraît, et ne peuvent être d'emblée réduites à de simples variations de la structure comme si la « persuasion clandestine d'une pédagogie implicite » (Bourdieu 1980 : 117) ne laissait aucune place au sujet/personne et au corps singulier. Prendre en compte cette diversité est essentiel dans l'appréhension de la pratique des sentiments dans les mondes enfantins.

Conclusion

Quel est alors l'intérêt d'une approche anthropologique de la pratique des sentiments ancrée dans l'ethnographie de la petite enfance comme voie d'entrée dans des modèles de l'enfance façonnés et remaniés au fil du temps ? L'intérêt premier consiste à mettre à l'épreuve des modèles déjà constitués, tel celui de l'enfant du lignage qui, mis à l'épreuve du terrain, gagne en complexité (notamment à partir de la notion de constellation). Ensuite, l'ethnographie menée permet de mettre au jour des représentations et des pratiques qui font du petit enfant un sujet/personne apprenant, un être profondément social : on a vu comment ce statut du petit enfant, intrinsèquement lié au modèle de l'enfant du lignage, est articulé aux constellations de la petite enfance. Enfin, cette ethnographie de la petite enfance pousse le chercheur à se saisir de matériaux qui concourent, eux aussi, au-delà d'une seule approche discursive, à articuler modèles et constellations à partir du langage du corps (genres expressifs de la petite enfance, modes d'apprentissage...). Qu'on parte des modèles ou qu'on y aboutisse, le passage par et/ou le retour à la constellation comme l'abord ethnographique permettent donc de complexifier et d'épaissir la connaissance de la petite enfance en société.

Ce modèle du petit enfant comme sujet/personne, au sens plein du terme, n'est pas sans rappeler celui de la psychanalyse. Étant doté d'une autonomie de penser, de ressentir, d'agir et de s'exprimer qui en fait un sujet et un interlocuteur possible dans les deux « modèles », il n'en demeure pas moins que les bases et les effets des conceptions à l'œuvre ne sont pas les mêmes. Si, dans les deux cas, l'enjeu est d'humaniser le petit enfant, dans le premier cas, on craint pour son devenir d'être humain ne parvenant pas à se détacher de l'autre monde, voulant y retourner où y étant ramené malgré lui, et on prend donc de nombreuses précautions pour le retenir et le protéger alors que, dans l'autre, on lui prête les capacités de devenir plus tôt un membre de la société et un être singulier. Des types de sociétés peuvent donc générer des modèles aux contours identiques, mais dont les fondements diffèrent : là où il y a nécessaire discontinuité par la rupture et la perte pour advenir (progressivement et jusqu'au sevrage en Pays Soninké), il y a continuité pour qu'émerge la reconnaissance précoce de l'individu. Dans le premier cas, le statut de l'enfant tranchera avec celui du petit enfant, et ce n'est que bien plus tard que sera acquise une certaine autonomie reconnue socialement, alors que, dans l'autre, la petite enfance sera considérée comme le début d'un processus dont les périodes ultérieures (enfance...) renforceront les capacités d'autonomie de la personne.

Force est de constater qu'on ne peut réduire une société à un seul et unique modèle de l'enfance et qu'on ne peut réduire l'enfant dans une société à ce que son « traitement » nous apprend du ou des modèles en vigueur. Vouloir saisir la manière dont les membres d'une société, d'un groupe pensent et modèlent l'enfance nécessite conjointement d'inverser le regard en entrant de plain-pied dans la complexité qu'offre l'enchevêtrement des constellations inscrites dans le social et le religieux à partir du point de vue du petit enfant comme sujet/personne. La pratique des sentiments se prête bien à cet exercice. Dont toute la difficulté consiste à saisir et à restituer l'articulation des constellations et du singulier. L'anthropologie de la petite enfance centrée sur les plus petits d'entre eux nous permet à l'évidence de faire quelques pas dans ce sens.

Références bibliographiques

- Abu-Lughod L., 1986 - *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Bateson G., (1936) 1958 - Naven: *A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from three Points of View*. Stanford: Stanford University Press.
- Bateson G., (1972) 1980 - *Vers une écologie de l'esprit*. Vol. 1. Paris, Le Seuil
- Bazin J., 1979 - « La production d'un récit historique. », *Cahiers d'études Africaines*, 73-76, XIX(1-4) : 435-483
- Bensa A., 1996 - « De la micro-histoire vers une anthropologie critique. » in J. Revel (ed.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris, Gallimard-Le Seuil : 37-70.
- Baudet J.M., 1996 - « Rire. Un exemple d'Amazonie » *L'Homme*, 36(140) : 81-99.
- Belmont N., 2004 - « Comment on fait peur aux enfants. » *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 56 : 51-58.
- Bloch M., 1971 - "The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms.", *Man*, 6(1): 79-87.
- Bonnet D., 1988 - *Corps biologique, corps social. Procréation et maladie de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*. Paris, Éditions de l'ORSTOM.
- Bonnet D., 1996 - « Présentation. La notion de négligence sociale à propos de la malnutrition de l'enfant. » *Sciences Sociales et Santé*, 14(1) : 5-16.
- Bonnet D., 1997 - « Autorisés à mourir » ou la notion de « négligence sociale » : le cas de l'enfant malnutri en Afrique de l'Ouest. *Cahiers de MARIJU L'A*, 4 : 43-49.
- Bonnet D. et Jaffré Y. (eds.), 2003 - *Les maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala.
- Bonnet D. et Pourchez L. (eds.), 2007 - *Du soin au rite dans l'enfance*. Ramonville, Érès et IRD.
- Bourdieu P., 1977 - « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps. », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 14 : 51-54.
- Bourdieu P., 1980 - *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.
- Bril B. et Zack M., 1989 - « Analyse comparative de "l'emploi du temps postural" de l'enfant de la naissance à la marche (France-Mali). » in J. Retschitzki, P. Bossel-Lagos et P. Dasen (eds.), *La recherche inter-culturelle*. Acte du 2^e colloque de L'ARIC, II : 18-30. Paris, L'Harmattan.
- Csordas T.J., 1990 - "Embodiment as a Paradigm for Anthropology ", *Istos*, 18(1): 5-47.
- Crapanzano V., 1994 - « Réflexions sur une anthropologie des émotions. », *Terrain*, 22 : 109-117.
- Damasio A.R., 1995 - *L'erreur de Descartes*. Paris, Éditions Odile Jacob
- Damasio A.-R., 2003 - *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions* Paris, Éditions Odile Jacob.

- Descola P., 1986 - *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Dettwyler K. A., 1994 - *Dancing skeletons. Life and death in West Africa*. Long Grove, Waveland Press.
- Dunn J., 1988 - *The Beginnings of social understanding*. Oxford and Cambridge, Blackwell.
- Durkheim É., (1898) 1911 - « Représentations individuelles et représentations collectives. » in É. Durkheim (ed.), *Sociologie et philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Durkheim É., (1907) 1975 - « Les origines de la vie religieuse. » in É. Durkheim (ed.), *Textes, 2 Religion, morale, anomie*. Paris, Éditions de Minuit : 65-122.
- Ekman P., 1972 - "Universals and Cultural Differences in Facial Expression of Emotion." in J. Cole (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation*. Lincoln, University of Nebraska Press: 65-122
- Ekman P., 1980 - *The face of man: expressions of universal emotions in a New Guinea village*. New York, Garland STPM Press.
- Ekman P., 1998 - "Universality of Emotional Expression? A Personal History of The Dispute." in P. Ekman (ed.), *Third Edition of Charles Darwin's The Expression of The Emotions in Man and Animals*. London, Harper Collins: 363-393.
- Ekman P., 1999 - "Basic Emotions." in T. Dalgleish and T. Power (eds.), *The Handbook of Cognition and Emotion*. Sussex, John Wiley and Sons, Ltd.: 45-60.
- Ekman P., 2003 - *Emotions Revealed. Recognizing Faces Feelings to Improve Communication and Emotional Life*. London, Weidenfeld and Nicolson.
- Elias N., 1970 - *Qu'est-ce que la sociologie ?* Paris, Agora Pocket, 1991.
- Fainzang S., 1986 - *L'intérieur des choses. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*. Paris, L'Harmattan.
- Figueiredo-Biton, 2004 - « Le roc et le corps. Lieux d'objectivation de l'esprit chez les Touaregs (Mali). » in F. Héritier et M. Xanthakou (eds.), *Corps et affects*. Paris, Odile Jacob : 105-120.
- Geertz C., 1972 - "Deep play: Notes on the Balinese Cockfight." *Daedalus*, CIII: 1-37.
- Gottlieb A., 1998 - "Do Infants Have Religion? The spiritual lives of Beng babies." *American Anthropologist*, 100(1): 122-135.
- Gottlieb A., 2000 - « Où sont passés tous les bébés ? Vers une anthropologie du nourrisson. » in J.L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou (eds.), *Ensustances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard : 366-385.
- Gottlieb A., 2004 - *The Afterlife Is Where We Come from: The Culture of Infancy in West Africa*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Gottlieb A., 2010 - *Attachment Theory from a West African Perspective*. AAACIG Meeting with SCCR and SASci(Albuquerque).
- Héritier F., 2003 - « Une anthropologie symbolique du corps. » *Journal des Africanistes*, 73(2) : 9-24.
- Héritier F., 2004 - « Présentation » in F. Héritier et M. Xanthakou (eds.), *Corps et affects*. Paris, Odile Jacob : 7-25.
- Héritier F. et Xanthakou M. (eds.), 2004 - *Corps et affects*. Paris, Odile Jacob.
- Poole F.J.P., 1994 - "Socialization, Enculturation and the Development of Personal Identity." in T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London and New York, Routledge: 831-860.
- Jaffré Y., 1996 - « Dissonances entre les représentations sociales et médicales de la malnutrition dans un service de pédiatrie au Niger. » *Sciences sociales et santé*, 14(1) : 41-71.
- Jaffré Y., 2003 - « La description en actes. Que décrit-on, comment, pour qui ? » in G. Blundo et J.P. Olivier de Sardan (eds.), *Pratiques de la description. Enquête*, 3 : 55-73.
- Jaffré Y., 2006 - « Les terrains d'une anthropologie comparative des sensibilités et des catégories affectives. », *L'ave à face. Regards sur la santé*, 9.

- Jedy-Ballin M. et Voisenat C., 2004 - « Ethnographier la peur. » *Terrain*, 43 : 5-14.
- Lallemand S., 1978 - « Le bébé-ancêtre Mossi » in *Systèmes de signes*. Textes réunis en hommage à G Dieterlen. Paris, Hermann : 307-316.
- Lévy-Bruhl L., 1922 - *La mentalité primitive*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Lancy D.F., 2008 - *The Anthropology of Childhood*. Cherubs, Chattel, Changelings. New York, Cambridge University Press.
- Lutz C., 2004 - *La Dépression est-elle universelle ?* Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond.
- Lutz C. et Abu-Lughod L., 1990 - *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Malinowski B., (1922) 1963 - *Les argonautes du Pacifique*. Paris, Gallimard.
- Martial A., 2003 - *S'apparenter. Ethnologie des liens de familles recomposées*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Mauss M., 1921 - « L'expression obligatoire des sentiments » *Journal de psychologie*, 18. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.exp>
- Mauss M., (1935) 1993 - *Sociologie, anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Mauss M., (1938) 1950 - « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de 'moi'. », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII, Londres (Huxley Memorial Lecture). <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.cat>
- Merleau-Ponty M., 1960 - « De Mauss à Lévi-Strauss. » *Signes*, Paris, Gallimard : 143-157.
- Mesure S. et Savidan P. (eds.), 2006 - *Dictionnaire des Sciences Humaines*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Morton H., 1996 - *Becoming Tongan. An Ethnography of Childhood*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Muslow M., 2009 - « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels. », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 1 : 81-109.
- Rabain J., (1979) 1994 - *L'enfant du hgnage. Du serrage à la classe d'âge chez les Wolof au Sénégal*. Paris, Payot.
- Rabain J., 1987 - « Perspectives transculturelles. » in M. Manciaux, S. Lebovici, O. Jeanneret, A.A. Sand et S. Tomkiewicz, *L'enfant et sa santé*. Paris, Doim Éditeurs : 49-61.
- Rabain J., 1988 - « Tradition et apprentissage. Les interactions mère-enfant en Afrique de l'Ouest. » in R. Bureau et D. Savre (de) (eds.), *Apprentissage et cultures. Les manières d'apprendre*. Colloque de Cerisy : 265-278. Paris, Karthala.
- Rabain J., 1990 - « Mise en place de la relation au tiers et processus de détachement de la mère au Sénégal. », *Neuropsychiatrie de l'enfance*, 38(4-5) : 267-269.
- Rabain J., 1994 - "Language and socialization of the child in African families living in France." in P.M. Greenfield and R. Cocking (eds.), *Cross-cultural roots of the minority child development*. Hillsdale N.J., Erlbaum: 146-166.
- Rabain J., 1998 - « Usage du langage et contexte culturel : le langage de la mère adressé à l'enfant. » in J. Bernicot et H. Marcos (eds.), *De l'usage des gestes et des mots chez l'enfant*. Paris, Armand Colin : 179-207.
- Radcliffe Brown A.R., (1922) 1948 - *The Adaman Islanders. A Study in Social Anthropology*. Illinois, The Free Press.
- Razy É., 2002 - *Derevoir Soninké. Une ethnologie de la petite enfance au Mah*. Thèse de doctorat. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Razy É., 2004 - « Le corps et la personne du petit enfant. Ethnographie des petits riens du quotidien soninké. » *L'Intre. Chnques, Cultures et Sociétés. Revue transculturelle*, 5(2) : 203-214.
- Razy É., 2006 - « Les migrants ont-ils des manières particulières d'habiter ? L'exemple soninké. », *Hommes et Migrations*, 1254 : 77-87.

- Razy É., 2007 - *Naître et devenir Anthropologie de la petite enfance en pays soumké (Mali)*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- Riesman P., 1992 - *First find your child a good mother The construction of self in two african communities*. New Brunswick New Jersey, Rutgers University Press.
- Robarchek C.A., 1979 - "Learning to Fear: A Case Study of Emotional Conditioning.", *American Ethnologist*, 6(3): 555-567
- Rosaldo M.Z., 1980 - *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Scheper-Hughes N., (1987) 1992 - *Death Without Weeping: The violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley, University of California Press.
- Schieffelin B., 1990 - *The give and take of everyday life. Language socialization of Kahlbi children*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Spelke E.S. and Cortelyou A., 1981 - "Perceptual aspects of social knowing: Looking and listening in infancy." in M.E. Lamb and L.R. Sherrod (eds), *Infant social cognition*. Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates: 30-42.
- Spelke E.S., Vishton P. and Von Hosten C., 1995 - "Object perception, object directed action, and physical knowledge in infancy." in M.S Gazzaniga (ed.), *The cognitive neuroscience*. Cambridge MA, The Mit Press: 165-179.
- Stern D., 1989 - *Le monde interpersonnel du nourrisson*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Sureman (de) Ch.É., 2000a - "Dynamiques de l'alimentation et socialisation du jeune enfant à Brazzaville (Congo).", *Autrepart*, 15 : 73-91.
- Sureman (de) Ch.É., 2000b - « Les relations de genre soumises à l'épreuve de la maladie de l'enfant. Exemples boliviens et péruviens. » *Recherches L'émistes*, 13(1) : 27-46.
- Sureman (de) Ch.É., 2007 - « L'entourage nourricier de l'enfant. À partir d'exemples en Bolivie et au Congo. », *L'Autre. Chniques, Cultures et Sociétés*, 8(3) : 349-366.
- Surrallès A., 2003 - *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Caudosbi*. Paris, CNRS Éditions.
- Taylor A.C., 2000 - « Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. », *L'Homme*, 154-155 : 309-334.
- Terrain, 1994 - *Les émotions*, 22.
- Tomasello M., 1999 - *The cultural organs of human cognition*. Cambridge and London, Harvard University Press
- Walentowitz S., 2003 - *Enfant de Soi, enfant de l'Autre. La construction symbolique et sociale des identités à travers une étude anthropologique de la naissance chez les Touaregs (Kel Eghlal et Aytawari de l'Azawagh, Niger)*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- Weber F., 2005 - *Le sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*. Montreuil, Aux Lieux d'Être.
- Whiting J.W.M. and Child I.J., (1953) 1971 - *Child training and personality*. New Haven, Yale University Press
- Zempléni A. et Rabain J., 1965 - « L'enfant *mit këu bon*. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal. », *Psychopathologie Africaine*, 1(3) : 329-441.

CHAPITRE 7

L'alimentation dans la prime enfance, un révélateur de modèles de l'enfance dans la France contemporaine

Séverine GOJARD

Introduction

Les travaux des anthropologues et des historiens mettent en évidence des variations dans les modèles de l'enfance selon les époques et les zones géographiques (Bonnet & Pourchez 2007 ; Delaisi de Parseval & Lallemand 1980 ; Rollet 2001, 2008 ; Rollet & Morel 2000). De tels résultats posent en creux la question de l'existence ou non d'un modèle unique de l'enfance dans les sociétés occidentales contemporaines. Une entrée privilégiée pour répondre à cette question est l'examen des normes de puériculture, parce qu'elles sont porteuses de modèles de l'enfance : « En disant ce que l'on doit faire de l'enfant, ou comment on doit agir sur l'enfant, en donnant le 'mode d'emploi de l'enfant', les normes de prime éducation disent aussi ce qu'est l'enfant et fournissent par là même les catégories à travers lesquelles l'enfant sera désormais perçu et constitué comme enfant d'un certain type appartenant à une classe d'âge dotée de caractères génériques bien définis » (Boltanski 1969 : 124).

Certains travaux démontrent l'existence de plusieurs représentations de l'enfance et des enfants dans les discours des professionnels au XX^e siècle. Par exemple, à partir de l'analyse de corpus de revues professionnelles canadiennes entre 1930 et 1970, Hamelin-Brabant met en évidence deux modèles de puériculture, l'un d'inspiration pédiatrique, centré sur les besoins physiques de l'enfant tout autant que sur « la régularité et la discipline » dans l'inculcation d'habitudes et d'hygiène de vie, l'autre d'inspiration « psychopédiatrique » qui valorise la dimension affective des soins, insiste sur la promotion de l'autonomie de l'enfant dans le dialogue, et s'accompagne d'une remise en cause de la rigidité caractéristique du modèle pédiatrique. Le premier modèle est dominant entre 1930 et 1950, le second l'est entre 1950 et 1970, mais selon l'auteur l'influence de ces deux définitions de l'enfance se prolonge jusqu'au début du XXI^e siècle (Hamelin-Brabant 2006). Travaillant sur un corpus plus large, constitué autour des savoirs sur la petite enfance, Neyrand montre la coexistence dans la France

de la fin du XX^e siècle de plusieurs images du jeune enfant, qui concourent à la valorisation de l'enfant, mais restent ancrées dans des champs différents et sont de ce fait difficilement conciliables (Neyrand 2006). Ces différents travaux ne donnent cependant guère d'indications sur la manière dont les parents s'approprient (ou non) ces différents modèles de l'enfance : les modèles qu'ils proposent sont plus souvent des modèles normatifs (construits par les professionnels) que des modèles en pratique (portés par les parents). Ce texte se propose précisément de rendre compte de conceptions de l'enfance, variables selon les propriétés sociales des parents, qui se révèlent dans l'analyse de pratiques de soins. On s'appuiera pour ce faire sur l'étude de l'alimentation des jeunes enfants. Le choix de cette pratique parmi d'autres se justifie par l'hypothèse que les différentes étapes menant vers l'alimentation adulte sont révélatrices de compétences attendues des enfants et de pratiques parentales visant à délimiter plus ou moins longtemps la spécificité de l'alimentation infantine. On peut ainsi y voir l'expression de ce que Chamboredon appelle des « définitions sociales de l'enfance » c'est-à-dire de représentations des aptitudes enfantines associées à des conceptions éducatives et différenciées selon les positions sociales (Chamboredon & Prévot 1973 ; Chamboredon & Fabiani 1977). En effet, la plus ou moins grande spécificité de l'alimentation infantine, en fonction de l'âge des enfants, peut servir d'indicateur du clivage que les adultes établissent entre leur univers et celui de leurs enfants. Par exemple, le maintien d'une alimentation exclusivement lactée est l'indice d'une définition de l'enfance comme un univers séparé du monde des adultes : on ne donne pas au nourrisson la même alimentation qu'aux enfants plus grands, ni *a fortiori* qu'aux adultes, parce que cela ne lui convient pas, et parce qu'il n'aimerait pas ces aliments. Si l'on entend par « nourrisson » le stade au cours duquel le petit enfant bénéficie d'un régime particulier, différent du reste de la famille, une diversification alimentaire tardive peut révéler une prolongation du stade de « nourrisson ». À l'extrême inverse, une diversification rapide témoigne d'un avancement de la sortie du stade de « nourrisson », qui peut s'inscrire dans un souci de précocité plus général manifesté par les parents à l'égard de leurs enfants.

Ce souci de précocité caractérise la définition de l'enfance comme objet pédagogique, définition dont Chamboredon & Prévot (1973) montrent qu'elle se diffuse en France à partir des années 1960, notamment sous l'influence de la scolarisation accrue des femmes. Les mères appartenant aux classes moyennes et supérieures sont ainsi particulièrement réceptives à une vulgate psychologique qui insiste sur les stades de développement de l'enfant et sur le caractère prédictif des compétences enfantines (Montlibert 1980). Dans les années 1970, ces deux auteurs soulignent que le recul de l'âge auquel débutent les apprentissages conduit les parents à investir l'école maternelle comme lieu d'éducation ; dans les années 1990, on peut voir à l'œuvre la prolongation de ce mouvement dans la période préscolaire, voire dès la naissance, par l'insistance croissante sur les « performances du bébé » et sur ses facultés d'apprentissage (Glaumaud-Carré & Manuélian-Ravet 1995).

Dans quelle mesure les familles sont-elles sensibles à ce souci de précocité ou cherchent-elles au contraire à prolonger le stade du nourrisson par une diversification

alimentaire plus tardive ? Peut-on mettre en évidence des variations entre les familles en fonction de leurs « propriétés » sociales ? On aura recours pour répondre à ces questions à des données d'enquête aussi bien quantitatives que qualitatives (voir encadré). On montrera que les calendriers de diversification des enfants, appréhendés par l'âge d'introduction des légumes et de la viande dans l'alimentation des enfants, ne sont pas uniformes et présentent des variations importantes, tout en restant concentrés sur la première année de vie de l'enfant. Ces dispersions peuvent être le reflet de variations dans les recommandations émises vers la fin du XX^e siècle : des normes variables peuvent entraîner des pratiques elles-mêmes variables.

On montrera ensuite que la précocité de la diversification ou au contraire le maintien prolongé d'une alimentation lactée sont en lien avec le diplôme de la mère. Les différentes définitions de l'enfance que l'on peut repérer à travers les étapes de la diversification sont donc socialement situées. Cela s'explique par le recours différencié des mères à différentes sources de conseils, plus ou moins proches de l'univers savant. Au-delà, les définitions de l'enfance peuvent également s'interpréter comme les indices du rapport que les mères entretiennent avec les normes émises par les professionnels de la petite enfance.

Données et matériaux

Les résultats qui suivent reposent sur deux matériaux complémentaires, d'une part une enquête statistique, d'autre part des enquêtes par entretiens et observations dans des centres de Protection Maternelle et Infantile (PMI).

Une enquête statistique a été effectuée en 1997 auprès de mères d'enfants de moins de trois ans bénéficiaires de la Caisse d'Allocations Familiales du Val de Marne¹. Le questionnaire comportait des questions sur l'alimentation des enfants (calendrier de la diversification alimentaire, allaitement et sevrage, horaires des repas, etc.) ainsi que sur les modalités de l'apprentissage des soins aux jeunes enfants. Les données intégraient également une description précise de la position sociale de la mère et de son éventuel conjoint.

En parallèle, des entretiens approfondis avec des mères de jeunes enfants habitant en région parisienne, ont été recueillis en plusieurs étapes, entre 1995 et 2002. Différents intermédiaires ont été mobilisés afin d'élargir l'éventail des conditions sociales des enquêtées : réseau personnel pour contacter des enquêtées diplômées (cadres moyens ou supérieurs) ; puéricultrices de centres de PMI, pour contacter des familles appartenant aux classes populaires ou aux fractions inférieures des classes

¹ Les données statistiques ont été recueillies grâce à un financement de la Caisse Nationale des Allocations Familiales. Envoyé par la poste à quatre mille bénéficiaires de la Caisse des Allocations Familiales du Val de Marne ayant au moins un enfant de moins de trois ans (soit environ une sur dix), le questionnaire a eu un taux de retour de l'ordre de 45% (mille huit cent seize questionnaires exploitables).

moyennes². Cette première série d'entretiens s'est déroulée entre 1995 et 1996. Une seconde série d'entretiens a été réalisée en 2001, auprès de mères ayant au moins deux enfants dont l'un âgé de moins de deux ans, appartenant à des milieux sociaux variés, afin d'approfondir la question de l'évolution des conseils et des pratiques au fil des naissances (Maquin 2001)³. Pour cette seconde série, les enquêtées ont été contactées par l'intermédiaire des lieux de garde et des parcours de soins (centre de santé, centre de PMI, pédiatres, hôpital, généralistes) situés dans une commune de la proche banlieue de Paris, assez hétérogène en termes de recrutement social.

Tous les entretiens ont été effectués avec les mères, dans de rares cas en présence du père. L'assignation aux femmes des tâches de soins aux enfants (Cresson 2001 ; Brousse 1999 ; Bauer 2006) explique le cheminement de l'enquête : très rares sont les pères présents dans les centres de PMI, très rares sont ceux qui se sentent suffisamment compétents dans le domaine de l'alimentation pour répondre à une enquêtrice. Des observations ont également été effectuées dans des centres de PMI (salle d'attente, consultations, groupes de parole), ponctuellement en 1995-1996, en présence régulière entre 2000 et 2002.

La diversification alimentaire : reflet de normes fluctuantes ?

Si la diversification alimentaire du jeune enfant est un bon exemple pour appréhender l'appropriation par les parents de différents modèles de l'enfance, c'est aussi en raison de la flexibilité des normes de puériculture dans ce domaine. Si les parents étaient confrontés à une norme stable et uniforme, on ne pourrait que s'interroger sur le degré d'adhésion à cette norme, ou au contraire sur le niveau de résistance opposé par les parents au modèle porté par la puériculture. Mais, en matière d'alimentation (comme dans d'autres domaines, par exemple la position du coucher), les règles ne sont pas immuables, et ces fluctuations laissent une marge de manœuvre aux parents.

Des normes instables

Les recommandations concernant la diversification alimentaire de l'enfant connaissent des évolutions rapides au cours de la fin du XX^e siècle : de manière globale, on est passé d'une diversification tardive (huit mois en 1938) à une diversification de plus en plus précoce, soit deux mois et demi en 1975 (Delaisi de Parseval & Lallemand 1980). Les auteurs interprètent le recul de l'âge prescrit pour cette diversification comme le reflet d'une « pression socioculturelle » croissante : « Diversifier [la] nourriture [du bébé] revient alors à accélérer son intégration dans l'univers connu et rassurant des gens d'âge, en niant sa spécificité de nourrisson. Sur le plan symbolique, cette

² Si les PMI ont été choisies dans le Val de Marne par souci de cohérence avec l'enquête statistique effectuée en parallèle, les contacts pris par réseau personnel n'ont pas nécessairement conduit à des familles vivant dans ce département.

³ Je remercie Virginie Maquin de m'avoir autorisée à exploiter son matériau.

démarche est une tentative visant à socialiser l'enfant, à l'assimiler au plus tôt à l'individu ordinaire de la civilisation occidentale que l'on veut qu'il devienne » (Delaisi de Parseval & Lallemand 1980 : 111). À partir des années 1980 s'opère un nouveau basculement au profit d'une diversification plus tardive et progressive (Gojard 1999). On peut y voir le reflet de la diffusion d'un nouveau modèle de l'enfance, en rupture avec le modèle précédent, qui vise à restaurer la « spécificité du nourrisson » en rallongeant la période d'alimentation lactée. Au sein de ces évolutions générales, on relève également des écarts entre les différentes publications analysées, témoignant d'un manque de consensus entre les différents experts.

Les normes diffusées à la fin du XX^e siècle révèlent une grande marge de latitude, aussi bien au sein des professionnels eux-mêmes que des consignes reçues par les mères. Lors des séances de formation continue consacrées à la diversification qui sont parfois organisées pour les médecins, par exemple dans le cadre du Médec, salon de la médecine générale, les repères fournis restent assez flous. En 1995, par exemple, les pédiatres en charge de cette formation fixent des bornes comprises entre quatre et six mois en précisant que « sur le plan pratique, la diversification ne répond à aucune règle scientifiquement démontrée ; elle doit tenir compte du degré de maturation, notamment digestive, du nourrisson, être adaptée à son évolution psychomotrice et au contexte familial et culturel » (Dupont & Chouraqui 1995 : 10). Le caractère très relatif de ces normes laisse donc une certaine liberté aux médecins dans l'appréciation des recommandations qu'ils destinent à leurs patients.

Une consultation de quelques livres de puériculture disponibles en librairie dans la première moitié des années 1990 montre des variations sensibles selon les âges conseillés pour la diversification. En prenant appui sur les modèles de puériculture définis par Hamelin-Brabant (2006), on peut dire que les manuels les plus proches de la « puériculture pédiatrique », au sens où ils restent très fortement marqués par une dimension hygiéniste, tendent à présenter des recommandations de diversification plus précoce que ceux qui se rattachent plutôt à une « puériculture psychopédiatrique », qui prennent plus ou moins ouvertement le contre-pied de certaines préconisations héritées de l'époque hygiéniste et qu'ils présentent comme périmées (par exemple, la stérilisation des biberons ou encore la pesée systématique des nourrissons). On peut y voir l'influence des propriétés sociales des auteurs de ces ouvrages comme la trace des cibles éditoriales en fonction par exemple du diplôme de la mère (Gojard 2010, à paraître).

Ainsi, non seulement d'une génération à l'autre, mais aussi d'un enfant à l'autre, les femmes ont pu se trouver confrontées à des normes différentes. C'est par exemple le cas de Valérie⁴, agent administratif, dont les deux enfants Alexis et Damien ont respectivement trois ans et un an au moment de l'entretien (août 2001) : « Disons que l'alimentation d'Alexis a été complètement différente, parce qu'en fait je me suis un peu cadrée avec la crèche, avec les pédiatres au départ pour Alexis. Donc à quatre mois fallait commencer les compotes. C'était... [fait un geste signifiant carré]. À quatre mois on commence les compotes, cinq mois on commence un peu les légumes,

⁴ Tous les prénoms ont été modifiés, dans le souci de respecter l'anonymat des personnes enquêtées.

machin, machin. Et puis Damien est arrivé, on va voir un pédiatre, on va à la crèche : « ah non tout a changé maintenant, on retarde le plus possible tout ce qui est nourriture à cause des allergies, des choses comme ça. Donc on n'avait plus le droit aux compotes, plus le droit au mouliné ». Ou encore Lydie, qui est en congé parental et a quatre enfants : Alexia quinze mois, Romain quatre ans, Maëlle cinq ans et Denis quinze ans : « Pour le grand non, je me souviens plus. Mais alors Romain qui rentrait à la crèche (...) la crèche me conseillait de commencer les légumes avant de le faire entrer, de façon à ce que quand il rentre en crèche, il soit au même niveau que les autres. Parce que là, ils donnaient les légumes, en définitive, à la crèche, eux. Et donc j'ai commencé avant ses trois mois (...) Et par contre pour Maëlle, alors c'est un peu plus tard, c'est dans les quatre mois (...). Et Alexia ça a été à cinq mois ».

Cette confrontation n'est cependant pas nécessaire, loin de là. C'est le cas pour les mères qui ont oublié ce qu'elles avaient fait pour l'aîné, par exemple Lydie, mentionnée ci-dessus dont le fils aîné a dix ans de plus que le second. D'autres mères insistent beaucoup sur les modes de présentation des aliments (à la cuiller ou dilué dans le biberon, en préparations industrielles ou domestiques, etc.), mais ne semblent pas avoir prêté beaucoup d'attention aux calendriers. La modification des normes peut ainsi passer inaperçue. Il en va de même pour les mères qui reproduisent à l'identique le calendrier de diversification adopté pour l'aîné de leurs enfants, sans renouveler de prise de conseil sur ce thème. Ainsi Nadège, en congé parental, mère de quatre enfants, Loïc neuf ans, Magalie sept ans, Corentin quatre ans et demi et Juliette un an et demi, dit avoir reproduit pour ses trois derniers enfants le calendrier de diversification reçu pour l'aîné : « C'est vrai moi je vois à la PMI en général avec le pédiatre on rigole parce qu'elle me dit souvent de toute façon vous je ne vous donne plus de conseils parce que maintenant vous avez l'habitude (...). Pour Loïc quand il était tout petit c'était effectivement savoir comment, quand on commençait l'alimentation ? Comment ? Par quoi ? Bon ça mais une fois qu'on l'a acquis je veux dire c'est quelque chose qui reste quoi ». Les mères qui disposent d'une expérience pratique des soins aux nourrissons avant leur première grossesse tendent plus souvent à reproduire des calendriers de diversification identiques. Celles qui sont les plus enclines à changer semblent être celles qui décrivent des expériences négatives avec l'aîné, par exemple des problèmes de digestion ou d'allergies (Gojard 2006).

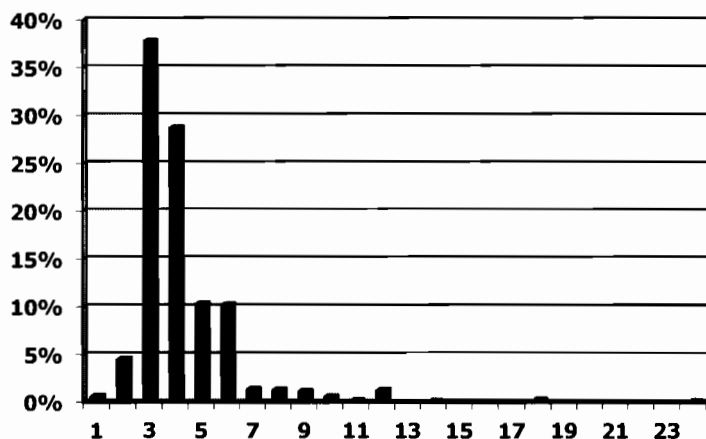
Les étapes de la diversification alimentaire

Témoin de la variabilité des recommandations, les calendriers de diversification effectivement pratiqués par les parents dans les années 1990 sont relativement hétérogènes. L'impression d'éparpillement des pratiques que l'on peut retenir de la lecture des entretiens est confirmée et précisée par le recours aux statistiques : les calendriers de diversification pratiqués par les mères s'avèrent assez variables, mais relativement regroupés autour de valeurs modales.

Si l'on se concentre par exemple sur l'âge auquel les mères disent avoir commencé à donner des légumes à leur enfant (graphique 1), on constate que plus du tiers d'entre elles (38%) ont commencé à l'âge de trois mois, alors qu'un peu moins de 30% (28%)

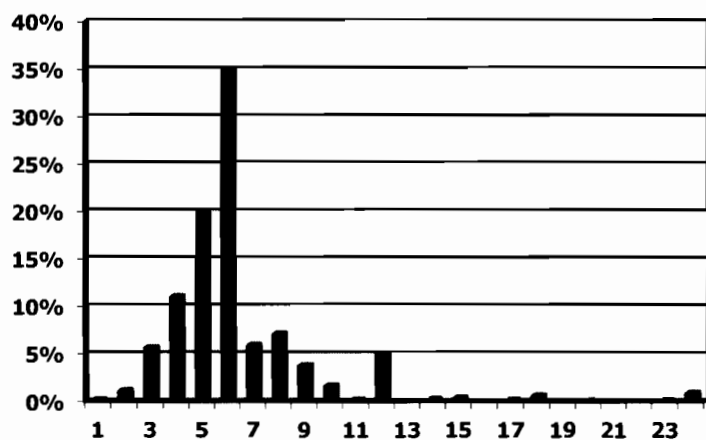
ont commencé à l'âge de quatre mois, qui était l'âge le plus souvent avancé à l'époque dans les recommandations officielles. Mais très peu commencent avant trois mois ou après six mois : les légumes sont massivement introduits dans cet intervalle.

Graphique 1 Âge d'introduction des légumes (en mois)



Pour ce qui est de la viande (graphique 2), on constate que la plupart des mères se conforment à l'âge recommandé à l'époque (six mois, pour 35% d'entre elles), mais que les pratiques sont plus dispersées.

Graphique 2 Âge d'introduction de la viande (en mois)



Malgré leur dispersion, ces calendriers de diversification ne sont pour autant pas complètement erratiques : ainsi pour la viande comme pour les légumes, la médiane de la distribution correspond à l'âge d'introduction recommandé à l'époque de l'enquête.

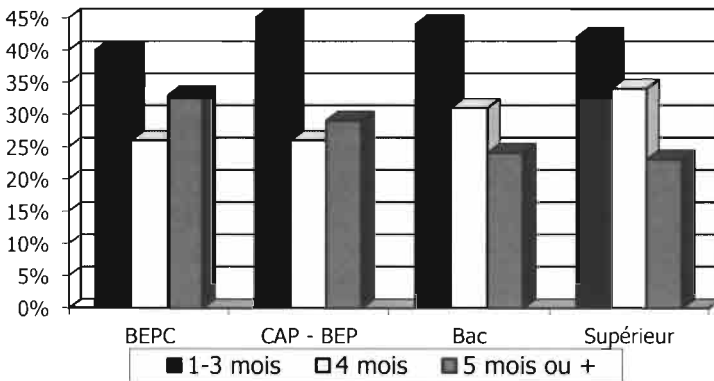
Précocité ou maintien prolongé du stade de nourrisson : définitions sociales de l'enfance et rapport aux normes de puériculture

On peut ainsi construire un indicateur global qui traduit la plus ou moins grande précocité dans la diversification alimentaire : en regroupant tous les enfants dont l'âge d'introduction des légumes correspond à l'âge recommandé à l'époque de l'enquête (quatre mois), tous ceux qui ont commencé plus tôt à manger des légumes et ceux qui ont commencé plus tardivement, on découpe l'échantillon en trois, représentant respectivement 30%, 43% et 27% des enfants. Pour ce qui concerne la viande, en adoptant à nouveau l'âge recommandé à l'époque (six mois), on obtient des pourcentages comparables : 40% des enfants ont commencé à manger de la viande avant six mois, 36% à six mois, et 24% plus tardivement. Ces deux variables sont très fortement corrélées : les enfants qui commencent à manger des légumes plus tôt mangent également de la viande plus tôt que les autres.

Des liens avec l'appartenance sociale

Sans être strictement déterminées par le milieu social, ces pratiques d'alimentation sont nettement corrélées avec des indicateurs de position sociale, telles que le diplôme de la mère ou la catégorie socioprofessionnelle (du père ou de la mère)⁵.

Graphique 3 : Âge d'introduction des légumes (en mois) et diplôme de la mère



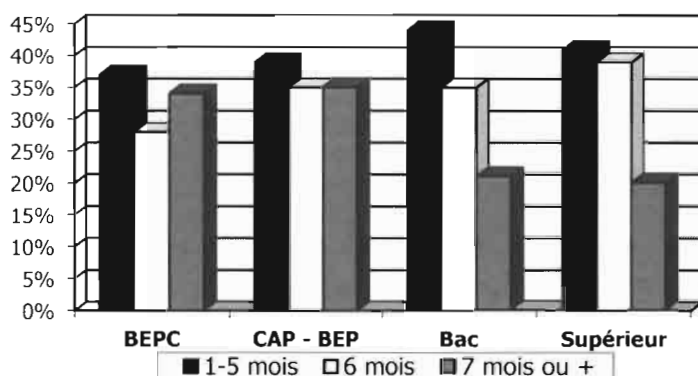
Ainsi, pour ce qui est de l'introduction des légumes (graphique 3), à une époque où la norme recommandée était quatre mois, on remarque que la proportion de femmes ayant un calendrier conforme à la norme augmente avec le diplôme, à l'inverse de la proportion de femmes effectuant une diversification plus tardive (après cinq mois).

⁵ On retient ici uniquement le diplôme, mais des résultats similaires s'obtiennent en considérant les professions, sous réserve de difficultés de classement des femmes inactives n'ayant jamais travaillé avant la naissance de leurs enfants – si l'on prend la profession de la mère – ou des familles monoparentales – si l'on retient la profession du père.

Cependant, quel que soit le niveau de diplôme, une introduction plus précoce (entre un et trois mois) reste majoritaire, en étant la plus fréquente chez les femmes titulaires d'un diplôme de l'enseignement professionnel.

On constate sensiblement les mêmes effets pour l'introduction de la viande (graphique 4) : là encore, la proportion de femmes conformes à la norme de l'époque (six mois) augmente avec le niveau de diplôme. La diversification précoce suit, comme pour les légumes, une courbe en cloche, mais est maximale chez les bachelières. La diversification tardive diminue avec le niveau de diplôme.

Graphique 4 : Âge d'introduction de la viande (en mois) et diplôme de la mère



Les pratiques d'alimentation des enfants varient ainsi en fonction du niveau d'éducation de leurs parents. Cela révèle des sensibilités aux différents modèles de l'enfance variables selon les milieux sociaux. Si l'on reprend la référence aux modèles professionnels de la petite enfance, on peut voir dans la diversification précoce l'influence sur les parents d'un modèle de puériculture pédiatrique, tandis que la diversification conforme aux normes du milieu des années 1990 correspond plutôt à un modèle de puériculture « psychopédiatrique » (Hamelin-Brabant 2006). Ces deux modèles, successivement apparus au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, rencontrent donc de manière socialement différenciée l'adhésion des parents, le modèle le plus récent semblant plus facilement adopté par les mères les plus diplômées tandis que les femmes titulaires de diplômes intermédiaires restent plus attachées au modèle précédent. De tels résultats sont en grande partie cohérents avec une hypothèse de meilleure diffusion des normes de puériculture les plus récentes chez les femmes les plus diplômées, en raison d'une proximité avec les milieux à l'origine de la diffusion des normes (médecins, professionnels de la petite enfance) (Boltanski 1969, 1971). En revanche, les femmes les moins diplômées semblent rester en marge de ces modèles de puériculture, adoptant des calendriers de diversification sensiblement plus tardifs que ceux qui étaient recommandés à l'époque⁶.

⁶ On n'obtiendrait pas la même interprétation si l'on regardait les normes courantes au début du XXI^e siècle, qui préconisent une diversification plus tardive.

Ces résultats prennent également sens au regard d'autres travaux sur les définitions sociales de l'enfance. Ainsi, à partir base d'une analyse des publications destinées à la petite enfance dans les années 1970, Chamboredon & Fabiani (1977) ont mis en évidence trois modèles d'enfants renvoyant à des modèles éducatifs socialement inscrits. On rencontre ainsi, dans les classes populaires, une conception de l'enfance comme un univers soumis à l'autorité des adultes, dans les classes moyennes une définition de l'enfance comme lieu des apprentissages et dans les classes supérieures une plus forte continuité entre l'enfance et l'âge adulte, avec un accent sur l'épanouissement de facultés potentielles. Ces modèles d'enfants sont en étroite association avec des modèles éducatifs : un modèle autoritaire dans les classes populaires, un modèle pédagogique dans les classes moyennes, et un modèle spontané dans les classes supérieures. L'accent mis sur les modèles éducatifs sous-jacents et sur le rapport que les adultes entretiennent avec la culture lettrée et artistique est en grande partie dicté par l'objet étudié : les albums pour enfants sont des supports privilégiés d'inscription de dispositions inégalement répandues à l'inculcation de certaines formes de culture. L'analyse des pratiques alimentaires nous conduit plutôt à établir des liens entre définitions sociales de l'enfance et modèles de soins, mais la question de la précocité de la diversification alimentaire se comprend mieux au regard de la recherche de précocité en général, caractéristique de modèles pédagogiques ancrés dans certaines fractions de la société, tout particulièrement dans les classes moyennes à fort capital scolaire.

Définitions sociales de l'enfance et alimentation : l'expression d'un rapport aux normes

Les relations entre univers enfantin et adulte peuvent s'interpréter comme l'expression d'un rapport aux normes que l'on retrouve à l'œuvre dans les relations entre l'univers familial et les institutions, par un système d'homologie. Les travaux de Kohn et de son équipe ont mis en évidence un lien entre les valeurs éducatives des parents et leur position dans un système hiérarchique professionnel (Kohn 1969, 1976 ; Kohn, Slomczynski & Schoenbach 1986 ; voir aussi Luster, Rhoades & Haas 1989 ; Combessie 1969). Les parents des classes populaires, exerçant des métiers où ils sont en situation d'exécution, valorisent l'obéissance chez leurs enfants, ce qui se traduit par des pratiques éducatives souvent plus autoritaires, tandis que ceux des classes supérieures, plus souvent en situation d'autonomie professionnelle, promeuvent chez leurs enfants l'intériorisation des normes et une forme d'autocontrôle. On peut transposer ce type de raisonnement aux rapports que les mères entretiennent avec les émetteurs de recommandations dans le domaine des soins aux jeunes enfants.

Des modèles de parents (et surtout de mères) se dessinent derrière les définitions sociales de l'enfance. Les pratiques d'alimentation observées sont socialement différenciées parce qu'elles sont porteuses de rapports aux normes différents, d'un plus ou moins grand souci de conformité aux exigences de la puériculture et qu'elles reposent à l'inverse de manière plus ou moins affirmée sur des transmissions familiales. L'examen des sources de conseil mentionnées par les mères permet de

mieux comprendre ce dernier point : les femmes les moins diplômées sont aussi les plus nombreuses à mentionner leur mère comme principale source de conseils, devant tout interlocuteur professionnel, tandis que les femmes titulaires d'un niveau de diplôme supérieur au baccalauréat mentionnent plus fréquemment des professionnels et ont aussi sensiblement plus souvent recours à des supports écrits (livres, magazines). La convergence entre recours aux spécialistes de la petite enfance et adoption des normes de puériculture les plus récentes permet ainsi d'esquisser un modèle savant de soins à la petite enfance, qui se rencontre plus souvent chez les femmes les plus diplômées. À l'opposé, la prédominance des sources de conseils les plus éloignées de la sphère professionnelle et la fréquence plus élevée de pratiques en décalage avec les normes de puériculture du moment tend à caractériser un modèle familial de soins, qui se rencontre le plus souvent chez les femmes les moins diplômées (Gojard 2000).

Ainsi, le maintien prolongé d'une alimentation lactée renvoie à un modèle de séparation de l'alimentation infantine par rapport à l'alimentation des adultes, que l'on peut rattacher au modèle de *l'enfant du lignage* défini par les anthropologues à la suite des travaux de Rabain (1979), en raison du primat affiché des conseils familiaux et de l'expérience dans le domaine des soins aux jeunes enfants. En effet, si l'on regarde les sources de conseils mentionnées par les mères pour prendre soin de leur enfant, on constate dans les milieux populaires une prédominance de la grand-mère maternelle comme source de conseils (Gojard 2000). On peut en tirer l'hypothèse d'une transmission familiale des techniques de soins aux nourrissons, d'autant plus que les femmes qui disent s'être souvent occupées d'enfants avant leur première maternité sont également surreprésentées parmi les femmes les moins diplômées et qu'en outre, elles déclarent plus souvent avoir pris soin d'enfants de leur famille. Ainsi la séparation entre la sphère infantine et la sphère des adultes peut être mise en parallèle de la séparation entre la sphère familiale et celle des institutions de diffusion de la puériculture : l'affirmation d'un quant-à-soi populaire préserve des techniques de soins aux nourrissons qui ne sont pas toujours, loin s'en faut, en adéquation avec les normes de puériculture diffusées par exemple dans les centres de PMI. Plusieurs mères rencontrées en entretien disent ainsi mentir au personnel de la PMI pour éviter des réprimandes ou des jugements négatifs sur certaines de leurs pratiques d'alimentation, par exemple l'administration de lait de vache à la place d'un lait modifié.

À l'autre extrême de l'échelle sociale, le plus grand respect des prescriptions en matière de diversification alimentaire est plutôt à rapprocher de la définition de *l'enfant comme personne*. En effet, dans cette définition sociale, le rôle de l'adulte est d'accompagner le développement de l'enfant et de favoriser au mieux son épanouissement. Dans le registre du soin, une telle préoccupation s'accompagne d'un respect des normes d'origine médicale, afin de fournir à l'enfant le cadre le plus favorable possible à son développement. Une telle interprétation est renforcée par le constat que l'interlocuteur le plus souvent mentionné comme source de conseils par les femmes les plus diplômées est le pédiatre, et que les femmes les plus diplômées déclarent un usage fréquent de supports écrits diffusant des conseils issus de la sphère médicale ou

psychologique (Gojard 2000). Une plus grande continuité entre l'alimentation des enfants et celle des adultes peut également se lire dans le fait que toutes deux sont soumises au même système normatif des recommandations nutritionnelles (Régnier & Masullo 2009). Enfin, l'accent mis sur l'épanouissement de la spontanéité et de la créativité enfantines dans ce modèle peut trouver un pendant dans l'accent mis sur la forme d'instinct maternel que l'on trouve dans certains manuels de puériculture : les interlocuteurs savants ont pour fonction de favoriser l'expression de ces compétences maternelles instinctives tout comme les parents doivent favoriser le développement de la personnalité de l'enfant. L'expression « au feeling » que les mères les plus diplômées emploient fréquemment pour désigner leur application des normes de puériculture témoigne de cette marge de manœuvre.

Chez les catégories intermédiaires, une diversification sensiblement plus précoce peut s'interpréter comme le signe d'une hyper-correction vis-à-vis des normes médicales, ou comme une recherche de précocité par l'anticipation des étapes. L'alimentation est vue également comme le lieu des apprentissages. Les femmes titulaires de diplômes de niveaux intermédiaires, *a fortiori* lorsqu'elles sont issues de milieux populaires et se situent sur des trajectoires sociales d'ascension par l'école, tendent à privilégier les sources de conseils spécialisées dans le domaine de la petite enfance (on retrouve ici la hiérarchie interne aux professions médicales à travers le fait que les femmes les plus diplômées mentionnent plus souvent un médecin spécialiste – le pédiatre – alors que les femmes titulaires de diplômes intermédiaires mentionnent plutôt un médecin généraliste ou des professionnelles paramédicales – puéricultrice, auxiliaire de puériculture, etc.) (Gojard 2000). Ce souci d'éducation précoce trouve des résonances avec *l'enfant de la Nation* : « Cette enfance vouée à l'école se voit donc progressivement assigner une place spécifique dans la société : elle est 'investie' par les adultes qui lui donnent le rôle d'accomplir le dessein d'ascension sociale qui caractérise un nombre croissant de familles » (Rollet 2001 : 205). En outre, la psychologie génétique sur laquelle repose ce modèle procède à un découpage de l'enfance en stades de développement que l'on peut rattacher à la différenciation des âges de l'enfance qui se met en place au second Empire (Rollet 2001). L'accent mis sur les apprentissages dans la petite enfance, caractéristique de ce modèle, se retrouve dans la disposition des mères à mettre en application les normes de puériculture et à apprendre auprès des professionnels les techniques de soins légitimes. La présence dans les entretiens faits avec ces femmes de termes relevant du vocabulaire scolaire (apprendre, faire des erreurs, se corriger, etc.) témoigne de la posture d'apprentissage adoptée par les mères vis-à-vis des institutions d'encadrement de la petite enfance.

Conclusion

L'alimentation des enfants est le reflet de pratiques d'éducation alimentaires qui s'inscrivent dans la sphère plus générale des techniques éducatives mises en place par les parents. Le souci de précocité dans la diversification alimentaire est en lien avec une volonté d'anticiper les apprentissages que l'on rencontre plus fréquemment chez

les mères ayant des niveaux de diplôme intermédiaire, surtout lorsqu'elles sont en situation d'ascension sociale par l'école. Un tel souci est moins manifeste aux deux extrêmes de l'échelle sociale. Les classes supérieures adoptent des pratiques davantage conformes aux normes de puériculture du moment et mettent plutôt l'accent sur la conformité avec les règles médicales ; les classes populaires en revanche s'inscrivent plutôt dans un modèle de transmission familiale, reproduisant une diversification plus tardive qui était fréquemment recommandée à la génération précédente et qui correspond également à un modèle de plus grande séparation des sphères enfantines et adultes. Les définitions de l'enfance reposent aussi sur des définitions de la parentalité qui sont socialement clivées, dans la mesure où elles reposent sur des modèles de soins plus ou moins soumis aux normes de puériculture et sur des modèles de parents (et plus encore de mères) plus ou moins inscrits dans des lignées familiales. Les définitions sociales de l'enfance entrent ainsi plus ou moins en conformité avec les modèles normatifs professionnels. Les mères diplômées tendent à adhérer aux différents modèles d'enfants portés par les déclinaisons de la puériculture : les plus diplômées d'entre elles étant davantage en conformité avec le modèle porté par la puériculture « psychopédagogique » prônant une diversification un peu moins rapide que la puériculture « pédiatrique » plus proche d'une inspiration hygiéniste et qui rencontre surtout l'adhésion des femmes appartenant aux classes moyennes. La référence plus ou moins explicite à la transmission familiale des pratiques de soins tend en revanche à éloigner les mères les moins diplômées des modèles d'enfants dont sont porteurs les intermédiaires de diffusion des normes de puériculture. Les modèles d'enfants qui ressortent de cette analyse des pratiques d'éducation alimentaires entrent en résonance avec les modèles de *l'enfant du lignage* (plutôt dans les classes populaires), de *l'enfant de la Nation* (plutôt dans les classes moyennes) et de *l'enfant comme personne* (plutôt dans les classes supérieures). Loin d'y voir le produit d'une forme d'évolutionnisme social, nous pensons que ces modèles d'enfant sont en affinité avec les différentes classes sociales en raison du rapport que chaque modèle privilégie avec une instance de socialisation et de diffusion de normes et techniques d'éducation : la famille pour *l'enfant du lignage*, l'école et les spécialistes de la petite enfance pour *l'enfant de la Nation* et pour *l'enfant comme personne*, ce dernier modèle s'inscrivant dans une tendance, plus répandue dans les classes supérieures, à la remise en cause de la dimension hygiéniste du modèle précédant au nom d'une valorisation des dimensions psychologiques des apprentissages.

Références bibliographiques

- Bauer D., 2006 – « Le temps des parents après une naissance. », *Études et résultats*, 483.
- Boltanski L., 1969 - *Prime éducation et morale de classe*. Paris, EHESS.
- Boltanski L., 1971 – « Les usages sociaux du corps. », *Annales ESC*, 26(1) : 205-233.
- Bonnet D. et Pourchez L., 2007 - *Du son au rite dans l'enfance*. Paris, Érès et IRD.
- Brousseau C., 1999 – « La répartition du travail domestique entre conjoints reste très largement spécialisée et inégale. », *France, portrait social*. Paris, INSEE : 135-151.
- Chamboredon J.C. et Fabiani J.L., 1977 – « Les albums pour enfants, le champ de l'édition et les définitions sociales de l'enfance. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13: 60-79 et 14 : 55-74.

- Chamboredon J.C. et Prévot J., 1973 – « Le 'métier d'enfant'. Définition sociale de la prime enfance et fonctions différentielles de l'école maternelle. », *Revue française de sociologie*, 14(3) : 295-335.
- Combesse J.C., 1969 – « Éducation et valeurs de classe dans la sociologie américaine. », *Revue française de sociologie*, 10(1) : 12-36.
- Cresson G., 2001 – « Les soins profanes et la division du travail entre hommes et femmes. » in P. Aïach, D. Cèbe, G. Cresson et C. Philippe (dir.), *Femmes et hommes dans le champ de la santé. Approches sociologiques*. Rennes, éditions de l'ENSP : 303-328.
- Delaside Parseval G. et Lallemand S., 1980 - *L'art d'accueillir les bébés. Cent ans de recettes françaises de puériculture*. Paris, Seuil.
- Dupont Ch. Et Chouraqui J.P., 1995– « Carences et excès liés à la diversification. », *Médecine et enfance*, 15(10) :10-11 (numéro spécial Medec 95 : compte rendu de la journée de pédiatrie pratique).
- Gojard S., 2010 - *Le métier de mère*. Paris, La Dispute (à paraître).
- Gojard S., 2006 – « Changement de normes, changement de pratiques ? Les prescriptions alimentaires à destination des jeunes enfants dans la France contemporaine. », *Journal des Anthropologues*, 106-107 : 269-285.
- Gojard S., 2000 – « L'alimentation dans la prime enfance. Diffusion et réception des normes de puériculture. », *Revue française de sociologie*, 41(3) : 475-512.
- Gojard S., 1999 – « Les parents de nourrissons face aux prescriptions diététiques et nutritionnistes. », *Recherches et prévisions*, 57-58: 59-73.
- Glaumaud-Carré M. et Manuelian-Ravet M. (éds.), 1995 - *Le bébé et les apprentissages*. Paris, Syros.
- Hamelin-Brabant L., 2006 - « L'enfance comme champ d'intervention médicale. » in R. Sirota (dir.), *Éléments pour une sociologie de l'enfance*. Rennes, PUR : 73-81.
- Kohn M.L., 1969 - *Class and conformity: A study in values*. Homewood, IL, The Dorsey Press.
- Kohn M.L., 1976 – “Social class and parental values: Another confirmation of the relationship.”, *American Sociological Review*, 41: 538-545.
- Kohn M.L., Slomczynski K.M. and Schoenbach C., 1986 – “Social stratification and the transmission of values in the family; a cross-national assessment.”, *Sociological Forum*, 1: 73-102.
- Loux F. et Morel M.F., 1976 – « L'enfance et les savoirs sur le corps. Pratiques médicales et pratiques populaires dans la France traditionnelle. », *Ethnologie française*, 3-4 : 309-324.
- Luster T., Rhoades K. and Haas B., 1989 – “The relation between parental values and parenting behavior: a test of the Kohn hypothesis.”, *Journal of Marriage and the Family*, 51: 139-47.
- Maquin V., 2001 - *Le rôle de l'expérience maternelle dans l'éducation alimentaire du jeune enfant à Montreuil. Contribution à l'étude de la réception des normes*. Mémoire de stage de DISS, Université Paris I, IJDES.
- Montlibert Ch. (de), 1980 – « L'éducation morale des familles. L'extension du métier de puéricultrice. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33 : 65-76.
- Neyrand G., 2006 - « Renouveau des perspectives psychologiques sur le petit enfant. » in R. Sirota (dir.), *Éléments pour une sociologie de l'enfance*. Rennes, PUR : 83-91.
- Rabat J., 1979 - *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*. Paris, Payot.
- Régnier F. et Masullo A., 2009 – « Obésité, goûts et consommation. Intégration des normes d'alimentation et appartenance sociale. », *Revue française de Sociologie*, 50(4) : 747-773.
- Rollet C., 2001 - *Les enfants au XIX^e siècle*. Paris, Hachette Littératures.
- Rollet C., 2008 - *Les carnets de santé des enfants*. Paris, La Dispute.
- Rollet C. et Morel M.F., 2000 - *Des bébés et des hommes Traditions et modernité des soins aux tout-petits*. Paris, Albin Michel.

CHAPITRE 8

L'évolution du statut de l'enfant à La Réunion : phénomène isolé ou représentatif d'une évolution globale ?

Laurence POURCHEZ

Introduction

L'île de La Réunion, département français de l'océan indien, a connu, depuis une vingtaine d'années, une évolution rapide du statut de l'enfant, tant au sein des familles que des institutions. En effet, l'enfant est passé du statut de « vulnérable », pris en charge principalement par la famille, depuis l'accouchement jusqu'à la première entrée scolaire, à celui d'« enfant-sujet », pris en charge par les mères et les professionnels de la petite enfance selon les modèles éducatifs contemporains de la métropole.

Ce chapitre a pour objectif de s'interroger sur cette « spécificité réunionnaise ». Nous présenterons, dans un premier temps, quelques éléments de compréhension du contexte sanitaire et social de l'île, puis nous aborderons la question des modèles institutionnels, notamment au travers d'observations effectuées dans diverses maternités de l'île de 1993 à 2000¹.

¹ Ces enquêtes ont été réalisées dans le cadre de mon DEA (1995), de mon Doctorat (EHESS, 2000), de mes recherches post-doctorales (CNRS-MNHN entre 2001 à 2003) et de mon Habilitation à Diriger des Recherches (Université de Tours, 2007). Certaines enquêtes ont été conduites dans les Hauts de nord-est de l'île (commune de Sainte Marie), d'autres, au nord-ouest et au sud de l'île (communes de Saint-Pierre et Ravine Blanche). Outre l'observation de la vie quotidienne des familles, des services hospitaliers et des maternités, une soixantaine de récits de vie ont été recueillis sur quatre générations d'hommes et de femmes. Enfin, des recherches ont été menées dans les archives départementales. L'enquête consacrée aux institutions (établissements hospitaliers, maternités, crèches, Education nationale) a débuté en 1996.

Une évolution sociale et démographique particulièrement rapide

Inhabitée jusqu'à l'établissement en 1673 des premiers colons français qui la nomment, à cette époque, « île Bourbon », La Réunion est peuplée d'esclaves² en provenance d'Inde, de Madagascar et d'Afrique pour l'exploitation des épices, des champs de café et de la canne à sucre ; elle est restée « colonie » française jusqu'en 1946, date où elle acquiert le statut de département. Depuis la départementalisation, l'île a connu de profondes mutations économiques et sociales, avec des transformations importantes dans le domaine de l'habitat, de la santé, de l'hygiène et de la scolarisation. Elle possède aujourd'hui une population de plus de 800 000 habitants³.



Photographie de famille réunionnaise prise dans les années 1930.

L'évolution historique précipitée a été étudiée par nombre d'anthropologues (Benoist 1980, 1993 et 1998 ; Cohen 2000 ; Ghasarian 1991 ; Pourchez 2002 ; Tibère 2010 entre autres) qui ont fait valoir le caractère identitaire particulier de l'île : celle-ci est marquée par une culture créole commune issue d'un processus tant biologique que social, alors que, dans le même temps, se font jour diverses revendications associées à un désir de retour à de « pseudos » origines souvent plus choisies ou rêvées que réelles - allant donc dans le sens de « l'invention de la tradition » selon l'expression d'Hobsbawm & Ranger (1983).

² L'abolition de l'esclavage ne s'est réalisée qu'en 1848.

³ Source INSEE, 2008. Pour une approche plus complète de l'évolution du contexte sanitaire, cf. Catteau & Pourchez (2009).

De fait, la lente évolution qui s'est, en Europe, produite de la première moitié du XIX^e siècle au début du XX^e siècle, en particulier à travers les politiques sociales et hygiénistes de la 3^e République qui ont largement influencé le regard de l'État sur l'enfant (Rollet 2001), puis du XX^e au XXI^e siècle, avec l'émergence de la psychanalyse, s'est condensée à l'Île de La Réunion. En témoigne, le taux brut de natalité caractérisé, à partir de 1955, par une très forte baisse, de 50‰ à 25‰ en 1980 avant de se stabiliser ces dernières années (20‰), à un niveau légèrement supérieur à celui de la métropole (entre 12 et 15‰). Du point de vue de la fécondité, les changements ont également été rapides : l'indice conjoncturel est passé de 6,9 enfants par femme en 1955 à 2,3 en 2003 (Breton 2007 : 44 ; INSEE 2008 : 72).

La photo reproduite ci-dessus illustre la présence assez fréquente, jusqu'aux années 1960, de familles (père biologique, mère biologique et enfants) comprenant 12 à 14 enfants, parfois davantage⁴. Actuellement, malgré la persistance d'une grande importance accordée à la fécondité, les familles se composent généralement de 2, 3 ou 4 enfants, rarement davantage.

Modèles de l'enfance passés

L'enfant inachevé

À La Réunion, jusqu'aux années 1960, les routes n'existaient que peu, ou pas, et les déplacements étaient longs et difficiles, en relation avec le relief très escarpé de l'île et l'isolement des Hauts. La plupart des enfants venaient au monde à domicile, nés des mains de matrones dont le savoir obstétrical se transmettait de génération en génération, de maîtresse à disciple⁵. Les sœurs, les voisines venaient aider la parturiente, organisant un réseau de solidarités féminines auquel le père de l'enfant était associé. Son rôle était, à l'époque, de soutenir sa compagne en ce temps périlleux qu'est la naissance. Soutenir au sens propre comme au sens figuré, car les accouchements se faisaient généralement dans la position la plus adaptée à la femme selon le positionnement du bébé ou la physiologie de la femme elle-même.

La naissance d'un garçon était toujours plus valorisante pour le père que la naissance d'une fille : « Dans les écarts, raconte Germain, 75 ans en 2000, la naissance d'un garçon était toujours mieux vue que la naissance d'une fille ! Quand un garçon naissait, le père sortait de la *Kaz* et tirait deux coups de feu pour annoncer que le nom serait transmis. Pour une fille, par contre, on n'allait pas gâcher les munitions... ». D'autres coutumes allaient également dans le sens de la valorisation d'une naissance masculine. À la naissance d'un garçon, on mettait deux volailles à cuire afin que celle qui « avait bien travaillé » puisse récupérer. Pour la naissance d'une fille, on mettait parfois une seule volaille à cuire... Le Docteur Torre, qui a pris le relais des matrones dans les

⁴ Une personne interrogée en 1998 dans le cirque de Mafate (une zone relativement isolée du centre de l'île) déclarait avoir accouché de 22 enfants.

⁵ Lire à ce sujet, Pourchez, (à paraître).

Hauts de Sainte-Marie au début des années 1970, et qui a pratiqué les accouchements à domicile jusqu'au début des années 1980, se souvient de la liesse familiale et de la joie paternelle (préfigurant sa reconnaissance sociale) lorsque naissaient des jumeaux de sexe masculin : « Dans le cas là, je repartais chez moi avec les bras chargés de légumes, de volailles. Une fois même, on m'a offert, chose rare et chère à l'époque, une bouteille de whisky, comme si c'était moi qui était responsable de la naissance des jumeaux ! ».

Le statut de l'enfant était marqué par l'importance donnée à la nécessité de prolonger la vie des parents, en termes de lignée avec la transmission du nom et en terme économique, car l'enfant consistait en une sorte d'assurance pour le futur. À l'âge adulte, il allait recevoir les biens de ses parents et, à son tour, se préparer à les transmettre à ses propres enfants selon une règle d'héritage et de partage égalitaire entre frères et sœurs hérité d'anciennes traditions européennes, associées à l'aire des « systèmes à parentèle »⁶.

Jusqu'aux années 1990, et aujourd'hui encore dans une certaine mesure, le tout-petit était considéré, d'un point de vue physique, comme un être « inachevé », qu'il convenait de terminer, de façonner⁷. On pouvait agir « de l'extérieur », par les vêtements ou diverses techniques du corps, ou « de l'intérieur », par les plantes ou des gestes à dimension sacrée.

L'action par l'extérieur du corps se faisait tout d'abord par le vêtement. Celui-ci, jusqu'au début de la seconde partie du XX^e siècle, était constitué d'un lange (*pagn* en créole) dans lequel l'enfant était emmailloté de manière relativement serrée. Jusqu'aux années 1960, les types d'emmaillotages dominants étaient croisés ou droits, équivalents à ceux qui existaient dans la puériculture européenne du début du XX^e siècle, avec une relative liberté laissée aux bras des enfants. Il semble qu'à partir des années 1970, cet emmaillotage ait commencé à évoluer jusqu'à sa substitution complète au début des années 1980 par les habits de type « babygro ».

À l'époque où les bébés étaient encore emmaillotés, leur tenue était complétée par le port d'un petit bonnet de coton ou de soie destiné à « faire » la tête ronde : cette valorisation était également présente jusqu'à la fin du XIX^e siècle dans les campagnes françaises (Gélis 1984a). Il était fréquent que le bébé porte deux bonnets superposés : un bonnet de soie, bien serré et ajusté à sa petite tête et, par-dessus, un bonnet de laine destiné à le garder bien au chaud. La fréquente accumulation de langes, layettes, maillots, bonnets sur le nouveau-né se justifiait par l'inachèvement supposé du tout-petit et le déséquilibre thermique qui était supposé être le sien lors de sa venue au monde. Souvent, après la naissance, mère et enfant étaient, en raison de ce qui était perçu comme un « danger » et une « vulnérabilité », gardés au chaud dans la chambre durant une période qui pouvait aller jusqu'à quarante jours, protégés de la lumière et des courants d'air.

⁶ Cette règle d'héritage était originellement présente dans l'Ouest de la France d'où arrivaient nombre de colons venus peupler l'île à la fin du XVIII^e et au XIX^e siècle (Augustins 1989).

⁷ Voir le texte de La Riva González dans ce volume.

Puis, diverses techniques du corps étaient employées, telles que massages des membres ou étirements, élongations ou encore façonnage du visage. Jour après jour, il s'agissait de transformer le phénotype de l'enfant en lui donnant des pommettes hautes et saillantes, un front haut, une tête ronde et un nez fin, soit, en somme, de lui donner l'air aussi « européen » que possible⁸. L'objectif des massages du corps était différent. En appuyant au niveau des membres, et par diverses élongations pratiquées sur un mode assez proche de ceux pratiqués à l'issue de certaines toilettes africaines (Bonnet 2007), il s'agissait de « terminer » ce que la « nature » n'avait pas achevé, de favoriser le développement à venir du bébé, notamment la marche. L'onguent employé pour les massages était, le plus souvent, du beurre de cacao qui était préalablement tiédi et liquéfié à l'aide d'une bougie. Ces techniques se sont transmises de génération en génération et perdurent. Initialement préparé à la maison, le beurre de cacao est désormais acheté par les mères en pharmacie⁹.

Ces pratiques, développées dans un contexte colonial qui valorisait ce qui pouvait rappeler la France ou l'Europe, peuvent être rapprochées de celles de l'ancienne France et qui ont été abondamment décrites par les historiens et anthropologues (Gélis 1984b ; Loux 1978 ; Guidetti, Lallemand & Morel 1997). À La Réunion, elles constituent un héritage de la diversité du peuplement initial de l'île et de la pluralité des usages représentés dans les aires géographiques d'origine des premiers Réunionnais.

Enfin, cette finition était complétée par l'utilisation de préparations à base de plantes. L'enfant était rincé dans la préparation, décoction ou résidu de macération de végétaux. Elle était également versée directement dans la bouche du bébé, au terme du bain, depuis la main de la mère ou à l'aide d'un petit biberon. Le but de ces pratiques était, par les vertus laxatives des tisanes, et outre une fonction de renforcement du corps de l'enfant, de le séparer définitivement de sa mère en le débarrassant du méconium demeuré dans son intestin après la naissance, résidu de son séjour dans l'utérus maternel.

Cette non-finition du corps du bébé peut, disent les mères, avoir des conséquences graves : le bébé est susceptible d'attraper le *tanbai*¹⁰, un *culture bound syndrome*¹¹ connu des mères réunionnaises.

L'apparition de cette maladie, qui appartient à une catégorie d'affections « que-le-docteur-ne-connaît-pas » est la conséquence de l'inachèvement de l'enfant, notamment

⁸ Certaines grands-mères, après l'examen du corps de l'enfant qui suit généralement sa naissance à la maternité, disent de l'enfant qui naît « bien blanc » qu'il est « bienvenu ». Ce sont d'abord les testicules du petit garçon qui sont observées. Si elles sont « bleues », c'est qu'il aura la peau brune. Puis, on inspecte les lobes des oreilles et le dessous des ongles.

⁹ Lors d'une enquête, menée en 1999 auprès d'une trentaine de pharmaciens, seuls quelques-uns se sont avérés en mesure de me dire à quoi pouvait servir le beurre de cacao vendu.

¹⁰ Une définition plus précise de l'étiologie de cette maladie que-le-docteur-ne-connaît-pas est disponible dans Pourchez (1999).

¹¹ Initialement employé par Yap (1975), le terme désigne une maladie qui prend sens dans un contexte culturel donné, dans une nosologie particulière, et qui n'a pas d'équivalent en biomédecine.

de la rétention du méconium dans son intestin. L'enfant souffre d'éruptions cutanées, de boutons, de démangeaisons qui correspondent au terme générique créole *gratèl*. D'autres souffrances se manifestent à l'emplacement de sa fontanelle (boutons, croûtes de lait purulentes ou *toké*) ou au ventre (diarrhées, coliques ou *tanbar karo*)¹².

Si l'on reprend le schéma de la naissance (classique, normale, par voie basse), c'est la tête de l'enfant qui est supposée sortir la première. Le lien entre la mère et l'enfant se fait ainsi par le cordon ombilical, donc par le ventre, alors que la peau est l'organe par lequel se fait le contact mère-enfant.

La maladie nommée *tanbar* apparaît dès lors comme le symbole d'une naissance inachevée, qui doit être « terminée », comme le résultat de l'inachèvement de l'enfant et de sa non-séparation d'avec sa mère si le méconium n'a pas été correctement évacué.

Le bébé baptisé comme personne

Dans le même temps, et à la même époque, le bébé n'était considéré comme une personne à part entière qu'après son baptême. Ce sacrement était particulièrement important. Jusqu'à ce rite de passage qui en faisait un membre à part entière de la communauté des croyants, l'enfant n'était pas encore considéré comme totalement humain¹³ ni, *a fortiori* comme sauvé de l'au-delà d'où il était issu. Cette incertitude sur son humanité à la naissance, sur la présence d'une âme dans son corps lui conférait une réputation de vulnérabilité aux mauvais esprits, aux *zavan*¹⁴, aux sorts susceptibles d'être jetés par des personnes malveillantes. En outre, l'interdiction d'ensevelir les bébés non baptisés en terre consacrée, la croyance dans le limbe promis par l'Église hantaient l'imaginaire des parents et cette perspective les poussaient à baptiser l'enfant à tout prix ou, à défaut, à l'ondoyer, y compris *in utero*. Certaines matrones étaient habilitées à effectuer ce type de rituel¹⁵.

Du baba tand au baba dur

Certains massages pratiqués sur les nouveau-nés étaient assez toniques, voire rudes, pour les tout-petits alors que, parallèlement, ces mêmes bébés étaient respectés et protégés. Ces usages étaient justifiés par le très important taux de mortalité infantile présent jusqu'à la fin des années 1960. Ce qui comptait avant tout était la survie de l'enfant.

¹² La toque désignait les croûtes de lait dans le Finistère au début du XX^e siècle (Rollet 1990 : 104). Le carreau renvoyait par ailleurs à l'idée de désordre intestinal avec tension du ventre (voir par exemple Capuron 1820 : 414-418).

¹³ Lire à ce sujet l'analyse croisée publiée à 2004 à propos de cas d'infanticides (Pourchez & Tabuteau 2004).

¹⁴ Esprits présents durant la période de l'Avent susceptibles de prendre possession du corps et de l'âme du bébé.

¹⁵ Il s'agissait dans ce cas de glisser la main dans le vagin de la mère afin d'entrer en contact avec la tête de l'enfant. Une prière était alors récitée.

Particulièrement orientées autour de la maîtrise de la marche et de la sortie des dents¹⁶, qui étaient semble-t-il, reliées l'une à l'autre, ces pratiques étaient supposées permettre à l'enfant de passer de l'état de *baba tand* (bébé mou) à celui de *baba dur* (bébé dur), d'un état d'enfant inachevé à celui d'être à part entière, membre de la communauté au sein de laquelle il avait vu le jour.

Néanmoins, en raison de son inachèvement, le bébé était manipulé avec précautions, on le protégeait du froid et des courants d'air ; on veillait à protéger ses yeux de la lumière, à le préserver de sons trop agressifs. Les conduites maternelles, surtout celles associées à la toilette préservaient ce que, dans la société occidentale, le pédiatre Brazelton (1985) a appelé une « enveloppe ».

Modèles institutionnels

Le bébé objet

Dans les maternités, jusqu'au début des années 2000, le bébé était considéré comme « incapable » de souffrir, de voir, d'entendre. Il n'était pas vraiment considéré comme une personne, y compris par les personnels de santé. Certaines images, tournées de 1996 à 1998 dans une maternité du nord de l'île, en témoignent (Pourchez & De Gasquet 2005). Durant les toilettes, les puéricultrices, insensibles aux hurlements des bébés manipulés, récitent leur cours et leur discours hygiéniste normatif à des mères multipares, totalement passives et soumises à l'institution, comme si ces dernières n'avaient aucune connaissance de la manière de tenir ou de laver un nouveau-né. Durant ces toilettes, pour le moins agressives et invasives, les bébés semblent n'être là que comme objets manipulés, dénudés, posés sur un socle de pèse-bébé en métal froid. Certains, lors du savonnage effectué hors de l'eau souffrent visiblement de la différence de température, se mettent en hyper-extension, hurlent et manifestent bruyamment une souffrance qui passe totalement inaperçue.

J'ai pris ici l'exemple de la naissance et de ce qui se passait encore récemment dans les maternités, mais cette absence ou quasi absence de reconnaissance de l'enfant comme personne était et est malheureusement encore pour partie (heureusement de moins en moins) toujours présente chez certains professionnels de santé ou chez certains travailleurs sociaux. Malgré toutes les recherches conduites tant dans le domaine de la médecine, de la pédiatrie et de la psychologie du développement, ces derniers restent persuadés que le bébé ne voit, pas, n'entend pas et ne ressent rien d'autre que la faim.

Cette représentation est, à une autre échelle et dans un autre registre, particulièrement présente dans les structures scolaires où l'on persiste fréquemment à considérer que le petit enfant qui entre à l'école maternelle à La Réunion est une cire molle et vierge, sans acquis, sans culture, sans socialisation effectuée au sein de la famille.

¹⁶ Les données recourent celles de Françoise Loux (1978) pour la France rurale.

Modèles actuels

Depuis une dizaine d'années, les modèles institutionnels tendent à se transformer et l'on glisse d'un modèle de l'« enfant objet » vers un modèle du bébé et de l'enfant comme personne ou « enfant sujet ».

La formation des personnels et son évolution sont sans doute, pour beaucoup, dans les transformations en cours. L'intérêt pour l'enfant, ses compétences et ses capacités à la naissance, s'est développé. Dans les maternités, les écoles d'infirmières, de sages-femmes et de puéricultrices, de nombreuses formations ont été conduites de manière pluridisciplinaire, par des anthropologues ou des médecins (Docteuses De Gasquet, Rappoport ou Thirion), sensibilisées aux approches culturelles de l'enfance.

Chez les professionnels de santé, ces formations ont débouché sur un désir de mieux respecter les nouveau-nés, leurs besoins spécifiques, de comprendre les mères, d'analyser les pratiques traditionnelles, d'entamer un dialogue, une collaboration entre professionnels de la santé et mères de famille.

Là où, jadis, les conduites maternelles étaient cachées, et uniquement visibles au retour à la maison, elles sont, de nos jours, présentes et reconnues dans le contexte hospitalier, discutées et retravaillées dans le cadre d'une collaboration qui s'instaure avec le personnel médical.

En 1996 ou 1998, alors que j'observais une puéricultrice directive, peu soucieuse du vécu antérieur de la mère, de ses connaissances, encore moins du bébé et de son bien-être, je remarque à présent un intérêt pour le « ressenti » du nourrisson à qui l'on parle, que l'on enveloppe, que l'on rassure. J'identifie une réelle prise en compte des usages familiaux, qui sont reconnus et discutés¹⁷, et qui font parfois l'objet d'une négociation, notamment dans le cas où la mère souhaite administrer à son bébé une tisane destinée à éliminer son méconium.

Dans ce cas, les infirmières et puéricultrices s'assurent que la mère connaît effectivement les dosages et que le laxatif doux ne risque pas d'être une purge violente. Cette prise en compte bénéficie au bébé et le place alors au centre des attentions.

Le rôle des femmes : évolutions

En l'espace de quelques décennies, le rôle et le statut des femmes ont évolué : jadis fréquemment considérées comme de simples reproductrices, se devant impérativement de donner à leur mari une nombreuse progéniture¹⁸ sous peine de rejet social, elles sont devenues des mères insérées dans la vie professionnelle, ce qui a

¹⁷ Car il ne s'agit ici en aucun cas, comme je l'ai déjà précisé avec Doris Bonnet (2007), de légitimer systématiquement toutes les pratiques familiales

¹⁸ On disait jadis à La Réunion d'une femme stérile qu'elle était *tamangue* ou *tamande*. Ces termes sont issus du malgache, *aomby tamana*, qui désigne une vache stérile par trop de graisse. Lors d'un entretien (1998), un interlocuteur, médecin à la retraite, ajouta : « la vache stérile, on attend un an ou deux, et si elle ne donne toujours rien, on s'en débarrasse... ».

eu une incidence tant sur le nombre d'enfants par famille que sur la reconnaissance des femmes qui ne sont plus contraintes d'être mères pour obtenir un statut social.

À La Réunion, le nombre d'enfants par famille a diminué de manière spectaculaire pour être à présent équivalent à ce qu'il est en France métropolitaine.

Les politiques familiales, éducatives et sociales ont elles aussi évolué et ces transformations ont évidemment eu un impact sur les modèles de l'enfance en usage tant dans les institutions que chez les mères.

Les professionnelles de la naissance et de la petite enfance, car les professions associées à la naissance et à l'enfance demeurent, à La Réunion, un domaine majoritairement féminin, ont joué ici une place importante. À la suite du travail engagé par les professionnelles avec les mères, les conduites maternelles ont évolué : alors qu'elles étaient jadis parfois rudes pour les tout-petits, elles se font plus douces, plus attentives au bien-être de l'enfant.

Les réalités réunionnaises tant familiales qu'institutionnelles se rejoignent alors dans le sens du modèle de l'enfant comme personne.

Un phénomène spécifiquement réunionnais ?

Il convient alors d'extrapoler les résultats de recherche : les phénomènes observés à La Réunion, sans doute plus facilement observables et identifiables en raison de la taille de la société, ne sont-ils pas, à petite échelle, les indices de processus en cours à une échelle beaucoup plus large ?

Cette évolution conjointe des pratiques familiales et des pratiques institutionnelles, du modèle de l'enfant présent dans les familles et de celui qui existe dans les maternités, constitue-t-elle une partition spécifiquement réunionnaise, qui serait la conséquence d'une histoire particulière ?

Cette évolution, loin de constituer un phénomène local, est observable dans bon nombre d'autres régions de l'île où le dialogue entre conduites familiales et institutions s'engage. Dans le domaine de la toute petite enfance, elle se trouve au cœur des réflexions menées dans le cadre d'une démarche visant à améliorer l'accueil des enfants à la naissance, et connue sous le nom de « bientraitance ».

Les quelques éléments que je viens de présenter montrent à quel point l'étude de la petite enfance est importante pour la compréhension globale d'une société. Car, que l'on ne s'y trompe pas, c'est bien de la société dans son ensemble dont nous parlons ici, de la manière dont, par le dialogue et la collaboration, se développent et se transforment les identités professionnelles et personnelles.

Conclusion

Enfin, parce que l'anthropologie est avant tout une science humaine, je souhaiterais conclure par l'évocation de quelques images tournées en 2005 et par le souvenir d'une

rencontre, ou plutôt par une conquête, rendue possible par cette collaboration entre femmes et personnels médicaux, par ces changements intervenus depuis une quinzaine d'années dans les modèles de l'enfance, dans ce passage du modèle de l'enfant inachevé, ou de l'enfant objet, vers un modèle du bébé comme personne.

La rencontre est celle de Loana, qui vient de naître, avec sa maman, Émilie. Françoise, la grand-mère, a assisté à l'accouchement, comme cela se faisait à l'époque des accouchements à domicile. Pour des raisons liées à l'histoire de la grossesse d'Émilie, grossesse à risque, cette naissance, cette rencontre auraient pu ne pas se faire. Mais le personnel médical a su à la fois assurer son rôle et se mettre en retrait, discuter avec la mère, avec la grand-mère, laisser la grand-mère rassurer sa fille pendant l'accouchement pour, finalement, renoncer à l'examen, à des actes invasifs dont de plus en plus de médecins pensent qu'ils peuvent parfois s'avérer injustifiés voire inutiles. Ils ont laissé la petite Loana, âgée de quelques minutes, partir à la conquête du corps de sa maman, avant d'ouvrir ses grands yeux sur le monde qui l'entoure.

Références bibliographiques

- Augustins G., 1989 - *Comment se perpétuer et Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*. Paris, Société d'ethnologie
- Benoist J., 1980 - *Un développement ambigu*. Saint-Denis, Fondation pour la recherche et le développement.
- Benoist J., 1993 - *Anthropologie médicale en société créole*. Paris, PUF.
- Benoist J., 1998 - *Hindouismes créoles*. Paris, Editions du CTHS.
- Bonnet D., 1988 - *Corps biologique, corps social, procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*. Paris, ORSTOM.
- Bonnet D. et Pourchez L. (eds.), 2007 - *Du soin au rite dans l'enfance*. Paris, IRD et ERES.
- Brazelton B., 1985 (1969) - *Trois bébés dans leur famille : Laura, Daniel et Louis*. Paris, Stock.
- Breton D., 2007 - « Natalité, fécondité et comportements reproductifs. » in F. Sandron (ed.), *La population réunionnaise, analyse démographique*. Paris, IRD : 43-72.
- Capuron J., 1820 - *Traité des maladies de l'enfance jusqu'à la puberté*, 2^e édit., Paris, A. Belin.
- Catteau C. et Pourchez L., 2010 - « La Réunion : état de santé des populations et pratiques de promotion de la santé. », *La santé de l'Homme* (à paraître).
- Cohen P., 2000 - *Le cari partagé*. Paris, Karthala.
- Gelis J., 1984a - « Refaire le corps. Les déformations volontaires du corps de l'enfant à la naissance. », *Ethnologie française*, 1 : 7-28.
- Gelis J., 1984b - *L'arbre et le fruit*. Paris, Fayard.
- Ghasarian C., 1991 - *Honneur, chance et destin. La culture indienne à La Réunion*. Paris, L'Harmattan, Collection Connaissance des Hommes.
- Guidette M., Lallemand S. et Morel M.F., 1997 - *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, Armand Colin.
- Hobsbawm E. and Ranger T. (eds.), 1983 - *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Loux F., 1978 - *Le jenne enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*. Paris, Flammarion.
- Pourchez L., 1995 - *Grossesse, naissance et petite enfance à La Réunion : rites et croyances*. Mémoire de DEA en lettres et sciences humaines, option anthropologie. Université de La Réunion
- Pourchez L., 1999 - « Tanbar, Sens et étiologie d'une maladie infantile à l'île de La Réunion », *Sciences Sociales et Santé*, 7, septembre . 5-27.

- Pourchez L., 2000 - *Anthropologie de la petite enfance en société créole réunionnaise*. Doctorat de l'EHESS en anthropologie, sous la direction de S. Lallemand (2 volumes, 2 films ethnographiques et un CD ROM). Paris, EHESS.
- Pourchez L., 2002, *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole* Paris, Karthala.
- Pourchez L., 2008a - « Le système éducatif réunionnais : entre contexte post-colonial et contexte local. Pourquoi la culture réunionnaise n'est-elle pas reconnue à l'école ? » in C. Ghasarian (ed.), *Anthropologies de La Réunion*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines : 93-110.
- Pourchez L., 2008b - « Mythes et réalités de la prise en compte de la langue et de la culture réunionnaise à La Réunion : 20 ans d'observations anthropologiques sauvages. », *Études Créoles*, 1-2, septembre.
- Pourchez L., 2011 - « Les matrones réunionnaises. Éléments du folklore local ou actrices de l'évolution des conduites familiales et biomédicales liées à la grossesse et à la naissance ? » in P. Hancart (ed.), *L'art des matrones revisité. Naissances contemporaines en question*. Paris, Faustroll Descartes (sous presse).
- Pourchez L., - « L'ancêtre paradoxal : Ce que nous enseigne l'interprétation d'un rituel de la petite enfance à l'île de La Réunion. » in L. Pourchez et I. Hidar (eds.), *Regards pluridisciplinaires sur les rites de passage et les constructions identitaires créoles*. Soumis aux PUF (à paraître).
- Pourchez L. et Tabuteau J., 2004 - « Infanticide et représentation de la vie à la Réunion : une approche croisée. », Paris, PUF, *Ethnologie française*, 4 : 689-697.
- Rollet C., 1990 - *La politique à l'égard de la petite enfance sous la Troisième République*. Paris, PUF/Ined
- Rollet C., 2001 - *Les enfants au XIX^e siècle*. Paris, Hachette.
- Tibère L., 2010 - *L'alimentation dans le « vivre ensemble » multiculturel, l'exemple de La Réunion*. Paris, L'Harmattan.
- Yap P.-M., 1967 - "Classification of the culture-bound reactive syndromes." *Hong-Kong Psychiatric Clinic*, Hong-Kong. *Australian and New-Zealand Journal of Psychiatry*, 1(4):172-179.

Vidéographie

- Pourchez L. et Gasquet B. (de), 2005 - *Aggressions et bienveillance, 10 années de suivi de conduites de puériculture dans une maternité réunionnaise*. Film ethnographique, 15mn.

CHAPITRE 9

Politique de l'enfant unique et transformations des regards et pratiques à l'égard des jeunes enfants en Chine

Gladys CHICHARRO

La politique de l'enfant unique a été lancée en 1979 afin d'accélérer le processus de modernisation du pays engagé par les réformes économiques et d'ouverture sur l'étranger initiées par Deng Xiaoping en 1978. Jusqu'alors, la norme valorisée en Chine était celle d'une famille nombreuse avec une cohabitation des générations, dans laquelle chaque membre avait une place et un rang précisément déterminés en fonction d'un système de filiation strictement patrilinéaire et du culte des ancêtres. La politique de l'enfant unique a donc non seulement entraîné une transition démographique relativement brutale¹, mais surtout elle a profondément bouleversé les structures familiales traditionnelles. En effet, tous les enfants uniques -les filles comme les garçons- occupent désormais au sein de leur foyer la précieuse position d'unique descendant. On entend couramment dire que ces enfants sont devenus le centre d'un entourage trop attentif qui comble le moindre de leurs désirs, ce qui leur vaut le surnom de « petits empereurs » *xiao huangdi* 小皇帝 et de « petites princesses » *xiao gongzhu* 小公主, ou bien de « petit soleil » *xiao taiyang* 小太阳.

La conjonction simultanée de la soudaine rareté des enfants dans l'univers familial et social, de mutations économiques d'envergure et de l'ouverture à la mondialisation et notamment à un Occident perçu comme incarnant une modernité idéalisée, ont entraîné des transformations des regards et des pratiques à l'égard des plus jeunes, qui demandent à être analysées. Dans un premier temps, je reviendrai brièvement sur l'évolution historique des représentations de l'enfant et de sa place au sein de la famille et de la société depuis l'époque impériale jusqu'à la mise en place de la politique de l'enfant unique, entre représentations symboliques, logique de lignage et logique

¹ En 1971, l'indice de fécondité était de 5,44 enfants par femme, il est aujourd'hui d'un peu moins de 1,8 (environ 0,8 en ville et 2,3 en zone rurale). Cette brutalité est à relativiser quelque peu, car une première campagne de contrôle démographique intitulée « mariages tardifs et réduction des naissances » *wanxshbaosheng* avait déjà fait baisser l'indice de fécondité au milieu des années soixante-dix

impériale ou patriotique. Puis dans un second temps je m'interrogerai sur l'éventuel avènement du modèle de l'enfant comme personne et ses liens avec la politique de planification des naissances. J'illustrerai mon propos en analysant les recompositions contemporaines de trois éléments anciens. Tout d'abord les discours qui entourent « l'éducation du fœtus » *taijiao* 胎教, puis ceux qui ont trait à la pratique dénommée « asseoir (faire) le mois », *zuo yuezi* 坐(做)月子², période suivant l'accouchement durant laquelle la mère et le nouveau-né sont reclus et qui s'achève par la célébration du « mois complet » *manyu* 满月 au cours de laquelle l'enfant est présenté à la famille et à la société. Enfin je m'attacherai à comprendre le rôle dévolu aux grands-parents durant la petite enfance³.

De l'enfant du lignage à l'enfant force productive

Avant de m'interroger plus particulièrement sur les transformations contemporaines, je vais donc brièvement revenir sur les représentations du jeune enfant durant les périodes antérieures.

L'enfant incomplet et inaccompli

Les historiens ont montré que depuis l'antiquité un grand intérêt était accordé en Chine à l'analyse de la vie humaine et de ses différentes phases. Certains textes antérieurs à la fondation de l'empire (221 avant J.-C.) proposent des interprétations symboliques des faits physiques et sociaux qui caractérisent l'existence humaine, liées aux principes du *yin* et du *yang*, selon le mode d'appréhension du monde, proprement chinois, fondé sur l'analogie⁴. Ainsi comme le *yin* et le *yang* évoluent chacun sous l'influence de l'autre, le développement masculin se trouve réglé par un nombre *yin*, féminin, pair, et le développement féminin par un nombre *yang*, masculin, impair. La vie de l'homme est donc dirigée par le nombre huit, alors que celle de la femme l'est par le nombre sept. C'est pourquoi on dit que la première dentition est censée apparaître à sept ou huit mois, la seconde à sept ou huit ans, selon le sexe. Les femmes deviennent fécondes à 14 ans (2X7), les hommes à 16 (2X8) ; leurs dents de sagesse poussent respectivement à 21 (3X7) et 24 (3X8) ans. Le corps arrive à la plénitude à 28 (4X7) et 32 (4X8) ans, puis s'affaiblit à nouveau par période de sept ou huit, pour arriver aux âges de 49 (7X7) et 64 (8X8) ans auxquels femmes et hommes cessent respectivement d'être féconds. Les âges appropriés de la nomination, du début ou de la fin de la séparation sociale des sexes, du départ pour étudier auprès d'un maître, des fiançailles, et du mariage, par exemple, étaient également justifiés par ce type de calculs

² Les mots « asseoir » et « faire » sont homophones en chinois, les deux expressions sont couramment employées, mais « asseoir » est considéré comme plus « authentique ».

³ Ce travail est fondé sur plusieurs séjours de recherche réalisés à Pékin et dans la ville nouvelle de Langfang (province du Hebei) depuis 2001.

⁴ Sur ce mode d'appréhension du monde fondé sur l'analogie, voir Granet 1990 [1953] : notamment p. 211.

symboliques dans lesquels les chiffres 3, 7 et 10 (3+7) jouaient un rôle fondamental⁵. Pour ce qui est de la petite enfance, trois jours, trois mois, trois ans, puis sept ans représentaient des étapes particulièrement importantes de l'inscription sociale des enfants au sein de leur lignage et de la société, généralement marquées par des rituels. Le *Libre des rites*, *Liji*⁶ mentionne par exemple celui du troisième jour après la naissance et celui du troisième mois qui mettait fin à la période de réclusion de la mère et du nouveau-né, qui était alors présenté à son père afin d'être nommé⁷. A sept ans, selon le *Libre des rites*, les enfants cessaient d'être appelés *you* 幼, que l'on pourrait traduire par « jeune enfant », pour devenir des *tong* 童 « enfants », car « après cet âge, on commence à étudier »⁸ et l'on commence également à posséder la vertu de céder à autrui, *rang*⁹. C'était par ailleurs l'âge du début de la séparation sociale des sexes et l'âge à partir duquel un enfant décédé voyait son nom inscrit sur les tablettes des ancêtres et ses parents prendre le deuil¹⁰. Ce que nous appelons petite enfance pourrait donc correspondre à ce que les textes anciens, tout comme les Chinois d'aujourd'hui, désignent sous ce terme de *you* attribué aux enfants de moins de sept ans.

Sur un autre registre, les traités de pédiatrie ou de pédagogie écrits tout au long de la période impériale, qui réinterprétaient toujours les textes de l'antiquité, proposaient également des analyses très précises du développement infantin, pris en considération dès la conception. Les différentes étapes de la croissance du fœtus durant la gestation, perçue comme durant dix lunaisons, étaient soigneusement définies (les troisième et septième mois constituant des étapes importantes) et les femmes, notamment les mères de souverains potentiels devaient mettre en pratique une « éducation du fœtus » *taijiao* 胎教 durant leur grossesse, afin de donner naissance à des descendants

⁵ Pour une analyse détaillée de ces calculs symboliques, voir Granet « Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordales mythiques » et « La vie et la mort. Croyance et doctrine de l'antiquité chinoise », *op. cit.* : 157-221.

⁶ Le *Libre des rites* est attribué aux sages de l'époque des Zhou (vers 1046-256 av J.-C.), et sa compilation à Confucius ou à ses disciples immédiats. Il a été reconstitué sous les Han (206 av J.-C.-220).

⁷ « Dans les usages modernes, c'est le troisième jour après la naissance que se fait une cérémonie de purification, le lavage du nouveau-né ; dans l'antiquité c'était le troisième jour que l'on commençait à porter l'enfant. Ce jour-là, le père, averti de la naissance, ordonnait un sacrifice, par lequel, comme l'indique le Ts'ao Ta-kou, étaient, à leur tour avertis les ancêtres. Ainsi le nouveau-né était reçu dans la famille. Un vassal désigné par la consultation des sorts, se purifiait, revêtait des habits de cérémonie, et, pour la première fois, portait l'enfant dans les bras. Le service qu'il rendait ainsi était assez méritoire pour qu'on le payât du présent rituel de quelques pièces de soie. Le nouveau-né, alors seulement, était remis à sa nourrice, c'est-à-dire à sa mère pour les gens du peuple et les nobles du dernier rang, et, pour les grands officiers et les seigneurs, une mère nourricière dirigée par une gouvernante et assistée par une gardienne, désignées toutes trois par les sorts. Ces gardes le tenaient enfermé dans une pièce réservée où nul n'entrait sans raison grave jusqu'à la fin du troisième mois. Ce temps de retraite terminé, il était présenté en cérémonie à son père, à son grand-père et recevait un nom personnel dont on faisait part à la parenté et qu'on enregistrait à l'état civil. Il continuait jusqu'à sa troisième année, à vivre avec sa nourrice ; sa nourriture terminée, il prenait enfin part, avec les autres enfants, à la vie commune du gynécée » (Granet, *op. cit.* : 164-165).

⁸ *Lijun*Ruan Yuan, *Shisanjingzhushu*, p. 1234, cité par Wu (1995 : 97-99).

⁹ *Lijun*, « Neize », *juan* 28, p. 243, cité par BehneKinney (1995 : 34).

¹⁰ L'enfant mourant entre trois et sept ans devait seulement être pleuré.

vertueux (Despeux 2003). Le nouveau-né avait donc déjà un « an d'âge », *sui* 岁, en venant au monde. Il était, cependant, toujours perçu comme inachevé aussi bien physiquement que moralement car « un homme, à la naissance, n'est point complet à cinq points de vue ; ses yeux ne voient pas ; - il ne peut pas manger ; - marcher ; - parler ; - engendrer »¹¹.

Selon les écrits des médecins des dynasties Ming et Qing (XII-XIX^e siècles) analysés par Angela Leung (1984) et Charlotte Furth (1987 ; 1995) trois et sept ans représentaient toujours des étapes significatives car à trois ans, les enfants sont désormais capables de marcher, de comprendre le langage et d'exprimer les émotions de la joie et de la peine. La maîtrise de ces capacités, perçues comme étant le propre de l'homme, représentait la preuve par excellence d'une avancée dans le devenir humain. Anne Behnke Kinney cite plusieurs ouvrages évoquant aussi l'âge particulier de sept ans : selon les *Discussions du pavillon du tigre blanc*, *Bobu tong* 白虎通, les enfants acquièrent à ce moment la faculté de compréhension. Un traité du *Livre des Han*, *Hanshu* 汉书, stipule que les garçons y débutent leur apprentissage à l'école élémentaire, on leur y enseigne les règles concernant la famille et les rapports entre aînés et cadets¹². Jacques Gernet (1994 : 101) évoque également un durcissement de la discipline éducative à partir de cet âge pour les périodes du XI^e au XIX^e siècle.

Dans ces textes médicaux ou philosophiques, le processus de développement des enfants leur permettant d'accéder progressivement à la complétude était généralement évoqué à partir de métaphores liées soit à la croissance végétale, soit à la cuisson alimentaire¹³. Afin de décrire les soins qui doivent être prodigués aux enfants, le pédagogue Wang Yangming (1472-1529) utilise par exemple une formule en quatre caractères *caipei hanyang* 栽培涵养 signifiant littéralement « élaguer-buttrer, contenir-nourrir » (Gernet 2003 : 23). Cette expression connu un grand succès, puisqu'elle est à l'origine du mot couramment utilisé aujourd'hui pour dire « élever un enfant », *peiyang* 培养, mais dans lequel seules les activités de « buttage » et de « nourrissage » ont été conservées. Charlotte Furth (1995 : 173) cite, quant à elle, l'expression de « changement et cuisson (à la vapeur) », *bianzheng* 变蒸¹⁴.

¹¹ *Han shimuzhuan*, chap.1, cité par Granet *op. cit.* : 184.

¹² Behn Kinney *op.cit.* : 34 (Ban Gu, *Bobu tong*, *juan* 4, p. 16b ; *Hanshu*, *juan* 24a, p. 1122)

¹³ Ceci n'est bien évidemment pas propre à la Chine. J. Rabain explique par exemple que chez les Wolofs du Sénégal « Dans les rites de naissances et d'imposition du nom de l'enfant, les métaphores réfèrent de façon privilégiée aux activités liées à l'agriculture et aux opérations nécessaires à la cuisson des aliments » (2003 : 54).

¹⁴ Cette insistance sur la nature incomplète des enfants et sur leur développement progressif pour devenir, physiquement et moralement, complètement humains, était surtout le fait de penseurs confucéens, j'y reviendrai. À l'inverse, les taoïstes mettaient davantage l'accent sur les capacités innées et la complétude physique des enfants, ou même des fœtus. Ils avaient tendance à dénigrer les apports de la « culture-civilisation » *wen* 文 pour célébrer la simplicité naturelle et la supériorité spirituelle des enfants qui n'ont pas reçu d'éducation. Il ne faut pas oublier que *Laozi* signifie aussi bien le « vieux maître » que « le vieil enfant ». Ce second point de vue a toutefois plus rarement tenu le rôle d'idéologie d'État. Cf. Behn Kinney (1995 : 34-35).

Enfant du lignage, enfant de l'empire

Jusqu'à l'avènement de la République Populaire, l'organisation des familles chinoises était fondée sur le culte des ancêtres. Chaque foyer possédait un autel comportant des « tablettes » sur lesquelles les noms des cinq derniers ascendants décédés en ligne paternelle étaient inscrits (Granet 1998 : 102-120 ; F. Lauwaert 1994). Des rituels étaient régulièrement célébrés pour ces ancêtres et tous les événements familiaux leur étaient annoncés. Pour que le culte ne s'interrompe jamais et se perpétue à l'identique de génération en génération, avoir un fils qui, à son tour, engendrerait un rejeton mâle était par conséquent indispensable. Le modèle valorisé était alors celui d'un foyer composé d'au moins trois ou quatre générations en ligne agnatique dont les différents membres (le grand-père, ses fils, leurs épouses et leurs enfants respectifs) cohabitaient sous un même toit, respectant l'autorité du patriarche. Dans ce système familial prérévolutionnaire, la naissance d'un enfant (c'est-à-dire d'un fils) était avant tout perçue comme un lien reliant les ancêtres aux descendants dans un vaste réseau ou continuum de vie (Waltner 1995).

En outre, sur le plan économique, avoir un fils se révélait tout aussi important, car celui-ci avait le devoir de subvenir aux besoins de ses parents devenus âgés. Il s'agissait, selon le dicton bien connu, d'« élever un fils pour préparer sa vieillesse » *yang er fang lao* 养儿防老. Les filles n'étaient membres de leur famille d'origine que temporairement. Elles étaient destinées à la quitter pour appartenir à celle de leur mari dans laquelle, après leur mort, elles acquerraient le statut d'ancêtre. Elles ne représentaient donc aucunement un soutien économique ou moral pour leur lignage de naissance qui, de plus, devait leur fournir une dot de mariage (Lauwaert 2003). Le proverbe « marier sa fille, c'est comme jeter de l'eau » *Jiachuqu de nüer pochuqu de shui* 嫁出去的女儿泼出去的水 illustre cette conception de la patrilinéarité.

Cet enfant du lignage a cependant représenté également très tôt une source d'intérêt au niveau de l'État impérial, notamment à partir du moment où la doctrine confucéenne¹⁵ fut adoptée comme idéologie d'État sous le règne de l'empereur Han Wudi (140-86 av. J.C), puis de nouveau à partir de la renaissance confucéenne de la dynastie Song (960-1279). Ces deux périodes correspondent d'ailleurs chacune, selon les historiens Anne Behne Kinney et Thomas H.-C. Lee, qui se réfèrent à la thèse de Philippe Ariès (1960), à une véritable découverte (ou redécouverte) de l'enfance en Chine¹⁶. Les enfants deviennent alors le principal sujet de peintures. Des livres de médecine spécialisés en pédiatrie apparaissent, les penseurs réfléchissent au thème de l'éducation et de nouveaux manuels d'apprentissage sont publiés.

¹⁵ Confucius aurait vécu entre 551 et 479 avant J.-C. à l'époque des Royaumes Combattants. Il n'a historiquement laissé aucun écrit, mais ses enseignements auraient été compilés par ses disciples dans un recueil de conversations : les *Entretiens*. Ce petit livre a servi de base au développement d'un courant de pensée sans cesse renouvelé, mais se réclamant toujours de l'autorité du maître. Ce courant a représenté l'idéologie d'État dominante durant la plus grande partie de l'histoire impériale.

¹⁶ Behne Kinney (1995 et surtout 2004) a plus particulièrement travaillé sur la période Han, alors que Lee (2000 : 284-287) met l'accent sur le néoconfucianisme de la dynastie Song.

Les lettrés confucéens (ou néo-confucéens¹⁷) estimaient que l'empereur pouvait améliorer les qualités morales de ses sujets par la seule influence bienveillante de sa « vertu », *de 德*¹⁸. Des textes étaient donc consacrés à l'éducation des princes dans le but d'en faire de bons gouvernants. Progressivement l'intérêt pour l'éducation des princes s'est élargi à l'éducation des enfants en général, entraînant le développement de théories éducatives et d'institutions scolaires dont l'objectif était de propager les vertus confucéennes à l'ensemble de la population (Lee 2000 : 77-86). Les Confucéens jugeaient cette diffusion bien plus efficace pour lutter contre les désordres et les crimes que la promulgation de lois¹⁹. « Éducation » *jiao 教* et « bon gouvernement » *zheng 政* étaient perçus comme les fondements de l'ordre politique, de la paix et de l'harmonie sociale. Ces conceptions ont perduré tout au long des dynasties suivantes, de manière plus ou moins vive, et ce d'autant plus que le système impérial était fondé sur le façonnement confucéen de lettrés fonctionnaires recrutés grâce aux fameux examens mandarinaux. Jacques Gernet souligne que ces « efforts déployés par les hautes classes pour l'endoctrinement de l'ensemble de la société [...] expliquent pourquoi la culture populaire, quand elle nous est connue, apparaît si souvent contaminée par les traditions des milieux lettrés » (1994 : 98)²⁰. Ainsi les conceptions issues des textes de l'antiquité mentionnées plus haut semblent toujours imprégner les discours et pratiques contemporaines, nous le verrons.

Dans ce contexte, on peut s'interroger sur le modèle d'enfance prévalant durant l'époque impériale et notamment à partir des Song. Si le modèle de « l'enfant du lignage » paraît incontournable, celui de « l'enfant de la nation » qui correspondrait dans le contexte chinois à « l'enfant de l'empire » n'en paraît pas moins absent, au regard du rôle que la doctrine confucéenne d'État attribue à l'éducation de l'ensemble des sujets comme mode de gouvernement. La coexistence de ces deux modèles peut d'ailleurs être rapprochée d'un dilemme éthique soulevé par plusieurs penseurs tout au long de l'histoire impériale. En effet, des deux valeurs essentielles que tout homme est sensé observer sans faille : la piété filiale *xiao 孝* et la loyauté envers son souverain *zhong 忠*, laquelle prévaut en cas de conflit ? La relation entre père et fils, qui représente la clé de voûte de l'organisation sociopolitique confucéenne, est

¹⁷ Il existe bien évidemment des divergences entre confucéens et néo-confucéens, ainsi que de vastes débats entre penseurs de la même époque, se réclamant également de Confucius, mais développant des idées contradictoires. Je choisis ici de ne pas rentrer dans ces matériaux analysés par divers historiens pour me concentrer plutôt sur les éléments faisant consensus.

¹⁸ La « vertu », au sens confucéen du terme, désigne la capacité à harmoniser les rapports humains sans aucune coercition. C'est la principale qualité attendue d'un bon souverain.

¹⁹ La dynastie Qin (221-206), qui précéda les Han, a rapidement perdu le « mandat céleste ». C'est-à-dire que selon le Ciel, principe garant de l'ordre rituel et de l'harmonie cosmique, cette dynastie n'était plus digne de gouverner, et devait être remplacée par une autre. Or sous les Qin, les penseurs rattachés à l'école légiste ayant été au pouvoir, il apparaît logique que les Han aient cherché à se rattacher à une autre école de pensée pour conserver le « mandat céleste » plus longtemps.

²⁰ Nombre de proverbes régulièrement utilisés par les Chinois d'aujourd'hui dans la conversation courante, tel « gouverner un pays, c'est d'abord mettre en ordre sa famille » ou bien « l'habitude devient la nature » sont des citations des classiques confucéens. Les locuteurs contemporains n'en connaissent pas toujours l'origine ou bien ont tendance à les attribuer toutes à Confucius.

l'illustration par excellence du lien de réciprocité. Elle fonde et normalement prime les autres « relations cardinales » : aîné/cadet, mari/femme, et souverain/sujet. Mais doit-on suivre un père félon au détriment d'un souverain vertueux ou inversement ? Les réponses varient au cours de l'histoire (McMorran 1994).

Sortir du lignage pour devenir l'enfant du Parti

La fin de l'empire et la période républicaine ont été marquées par de violentes critiques à l'égard du fonctionnement de la famille confucéenne et des réflexions ont émergé concernant la place réservée aux catégories traditionnellement subordonnées en son sein : les femmes, les cadets, les enfants. Ces derniers, en particulier, représentaient pour nombre de penseurs du début du XX^e siècle le seul espoir de changement. Ces intellectuels estimaient en effet que les adultes, dont ils faisaient partie, étaient déjà bien trop imprégnés de la culture confucéenne pour parvenir à s'en libérer totalement un jour ; en conséquence seuls les enfants pouvaient éventuellement en être sauvés et sauver le pays par la même occasion²¹. Ils étaient censés jouer le rôle de moteur d'une évolution ou de la révolution, selon les aspirations de chacun, qui permettrait au pays d'accéder enfin à la modernité et de retrouver une place dans le monde un peu plus enviable face à un Occident dominant. Dans les années 20, le jeune Mao partageait ces idées et exhortait déjà les enfants au soulèvement dans les premiers magazines de jeunesse de l'époque républicaine. Il a par la suite toujours conservé intact ce sentiment que les enfants, dégagés des mauvaises influences familiales, joueraient un rôle essentiel dans l'avènement de la Chine nouvelle. L'organisation familiale et lignagère étant perçue par les communistes comme le fondement de l'ordre social et de l'idéologie de l'État impérial qu'il fallait anéantir, dès l'accession au pouvoir du Parti, des réformes ont été engagées pour détruire cette cellule traditionnelle et sortir l'individu de son réseau de parenté en le déliant des relations rituelles qui l'y attachaient. L'une des premières lois publiée après la fondation de la République Populaire en 1949 fut d'ailleurs la loi sur le mariage de 1950. Le culte des ancêtres fut également rejeté et interdit au titre de superstition féodale asservissante et différents mouvements se succédèrent, comme la collectivisation et l'instauration des communes populaires²², puis l'envoi des jeunes instruits à la campagne²³ qui déstructurèrent profondément les familles. Parents et

²¹ Je pense ici à Lu Xun et notamment au *Journal d'un fou* qui s'achève justement par ce cri : « Sauvez les enfants ! »

²² La collectivisation, lancée en 1958, visaient à l'éclatement total de la cellule familiale comme lieu de vie, de production et de consommation. Dans les communes populaires rurales régnait un type de vie communautaire préconisant une stricte séparation des sexes. Les habitations privées étaient remplacées par de grands dortoirs et des réfectoires communs. Les enfants et les vieillards étaient pris en charge collectivement dans des garderies et des hospices. Seule la fonction biologique de reproduction était encore concédée aux couples.

²³ Le mouvement d'envoi des « jeunes instruits », *zhiqing* 知青, dans les zones rurales a duré de 1968 à 1978. Ces jeunes étaient fortement encouragés à rompre leurs liens familiaux. Toutefois Michel Bonnin (2004) montre que les mesures prises dans ce sens ont généralement eu des conséquences inverses : l'attachement aux parents n'a pas diminué, il s'est au contraire souvent renforcé. Il cite par exemple le slogan « Les os et la chair veulent être réunis ! » (p. 276-277) utilisés par des jeunes instruits manifestant

enfants pouvaient être envoyés à des milliers de kilomètres de distance pour répondre « aux besoins du pays » et le vieux dilemme confucéen de piété filiale ou de fidélité envers le souverain se trouvait renouvelé sous la forme d'un choix difficile entre loyauté familiale et dévouement au Parti. Aux yeux du gouvernement toutefois, la réponse était désormais sans équivoque puisqu'on le sait, les enfants étaient vivement encouragés à dénoncer aux autorités du Parti les éventuelles pensées ou pratiques déviantes de leurs parents, notamment pendant la Révolution culturelle. Durant cette période plus particulièrement, Mao fit de nouveau appel au pouvoir révolutionnaire de la jeunesse pour annihiler le passé tout en retrouvant la maîtrise du Parti et du pays²⁴. Le traditionnel sentiment de piété filiale ne devait plus alors être transféré vers le Parti communiste, mais plus directement vers le Président. Ainsi en 1976 les paroles d'une chanson connue de tous les enfants affirmaient clairement : « papa est proche, maman est proche, mais nul n'est aussi proche que le grand président Mao ».

Durant la période maoïste, les enfants, désormais sortis de leurs lignages d'origine et entièrement dévoués au Parti ou à Mao, apparaissaient donc comme un rouage essentiel participant activement à la construction de la Chine nouvelle, au même titre si ce n'est davantage que les adultes. Leur rôle de forces productives était bien reconnu et les continuelles injonctions natalistes de Mao qui affirmait par exemple « plus la population est nombreuse, plus l'enthousiasme et l'énergie sont grands » peuvent peut-être également être interprétées au regard de ce rôle fondamental qu'il attribuait à la jeunesse.

L'enfant unique ou la naissance d'un individu-sujet ?

« Peu de naissances, mais de bonnes naissances »

Avec l'arrivée au pouvoir de Deng Xiaoping, les injonctions natalistes cessèrent et la surpopulation chinoise fut désormais perçue comme une entrave au développement de l'économie nationale. La politique de l'enfant unique, lancée en 1979²⁵, devait permettre,

pour demander leur retour en ville. Ce slogan est l'expression même de la conception traditionnelle de la transmission patrilinéaire car les « os » se transmettent de père en fils.

²⁴ Sur cette responsabilité accordée par Mao aux gardes rouges et leur propre ressenti, voir Luper (1995).
²⁵ Cette politique a été confirmée par la loi sur le mariage de 1980 et la nouvelle Constitution de 1982. Depuis lors, après leur union, tous les ménages se voyaient prescrire un moyen de contraception contrôlé par leur unité de travail ou par le comité de quartier. Ceux qui désiraient avoir un enfant devaient au préalable demander une autorisation au service du planning familial dont ils dépendaient, lequel établissait des quotas de naissance par année. Une grossesse initiée sans autorisation ou lorsque les quotas étaient dépassés conduisait inexorablement à un avortement. De fait, après un premier enfant, les couples étaient vivement encouragés à utiliser un « moyen de contraception à efficacité longue » : le stérilet, voire même la ligature des trompes, étaient prescrits aux femmes, ou bien, mais plus rarement, la vasectomie pour les hommes. Dans les campagnes, cette politique a immédiatement rencontré une très forte résistance. Dès 1984, l'État s'est donc vu dans l'obligation de modifier ses réglementations. L'application du planning familial relève des gouvernements locaux qui autorisent généralement les couples des zones rurales à avoir deux enfants, surtout si le premier est une fille. Les minorités nationales échappent également à la politique de l'enfant unique. Dans un souci de conservation de la diversité ethnique et selon le peuple-

tout comme les réformes économiques initiées en 1978, d'entraîner la Chine dans un processus de « modernisation » qui ferait du pays une grande puissance capable de concurrencer l'Occident. Toutefois au lieu d'attendre que la modernisation engendre progressivement une baisse de la natalité comme cela s'était produit en Occident, le gouvernement chinois a choisi de procéder à l'inverse : la baisse de la natalité devant accélérer le processus (Fong 2004). En créant une génération d'enfants uniques, l'État cherchait à façonner de nouveaux individus censés devenir les moteurs de la modernité nationale. La politique de l'enfant unique ne constituait donc pas un changement quant à la perspective utilitariste du gouvernement chinois. Les plus jeunes continuaient d'être perçus comme une force productive, moteur de changement qu'il convient d'utiliser à bon escient. Les connotations eugénistes de ce programme démographique apparaissaient d'ailleurs clairement dans les slogans qui l'accompagnaient, tels « limiter la croissance de la population, augmenter la qualité de la population » *kongzhi renkou shuliang, tigao renkou suzhi* 控制人口数量, 提高人口素质 ou bien « peu de naissances, mais de bonnes naissances » *shaosheng, yousheng* 少生优生.

Bien que l'objectif de la politique de l'enfant unique soit avant tout économique, j'ai montré ailleurs qu'elle avait un impact sur les structures familiales certainement bien plus fort que les différentes campagnes de l'époque maoïste n'avaient pu avoir. En effet, la pyramide des âges au sein des foyers s'est brusquement inversée et l'on parle aujourd'hui des « familles 4-2-1 » 4-2-1 *jiating* 家庭, pour quatre grands-parents, deux parents et un enfant unique qui occuperait par conséquent la position centrale autrefois dévolue à l'aïeul. On dit couramment que ces « petits empereurs » sont trop « choyés » *chong'ai* 宠爱 et trop « gâtés » *ni'ai* 溺爱 -ce qui signifie littéralement « noyés par l'amour »; on répète que les adultes « prennent soin d'eux au point de les abîmer » *guan huai le* 管坏了 -ce qui peut également se traduire par « prendre soin au point de rendre méchant ».

La politique de l'enfant unique a, par ailleurs, entraîné la disparition de certaines catégories de parents (non seulement les frères et sœurs, mais aussi leurs conjoints et enfants potentiels -chaque génération démultipliant le nombre de parents hypothétiquement absents-), et surtout la patrilinearité se trouve remise en question. En effet, dans la mesure où l'enfant unique n'est pas nécessairement un fils, les

ment du lieu où elles résident, elles peuvent généralement avoir deux ou trois enfants. Lorsque je parle d'enfants uniques dans la suite de cet article, il s'agit donc toujours exclusivement d'enfants vivant en milieu urbain. La publication en septembre 2002 de la « Loi sur la population et la planification des naissances », *Zhonghua renmin gonghe guo renkou yu jiahuashengyu fa* 中华人民共和国人口与计划生育法, a institué un système moins répressif et plus incitatif quant à l'enfant unique. Dans certaines localités, les couples mariés n'ont plus besoin de demander l'autorisation aux comités de quartiers et aux unités de travail avant d'initier une première grossesse. Si après la naissance ils s'engagent à n'avoir qu'un enfant, ils reçoivent des primes et les femmes peuvent prolonger la durée de leur congé de maternité. Pour le deuxième enfant, en revanche, il faut toujours demander l'autorisation ; elle est généralement accordée, en ville comme à la campagne, à condition que les naissances soient espacées d'au moins quatre ans et que les couples soient en mesure de payer une « taxe de compensation sociale », dont le montant varie selon les localités, mais qui atteint souvent l'équivalent d'un an du salaire moyen local.

lignages semblent tendre de plus en plus vers un mode de filiation indifférenciée pour perdurer. On attend désormais des filles uniques devenues adultes qu'elles remplissent le même rôle que leurs *alter* égaux masculins en s'occupant et en prenant financièrement en charge leurs vieux parents²⁶. C'est pourquoi même si des logiques patrilineaires persistent, le traitement réservé aux petites filles en milieu urbain est désormais très proches de celui dévolu aux garçons²⁷.

Parallèlement à ces bouleversements, la Chine a connu en trente ans des changements économiques considérables. Le lancement en 1978 de « la politique de réforme et d'ouverture » *gaige kaifang zhengce* qui avait pour objectif la réalisation des « quatre modernisations » *si ge xiandaihua* (agriculture, industrie, technologie, défense), s'est accompagné d'une libéralisation économique progressive aboutissant à la mise en œuvre d'un capitalisme qui agit sous le nom d' « économie socialiste de marché » (1984). La production et la consommation ont été largement encouragées. S'enrichir est même devenu « glorieux », selon la célèbre maxime de Deng Xiaoping. Le pays s'est ouvert aux produits, aux techniques et aux capitaux étrangers au point d'occuper aujourd'hui une place clé dans les processus de mondialisation. Cette apparition sur les marchés chinois de denrées d'origine étrangère s'est accompagnée de la diffusion à travers les médias, d'informations, de conceptions et de connaissances venues également de l'extérieur.

Du fait de la multiplication, en ville, des denrées de toutes sortes mais aussi d'idées et d'injonctions contradictoires, nombre d'adultes évoquent souvent un sentiment d'abondance relative, voire de surabondance, en comparaison des carences de la période maoïste. Les enfants eux-mêmes deviennent une cible capitale au cœur d'un vaste marché de consommation (Croll 2006) et les représentations et pratiques « traditionnelles » à leur égard sont remises en question par de nouvelles théories que l'on dit venir d'Occident.

Compte tenu de ce contexte, quels sont les discours communs à l'égard des jeunes enfants aujourd'hui ? La volonté de Mao de sortir l'enfant du lignage a-t-elle aboutie ? La vision utilitariste, voire eugéniste, de l'État est-elle partagée ? Peut-on encore parler d'enfant du lignage, du Parti ou de la Patrie ?

Le vocabulaire utilisé actuellement pour parler des enfants est particulièrement riche et évocateur des différentes logiques à l'œuvre. Certains de ces termes sont parfois employés de manière indifférenciée dans des expressions similaires mais leurs connotations restent cependant légèrement différentes. Certains mots, issus de l'antiquité, persistent en gardant leur sens d'origine, tels *ying* 嬰 ou bien *you* 幼 et *tong* 童 mentionnés plus haut, mais ils sont aujourd'hui tous trois associés au suffixe ou

²⁶ Pour une analyse détaillée de l'évolution des structures familiales causée par la politique de l'enfant unique, voir Chicharro (2010 : 55-84).

²⁷ Fong (2002) considère même que la politique de l'enfant unique est source d' « empowerment » pour les filles de milieu urbain.

préfixe, *er* 儿²⁸. Tout comme autrefois, *ying* désigne généralement l'enfant de moins d'un an (on peut donc le traduire par nourrisson ou bébé)²⁹ et *you* reste employé jusqu'à six ou sept ans. C'est par exemple le mot qui apparaît dans l'expression qui désigne l'équivalent chinois des écoles maternelles : littéralement « jardins d'enfants (*you*) » *youer yuan* 幼儿园. *Tong* est défini dans les dictionnaires contemporains par « qui n'a pas grandi au point d'être accompli » *wei zhang cheng de* 未长成的 ou bien « qui n'est pas marié » *wei jiehun de* 未结婚的, c'est-à-dire finalement non adulte. *Yinger*, *youer* et *ertong* désignent donc l'enfant à des étapes de sa vie – la toute petite enfance, la petite enfance, puis l'enfance. Néanmoins, la logique de filiation n'en est pas exclue en raison de la présence du préfixe ou suffixe *er* 儿, signifiant par ailleurs « fils ». *Hai* 孩, que l'on traduit également par « enfant », ce qui place encore plus clairement l'enfant dans une perspective de filiation. En effet, il est formé à partir du caractère 子 子 signifiant également « fils »³⁰ mais aussi « semence, graine ». Les dictionnaires renvoient d'ailleurs le mot *hai*(zi) à *ziniu* 子女, littéralement « fils, fille », que l'on retrouve dans l'expression « enfants uniques » *dusheng ziniu* 独生子女 - littéralement « fils, fille seul(e) né(e) ».

En Chine, toutes les personnes cessent d'être des « enfants » - *ying(er)*, *you(er)* puis *(er)tong* - en accédant à l'âge adulte (par le mariage), néanmoins elles restent à vie des « enfants » - *hai*zi ou *ziniu* - dans une perspective de filiation. Le vocabulaire chinois permet donc de distinguer ces deux aspects que le mot français confond : l'enfant - de quelqu'un, et l'enfant - comme être humain à une phase de sa vie.

Deux autres expressions couramment employées aujourd'hui méritent par ailleurs notre attention. Il s'agit de *shaonian* 少年, littéralement « peu d'années », qui désignait à l'origine les jeunes garçons, il se rapprochait alors du mot « jeunesse » *qingnian* 青年 « vertes années »³¹. Cependant, son utilisation actuelle, en particulier dans les textes officiels, semble plutôt lui donner la valeur du concept juridique de « mineur ». Enfin, lorsque les adultes s'adressent à des enfants, l'expression utilisée est toujours *xiao pengyou* 小朋友, littéralement « petit(s) ami(s) » et correspondrait plutôt à notre emploi de « camarade ».

Si les mots pour désigner les enfants sont nombreux, en revanche, le concept d'« enfance » est plus difficile à traduire en chinois. Pour désigner cette étape de la vie

²⁸ La langue classique écrite était majoritairement monosyllabique : chaque mot correspondait à un caractère d'une syllabe, alors que la plupart des mots de la langue moderne sont composés de deux caractères. L'ajout d'un préfixe ou d'un suffixe à ces trois mots n'a donc rien d'exceptionnel.

²⁹ J'ai constaté avec étonnement que le premier exemple de mot composé donné aujourd'hui dans les dictionnaires après la définition du mot *yong* 婴 est l'expression « noyer un nourrisson » : 溺婴 *niying*, comme s'il s'agissait toujours de l'enfant qui ne fait pas encore réellement partie du lignage et que l'on peut supprimer.

³⁰ À l'oral *er* et 子 sont d'ailleurs associés pour désigner le fils : 儿子 *erzi*. Lorsqu'on veut parler de ses enfants en y associant les filles, il suffit de rajouter le caractère féminin 女 *nv* pour former les mots synonymes *erme* 儿女 et *ziniu* 子女.

³¹ Ce mot sert également aujourd'hui à traduire le concept d'adolescence.

le recours à la périphrase « époque de l'enfant » *ertong shidai* 儿童时代, ou bien l'expression plus littéraire « jeunes années » *younian* 幼年, sont nécessaires.

De la conception au « mois plein »

Non seulement le vocabulaire contemporain autour de l'enfant reste imprégné des conceptions anciennes, mais de plus, en discutant avec des adultes de tous âges, j'étais frappée de constater le recours constant à des représentations de la petite enfance remontant à l'antiquité. Ainsi, alors que le calendrier grégorien est adopté depuis au moins 1949³², tout ce qui concerne la vie humaine reste calculé à partir du calendrier luni-solaire traditionnel et certains des âges de l'enfance qui étaient marqués par des rituels le sont encore en bien des lieux (Baptandier 1996). Il est par exemple toujours question des dix mois (lunaires) de grossesse, que ce soit dans les conversations courantes ou bien dans les revues et livres écrits par des « experts » à destination des femmes enceintes³³. Tout comme autrefois, l'existence du futur humain est prise en compte dès la conception et l'on dit que les nourrissons ont déjà un an en venant au monde. Les jeunes chinois que j'interrogeais me précisaient d'ailleurs spontanément s'ils me donnaient leur âge selon la manière chinoise de compter, à partir de la conception, ou bien selon la manière occidentale, à partir de la naissance. Selon les circonstances, ils utilisaient couramment les deux systèmes. En revanche, les adultes s'exprimaient la plupart du temps en *sui* chinois. En outre, tout comme les mères des souverains de l'antiquité ou, par la suite, celles du gynécée impérial, la plupart des jeunes femmes urbaines que j'ai rencontrées affirmaient accorder une grande importance au fait de mettre en œuvre une « éducation du fœtus » *taijiao* 胎教. Après l'accouchement, nombre d'entre elles se sont efforcées ou disaient vouloir « assoir (faire) le mois » 坐 (做) 月子 avant d'organiser une fête célébrant le rituel du « mois complet » *manyue* 满月. Toutefois, derrière cette permanence des mots, les pratiques et les références se sont diversifiées. Lorsque j'interrogeais les jeunes mères ou bien les grands-mères sur les raisons de telle ou telle manière de procéder, elles convoquaient davantage des explications relevant, selon elles, de la « science » *kexue* 科学 que de la « tradition » *chuantong* 传统. C'est pourquoi de manière paradoxale, à partir des années 90, le milieu médical a notamment lancé de vastes « campagnes éducatives » évoquant constamment le caractère « scientifique » de l'allaitement. D'après les médecins, en ville celui-ci était perçu comme « traditionnel » au sens négatif, c'est-à-dire « paysan » et « arriéré » alors que les compositions véritablement « scientifiques » des laits en poudre, en particulier ceux produits par des firmes étrangères, plus onéreux, attiraient les jeunes mères. Celles-ci espéraient ainsi apporter à leurs enfants tous les nutriments qui les rendraient « aussi grands et forts que les Américains », comme les publicités le laissaient entendre³⁴.

³² Le calendrier grégorien avait été adopté une première fois en 1912 après la fondation de la République.

³³ Une formule couramment employée est « dix mois de grossesse, une journée d'accouchement » *shu yue huai tai, yi zhao fen mian* 十月怀胎一朝分娩.

³⁴ Depuis le scandale du lait contaminé à la mélamine, le travail des médecins en faveur de l'allaitement est considérablement facilité, mais les firmes étrangères produisant du lait en poudre en profitent tout autant.

De manière similaire, lorsque les jeunes femmes parlent actuellement d'« éducation du fœtus » par exemple, elles font rarement référence aux *Biographies de femmes exemplaires*, *Lieni zhuan* 列女传 de Liu Xiang³⁵, dont elles n'ont parfois pas même connaissance, mais plutôt aux informations qu'elles trouvent dans les magazines féminins ou bien sur les forums des sites internet. Ceux-ci mettent en avant les conseils de gynécologues validant « scientifiquement » le fait que le fœtus se forme et apprend déjà dans la matrice à partir des sons qui lui parviennent du monde extérieur. Au début des années 90, un célèbre pédiatre de l'Université de médecine de Pékin fit enregistrer et diffuser trois cassettes de musique classique occidentale qu'il conseillait d'utiliser aux trois stades de la reproduction : avant la conception, durant la grossesse, puis durant la première année de vie de l'enfant. Ce type de productions et le succès qu'elles rencontrèrent alors participaient en réalité pleinement de la campagne politique « excellente naissance, excellente éducation » *you sheng you yu* 优生优育 qui promouvait l'idée que la réduction des naissances, en permettant la concentration des efforts d'éducation sur l'unique progéniture, en ferait nécessairement des êtres particulièrement intelligents et talentueux, « utiles au Pays ». A partir d'une pratique remontant à l'antiquité, il s'agissait donc bien de mettre en œuvre une méthode dite « scientifique » pour améliorer les qualités de la population. Aujourd'hui on trouve dans les librairies et chez les disquaires des grandes villes, de nombreux enregistrements vendus sous le titre « éducation du fœtus » proposant toutes sortes de musiques –occidentales ou chinoises– et depuis quelques temps des textes, notamment du corpus classique confucéen, lus ou récités et à auditionner au cours de la grossesse. Certaines jeunes femmes préfèrent cependant écouter en boucle des CD en anglais, espérant façonner ainsi de potentiels bilingues adaptés au monde moderne. Lorsque ces futures mères pratiquent ainsi « l'éducation du fœtus », elles peuvent invoquer simultanément ou alternativement selon les contextes plusieurs logiques d'action : la tradition, la science moderne, voire pour certaines un effet de mode lié au marché qui les pousserait à se procurer ce que tout le monde achète afin de ne pas priver leur bébé des premiers biens de consommation auxquels il pourrait prétendre.

Après la naissance, de nombreuses femmes, en ville comme à la campagne, choisissent d'« asseoir le mois ». Bien que les trois mois de réclusion de la jeune accouchée et du nouveau-né en vigueur durant l'antiquité soient aujourd'hui raccourcis à un seul³⁶, elles en observent les interdits et les recommandations en se référant volontiers à la « tradition ». En agissant de la sorte, elles affirment souvent faire plaisir aux grands-mères dont elles écoutent les conseils, toutefois elles se préoccupent constamment de vérifier dans des livres, la presse spécialisée ou encore sur internet, quelles sont les intuitions de la sagesse populaire et les connaissances de la médecine chinoise que la

³⁵ Les *Biographies de femmes exemplaires*, *Lieni zhuan*, de Liu Xiang datent du premier siècle avant Jésus-Christ. Le chapitre de cet ouvrage qui est plus particulièrement consacré aux « Biographies des parangons de mères », *Miyi zhuan*, servira par la suite de modèle, tout au long de l'histoire chinoise, à ce type de relations mettant en avant les mérites de bonnes mères éducatrices (Cf. Behne Kinney 1995 : 26-30).

³⁶ En Chine, le congé de maternité est légalement de quatre-vingt-dix jours. Si les femmes arrêtent de travailler quelque temps avant d'accoucher, il ne leur reste donc souvent que deux mois avant de reprendre leur emploi.

« science » d'origine occidentale a validées ou parfois infirmées. Elles insistent cependant plutôt sur l'accord entre les différentes informations recueillies de la sorte - la science se contentant de venir confirmer des éléments que « les Chinois connaissaient déjà depuis fort longtemps »-, que sur les contradictions. Ainsi la réclusion, qu' « heureusement le téléphone et internet permettent maintenant d'adoucir », se trouve à la fois justifiée par l'idée ancienne que le corps du nouveau-né est inachevé -les pores de sa peau, par exemple, ne sont pas suffisamment refermés ce qui le rend vulnérable aux dangers qui proviennent de l'extérieur³⁷- et par un discours sur la propagation des « microbes » et des « virus » liée aux déplacements et contacts humains. De manière similaire, les obligations alimentaires s'expliquent aussi bien par les catégories de la médecine chinoise d'un rétablissement d'équilibre entre le chaud, *yang*, et le froid, *yin*, rompu par l'accouchement que par le recours au vocabulaire occidental des vitamines ou hormones à réguler.

Jusqu'à un certain point le discours médical « moderne » est donc perçu comme apportant un appui aux conceptions anciennes. Toutefois, cette mise en avant de la bonne entente entre « tradition » et « science », et l'apparente compatibilité des représentations, cachent quelques conflits. Les médecins n'hésitent d'ailleurs pas à affirmer qu'« il faut corriger certaines mauvaises habitudes issues de la tradition populaire ». Ainsi les grands-mères affirment que le régime alimentaire de la jeune accouchée doit surtout se composer d'aliments « reconstituants et nourrissants », *buyang* 补养, tels les œufs, certaines viandes et poissons, alors que tout ce qui relève du « froid » *yin* doit être évité. Cela se traduit par l'interdiction de consommer un certain nombre de fruits et légumes réputés « froids », de boire ou d'entrer en contact avec de l'eau froide, et désormais aussi se tenir éloignée du vent des climatiseurs, ou s'abstenir d'ouvrir la porte du réfrigérateur par exemple. Si les catégorisations chaud/froid ne sont jamais remises en question, la consommation de certains légumes et de fruits « froids » est néanmoins encouragée. Au lieu de rester étendue sans bouger du lit pendant que les belles-mères s'occupent du nourrisson et gèrent les tâches ménagères comme le veut la coutume, les nouvelles accouchées sont maintenant incitées à se remettre rapidement en mouvement. Prendre des douches (mais pas de bain), se laver les cheveux, se brosser les dents et se couper leurs ongles -toutes activités traditionnellement prohibées d'après mes interlocutrices, sont maintenant totalement approuvées. Certaines préfèrent cependant se laver en s'essuyant avec des linges mouillés. Et lorsqu'elles se coupent les ongles pour éviter de blesser la peau tendre de leur bébé comme le recommandent les médecins, elles le font de préférence lorsque celui-ci est occupé avec sa grand-mère dans une autre pièce. La crainte que son âme encore voyageuse puisse s'approcher un peu trop près des ciseaux demeure. Les âmes des jeunes enfants sont en effet toujours réputées fugueuses, risquant de s'échapper à tout moment et notamment lors de frayeur, *jing* 惊, particulière. Les enfants en bas âge restent perçus comme des êtres incomplets, encore mal dégagés des influences du

³⁷ La peau est un élément extrêmement important dans la conception chinoise du corps car il s'agit d'un lieu d'échange et de communication entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'homme et l'univers. Cf. Despeux (1996 : 92-93).

monde des morts et des esprits dont ils proviennent. On dit d'ailleurs couramment qu'ils sont encore capables de voir les revenants, aptitude qu'ils perdent en acquérant la marche ou la parole. On considère toujours qu'après la naissance la mère est plutôt froide, *yin*, alors que le nouveau-né est plutôt chaud, *yang*. Tous deux se trouvent alors dans une relation « d'antagonisme cosmique », selon l'expression de Marjorie Topley (1974), mais restent en symbiose totale, en un fragile équilibre que toute altération risque de rompre. Les pleurs ou les cris du nouveau-né ne sont généralement pas interprétés comme le fait d'émotions personnelles de joie ou de peine, mais plutôt attribués à la rupture de cette harmonie symbiotique mère/enfant. Autrefois, seule l'apparition d'une maladie éruptive comme la rougeole ou la varicelle qui entraînait l'expulsion du « poison matriciel », permettait de consommer la séparation entre la mère et l'enfant. Après cet événement seulement, on accordait à ce dernier le crédit d'éprouver un ressenti qui n'était pas nécessairement provoqué par l'interaction.

La plupart des médecins se gardent d'évoquer ces représentations communes, que certains partagent d'ailleurs, et les publications populaires d'« experts scientifiques » se contentent de les ignorer. Pourtant, certains des nouveaux modes de maternage « scientifiques » préconisés remettent aussi en question ces conceptions du lien mère-enfant. Le milieu médical tente par exemple d'imposer depuis quelques années le fait que la mère et son bébé dorment, dès la naissance, dans des lits séparés. Or traditionnellement le nouveau-né partage la couche de sa mère, puis rejoint souvent celle de sa grand-mère au moment du sevrage. L'argument qui touche le plus les jeunes mères en faveur de cette nouvelle pratique, largement relayé dans les publications populaires, est que telle est la manière de procéder en Occident car cela participe intrinsèquement du façonnement « d'individus autonomes et indépendants » dès le plus jeune âge. C'est donc synonyme de modernité et un gage de succès pour l'avenir. Les résistances restent néanmoins fortes, et la plupart des mères préfèrent généralement attendre la fin du mois plein avant de se préoccuper de faire des « individus autonomes modernes ».

La quête de la « science » et de la « modernité », permet donc la diffusion de nouvelles théories ou modes de maternage, notamment par le biais des médias populaires (éditions et presse spécialisée sur l'éducation). Parfois, on assiste même à une véritable reprise en main de la période de réclusion par l'intermédiaire d'institutions alliant logique médicale et de consommation. Ainsi, certains hôpitaux associés à des entreprises privées proposent les services de « nourrices » à domicile 24h/24, spécialisées dans l'accompagnement des jeunes mères qui « font le mois », moyennent une rémunération particulièrement importante bien sûr. Il existe également des « Unités » ou « Centres » ou « Entreprises », selon la connotation affichée, « pour nouvelle maman dans le mois », *xin mama yuezi huishuo* (*zhongxin*) ou (*gongsi*) 新妈妈月子会所 (中心) (公司), généralement plus ou moins liés à un hôpital. Ces « unités », qui se prévalent de transmettre simultanément les dernières connaissances scientifiques et la tradition, accueillent et organisent la réclusion, durant un mois, des femmes en couche et de leur bébé dans des chambres plus proches de celles d'un hôtel trois étoiles que d'un hôpital. La prise en charge de cette période n'est donc plus

uniquement laissée au soin des familles. Et certaines jeunes femmes, ayant des moyens financiers suffisants, peuvent d'ailleurs préférer « faire le mois » dans ces conditions, en recevant les avis les plus « modernes » d'un personnel ayant reçu une « double formation » en médecine chinoise et occidentale, plutôt que de se conformer aux seuls conseils et injonctions de leur belle-mère.

Lorsque la réclusion s'achève —qu'elle ait été sévèrement suivie ou bien de manière plus aléatoire—, la fête du « mois plein », *manyue*, marque toujours l'accueil officiel de l'enfant au sein de sa famille et sa présentation à la société, avec l'annonce de son nom à l'entourage et, bien souvent encore, aux ancêtres. Toutefois, cette fête des relevailles représente souvent l'occasion d'un grand banquet qui permet avant tout d'exposer la réussite financière familiale à la communauté locale, tout comme lors d'un mariage.

Les discours populaires que l'on peut recueillir actuellement concernant les jeunes enfants et les soins que leurs mères doivent leur porter paraissent donc souvent conserver les conceptions du passé. Ils mêlent cependant constamment plusieurs registres, et derrière la permanence du vocabulaire, plusieurs strates de représentations s'accumulent plus ou moins harmonieusement.

Grands-parents ou « éducation précoce »?

Traditionnellement, les grands-parents paternels, et plus particulièrement les grands-mères paternelles, avaient la charge de leurs petits-enfants (c'est-à-dire surtout petits-fils) jusqu'aux âges de trois ans ou bien souvent de sept ans (moments importants du devenir humain et de l'inscription dans le patrilignage, je le rappelle). Comme le souligne François Lauwert (1996 : 155) : « Si la grand-mère paternelle, élevée au dessus de la condition féminine ordinaire marquée par la subordination et la récrimination, est un personnage rassurant pour les tenants de l'ordre patrilinéaire le plus strict, la jeune femme, mal dégagée des influences du clan étranger dont elle provient, participe au contraire du démoniaque »³⁸.

Evacuer ainsi les parents de l'éducation des jeunes enfants pour la confier à la génération aînée permettait en outre (et permet toujours, ce qui engendre de nouveaux conflits) de maintenir l'autorité de la génération supérieure dans le façonnement de la génération à venir. Les relations particulières qui s'établissaient ou s'établissent encore de cette manière entre grands-parents et petits-enfants réactualisent en quelque sorte le modèle antique des « générations alternées », selon lequel deux parents appartenant à des générations consécutives sont en relation d'opposition alors qu'au contraire, les parents appartenant à des générations alternées forment un groupe solidaire³⁹.

³⁸ Seaman (1981 : 394-396) note cependant que le statut de l'épouse reste suspect jusqu'à sa mort, car le sang et les os qui composent son corps sont issus d'un lignage, alors qu'elle vit avec un autre et fournira des enfants appartenant à ce deuxième lignage.

³⁹ Selon la description du culte des ancêtres à l'époque féodale de Granet (1998 : 111-114), le petit-fils du mort ou à la rigueur un parent appartenant à la génération du petit-fils représentait son aïeul en mangeant et buvant pour lui les denrées du sacrifice. « Pendant le sacrifice à l'Ancêtre, le père, seigneur véritable,

Selon les statistiques publiées dans la presse, les deux tiers des enfants n'ayant pas encore atteint l'âge de la scolarité obligatoire (six ans et demi) sont aujourd'hui encore gardés par leurs grands-parents. A Pékin ou à Langfang, la plupart des jeunes enfants que j'ai rencontrés étaient effectivement pris en charge par leurs grands-parents jusqu'à ce qu'ils atteignent l'âge d'entrer à l'école maternelle (trois ans) pour les plus fortunés ou bien à l'école élémentaire. Cependant, leurs parents ne se réfèrent absolument pas à la « tradition » pour expliquer ce mode de garde, mais plutôt aux contraintes de la vie moderne. Dans ce nouveau contexte de compétition économique, chacun doit se consacrer à une éventuelle réussite professionnelle sous peine de se retrouver du côté des laissés pour compte. Et nombre de parents déplorent la quasi absence de crèches en Chine et les tarifs prohibitifs des rares existantes. Les écoles maternelles sont plus fréquentes, mais elles sont souvent privées ou dépendent des unités de travail et elles sont généralement tout aussi onéreuses. Dans une maternelle d'unité de travail que j'ai visitée en 2001 à Pékin, les frais de scolarité mensuels s'élevaient à 800 yuans par mois, ce qui correspondait alors également au salaire mensuel des enseignantes de cette même école. En 2009 à Langfang, de jeunes parents appartenant à la classe moyenne s'apprêtaient à consacrer la totalité de l'un des salaires du couple afin de financer l'inscription du fils unique dans une maternelle ordinaire dont les frais de scolarité s'élèvent cette année à 2000 yuans par mois.

La plupart des parents estiment donc n'avoir pas d'autres choix que de confier, parfois jour et nuit, leur unique progéniture aux soins des aînés, jusqu'à trois si ce n'est sept ans⁴⁰. Lorsque la génération des parents est la première à avoir migré en ville, il arrive qu'aucun des grands-parents ne vive à proximité. Dans ce cas, il est courant, après la naissance, que l'une des grands-mères parfois accompagnée du grand-père, emménage temporairement dans la famille de son fils ou de sa fille pour s'occuper du jeune enfant. Il arrive que l'inverse se produise aussi : l'enfant est envoyé séjourner auprès de ses grands-parents dans leur localité d'origine, mais cette solution -adoptée par la plupart des « travailleurs migrants » illégaux et pauvres- est généralement rejetée dans les classes moyennes et hautes, de peur de transformer le précieux descendant en « petit paysan ». En revanche, lorsque les grands-parents sont également urbains et n'habitent pas trop loin, il est très courant que l'enfant vive en alternance chez ses

servait son propre fils, lui présentait à manger, s'inclinait devant lui. Celui-ci, parfois tout jeune et porté dans les bras par un parent qui agissait pour lui, était traité comme un seigneur par son propre père parce qu'il était alors comme une réapparition et une incarnation du seigneur disparu et désincarné de celui-ci. Les paroles qu'il prononçait n'arrivaient au sacrifiant que par l'intermédiaire d'un prêtre consacré aux communications orales avec les Puissances sacrées. Elles étaient rapportées comme sortant de la bouche même du grand-père, dont l'âme, la voix, animaient alors le petit-fils. [...] Dans le temple ancestral, les tablettes sont disposées à droite ou à gauche par générations alternées : il n'y a pas de communication possible entre le groupe de gauche et le groupe de droite ; dans chaque groupe au contraire règne l'indivision. La famille noble est séparée en deux parties, parce que la solidarité domestique repose sur deux principes : l'inféodation de fils à père, la parenté de fils à grand-père. La parenté implique une identité substantielle : petit-fils, grands-pères et trisaïeux forment un groupe homogène ».

⁴⁰ Les parents très aisés ont parfois aussi recours aux services d'une nourrice à domicile, *baomu* 保姆 ou *ay* 阿姨, notamment si les grands-mères ne peuvent jouer leur rôle traditionnel pour des raisons professionnelles ou de santé.

grands-parents et parents en fonction des contraintes professionnelles de ces derniers. Il dort alors chez ses grands-parents durant la semaine et retrouve ses parents le week-end. Lorsque les générations cohabitent, les grands-parents peuvent alors naturellement tenir leur rôle et bien souvent, peu de temps après la fin du congé de maternité, le jeune enfant est installé dans la même pièce que sa grand-mère, et dort à ses côtés souvent jusqu'à six ou sept ans. Par ailleurs, la vie moderne oblige même parfois les parents à confier leur unique enfant aux grands-parents encore bien plus tard que par le passé. L'une des grands-mères chez qui j'ai vécu à Langfang s'occupait toujours quotidiennement de sa petite-fille âgée d'une dizaine d'années. Celle-ci avait deux chambres, l'une chez ses parents, l'autre chez sa grand-mère, mais c'est chez cette dernière qu'elle passait le plus clair de son temps, y dormant la semaine et y déjeunant tous les midis. Son père, membre de l'armée, avait repris des études à Pékin afin d'obtenir une promotion et sa mère, travaillant pour le bureau de l'électricité local, avait souvent des horaires de nuit, lui permettant d'améliorer le confort économique.

Les grands-parents conservent donc une place prédominante durant la petite enfance, mais les raisons invoquées à cette pratique ne sont plus les mêmes. Par ailleurs, alors que les plus âgés disent majoritairement avoir été confiés à leurs grands-parents paternels, les plus jeunes le sont aussi bien aux grands-parents maternels que paternels. Les considérations d'ordre pratique, proximité et taille des logements ou bien niveau culturel des grands-parents par exemple, priment largement dans le choix des parents de confier l'enfant à l'un ou l'autre des grands-parents par rapport à la volonté de suivre un modèle strictement patrilinéaire.

Cet effacement des parents face aux grands-parents durant la petite enfance ravive néanmoins parfois les tensions entre générations. En effet, de nombreux grands-parents, qui avaient eux-mêmes confié leur(s) enfant(s) aux aînés, sont donc finalement novices lorsqu'ils se retrouvent face à leurs petits-enfants, mais estiment que l'éducation de ceux-ci leur revient de droit. Cette idée arrange bien souvent les parents lorsqu'à l'issue du congé de maternité les mères reprennent le travail. Mais par la suite, lorsque les enfants ne sont plus tout à fait considérés comme des « bébés », de nombreux parents accusent les aînés de trop gâter les plus jeunes, compensant ainsi les privations de leur propre jeunesse. Surtout, ils estiment que les grands-parents n'apportent plus les connaissances suffisantes pour une bonne intégration dans la société moderne et sont incapables de favoriser l'apprentissage d'une « autonomie » *duli xing* ou des « capacités d'indépendance » *zili nengli* 自立能力, jugées indispensables pour réussir dans la nouvelle économie de marché. Certains parents aisés peuvent alors préférer les « baby class » qui acceptent les enfants dès qu'ils sont capables de marcher puis, dès trois ans, les écoles maternelles dans lesquelles leurs enfants apprennent à « faire par eux-mêmes » *ziji zuo* tout en « se socialisant », et en étant initiés de plus en plus tôt à de nombreux savoirs (lecture, écriture, anglais, informatique...). Les grands-parents critiquent alors farouchement cet « abandon », jugé bien trop hâtif, dans un univers extrafamilial et la transmission « prématurée » de connaissances scolaires. Les jeunes parents urbains justifient, eux, cette « éducation précoce » *zaoqi jiaoyu* 早期教育, qui leur apparaît dans la continuité directe de

« l'éducation du fœtus » par le sentiment répandu actuellement que les possibilités de réussite sont de plus en plus rares dans cette Chine surpeuplée dans laquelle règne une impitoyable compétition économique. Il importe donc de commencer au plus tôt l'éducation des enfants afin de leur procurer les meilleures chances de succès. Depuis quelques années, les méthodes d'apprentissage de lecture des caractères, de l'anglais ou bien des classiques confucéens par exemple, à destination des bébés se sont donc multipliées. Certains parents modifient même sur leurs papiers officiels l'année de naissance de l'enfant afin que celui-ci puisse entrer à l'école maternelle plus tôt. Par ce stratagème, qui fait partie des méthodes d'éducation consistant à « tirer sur les pousses pour les aider à croître » *bamiao zhuzhang* 拔苗助长, ils espèrent que leur enfant réussira mieux et plus vite.

La nouvelle vogue des internats dans lesquels les enfants sont placés de plus en plus jeunes appartient à la même logique. Des parents possédant les moyens financiers nécessaires inscrivent leur enfant dans des écoles-pensionnats, généralement privées, dès l'âge de sept ans, et parfois même dès l'entrée en maternelle, à trois ans. Ils suivent d'ailleurs en cela les conseils de certains articles de la presse ou d'internet à destination des parents qui le recommandent tout particulièrement pour les « enfants uniques, capricieux et colériques ». Des parents ayant fait ce choix me l'ont effectivement expliqué comme une manière de remédier aux problèmes rencontrés par les enfants uniques, c'est-à-dire à la fois la solitude et la surprotection familiale dont les grands-parents sont souvent jugés en grande partie responsables. Cette mode du pensionnat peut aussi apparaître comme la reproduction « moderne » de structures traditionnelles adaptées à une situation particulière, puisque comme je l'ai évoqué, les pédagogues de l'époque impériale recommandaient qu'à partir d'un certain âge, souvent sept, neuf ou dix ans, les garçons soient confiés à un maître qui prenait en charge leur éducation complète⁴¹. Désormais, c'est parfois un peu plus tôt que les enfants, les filles comme les garçons, vont vivre avec leurs enseignants et que la petite enfance s'achève donc pour eux.

Les discours relatifs aux jeunes enfants et les traitements qui leur sont réservés dans la Chine urbaine semblent aujourd'hui laisser une grande place à la « tradition », dans la mesure où le vocabulaire employé, les rituels pratiqués, et la prise en charge par les grands-parents semblent directement faire écho aux textes de l'Antiquité. Nombre d'entre eux demeurent d'ailleurs partiellement connus, souvent sous forme de maximes. Toutefois les bouleversements du XX^e siècle, et la volonté de sortir l'enfant du lignage ont laissé des traces. Le rôle accordé à la science et une certaine forme d'eugénisme étatique, hérités du maoïsme, mais aussi plus directement liés à la politique de l'enfant unique, tout comme les réformes économiques influencent aussi considérablement les pratiques contemporaines. En effet, lorsqu'aujourd'hui les parents parlent d'éducation du fœtus, de réclusion post-partum et du rituel du mois plein par exemple, il s'agit avant tout pour eux de choisir parmi les différentes

⁴¹ Selon Sima Guang, cité par Gernet (2003 : 18), « À 9 ans, les garçons vont étudier auprès d'un précepteur et logent au dehors » *Jujiabibeijiyi* 居家必备，家仪.

recommandations qui s'entremêlent (celles des médecins formés à l'occidentale ou à la chinoise, celle des grands-parents, ou des « experts » en éducation) le meilleur moyen de façonner « l'enfant le plus intelligent et en meilleure santé physique et psychique possible » car celui-ci est chargé de « réussir » scolairement, professionnellement et économiquement dans un monde de rude compétition. Idéalement, ces succès doivent bénéficier aussi bien au pays qu'à la famille. Cependant, la politique de l'enfant unique et les réformes économiques semblent, paradoxalement, plutôt renforcer la logique des lignages que le modèle patriotique, même si celle-ci a dû se transformer, puisque les filles accèdent désormais au statut de descendant. En effet, la privatisation des systèmes de sécurité sociale et d'assurance retraite, autrefois garantis par le régime communiste en ville, oblige de nouveau les parents vieillissants à compter sur leur enfant, désormais unique, pour assurer leurs vieux jours. Par ailleurs, les contraintes de la vie moderne qui permettent aux grands-parents de conserver un rôle fondamental dans l'éducation des plus jeunes va dans le même sens. La volonté de faire des personnes « autonomes et indépendantes » voit cependant le jour, mais surtout dans la mesure où ces qualités sont perçues comme une condition du succès dans le monde moderne. L'enfant individu-sujet, dont on reconnaît qu'il a « sa propre pensée » et un point de vue légitime apparaît, mais bien souvent lorsque le stade de la petite enfance est dépassé. Il est alors imposé par les enfants eux-mêmes.

Références bibliographiques

- Aries P., 1973 [1960] - *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Paris, Plon.
- Baptandier B., 1996 – « Le rituel d'Ouverture des Passes. Un concept de l'enfance. », *L'Homme*, 137 : 119-142.
- Behne Kinney A. (ed.), 1995 - *Chinese views of childhood*. Honolulu, University of Hawaii press.
- Behne Kinney A., 2004 - *Representations of childhood and youth in early China*. Stanford, Stanford University Press.
- Bonnin M., 2004 - *Génération perdue*. Paris, IHESS.
- Chicharro G., 2010 - *Le fardeau des petits empereurs. Une génération d'enfants uniques en Chine*. Nanterre, Société d'ethnologie.
- Croll E., 2006 - *China's new consumers. Social development and domestic demand*. New York, Routledge.
- Fong, V.L., 2002 – “China's One-Child Policy and the Empowerment of Urban Daughters.”, *American Anthropologist*, 104(4): 1098-1109.
- Fong, V.L., 2004 - *Only hope: Coming of Age Under Chinas One-Child Policy*. Stanford, Stanford University Press.
- Furth C., 1987 – “Concept of pregnancy, Childbirth and Infancy in Ch'ing Dynasty China.”, *Journal of Asian Studies*, 46(1): 7-64.
- Furth C., 1995 - "From birth to birth." in A. Behnke Kinney (ed.), *Chinese views of Childhood*. Honolulu, University of Hawaii Press: 157-191.
- Gernet J., 1994 - *L'intelligence de la Chine*. Paris, Gallimard.
- Gernet J., 2003 - « L'éducation des premières années (du XI^e au XVII^e siècle) » in C. Despeux et C. Nguyen Tri (eds.), *Education et instruction en Chine*. Paris, Louvain, Peeters : 7-60.
- Granet M., 1990 [1953] - *Etudes sociologiques sur la Chine* Paris, PUF.
- Granet M., 1998 - *La religion des Chinois*. Paris, Albin Michel.
- Lauwaert F., 1994 – « Semence de vie, germe d'immortalité. », *L'Homme*, 129 : 35-57.

- Lauwaert F., 2003 – « Les femmes chinoises et la tradition : stéréotypes ou réalités ? », *La Revue Nouvelle*, 9 : 40-47. Disponible en ligne : http://www.revuenouvelle.be/IMG/pdf/040-047_Dossier_Lauwaert-.pdf (consulté le 1^{er} février 2009).
- Lee T.H.C., 2000 - *Education in traditional China, a History*. Leiden, Brill.
- Leung A.K., 1984 – « Autour de la naissance : la mère et l'enfant en Chine aux XVI^e et XVII^e siècles. », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXVI : 51-69
- Lupher M., 1995 - "Revolutionary Little Red Devils: The Social Psychology of Rebel Youth, 1966-1967." in A. BehnkeKinney (ed.), *Chinese Views of Childhood* Honolulu, University of Hawaii. Press: 321-343.
- McMorran I., 1994 – "A note on loyalty in the Ming-Qing transition.", *Etudes chinoises*, XIII(1-2): 47-64
- Rabain J., 2003 – « Enfance, âge et développement chez les Wolofs du Sénégal. », *L'Homme*, 167-168 : 49-65.
- Seaman G., 1981 - "The Sexual Politics of Karmic Retribution." in E. Aherm and H. Gates (eds.) *The Anthropology of Taiwanese Society*. Stanford, Stanford University Press : 381-396
- Topley M., 1974 - "Cosmic Antagonism: A Mother Child Syndrome." in A. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*. Standford, Standford University Press: 233-251.
- Waltner A., 1995 - "Infanticide and Dowry in Ming and Early Qing China." in A. Behnke Kinney (ed.), *Chinese views of Childhood*. Honolulu, University of Hawaii press.
- Wu H., 1995 - "Public Love and Private Duty: Images of Children in Early Chinese Art." in A. Behnke Kinney (ed.), *Chinese views of childhood*. Honolulu, University of Hawaii press: 79-110.

CHAPITRE 10

L'enfant métis dans la société sud-coréenne

Jun Youn KIM

Introduction

La société coréenne d'aujourd'hui est le fruit de changements structurels des traditions, d'une mutation des mœurs, et d'une vision du monde qui accorde une centration sur les rapports de force, avec pour effet le ratio croissant de déséquilibre entre le riche et le pauvre, l'homme et la femme, les Coréens et les étrangers, ce qui se traduit par exemple par l'inclusion et l'exclusion des enfants « métis ».

La Corée a connu trois vagues chronologiques de naissance d'enfants « métis ». A chaque catégorie de situation historique correspond un terme spécifique, une appellation pour désigner ces enfants.

Tout d'abord, nous abordons le terme *bonbyeola*, qui est l'enfant métis de la guerre de Corée. Nous partirons des définitions du dictionnaire coréen, c'est-à-dire le lieu par excellence du sens commun, pour en déduire la position de *bonbyeola* dans le modèle familial dit « confucianiste ». L'enfant métis de la deuxième vague est le « *kosian* », apparu avec l'arrivée de travailleurs étrangers en Corée. Ce mot est une création lexicale composée de deux valises, « *Korean* » et « *Asian* », qui désignent chacune des deux appartenances de l'enfant. L'enfant de la famille multiculturelle « *damumhagajeong a* » est un terme plus contemporain, qui caractérise la troisième vague, liée au mariage international entre des paysans coréens et des femmes en provenance d'autres pays de l'Asie.

L'objet social appelé enfant « métis » en Corée connaît trois existences historiques, mais possède un fonds inchangé de représentations qui traversent l'histoire, que nous considérerons comme appartenant à un imaginaire social. L'enfant métis est considéré tantôt comme étranger, tantôt comme moitié étranger et/ou moitié coréen, selon la notion de la famille qui sert de référence et selon le travail de la politique effectué sur les représentations.

En tous cas, il est considéré comme une « question de société », c'est-à-dire comme digne d'un travail de *construction* (Champagne 1991) des représentations de la réalité. Dans ce texte, nous nous interrogerons sur la lente genèse et la transformation de cet objet social.

La question de l'enfant métis s'adresse directement à la politique et se formule dans le vocabulaire mixte et trouble du *sens commun*, de la coutume et du droit. Le terme est issu du passé obscur de la guerre et s'est fondu dans les différentes institutions qui ont (eu) l'obligation de le prendre en charge : la famille, défaillante ou problématique durant la guerre, la Nation, et de nos jours le champ politique.

Longtemps laissée en déshérence, cette question touche à des enjeux de politique familiale, notamment aux fondements de la famille coréenne. En effet, d'un point de vue ethnologique, l'existence métis se pose en opposition au familialisme de la culture confucianiste coréenne. Cette opposition implique, comme le dit Laplantine (2008), de penser la pensée métisse dans une dynamique qui se laisse difficilement saisir par les catégories sociales traditionnelles. Autant dire que concevoir l'enfant métis fait appel à de l'empathie envers les existences qui gravitent autour des frontières socioculturelles mais surtout à un déplacement de perspective, allant de l'ethnocentrisme naïf de nos langages et des comportements quotidiens, au singulier de vécus caractérisés par l'absence de catégorie adéquate, pour simplement « être » aux yeux d'autrui¹.

L'enfant métis ou *honhyeola*

Ce terme trouve son ancrage dans la mémoire de la guerre de Corée (1950-1953). Il représente un phénomène minoritaire quasiment inédit dans l'histoire moderne. Cependant, le terme n'est pas archaïque et loin d'être désuet, ce que l'on peut vérifier dans la prégnance de ses représentations dans celles du métis né cinquante ans plus tard, qui a hérité d'une image de doublure (imitateur) du premier dans la société coréenne.

La définition du mot *honhyeola* dans le dictionnaire coréen se décompose en 1. *teugi*, petit des animaux ou enfant né de différents clans, qui se différencient par *hyeoltong* et 2. *honhyeol* (abréviation de *honhyeola*), à travers l'union d'un couple par *tonghon*, les deux caractéristiques sont mélangées, mixtes.

L'ensemble des définitions a recours au vocable de la nature, de l'ordre végétal, animal, humain. Les circonstances sociales de la naissance de l'enfant sont arrachées de leur contexte pour être projetées dans l'ordre de la « nature » et de ses lois, pour

¹ « Être aux yeux d'autrui » est la construction par le regard extérieur. Amselle (1990 : 51) énonce que : « Débarrassé du regard extérieur, les membres de la société X ou Y ne sont que les supports de pratiques disséminées qui ne sont pas pour autant subsumées dans une culture déterminée. L'assignation de telle ou telle culture est donc le résultat d'un résultat extérieur objectivant. Celui-ci produit à son tour toute la gamme des Autres que l'Histoire a pu retenir ».

conclure au verdict de mixité, de mélange impur, d'hybridité. L'opposition au « pur »² renvoie à un sacrilège et aux craintes d'avoir bouleversé l'ordre « naturel » des choses et donné naissance à une nouvelle espèce impure, vulgaire, monstrueuse. Les termes descriptifs employés sont de véritables nœuds sémantiques, qui permettent le passage, le glissement d'un registre à l'autre. Ainsi, les sous-entrées du terme, proposées par le dictionnaire sont :

- Dans le registre « social » : ethnie, clan, famille, administratif, homme, femme, enfant, lignée, sang, mariage, union, passage au crépuscule, caractéristiques.
- Dans le registre « animal » : animaux, bétail, croisement, espèce, mulâtre (bâtard).
- Dans le registre « végétal » : grain, semence, variété.

Cette liste donne une lecture rapide des analogies entre les ordres sociaux, animaux, végétaux. Les qualificatifs qui s'appliquent à un ordre particulier sont rendus applicables aux autres par la synchronisation opérée par le dictionnaire. Cependant, ce n'est pas tout à fait le dictionnaire qui effectue cette synchronisation, il se contente juste de rassembler en une seule « collection » des éléments épars, présents dans le langage à un moment donné du temps. La représentation dominante du *bonbyeola* est construite par induction synchronique. Elle est, en outre, sous-tendue par le fait que les trois registres ont pour point commun une relation d'homologie structurelle fondée sur leur appartenance au champ de la reproduction.

La transgression des modes légitimes de la reproduction sociale est rappelée dans la seconde sous-entrée. Le terme *tonghon* signifie « exprimer l'intention de se marier » ou « l'un et l'autre se sont mis d'accord pour le mariage », ce qui veut dire que ce mariage est non officiel, en dehors de l'accord des parents des deux familles, sans témoins, sans invités. Le mariage se dit en coréen « *bon-in* » : l'homme rencontre sa fiancée au soir des noces et la femme rencontre son fiancé par le biais de l'entremetteuse. L'accord tacite est déjà établi entre les deux familles, et dans ce cas, l'homme et la femme peuvent se marier avec l'assentiment des membres de la famille et en présence des villageois. L'emploi du lexique *tonghon* explique que le mariage non conforme à cette norme, a pour conséquence de produire l'effet contraire de l'effet rituel : les normes du clan sont bouleversées et le mariage n'est pas un rituel de consécration mais celui d'une séparation du clan.

Hyeoltong signifie socio-historiquement la lignée familiale patriarcale. Ce terme a pris de l'importance sous la dynastie de Joseon³ (1392-1910) comme norme sociale car le système était conçu et vécu comme reflet de la volonté du « Ciel », ce qui est illustré par la théorie de la genèse néo-confucéenne du monde. Le *byeoltong*, la lignée du sang, est un concept qui stratifie et superpose d'une part l'ordre naturel, et d'autre part

² Douglas (2001 : 201) énonce que « (...) les notions de « pureté » et de « danger » ne sont que l'expression des controverses implicites qui déchainent les passions des membres dans toutes les sociétés quand celles-ci s'interrogent sur leur propre constitution »

³ La dynastie Joseon, parfois appelée dynastie Y'est la dernière dynastie en péninsule coréenne, qui occupa le trône de 1392 à 1910.

l'ordre familial et social. Ce concept enferme en lui, par le mot *hyeol* (le sang), l'amalgame entre propriétés sociales et biologiques, dans le but de reproduction de l'ordre social à travers la reproduction de la famille. Il est la clé de voûte du maintien de l'ordre social, tenu pour identique à l'ordre cosmique. Cette analogie alimente une vision différentialiste du monde, qui place en retour le *hyeoltong* comme principe fondamental de la famille-clan. Principe cosmique de classement et de distinction, *hyeoltong* devient principe social de classement et de différenciation, mis en application pour administrer la société, au travers des codes de lois et de l'état-civil. Le père seul pouvait conférer un statut social à l'enfant, qui est héritier du sang du père et reçoit sa chair de la mère.

Ce système a traversé les siècles jusqu'à la guerre de Corée et l'industrialisation du pays dans les années 60. Jusque dans le XX^e siècle, la norme familiale n'a pour ainsi dire jamais rencontré de situation qui remette en cause ses fondements, à part *bonhyeola*.

Honhyeola, vient du mot *bonhyeol*, « sang mélangé », qui porte une connotation péjorative explicite et pointe immédiatement sur une rupture visible de l'ordre du lien du sang. La dégradation péjorative de ce mot est là pour rappeler son déclassement, l'assignation à une identité différente, d'une nature étrangère et menaçante. La péjoration est la marque du mépris populaire, perceptible dans l'association à des significations propres à créer des effets de naturalisation, d'animalisation. La première « figure » de l'enfant métis est donc celle d'un sacrilège qui a provoqué l'apparition d'une monstruosité de la nature, étrangère, violente et menaçante. Cette figure est celle de la crainte du clan : la transgression ne serait pas péjorative si ce n'était pas le clan lui-même qui était remis en cause. Le clan se défend d'autant plus violemment que ses frontières sont directement menacées. *Honhyeola* rend visible les mécanismes d'auto-défense du clan et ce qu'il tient à défendre plus que tout, la norme. La définition du dictionnaire énonce donc de manière tautologique ces principes et la mise au ban de la société de la mère et de l'enfant.

L'enfant métis de la guerre

D'après le Comité National des Droits de l'Homme (CNDH 2003), les métis nés avant 1960 sont issus des rencontres entre les étrangers et les coréennes, par le viol, la prostitution ou des rencontres « libres », bien que cette dernière catégorie de situation reste discutable, lorsqu'il s'agit d'un homme étranger en mission, militaire, diplomatique ou volontaire et d'une femme d'un pays détruit par la guerre.

Honhyeola : la guerre de Corée et les frontières du clan

L'enfant *bonhyeola* de la guerre est né d'un père étranger. Il se retrouve victime de l'image du père, soldat étranger au physique exotique, assimilé à un barbare qui exerce la violence. Cette violence est double : militaire mais aussi symbolique, car il incarne l'image du pays qui intervient. Dans cette représentation on retrouve de manière sous-jacente les rapports entre les nations, comme facteurs déterminants du jugement porté

sur *bonbyeola*, c'est-à-dire les rapports de forces qui interviennent dans un contexte de pauvreté, de précarité et de violence psychologique de la guerre.

En matière d'idéologie, les frontières du « clan » sont extensibles aux frontières de la « nation » et elles peuvent même se confondre, surtout lorsque les différentes formes d'intérêts agissent en points de ralliement d'un côté ou de l'autre de la frontière. *Honbyeola* apparaît être comme le point non-désiré de contact et de rupture entre deux « clans », ce qui explique le cercle de violence dont il forme le centre. Pour l'État-bureaucratique en guerre, les problèmes idéologiques et politiques qu'il pose sont de grande ampleur par rapport au nombre de ces enfants. L'État *refuse*⁴ l'existence de *bonbyeola* de la même manière que le peuple le *stigmatise*, avec pour conséquence la ségrégation physique, sociale et spatiale⁵.

Ségrégation spatiale et sociale : les camps militaires américains

En Corée, la notion de clan et de famille est très attachée à l'endroit de naissance, au lieu d'origine de la famille. Les métis de la guerre sont connus par l'appellation « *gijichon* ». *Giji* signifie littéralement « la zone militaire » et *chon*, « village ». Dans les années 1960, plus de trente mille femmes habitent dans ces quatre cents villages avec soixante deux mille soldats américains. (Yeo 2007) Le village est typiquement composé de prostituées et de nouveau-nés, de petits commerces liés aux besoins des militaires, de clubs, de restaurants, de salons de coiffure, de magasins de vêtements, de photographes, etc.

Face à la multiplication du nombre de ces villages, l'État coréen se trouve devant l'obligation de reconnaître leur existence et d'en assumer la régulation. Ces lieux sont désignés officiellement comme « zone spéciale de prostitution » ou « lieu spécial de tourisme », comme s'il s'agissait pour l'État de faire de la nécessité ou de l'absence de moyens une vertu. Le fait de nommer le phénomène a marqué le début de la prise de conscience de l'État qui se décide à recenser et à circonscrire le phénomène pour tenter de le contrôler. Le gouvernement institue une séparation géographique qui se matérialise par un barrage, une frontière à l'entrée et à la sortie. Hormis les petits commerçants et travailleurs de *gijichon*, la population n'a pas accès à ces villages.

L'image véhiculée officiellement est celle d'un « espace du couple » entre un soldat américain et des femmes coréennes, ce qui a pour effet de différencier ces dernières et de les exclure de l'espace social ordinaire. Elles reçoivent le stigmate de la prostitution et se retrouvent en situation précaire, par un second effet de « blâme » de la société et de l'État qui les confinent physiquement à ces espaces. Le gens des petits commerces

⁴ Dans la vision confucianiste, l'enfant métis est considéré comme l'enfant du père, et donc, l'enfant du père étranger. Syngman (1875-1965) premier président de la Corée du Sud (1948-1960), explique quant à lui, logiquement : « En 1954 (...) il faut envoyer l'enfant métis au pays de son père (USA et les pays d'Europe) », in Rapport de service du Comité National des Droits de l'Homme (2003, p. 19).

⁵ Le travail du Social Welfare, agent des intérêts de l'État-bureaucratique et responsable du secours des pauvres, s'effectue dans un traitement ambivalent, avec la nécessité de trouver un consensus entre intérêts divergents. Ainsi commence, sous l'impulsion des services sociaux et des media étrangers, l'adoption des enfants coréens à l'étranger, dont une partie est *bonbyeola*

ou ouvriers qui habitaient autour de ce village avaient le droit de circuler normalement, tandis que les prostituées ne pouvaient habiter ailleurs que dans le *gijichon* (Comité National des Droits de l'Homme 2003).

Le contraste entre l'intérieur et l'extérieur du camp est rapporté par des témoignages, la zone isolée était « un monde sans lois »⁶ abandonné de l'État. Le gouvernement est intervenu dans les *gijichon* dans le cadre de la lutte médicale contre les maladies vénériennes et a interdit la discrimination raciale, sans toutefois mentionner le problème social posé par ces femmes et les enfants métis.

L'attitude de l'État vis-à-vis de ces camps est le produit de la relation conflictuelle entre l'occupant et l'occupé, le libérateur et le libéré. La frontière du camp agit comme une frontière politique, sociale et surtout symbolique. Elle cristallise la relation de protection dominatrice de l'armée américaine et de soumission nécessaire du gouvernement coréen, qui l'a conduit à les abandonner à la misère au nom de la « défense nationale ». Cette relation dissymétrique procure une quasi-impunité — toujours existante de nos jours — aux soldats américains sur le territoire coréen, puisqu'ils sont soumis à leur propre règlement militaire. Cette frontière représente celle d'un véritable « pays étranger » dans le pays et évoque à elle seule un mélange des diverses représentations du soldat étranger, barbare mais en même temps nourricier et sauveur. « *Gijichon* » est un territoire sauvage et paradoxalement un lieu où il est possible de gagner de quoi survivre en même temps qu'un lieu d'exil, à la périphérie de la société. De nos jours, les ghettos qui entourent les camps militaires n'ont pas entièrement disparu. Ces quartiers sont des lieux de passage des étrangers, le « quartier américain » de la ville. La ségrégation spatiale s'est maintenue d'elle-même, ou plutôt la frontière symbolique n'a jamais été effacée. De la même manière que les prostituées étaient assignées à la zone géographique du camp, c'est-à-dire avaient l'interdiction de retrouver une insertion dans la société, les enfants métis sont restés attachés affectivement et socialement à leur lieu de naissance. Leur présence « visible » est connue et reconnue dans ces quartiers et associée à l'espace géographique, seul endroit où ils peuvent trouver immédiatement un emploi et vivre au contact d'une population qui est habituée à les rencontrer.

L'enfant métis d'un père étranger, travailleur

La seconde vague d'enfants métis correspond à l'arrivée de travailleurs étrangers en Corée, après les jeux asiatiques de 1986 et les jeux olympiques de 1988, qui ont montré au monde entier le « miracle économique coréen ». L'industrialisation de la Corée a produit une dislocation du tissu socio-familial, marqué par l'exode rural et la fin de la « grande famille patriarcale » qui débouche sur la famille nucléaire⁷. La première caractéristique, morphologique, de la famille coréenne traditionnelle est tout d'abord d'être une « grande famille », terme qui traduit le fait d'être une famille nombreuse,

⁶ Jeon & Kim eds. (2008 : 146).

⁷ Cette forme de famille est aussi le fruit de la politique familiale de dénatalité depuis 1961. En 2004, les slogans du gouvernement poussent au contraire à la natalité, par exemple, « je n'aime pas être seul, je voudrais aussi avoir un cadet ».

avec de grandes fratries et plusieurs générations qui vivent sous un même toit. La richesse de la famille agricole est d'avoir de nombreux enfants, car ils sont l'avenir et la force de travail future. Les gens se mariaient très jeunes dans l'objectif de continuer d'avoir de nombreux enfants pour la pérennité du groupe. La « Grande famille » patriarcale est le modèle traditionnel dominant de la famille jusque dans l'après-guerre de Corée, où de nouvelles formes de familles apparaissent, nommées par les sciences humaines « famille nucléaire », par analogie avec la structure de l'atome. La « famille nucléaire », est une famille réduite à un « noyau » minimum, composé d'un couple avec ou sans enfant. Ce type de famille est en expansion dès les premiers plans quinquennaux d'industrialisation de la Corée, en raison de l'exode rural lié au développement de la production du secteur manufacturier.

« Depuis 1987, les travailleurs étrangers volontaires sont venus en masse. La politique du gouvernement coréen vis-à-vis du Nord, l'ethnie coréenne de Chine obtenait facilement le visa pour rentrer en Corée du Sud et les travailleurs en provenance des Philippines, du Bangladesh, du Népal, du Pakistan, du Sri-lanka, sont rentrés sans difficulté avec l'adoucissement par le gouvernement coréen du contrôle des entrées et des sorties. Les étrangers qui ont un visa de tourisme et de visite commencent à travailler en Corée. Bien que les Coréens n'avaient jamais employé d'étrangers auparavant, ils leurs offraient de nombreux emplois à cause du manque de travailleurs coréens » (Seol 1999).

En effet, la Corée du Sud a connu depuis 1960, des flux des travailleurs coréens vers l'étranger, et non le contraire. L'administration, les mentalités et les compétences linguistiques diversifiées, représentaient autant de facteurs qui montraient que la Corée n'était pas prête à recevoir des étrangers⁸ qui ont, pour la plupart, choisi la Corée sans obtenir un visa de travail. Malgré l'insuffisance des travailleurs coréens, le gouvernement n'a pas semblé se précipiter pour apporter un contrôle officiel et le phénomène restait tout au moins tacitement ignoré. Arrivée en 1993 au stade de 10^e économie mondiale, la Corée du Sud se tourne alors vers la mondialisation : le président donne un tournant à la politique coréenne sous le slogan de « globalisation ».

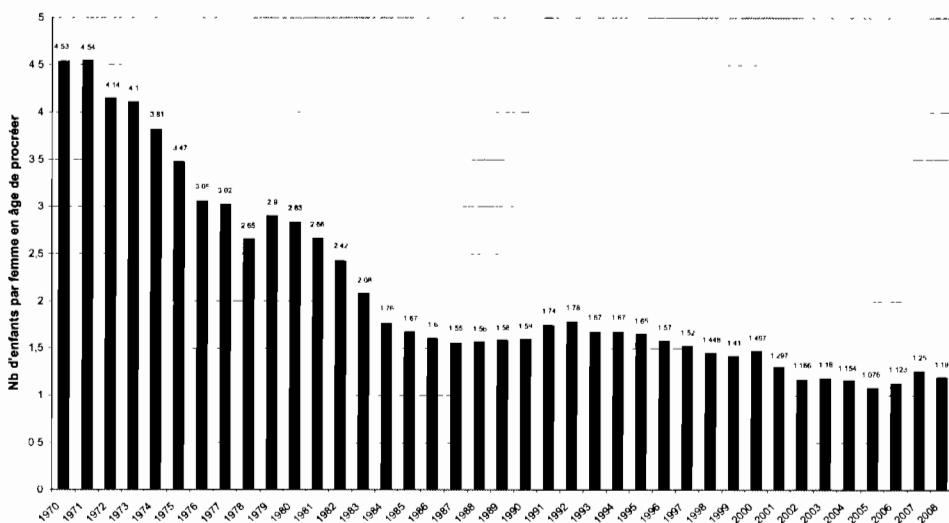
Avec un taux de fécondité en chute libre, la Corée du Sud fait appel à la main d'œuvre étrangère. Le terme de « globalisation » a agi comme un signal fort pour le retour d'*ethnics koreans*, minorités de Chine et d'ex-URSS, dont une partie est revenue exercer les métiers les plus humbles, de garde d'enfants, de restauration, d'ouvriers du bâtiment, etc.

La deuxième vague est marquée par le problème de statut social des parents. Les enfants métis sont scolarisés au collège ou au lycée et grandissent dans une relation complexe avec leur parent étranger, qui fait partie de l'*underclass*, marquée par le terme social de « travail des 3 D : Dirty, Difficult, Dangerous » (Joint Committee for Migrant Workers in Korea, 2001) et qui est connu sous le titre de « travailleur sans papier ».

⁸ Les étrangers en Corée sont d'ordinaire les ambassadeurs, les fonctionnaires des pays étrangers ou des « businessmen ». Ils sont venus avec un visa conforme et possèdent un statut stable, ils sont minoritaires et leur domicile est souvent proche de leur lieu de travail. Ils sont discrets et restent dans l'espace symbolique de leur pays au sein de leur communauté expatriée dans la société coréenne.

Aussi, elle se trouve dans les zones périphériques de Séoul, des zones manufacturières. L'espace des usines connote à la fois la catégorie sociale de la famille en difficulté qui y réside et l'enfant métis qui en fait partie intégrante.

Taux de fécondité - Corée du Sud 1970-2008



Source : Office National de la Statistique de Corée du Sud

Ci-dessous, un extrait⁹ d'entretien mené le 4 janvier 2007 par Kim Min-Jeong (Kim 2008). L'enquêtrice interroge deux enfants dont le père est philippin et la mère est coréenne. Le petit garçon se nomme Hyeon-Bin, (13 ans) et sa sœur se nomme Su-Bin, (12 ans). L'extrait suivant illustre la mise sous tension des agents de la famille « pluriculturelle », leurs rôles respectifs et leur existence problématique en tant que famille. Les affirmations identitaires qui en résultent sont intimement liées aux forces sociales qui s'exercent sur la famille et sur l'individu.

⁹ Min-Jeong (2008), mène une série d'entretiens semi-directifs, de décembre 2006 à juin 2007, auprès de trois familles habitant l'agglomération de Séoul, dont le couple est composé d'une Coréenne et d'un Philippin et qui ont des enfants scolarisés à l'école primaire. En particulier, elle explique le choix de la nationalité d'origine philippine comme celui de la visibilité de l'apparence physique des enfants « métis ». L'enquêtrice procède à trois séries de trois entretiens : le premier entretien se déroule avec la mère, soit au domicile de la famille soit au café près de son lieu de travail. Les circonstances et lieux sont choisis pour que la mère lui présente ses enfants. Le second entretien a lieu avec les enfants au domicile ou au restaurant près de l'école. Le troisième entretien est effectué avec les maîtres à l'école où sont scolarisés les enfants.

E : Hyeon-Bin et Su-Bin, vous pensez que « je suis coréen » ou « je suis philippin » ?

Hyeon-Bin : Moi, je suis coréen

E : Quand même, si ton père est philippin, tu es aussi un peu philippin, non ?

Hyeon-Bin : Moi ? Non. Moi, mon numéro d'état-civil commence par un, celui de mon papa commence par cinq

E : Ton papa commence par cinq ? Qu'est-ce que tu en penses Su-Bin ?

Su-Bin : La même chose

E : La même chose ? Tu penses la même chose que ton frère ?

Su-Bin : < négation de la tête >

E : Et alors ?

Su-Bin : Simplement la même chose, pareil

E : Ça veut dire que tu es aussi coréenne et aussi philippine ?

Su-Bin : < hochement de la tête >

E : Alors qu'est-ce que vous pensez de bien parler le tagalog ?

Hyeon-Bin : Ça, il n'y a pas d'utilité

E : Qui sait, si un jour tu vas rencontrer une copine philippine ou tu vas aller aux philippines pour faire des affaires ?

Hyeon-Bin : < négation de la tête >

E : Alors Su-Bin ? Pour toi aussi, ce n'est pas important de parler le tagalog ?

Su-Bin : C'est important

E : Pourquoi c'est important ?

Su-Bin : Comme ça ... c'est bien de parler une autre langue

E : Mais ton frère, d'après lui, cette langue n'a pas d'utilité ?

Su-Bin : Quand je parle avec mon père, je l'utilise

Hyeon-Bin, vis-à-vis de l'enquêtrice coréenne, affirme qu'il est coréen du point de vue de l'ordre administratif : un Coréen est enregistré dans l'état civil par un numéro commençant par 1 et par 2 pour une Coréenne. Dans l'affirmation de sa légitimité, l'enfant se trouve étranger vis-à-vis de son père et/ou le père se trouve officiellement

étranger face à la nationalité coréenne. Ce paradoxe est mis en évidence au moment de la reconnaissance administrative de l'enfant, qui montre la pensée d'État qui est profondément inégalitaire dans le traitement du rapport entre homme et femme, puis entre Coréens et étrangers. Objectivement, une mère coréenne peut reconnaître son enfant mais la déclaration administrative est faite le plus souvent par et sous le nom d'un des membres de la famille qui reconnaît l'enfant à sa place, ou, pire, « l'enfant n'est même pas enregistré administrativement » (Joint Committee for Migrant Workers in Korea 2001). En effet, si elle reconnaît son enfant, elle est alors enregistrée comme *mère célibataire*¹⁰. Au moment de la scolarisation, l'enfant métis est présumé, *tout d'abord*, « enfant de mère célibataire », statut qui est reconnu comme catégorie stigmatisante. Il ne peut parler ouvertement de son père, qui devient un sujet de gêne dans la sphère publique.

L'immigration ou l'état civil jouent un rôle d'attribution d'un coefficient positif ou négatif de capital symbolique, ce qui équivaut à l'inclusion ou à l'exclusion de l'individu dans la société-nation. Ces attributs qui rassemblent des données factuelles d'appartenance politique et biologique ont le pouvoir de séparer les « normaux » des stigmatisés. Pour le métis de la guerre, l'aspect physique jouait ce rôle différenciateur immédiat sur lequel le groupe s'appuyait pour exercer l'exclusion, la violence, à la place de l'administration. Dans cette deuxième vague de métis, l'on voit plus nettement que ce rôle a été transféré à l'administration, qui selon l'expression de Weber tend à revendiquer, le « monopole de la violence physique légitime » (Weber 1963 : 63).

La seconde figure historique de l'enfant métis est celle d'enfant de travailleur immigrant, majoritairement en situation irrégulière en Corée, porteur malgré lui de l'image du travailleur « 3D ». L'image est celle d'un exotisme importé et plein de représentations de l'étranger, largement stéréotypées et prégnantes, qui placent l'enfant de 2^e vague dans un espace qui le situe essentiellement entre l'imaginaire et le droit.

L'enfant métis d'une mère étrangère et d'un père coréen paysan

Depuis les années 1990, le terme de « mariage international » est perçu comme un stéréotype censé représenter l'homme qui ne peut pas se marier avec une épouse coréenne. Le mariage international renvoie immédiatement à une représentation stéréotypée qui prend forme dans le détail statistique du tableau ci-dessous.

¹⁰ L'enfant de mère célibataire est connu pour une des causes principales de l'abandon d'enfant dans les enfants adoptés à l'étranger depuis la guerre de Corée. Cette marque comprend dès lors un stigmate en tant que tel dans la société coréenne.

Les pays de provenance des étrangers qui se marient avec des Coréens

L'épouse d'un homme Coréen vient de

Pays	%
Chine	66,20%
Vietnam	18,70%
Japon	4,00%
Philippines	3,20%
Autres	7,90%

L'époux d'une femme Coréenne vient de

Pays	%
Chine	42,20%
Japon	30,80%
États-Unis	11,80%
Canada	2,40%
Autres	12,80%

Source : Office National de la Statistique de Corée du Sud, 2005

La provenance « Chine » correspond essentiellement à des descendants d'expatriés coréens en Chine. La tendance du phénomène que nous observons pour les mariages de la « troisième vague » est celle pour les hommes d'un mariage avec des femmes vietnamiennes et pour les femmes coréennes d'un mariage avec des représentants des pays riches de la planète. Ainsi, la détention réelle ou présumée de capital social, économique et symbolique conditionne la constitution du couple. Les régions agricoles ont connu l'exode rural d'un ou plusieurs des fils, qui laissaient des parents âgés pour aller exercer un métier de l'industrie, tandis que les femmes partaient vers le centre des villes, occuper un emploi dans le secteur des services, grâce à l'accès élargi à l'éducation et au travail.

Les panneaux publicitaires « mariage avec une vietnamienne, 3 000 000 wons », « les femmes vietnamiennes ne s'enfuient pas », font la devanture de nombreuses agences matrimoniales internationales, qui affichent et vantent les mérites explicites des femmes vietnamiennes aux populations rurales, qui se sont raréfiées en jeunes femmes, peu enclines à vouloir vivre de l'agriculture ou de la pêche. L'arrivée des épouses d'Asie du sud-est vient pallier ce manque et permet au modèle de la reproduction sociale de survivre malgré la crise qu'il traverse¹¹. Cette circulation de population est à l'origine de nombres de naissances des métis *kosian*.

¹¹ Pour plus d'éléments sur la dépopulation des campagnes et les effets de l'exode rural sur la population, à savoir l'augmentation du ratio homme / femme, les difficultés pour les jeunes hommes de trouver une épouse, et plus largement la tombée en désuétude des stratégies de reproduction, on pourra se référer, en contexte français, analogue dans le processus, à Bourdieu (2002).

La pauvreté¹² est doublement caractéristique de la famille du métis de 3^e vague : un père paysan associé à un coefficient négatif de capital économique, social, culturel, un lieu de vie reulé, dé-modernisé et une mère étrangère du point de vue linguistique, culturel, issue d'un pays pauvre, c'est-à-dire également dépourvue des différentes formes de capital. Aussi, elle revêt le stéréotype d'être le fruit d'une transaction marchande, un objet que la misère a privé de dignité et que l'homme coréen peut acheter à défaut de trouver une épouse « normale » et « convenable ».

Ces enfants métis, de plus en plus nombreux, naissent à la campagne, comme s'il existait une frontière physique ou politique qui sépare le monde rural et les autres départements agricoles. Ce marquage géographique de fait, n'est pas sans évoquer la frontière du *gijichon*, au-delà de laquelle naissaient les métis de la guerre, avec pour point commun le fait que cette frontière délimite une zone de relégation et d'oubli social.

Les campagnes, de par le mode de vie du travail aux champs et la crise liée à l'exode rural et à la mécanisation des exploitations, au vieillissement de la population, sont caractérisées par le maintien des traditions. Celles-ci apparaissent autant comme le fruit d'un repli identitaire que d'un mouvement vers l'avant, qui oppose le maintien de la vision du monde traditionnelle face à la modernité qui annonce un déclin inéluctable.

La norme traditionnelle est la plus prestigieuse pour les paysans, elle leur est chère pour pouvoir préserver leur identité agricole et ainsi exprimer qu'ils sont « paysans » avec un tant soit peu de prestige. Or, la forme du couple international est une rupture du modèle traditionnel, ce que résume « à la campagne, plus d'un tiers des épouses sont étrangères »¹³. Cette forme de discrédit agit en tant que censure de leur capital symbolique concentré autour de la notion de clan, obérée par la nécessité de la reproduction familiale et sociale.

Le multiculturalisme en zone rurale coréenne

Le multiculturalisme est une notion importée en Corée et les débats afférents intéressent principalement les élites qui se posent la question de gérer les conflits qui peuvent apparaître dans la sphère publique, d'assouplir ou non les règles traditionnelles issues de la normativité de l'État-Nation, dans le cadre de la mondialisation.

¹² 52,9% des couples mixtes (un Coréen et une femme étrangère) disposent d'un revenu inférieur au SMIC et 57,9% des couples qui ont des enfants mineurs sont dans une situation économique de bénéficiaires individuels du SMIC, d'après les statistiques du ministère des Affaires Sociales et de la Santé publique.

¹³ Les mariages internationaux représentent 13,7% du total des mariages en 2005, d'après l'Office National de la Statistique de la Corée du Sud : en 2005 on recense 11.941 couples composés d'une Coréenne et d'un étranger contre 5015 en 2000 (+138%) et 31180 couples composés d'un Coréen et d'une étrangère contre 7304 en 2000 (+326%) Le nombre de divorces passe dans le premier cas de 1465 en 2002 à 1834 en 2005 (+25%) alors que dans le second cas, il passe de 401 en 2002 à 2444 en 2005 (+509%).

La voie choisie par l'État coréen vis-à-vis des minorités est celle de la mise en avant de la « famille pluriculturelle », qui est une solution qui semble préfigurer des flux migratoires importants (et de plus en plus « choisis » ?).

Aussi, la mise en avant du multiculturalisme est une source de tensions, dans un pays où les métis sont en nombre très limité et localisés géographiquement dans des quartiers historiques ou dans les campagnes pour ceux de la « troisième vague ». Le décalage est important entre d'une part, la population qui vit la différence selon les modalités et le temps social traditionnels et d'autre part, les élites qui vivent au rythme de la mondialisation. Ce décalage est révélateur d'une « fracture sociale », qui révèle la rapidité de l'évolution des modes de vie d'une minorité de la population et la non-modernisation d'autre part des zones rurales.

Les enfants métis de la famille multiculturelle

La différence d'appellation entre le *kosian* et l'« enfant de la famille multiculturelle »¹⁴ met en perspective la différence de situation objective. Appartenant globalement à une même catégorie de situation, les deux enfants métis relèvent pourtant d'un traitement politique différent.

Qu'est-ce qui impose l'un comme mieux « intégrable » que l'autre ? Le premier métis de la guerre et celui de la seconde vague ont en commun d'avoir un père étranger, tandis que le dernier est de mère étrangère. Les deux premiers sont associés au « passage » du père, qu'il soit militaire ou travailleur immigrant, l'enfant est rattaché à la lignée, au *hyeoltong* du père. Le dernier enfant, celui de la famille « multiculturelle » est rattaché directement à la notion de « famille ». La famille est différente de la famille normative mais elle porte le qualificatif de famille.

Dans les pays devenus pays traditionnels d'immigration, le temps joue un rôle important dans l'attribution de l'image d'immigré ou « d'intégré ». Les critères de classement fonctionnent dans l'imaginaire du pays d'accueil selon une échelle du « stigmate » qui classe des attributs présumés héréditaires et indélébiles, qui servent à la construction de frontières sociales et de sources de discrédit, tels que la couleur de la peau, la nationalité, la langue et la culture d'origine, la religion, les habitudes alimentaires, vestimentaires, le niveau de maîtrise de la langue d'accueil, etc.

Dans le cas de la Corée du Sud et des trois figures du métis, le « temps » ou la « chronologie » de l'immigration n'ont pas joué nécessairement leur rôle d'assouplissement des résistances. Même si l'enfant de la famille multiculturelle acquiert la reconnaissance de la société coréenne plus aisément que les deux cas qui le précèdent. On retrouve une hiérarchie des individus « intégrables », en tout cas dans les typologies de l'administration coréenne.

La situation du métis de 3^e vague est intégrable à moindre coût symbolique : le père de famille est Coréen, l'enfant est donc un héritier légitime de la lignée familiale et la mère

¹⁴ Le gouvernement coréen l'emploie dans le texte législatif 8937, du 21 mars 2008, pour l'affaire d'État, « décret de loi de soutien pour la famille multiculturelle ».

étrangère est directement « utile » aux travaux des champs, au travail ménager que les Coréennes refusent. L'épouse occupe directement un rôle vacant, celui de l'épouse docile qui doit donner naissance à un héritier. Ainsi la problématique de l'enfant métis de troisième vague prend corps dans un modèle familial intégrable aux yeux du pouvoir, d'autant plus qu'il répond à une problématique socio-régionale et démographique. Ce sont donc les agents des institutions, les médias et l'État qui poussent à la comparaison « positive » avec la famille normative : la famille se constitue *comme* la famille traditionnelle coréenne, en référence à celle-ci. La déstigmatisation opérée par l'État construit une sorte de compromis dans lequel la problématique n'est plus considérée comme sociale, mais renvoyée au niveau des identités individuelles.

La représentation sociale de l'enfant métis : à moitié étrangère ou à moitié coréenne ?

L'enfant métis n'a jamais été un sujet de discussion publique aussi bien dans l'actualité sociale que politique. Le cas des enfants métis de la guerre est absent des débats en Corée du Sud du fait de la pratique de l'adoption internationale, et les cas semblables restent confinés autour des *gjjichon* où ils vivent avec des contacts très restreints avec la population, en tant que représentants du sens commun de *bonhyeola*. L'enfant *kosian* a un renom et est reconnu en tant qu'enfant mixte de *korean* et d'*asian*, qui est porté par l'association des travailleurs étrangers, avec la participation du protestantisme et de partis politiques.

Les départements les plus concernés par la naissance de métis revendiquent leur identité départementale, agricole et traditionnelle, à travers une nouvelle appellation, « *onnurian* » (signifie les hommes du monde), différenciée des *kosian*. C'est une démarcation de la différence entre les métis nés dans les zones manufacturières et les métis des campagnes, administrativement reliés aux départements. La revendication identitaire régionale s'allège du stigmate agricole.

« L'enfant de la famille multiculturelle » est une désignation officielle pour les enfants métis, bien que le terme *bonhyeola* et celui de *kosian* soient en vogue, et les départements régionaux, dès lors emploient *damunmba gajeong* dans tout ce qui concerne la politique de la famille composée d'un père coréen, d'une mère étrangère et de leur enfant métis.

L'éthique et la directivité de la politique à propos des enfants métis, sont dirigées pour conduire les enfants métis à devenir des Coréens. Cela n'est pas simplement constitué par la désignation « famille multiculturelle », mais ces enfants ont le devoir d'avoir des compétences linguistico-culturelles, au moins biculturelle et bilingue, en coréen et dans la langue du pays d'origine de leur mère.

La nomination officielle d'enfant de la famille multiculturelle à la place du terme *bonhyeola* donne certainement une représentation plus valorisante à l'enfant et à la famille. Néanmoins les familles concernées se trouvent ainsi obligées par ce « don » à

la reconnaissance tacite d'une dette symbolique et donc d'être conformes à la représentation véhiculée par l'appellation (auto-prescription).

Les visites ou les invitations de certains métis ont fait les délices des mass-médias : parmi les métis d'une mère coréenne, nés en Corée mais émigrés aux USA, certains ont reçu la reconnaissance d'être de « glorieux coréens », champions nationaux et internationaux. Par exemple, le joueur de football américain Heinz Ward¹⁵, est accueilli par le président coréen qui le considère comme un *modèle* pour les jeunes coréens. Sa visite en Corée lui est accordée en tant que métis d'origine coréenne, à « haute valeur » en raison de sa moitié coréenne, autrefois objet de stigmatisation quand il se trouvait en Corée, et qui est d'ailleurs la cause de son émigration. L'amnésie de l'histoire personnelle ou la scotomisation de son vécu infligé comme enfant illégitime donne matière à la voix politique pour effectuer des transformations symboliques. Connaisseurs des spécificités des départements, dont certains sont plus susceptibles que d'autres au sujet des enfants métis et de leur revendication identitaire régionale, ils se placent d'un point de vue qui effectue des profits de moralisation des mœurs : « *Il a plu jusqu'à ce matin. Le département du sud de Jeonra a de sérieux problèmes de sécheresse printanière. (...) Hier, nous avons vu que le président Roh Moo-Hyeon (2004-2008) a déjeuné avec Heinz Ward. Comme vous, nous avons pu constater dans son interview à la télévision avec les journalistes, qu'il est un enfant qui rend la piété filiale envers sa mère, et que sa mère a éduqué son fils excellemment. Il faut que les citoyens réfléchissent sur le conflit entre l'enfant à tendance trop libérale et les parents* »¹⁶.

La rhétorique de cette locution est exactement celle des anciennes époques : la pluie représentait un bon augure, et le souci de la sécheresse concernait les dirigeants du gouvernement. La concomitance des deux éléments était pressentie comme l'avènement d'un royaume. L'ethos confucianiste est représenté chez les politiciens, en tant qu'héritiers des fonctionnaires d'État de la dynastie Joseon. La piété filiale, qui est un pilier de la vertu et de l'éthique confucianiste et le rôle de la mère dans la famille légitime traditionnelle, servent à obtenir le consensus tacite autour de la norme établie, pour la famille coréenne dominante d'une part, et d'autre part, pour commander le devenir des mères étrangères sur le modèle de la mère coréenne fidèle à son rôle d'éducation des enfants. Tout le registre politique tend à reclasser des gens à travers les classements existants dans les schèmes de la pensée confucianiste, des plus proches au plus lointain du modèle légitime. L'enfant métis a le devoir social de rendre sa « moitié » coréenne pleinement coréenne et sa moitié étrangère comme source de valeur positive, compétence directement utile, dans la compétition des enfants recherchés pour leur « valeur symbolique » dans la société coréenne, contemporaine et « mondialisante ».

¹⁵ De nombreux articles sont apparus dans tous les journaux coréens sur la visite du joueur de football Heinz Ward, le 3 avril 2006, avec sa mère coréenne. C'est la première visite depuis leur immigration aux États-Unis, 29 ans auparavant. La production coréenne de cinéma se hâte de monter un film sur l'histoire de ce joueur.

¹⁶ Extrait des textes présentés par le représentant du parti *yeolrin uridang*, pour la 91^e conférence du parti *yeolrin uridang*, le 5 avril 2006.

Conclusion : le « sacré » et le « profane » comme principes de distinction sociale

Les trois figures de l'enfant métis en Corée du Sud sont indissociables du contexte socioculturel et politique de leur apparition, mais elles ont toutes les trois en commun d'être des représentations stéréotypées. Ces figures apparaissent dans des situations complexes de guerre, d'émigration-immigration de travail ou de mariage, et elles survivent à ces situations. L'anachronisme et l'artificialité de ces figures proviennent en partie de leur ancrage dans le sens commun, qui apparente toute différence de l'enfant métis à l'un de ces trois halos de représentations, mais aussi à l'imaginaire, développé autour de ces catégories de situation, y compris dans les textes officiels.

Un même constat peut être effectué parmi ces trois figures, l'enfant est assimilé aux parents et il est notamment porteur des fautes présumées de ceux-ci, au travers de certaines déformations ou tares, naturalisées et supposées transmissibles. La prégnance de ces représentations, notamment leur capacité de « reproduction » simultanée à la reproduction des groupes visés ne peut se comprendre que lorsqu'on dit avec Goffman (1975) que le « stigmaté » a pour fonction essentielle de séparer arbitrairement les « normaux » des « anormaux ».

Les trois figures de l'enfant métis nous révèlent que l'imaginaire social, élément actif de la morale historique, prend souvent la place de la réalité, pour dire et prescrire des identités, à tel point qu'il n'existe pas d'enfance de l'enfant métis, mais simplement des croyances étranges en son étrangeté. Cet imaginaire social prend appui sur une référence commune, la Famille-Clan dans le cas de *bonbyeola*, la Nation dans le cas du *kosian* et la Culture dans le cas de *damunwba gajeong a*. La référence employée sert systématiquement de principe de différenciation du métis, qui est décrit par opposition à cette entité de référence, et qui est par là-même problématique.

Durkheim (2005 : 50), dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, établit une première définition du phénomène religieux qui peut nous permettre d'avancer une hypothèse sur la position ambivalente de l'enfant métis en Corée : « *les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites. Les premières sont des États de l'opinion, elles consistent en représentations ; les secondes, sont des modes d'action déterminés. [...] Les rites ne peuvent être définis et distingués des autres pratiques humaines, notamment les pratiques morales, que par la nature spéciale de leur objet* ».

L'enfant métis, au cours de notre exposé, est passé du statut d'étranger profanateur des règles morales du mariage à celui de porteur de capital culturel¹⁷ ou symbolique à échanger dans une société globalisée. Dans ce dernier cas, la rupture est aussi tragique que dans le premier : l'exclusion n'est plus une négation ou un refus pur et simple des métis, mais prend la forme d'un classement sur une échelle de mérite à partir de

¹⁷ Cette forme de différentialisme culturel s'apparente à ce que Baker (1981) a nommé le « *new racism* ». Le postulat sous-jacent est celui d'une différence culturelle « irréductible » quasiment ancrée à la personnalité, qui se reproduirait en même temps que le groupe ainsi essentialisé.

laquelle seuls quelques « héros » seraient dignes d'être acceptables et l'immense majorité serait constituée d'individus qui devraient tendre vers cet idéal ... ou rester anonymes, c'est-à-dire hériter des représentations de l'enfant de la guerre qui leur interdit d'exister autrement dans l'imaginaire collectif que par des images du passé. Cet anonymat ou absence de représentation sociale intégrante évoque fortement la figure du nomade, de l'étranger au sens de Simmel (1999) et des adjectifs « proche » et « lointain » qui trouvent ici écho dans la notion de frontière régionale ou nationale, tout autant que de frontière socioculturelle et frontière de la famille.

Nous avons mentionné que les règles morales de la famille-clan prescrivent aux familles de se marier selon les règles. *Honbyeola*, parce qu'il est celui qui ravive la question du mariage légitime, est honni par le clan. Il permet donc d'apercevoir le *négatif* de l'objet du rite. La croyance qui se glisse derrière le mariage est celle du confucianisme et du concept de « *hyeoltong* : la perpétuation du lien du sang ».

Honbyeola, incarne la *profanation* d'un cercle sacré qui est celui de la famille. Il est dans l'espace social coréen mais il en est exclu, il est projeté immédiatement dans un espace qui n'est pas la société des hommes mais un espace de représentations qui l'excluent selon le principe le plus « sacré » : la non-appartenance à une lignée du sang coréenne. La 2^e et la 3^e vague d'enfant métis se heurtent à la résistance d'un imaginaire social monolithique, qui défend tout spécialement un objet absolu de la croyance en Corée, qui est constitué par l'histoire de la reproduction familiale sur le mode de la lignée patriarcale.

Références bibliographiques

- Amselle J.L., 1990 - *Logiques métisses*. Paris, Payot.
- Baker M., 1981 - *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe* London, Junction Books.
- Bourdieu P., 1994 - *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil.
- Bourdieu P., 2002 - *Le Bal des Célébatares. Crise de la société paysanne en Béarn*. Paris, Seuil.
- Champagne P., 1991 - « La construction médiatique des 'malaises sociaux' ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 90 : 64-75.
- Chouki M., 1997 - « La ségrégation sociospatiale à Casablanca. », *L'homme et la société*, 125 : 85-105.
- Douglas M., 2001 - *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, La découverte.
- Durkheim E., 2005 - *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 5^e édition.
- Goffman E., 1975 - *Stigmate*. Paris, Minuit.
- Jeon G.S. et Kim M.J. (eds.), 2008 - *Honbeoleseo damunbwaro (À partir du concept de métis vers le multiculturalisme)* Séoul, Iljisa.
- Joint Committee for Migrant Workers in Korea, 2001 - *The report on the migrant workers in Korea*. Séoul, Dasangulbang.
- Laplantine F. et Nouss A., 2008 - *Le métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Paris, Téraèdre.
- Le Comité National des Droits de l'Homme, 2003 - *Gijichon honbeolhn mugwonsiltaejosa (Étude sur l'état réel des droits de l'homme pour les métis de Gijichon)*. Rapport de service, Corée du Sud, 31 décembre.
- Mauss M., 2004 - *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, 11^e édition.

- Nam Y.H., 2008 - « Les Métis dans la zone des troupes militaires et la citoyenneté biologique. » in Jeon G.S. et Kim M.J. (eds.), *Honbeoleso dammbwa (À partir du concept de métis vers le multiculturalisme)*. Séoul, Iljisa : 132-171.
- Nouss A., 2005 - *Plaidoyer pour un monde métis*. Paris, Textuel.
- Rea A. et Tripier M. (eds.), 2003 - *Sociologie de l'immigration*. Paris, La découverte.
- Seol D.H., 1999 - *Oegukin nodongjawa hanguksaboi (Les travailleurs étrangers et la société coréenne)*. Séoul, Seouldaehakgyochulpan.
- Simmel G., 1999 - *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*. Paris, PUF.
- Weber M., 1963 - *Le savant et le politique*. Paris, Plon.
- Wieviorka M., 2000 - *La différence*. Paris, Balland.
- Yeo J.Y., 2007 - *Beyond the shadow of camptown – Korean military Brides in America*. Séoul, Samin.

CHAPITRE 11

L'éternel retour du « travail des enfants » dans les politiques publiques au Burkina Faso : perspective historique

Joséphine WOUANGO

Dans une perspective historique, ce chapitre cherche à comprendre comment le travail des enfants a été construit comme « problème » dans les politiques publiques au Burkina Faso. En remontant aux politiques coloniales françaises dans le pays, il se propose de répondre à la question suivante : face à l'émergence et au renforcement des politiques publiques de lutte contre le travail des enfants, assiste-t-on à une disparition du modèle de l'enfant du lignage qui percevait l'enfant comme une « richesse » et une force de travail complémentaire ?

Le chapitre présente d'abord la construction progressive du travail des enfants en « problème » de politiques publiques pendant la colonisation. Il analyse ensuite l'évolution et la portée de l'intervention des gouvernements successifs après l'indépendance pour imposer une nouvelle vision de l'enfant (l'enfant de la Nation). Enfin, il révèle que malgré l'engouement récent pour la prise en compte du point de vue de l'enfant, le statut de l'enfant travailleur comme sujet peine à être reconnu. L'analyse globale montre une tension permanente, à des degrés différents, entre les modèles de l'enfant de la nation, de l'enfant du lignage et de l'enfant sujet : ce qui traduit aussi la complexité du travail des enfants et de sa lutte au Burkina Faso contemporain¹.

¹ Le texte est issu d'un travail de terrain mené au Burkina Faso en 2008 et 2009 dans le cadre de notre thèse.

La place de l' « enfance voltaïque » dans les politiques coloniales françaises

Il est important de rappeler que ce territoire a connu la pénétration coloniale française dès 1896² et que, sous le nom de la Haute-Volta, il est devenu, une colonie française en 1919, avec la nomination d'un gouverneur. Elle fut disloquée en 1932 et rattachée aux trois colonies françaises voisines³ avant d'être reconstituée en 1947 dans ses limites de 1932. Elle devint une république autonome en 1958 au sein de la Communauté franco-africaine, adhéra au Conseil de l'entente en 1959⁴ et accéda à l'indépendance le 5 août 1960, conservant le nom de Haute-Volta. Le nom actuel, Burkina Faso, date de 1984, suite aux initiatives de l'ancien président Thomas Sankara.

En s'intéressant à la place de l'enfance voltaïque dans les politiques coloniales, on ne peut faire l'économie d'un questionnement du développement du service social avant les indépendances, dans les colonies françaises en générale et dans la colonie de la Haute-Volta en particulier.

Les questions sociales de l'époque relevaient du « service de l'action sociale ». Selon les recherches d'Audibert (1995), ce service fut créé le 19 novembre 1943 et rattaché au Ministère des Colonies avec un double objectif : lutter contre les répercussions de la guerre sur les familles des colons et intervenir auprès des indigènes. En Afrique Occidentale Française (AOF), le service social fut introduit en 1948, quatre ans après la conférence de Brazzaville qui a lancé son développement.

La conférence de Brazzaville s'est tenue du 30 janvier au 8 février 1944 et a réuni pour la première fois sur un même territoire colonial tous les acteurs des colonies africaines françaises, mais sans consensus sur la nécessité de développer le service social. En effet, deux attitudes se sont affrontées chez les décideurs : ceux qui étaient conscients de l'importance du « social », et ceux qui le refusaient au nom de « l'économique ». Les réticences sur l'utilité du social ont perduré dans les colonies de l'AOF, alors qu'une attitude favorable était manifeste en Afrique Équatoriale Française (AEF). C'est ainsi que « l'AOF, avec le gouverneur général Béchard, hostile à toute action sociale, n'organisa ses services sociaux que lorsque Bernard Cornut-Gentille sera nommé haut commissaire, en 1952 » (Audibert 1995 : 425). Les gouverneurs des colonies avaient donc une large marge de manœuvre quant à l'application ou non des décisions émanant du Ministère des Colonies et des orientations de la conférence.

Du fait de ces réticences en AOF, le Service des Affaires Sociales en Haute-Volta n'a pu être créé qu'en 1954⁵. Audibert explique que cela s'est concrétisé par la formation d'aides sociales voltaïques pour mener des actions de protection maternelle et

² Le royaume Mossi devient protectorat français

³ Les colonies de la Côte d'Ivoire, de l'Office du Niger (Niger) et du Soudan Français (Mali).

⁴ Une organisation qui regroupait les pays francophones de la région : Côte d'Ivoire, Niger, Dahomey (l'actuel Bénin) et Togo.

⁵ Auparavant, les questions de l'enfance relevaient du droit coutumier, à part les soins de santé qui étaient déjà entrepris par le service de l'assistance médicale indigène.

infantile, d'enseignement ménager et professionnel et de lutter contre les effets pervers de l'urbanisation sur l'enfance en danger. Les services sociaux en matière d'enfance ont donc essentiellement porté sur les activités de soins qui visaient d'abord la réduction de la mortalité infantile. Ce n'est que plus tardivement encore que sera posé le problème de l'éducation de base et celui de « l'enfance difficile » (enfance délinquante, enfance en danger, vagabondage).

L'éducation de base en Haute-Volta⁶ découlait d'une organisation générale commune à tous les territoires de l'AOF (Compaoré 1995) : des écoles primaires du village (les plus répandues en Haute-Volta) et des écoles régionales dans les chefs-lieux des cercles. Le but était de former une petite élite d'auxiliaires, des fils des chefs notamment, à la langue et à la culture française. En 1952, les pouvoirs publics dans les colonies sous administration française s'inspirèrent du modèle britannique⁷. La Haute-Volta mit en place une équipe polyvalente d'éducation de base qui parcourra les villages pour appliquer un programme élaboré par chacun des services techniques associés au projet : le service social d'éducation de base était né. Au lendemain des indépendances, l'école coloniale fut conservée avant d'être remaniée par les gouvernements successifs.

Concernant « l'enfance difficile », une circulaire du 4 décembre 1953, émanant du Secrétaire d'État à la France d'outre-mer (FOM), fut adressée aux hauts-commissaires, gouverneurs et chefs de territoires. En application des recommandations de l'ONU, il s'agissait de prendre en charge le problème de l'enfance délinquante. En Haute-Volta, il a fallu attendre trois ans pour voir des actions menées en faveur de l'enfance en difficulté : création en 1956 à Orodara d'un centre d'hébergement pour enfants difficiles confiés au tribunal, d'une « Association voltaïque pour la sauvegarde de l'enfance et de l'adolescence » (AVSEA)⁸ et d'une garderie à Bobo-Dioulasso pour prévenir le vagabondage en 1958 et la mise en place d'un village d'enfants à Ouagadougou pour enfants délinquants condamnés par décision de justice en 1959. Audibert conclut : « à la veille de l'Indépendance, la Haute-Volta dispose d'une structure diversifiée et peu coûteuse qui lui permet d'endiguer la progression d'une délinquance consécutive à l'exode rural » (*op.cit* : 419).

La politique coloniale menée en matière d'enfance en Haute-Volta a donc été centrée sur une politique de prévention (de la mortalité infantile et juvénile ; de l'enfance délinquante) et d'assimilation (par l'éducation). Il découle une double vision coloniale de l'enfant voltaïque : comme être à protéger, et comme problème d'ordre public.

En marge de ces logiques explicites ayant guidé l'intérêt du pouvoir colonial pour l'enfance voltaïque, des logiques implicites ont davantage déterminé son intervention. Pour Bodyen (1997), ces services de bien-être visaient d'abord les intérêts des

⁶ Les premières écoles sont instaurées à Bobo et à Boromo en 1898.

⁷ Appelé « Mass education-adult education », il envisage dès 1941 de préparer les populations autochtones à coopérer de façon intelligente pour que puisse fonctionner une « vraie démocratie » (Audibert, *op.cit* : 423).

⁸ À l'initiative de magistrats et de missionnaires.

gouvernants plutôt que ceux des gouvernés : « *one of the explicit priorities of the colonial government was to provide protection of the expatriate community against a hostile physical environment* » (Boyden 1997 : 205), raison pour laquelle certains services de santé étaient localisés dans les zones d'installation des expatriés. Il révèle ensuite que la délinquance juvénile comme problème public à résoudre était surtout liée au fait que les expatriés et les administrateurs coloniaux avaient peur de cette menace, ce qui les a incités à faire de la lutte contre la mendicité, le vagabondage et les préoccupations de l'ordre public un objectif prédominant. Mc Nee (2004) le rejoint pour indiquer que l'un des objectifs latents de la protection sanitaire pour la survie des enfants voltaïques était de contribuer à l'augmentation du nombre de travailleurs et de payeurs d'impôts.

Finalement, les politiques coloniales de l'enfance dans la Haute-Volta ont été construites dans la Métropole à partir d'un référentiel spécifique. La transposition dans cette colonie n'a pas été si simple vu les enjeux qu'elle représentait, notamment en tant que réservoir de main d'œuvre⁹. Le modèle de service social français, en outre, ne s'est pas opérationnalisé dans la mesure où les valeurs et les normes à l'œuvre ne pouvaient pas se transférer automatiquement à la Haute-Volta, guidée avant tout par des logiques communautaires et distributives.

En ce qui concerne le travail des enfants en Haute-Volta, il faut attendre le début des années 50 pour qu'apparaisse son aspect problématique nécessitant une prise en compte par l'autorité coloniale.

L'émergence du travail des enfants comme « problème » dans la Haute-Volta coloniale

Comme la plupart des colonies africaines françaises, la population de la Haute-Volta coloniale a d'abord été soumise à la politique du travail forcé ; celui-ci a été aboli en 1946, mais il faudra attendre 1952 pour voir élaborer un Code du Travail de France outre-mer.

Pour le travail des enfants, les changements apparus au cours du XIX^e siècle dans les Codes français visèrent la protection des enfants travailleurs, établissant le principe suivant lequel l'État avait le droit de protéger les intérêts des enfants. Mais son extension aux colonies n'alla pas de soi. Les débats autour de l'âge de l'enfant africain persistaient, permettant au Directeur des Services Economiques¹⁰ de rejeter la notion d'âge minimum d'admission à l'emploi de 16 ans, affirmant qu'il serait très difficile de déterminer l'âge des enfants africains. En conséquence le paiement de l'impôt de capitation s'appliquait à des enfants (non scolarisés) souvent âgés de 8 à 16 ans et ceux-ci étaient associés aux travaux forcés (souvent en remplacement du père) pour honorer cet impôt. Fourchard illustre cela à travers le témoignage d'un enfant de l'époque : « *Je suis parti à la place de mon père. J'avais environ dix ans; je suis parti à pied pour*

⁹ Voir les détails dans le point suivant.

¹⁰ Dans une note 2G51(78), Note no.986SI:/9, Dakar 21 May 1935 (Mc Nee, *op.cit* : 24).

Ouagadougou qui se trouvait à 133 kilomètres de Zorgho, ma province natale, avec un convoi de cent personnes du même canton. (...). Arrivés à Ouagadougou, nous avons été hébergés chez le Ouidi Naba¹¹ duquel dépendait notre canton. (...). Une dizaine d'enfants de huit à quatorze ans, dont je faisais partie, liaient les bottes de paille pour la maison du Ouidi Naba. On travaillait toute la journée. On ne vous disait jamais de partir, on se sauvait donc quand les provisions apportées du village étaient finies » (Fourchard 1999 : 1424). Ce témoignage montre que l'administration coloniale s'est servie de la chefferie traditionnelle pour assurer le recrutement de la main d'œuvre (y compris enfantine) mais révèle aussi que la chefferie utilisait parfois des prestataires pour son compte personnel.

En AOF et AEF, le développement de l'économie coloniale va imposer des nouvelles formes de cultures de rente destinées à l'exportation ; des enfants vont être de plus en plus associés dans cette production rapide : « *children's labor became essential to the production and transportation of peasant crops produced for export and for consumption in emerging urban centers* » (Grier 2009 : 173).

La Haute-Volta servait surtout de réservoir de main d'œuvre, les hommes étaient recrutés soit pour la conscription militaire, soit comme travailleurs potentiels vers des foyers agricoles des colonies françaises voisines (le Niger et la Côte d'Ivoire). De même, des Voltaïques¹² migraient (en fuite) vers la colonie britannique de la Gold Coast (actuel Ghana), où le régime du travail forcé n'était pas appliqué. Ces déplacements de travailleurs voltaïques font dire à certains analystes que la politique coloniale a accru la dépendance des populations au travail des enfants dû à la pression du capitalisme colonial (Denis & Joel 1982). C'est ainsi que femmes, enfants et vieillards se sont chargés des travaux qui devaient autrement être exécutés par les hommes. Et Mc Nee de conclure que, dans tous les cas, les politiques coloniales françaises ont de toute façon contribué à une dépendance accrue au travail des enfants, au moins dans la Haute-Volta (Mc Nee, *op.cit.*: 24).

Cette dépendance va progressivement quitter le cadre familial pour toucher l'espace public, entraînant ainsi une croissance de l'implication des enfants dans le travail extradomestique. Les enfants travaillèrent désormais pour un employeur dans des usines, manufactures, mines et carrières, chantiers et ateliers. La sphère économique du travail des enfants devint très prégnante. À partir de ce moment, l'abus du travail des enfants est suspecté, il devint alors un problème qui interpelle une ingérence politique par la réglementation. Toutefois, faute de travaux ou de données disponibles, il est difficile d'estimer le degré d'implication des enfants voltaïques dans le travail privé à l'intérieur comme à l'extérieur du pays.

La première législation relative au travail des enfants en Haute-Volta fut adoptée en 1954 (arrêté n°539/ITLS/HV du 29 Juillet) à travers laquelle l'administration française réglementait le recrutement des jeunes travailleurs et interdisait le travail des enfants

¹¹ Le *Ouidi Naaba* est un des cinq principaux ministres du *Mogho Naba*, le roi des Mossi. Chef de la cavalerie royale, il était, à Ouagadougou, à la fois ministre responsable d'une province et Premier Ministre.

¹² De 1924 à 1938, la fourchette se situait de 40 à 60 000 travailleurs saisonniers.

dans ses propres colonies¹³. Puis, un arrêté du 2 Août 1954 vint déroger l'âge d'admission à 14 ans en fixant une liste des travaux autorisés et la durée de travail (Ministère de la Promotion des Droits Humains 2006 : 353-361). Ces mesures réglementaires visaient tous les types d'établissements à l'intérieur de la colonie et surtout les recrutements clandestins de jeunes migrants vers les colonies britanniques. Cependant, leur mise en œuvre ne pouvait réellement fonctionner parce que, d'une part, la migration (forcée ou volontaire) de la main d'œuvre ne s'est pas arrêtée immédiatement, et d'autre part, parce que la plupart des enfants ne disposaient pas d'acte de naissance (alors que, dans la Métropole, des mécanismes crédibles sont mis en place pour retirer les enfants du travail – la première loi remonte à 1841 – et les mettre à l'école) ; dans la colonie de la Haute-Volta, comme dans les autres colonies françaises, les administrateurs peinaient toujours à réussir leur « mission civilisatrice ». De façon générale, la législation sur le travail des enfants n'a pas été réellement appliquée, ce qui témoignait déjà des écarts entre les institutions et la production des textes législatifs. L'enfant travailleur a continué à être une sorte de « travailleur invisible » (Chirwa 1993) malgré les tentatives d'intervention politique.

De plus, l'histoire du Code du Travail en Haute-Volta et dans les autres colonies françaises est le fruit de luttes ouvrières. Ces luttes ouvrières visaient à obtenir l'égalité des droits au même titre que les travailleurs de la Métropole. L'attention que requiert le travail des enfants dans un tel contexte fut minime. Toutefois, la perception de l'enfance vers la fin de la période coloniale, liée à la notion d'âge légal, a pénétré et s'est enracinée dans la vision politique.

Après l'indépendance, rupture ou continuité ?

Le pouvoir colonial a donc intégré le travail des enfants comme « problème », en mettant en place une législation inappliquée, et il n'y aura pas de changements notables en matière d'actions concrètes après l'indépendance de la Haute-Volta.

Le nouveau pouvoir hérita des institutions et des mesures politiques mises en place par le colonisateur, et en développa d'autres, normatives et institutionnelles, en termes de protection de l'enfance ou de répression de l'enfance délinquante. Les textes réglementaires furent, pour la plupart, tirés directement des textes français. En plus des deux décrets de 1954 relatifs au travail des enfants et à l'âge minimum d'admission à l'emploi, qui furent conservés comme tels, une loi relative à l'enfance délinquante ou en danger a été adoptée en 1961. Le travail des enfants a également été mentionné dans le Code du Travail du 7 juillet 1962. En 1976, un arrêté relatif au contrat d'apprentissage fixa la limite d'âge à 14 ans au minimum et la durée de l'apprentissage à trois ans. En plus de ces textes nationaux, le Burkina Faso adhéra à la réglementation internationale en ratifiant le 21 novembre 1960 les conventions de l'OIT : la n° 5 (âge minimum dans l'industrie) et la n° 6 (le travail de nuit des enfants dans l'industrie).

¹³ Après que les Britanniques aient fixé des règles interdisant le travail des enfants et le recrutement clandestin des migrants.

Au niveau institutionnel, c'est l'actuel Ministère du Travail et de la sécurité sociale (MTSS), créé en 1959, qui est la structure de contrôle de l'application de la législation en matière de travail. En son sein, c'est la Direction de l'Inspection du Travail qui est chargée de contrôler le travail des enfants. Pourtant, elle ne s'est pas occupée de cette question, simplement perçue comme se situant dans des domaines périphériques. Selon un inspecteur du travail : *« la lutte contre le travail des enfants a toujours fait partie des attributions de routine de l'Inspection du Travail mais ne l'engageait pas réellement à savoir exactement ce qui se passait, encore moins à envisager ce qu'il fallait faire. Elle a plutôt toujours mis l'accent sur ses attributions essentielles, le secteur formel »* (5 février 2009). La lutte contre le travail des enfants a donc simplement figuré dans les attributions de cette Direction sans faire l'objet d'une réelle préoccupation concrète.

La seconde institution est celle créée en 1972 et appelée aujourd'hui Ministère de l'Action Sociale et de la Solidarité Nationale (MASSN), une continuité du service des affaires sociales. Ayant toujours pour tâche essentielle la protection et la promotion des groupes sociaux défavorisés¹⁴, l'avènement de la démocratie et des droits humains va réorienter sa philosophie qui intègre désormais le thème de la promotion des droits (par l'adoption du Code des Personnes et de la Famille en 1990). Cependant, le travail des enfants n'est pas explicitement abordé dans ses attributions et reste noyé dans le concept globalisant « d'enfance en difficulté ».

En termes de philosophie, le Ministère du Travail a comme référence les conventions de l'OIT et s'occupe du contrôle, alors que celui de l'Action Sociale se réfère davantage aux principes de la Convention internationale relative aux droits de l'enfant. L'enjeu central, pour l'État, est d'assumer sa responsabilité, aux côtés de la responsabilité parentale, en protégeant l'enfant.

Les politiques éducatives, relevant du Ministère de l'enseignement de base, sont venues renforcer l'ingérence de l'État dans les questions liées à l'enfance. Depuis l'indépendance, le pays a connu plusieurs réformes éducatives dont certaines sont restées à l'état de projet (Pilon & Wayck 2003) :

- la réforme de 1967 sur la « ruralisation » de l'école visait à scolariser un nombre important de jeunes ruraux de moins de 20 ans par l'apprentissage du travail agricole et manuel.
- celle de 1974 avait le triple objectif de démocratiser le savoir, lier l'acte d'apprendre et celui de produire, et de revaloriser le patrimoine culturel avec l'introduction des langues nationales. Cette réforme n'a jamais été évaluée.
- celle de 1984, sous Thomas Sankara, remit en cause l'école coloniale et l'école néocoloniale en prônant l'école « révolutionnaire » mais elle n'a pu voir le jour du fait de vives critiques sur son coût et sur la suppression des diplômes qu'elle envisageait.

¹⁴ www.massn.gov.bf, consulté le 10 Avril 2009.

Ces politiques éducatives n'avaient pas pour but explicite d'être une alternative au travail des enfants. Paradoxalement, c'est aussi à cette époque qu'un certain nombre de facteurs ont engendré plus de recours au travail des enfants. Les politiques d'ajustements structurels des années 80 promues par la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International ont imposé la rationalisation et la réduction drastique des dépenses publiques de santé, d'assistance sociale et même d'éducation et ont contribué à reléguer les questions sociales au second plan. De plus, des facteurs tels que les périodes de sécheresse et de famine des années 70 et 82, l'urbanisation croissante, plus récemment la pandémie du VIH/SIDA et la globalisation ont influencé l'expansion du travail des enfants. Mais il existe peu d'études approfondies pour mesurer l'impact de ces différents facteurs (Grier 2004).

Toutefois, le désintérêt vis-à-vis du travail des enfants durant cette période ne caractérise pas seulement les autorités coloniales puis burkinabè. Les pays industrialisés et toute la communauté internationale, y compris l'OIT et l'Unicef, avaient cessé de le penser comme une question sociale vitale, « on peut dire que la question du travail des enfants a pratiquement disparu des préoccupations - sinon de la réalité » (Schlemmer 2006 :175). Elle resurgit à la fin du XX^e siècle « au moment où le choc pétrolier avait révélé la fragilité de l'ensemble du système économique, au moment où, loin de la diminution attendue du nombre d'enfants concernés par la mise au travail précoce, c'est à un sensible accroissement de celui-ci que l'on assistait, avec la mondialisation des capitaux et la dérégulation du travail » (*op.cit* : 177).

Au Burkina Faso, il y eut bien sûr des textes et des allusions au travail des enfants dans les politiques, mais la question n'a eu un regain d'intérêt qu'au début des années 1990.

Du regain d'intérêt à la lutte contre les « pires formes de travail des enfants »

Du regain d'intérêt...

Après donc presque trois décennies de quasi statu quo, le travail des enfants réapparaît à l'ordre du jour au début de 1990 sous l'impulsion de plusieurs événements.

D'une part, il y eut l'engouement au niveau international avec l'adoption, en 1989, de la Convention internationale relative aux droits de l'enfant (CIDE) et, au niveau africain, l'adoption, en 1990, de la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant (CADBE). Ces deux textes stipulent que l'enfant doit être protégé contre « l'exploitation économique » (art.32 de la CIDE) et demandent aux États de prendre toutes les mesures législatives et administratives nécessaires pour lutter contre l'exploitation du travail des enfants (art.15 de la CADBE).

D'autre part, il y eut les conventions de l'OIT : la n° 138, de 1973, portant sur l'âge minimum d'admission à l'emploi, et la n° 182, de 1999, portant sur « les pires formes de travail des enfants ». À ces deux conventions s'ajoute le programme international

pour l'abolition du travail des enfants (acronyme anglais : IPEC¹⁵), qui a démarré en 1992.

Il y eut aussi l'influence du paradigme selon lequel « la place des enfants est à l'école ». Suite à la *Conférence mondiale sur l'éducation pour tous* (Jomtien 1990) et sous l'influence des bailleurs de fonds, s'est imposée la nécessité de mener des réflexions internes au Burkina Faso pour aboutir à une politique éducative répondant aux nouvelles exigences. En 1996, la *Loi d'orientation de l'éducation* est adoptée avec une priorité donnée à l'éducation de base. Elle spécifie en son article 2 que l'obligation scolaire couvre la période de 6 à 16 ans. En juillet 1999, le gouvernement adopte le Plan décennal de développement de l'éducation de base (PDDEB) qui vise à atteindre un taux de scolarisation de 70% et à amener celui de l'alphabétisation à 40% à l'horizon 2010. Mais de nombreux enfants restent toujours en marge du système scolaire et certains s'adonnent au travail. Enfin, les actions des ONG, depuis leur développement au début de 1990, participent à (re)mettre la lutte contre le travail des enfants sur l'agenda politique.

La ratification¹⁶ des textes internationaux oblige désormais le Burkina Faso à faire du travail des enfants l'objet d'une intervention par des actions concrètes et non pas une simple figuration dans les textes législatifs. Mais la réalité du travail des enfants est plus complexe:

« Le Burkina Faso étant un pays agricole et sous développé, l'enfant est souvent amené à occuper des activités à un âge précoce pendant de longues heures et parfois excédant ses forces. Les limites de l'emploi du jeune à domicile, en famille et dans la communauté étant difficilement maîtrisables dans un contexte socio-économique difficile aussi bien pour les jeunes que pour les adultes, la réglementation du travail des enfants prend un caractère complexe » (MASSN, 1993, 17-18).

Néanmoins, dans les discours comme dans les politiques qui sont adoptées, c'est la position abolitionniste qui est mise en avant, c'est-à-dire l'idée selon laquelle, au Burkina Faso comme ailleurs, le travail des enfants est un mal en soi, à éradiquer. L'objectif du plan quinquennal pour *l'élimination du travail des enfants* est révélateur : « Le travail des enfants, bien que perçu comme séculaire, est une véritable entorse qu'il convient désormais de combattre et d'éliminer pour le développement et la promotion des droits de l'enfant à l'éducation et à leur épanouissement (MTSS, 2009 : 5).

De plus, la machine législative, ne s'est plus arrêtée depuis le début de 1990, avec pour objet principal de fixer l'âge minimum d'admission à l'emploi, oscillant entre relèvement et dérogation. Le Code du Travail de 1992 fixe l'âge minimum d'admission à l'emploi à 14 ans ; cet âge est relevé dans le Code du Travail de 2004 à 15 ans, avant que celui de 2008 ne le fasse passer à 16 ans pour l'harmoniser avec l'âge de

¹⁵ Opérationnel dans près de 90 pays dans le monde, il met en place des programmes visant à prévenir et à retirer les enfants du travail et à élaborer un Plan d'action global pour éliminer les pires formes d'ici à 2016.

¹⁶ Le Burkina Faso a ratifié la CIDE en 1990 et la CADBE en 1992, les Conventions 138 et 182 de l'OIT respectivement en 1999 et en 2001, et a intégré le programme International IPEC en 1999.

l'obligation solaire, qui reste encore théorique. Puis, un arrêté du 26 décembre 2008 déroge l'âge minimum d'accès à l'emploi à 13 ans révolus pour les « travaux légers ».

Ce regain d'intérêt connaîtra une réorientation en 2000, avec une forte restriction des objectifs.

...à la lutte contre « les pires formes de travail des enfants »

Depuis 2000, on assiste à une réorientation des préoccupations du pays sur la question du travail des enfants par son alignement sur une position internationale : « l'interdiction des pires formes de travail des enfants et l'action immédiate en vue de leur élimination » (selon l'expression de la Conv. 182 de l'OIT)¹⁷. Depuis lors, beaucoup d'efforts de la part des acteurs étatiques et non étatiques sont focalisés sur cet objectif. Dans la réalité burkinabè, ceci concerne la lutte contre la « traite des enfants » et contre l'implication des enfants dans des travaux dits « dangereux ».

En termes de réponses législatives, un décret portant sur *la détermination de la liste des travaux dangereux interdits aux enfants* est adopté en avril 2009, mais non sans polémique sur le secteur agricole. Étant donné que près de 80% de la population burkinabè dépend de l'agriculture, régler le travail des enfants dans ce secteur nécessite la plus grande prudence. La première version du décret prévoyait par exemple d'interdire aux enfants de moins de 16 ans la tenue de la charrue et des animaux de trait : lors du conseil des Ministres de Janvier 2009, les Ministères en charge de l'agriculture et de l'élevage se sont opposés à ces mesures, en les jugeant trop rigides par rapport aux réalités du pays, d'où le rejet de cette version du décret.

Des réponses institutionnelles sont renforcées à travers l'intégration du programme IPEC au sein du Ministère du Travail et de la Sécurité Sociale en 1999, et la création, en 2006, de la Direction de la lutte contre le travail des enfants et de ses pires formes. La jeunesse de cette structure ne permet pas d'apprécier l'impact de ses actions. Pour améliorer l'application de la loi, le gouvernement a augmenté le nombre des inspecteurs du travail, qui est passé de 40 en 2002 à 93 en 2006. Ce nombre reste encore très insuffisant au regard de l'étendue du pays et de l'ampleur du travail des enfants : 41,1% des enfants de 5 à 17 ans mènent une activité économique (INSD, 2008). L'action publique demeure donc très limitée. Face à ces limites, le modèle de l'enfant de la nation, qui implique l'État comme garant des droits de l'enfant, a d'énormes efforts à faire pour s'imposer à la vision traditionnelle du rôle et de la place de l'enfant dans la famille.

En effet dans la société lignagère burkinabè, l'enfant est vu comme une « richesse » future pour ses parents, liée à sa participation à l'économie familiale. La nature du travail exercé par les enfants s'inscrivait majoritairement dans une logique éducative et

¹⁷ Étant donné que les normes internationales existantes n'ont pas réussi à éliminer le travail des enfants, l'OIT, par cette nouvelle norme, veut commencer par combattre l'exploitation et les « pires formes » de travail des enfants. Une fois cet objectif atteint, elle travaillera ensuite à l'abolition de tout « travail des enfants », tel que défini dans cette même convention (« travail léger » et « travail non dangereux »).

les différents niveaux de travail correspondaient aux différentes étapes de l'évolution de l'individu (Badini 1994).

Les logiques de socialisation qui en découlaient vont changer sous la contrainte des transformations économiques impulsées par la colonisation. Plus tard, l'insertion dans l'économie internationale, l'urbanisation et la régression importante et prolongée des revenus familiaux depuis le début des années 80, font que cette participation de l'enfant revêt aujourd'hui une dimension monétariste. Jacquemin (2009) explique comment des pratiques traditionnelles de circulation des enfants (filles notamment) ont pris d'autres dimensions dans la société ivoirienne urbaine et montre qu'aux traditionnelles « pratiques de solidarité » sont apparues des logiques contemporaines d'embauche des filles, d'où le glissement de la « petite nièce » vers la « petite bonne ».

En revanche, la perception occidentale véhicule une représentation de l'enfance idéale et naturelle comme « être en devenir et à protéger ». Cette vision a reçu une valeur émotionnelle importante depuis la révolution industrielle où l'enfant a perdu toute valeur économique en Occident. La vision se répand dans les pays en développement par la traduction des grandes lois internationales en normes nationales. Mais les théoriciens du constructivisme critiquent cette vision globalisante de l'enfance. Pour James & Prout (1990 : 8), l'enfance est une construction sociale et par opposition à l'immaturation biologique, elle ne constitue ni une caractéristique naturelle ni un trait universel des groupes humains. Elle apparaît plutôt comme une composante structurelle et culturelle des différentes sociétés. La notion d'enfance n'est pas une donnée immuable, mais varie dans l'espace et dans le temps.

Au Burkina Faso, la vision locale de l'enfant résiste à l'influence du modèle de l'enfant de la nation, centré sur les droits. Comme l'indique une étude du MASSN : « les attitudes enregistrées chez les enfants comme chez les adultes paraissent positives en ce qui concerne le travail des enfants. Il est étonnant de voir que les principaux protagonistes, c'est-à-dire les enfants, sont d'avis qu'un enfant doit travailler pour gagner sa vie » (MASSN, 2008 : 74). Ces réactions surprenantes et contraires à l'idéal de l'enfance véhiculée par les politiques sont, selon l'auteur, « l'expression de la persistance de certaines traditions ». Les politiques publiques de lutte contre le travail des enfants au Burkina Faso entrent donc parfois en contradiction, voire en conflit, avec une perception locale (y compris celle des enfants) de la place et du rôle de l'enfant. Survient donc la question de savoir comment ces politiques intègrent l'« enfant travailleur » (l'enfant comme personne) dans leur élaboration et dans leur mise en œuvre.

Reconnaissance du statut d' « enfant travailleur » ?

En analysant de plus près toutes les politiques de lutte contre le travail des enfants au Burkina Faso, on constate que c'est toujours l'âge minimum d'admission à l'emploi qui est la référence. Les capacités physiques de l'enfant ne sont évoquées nulle part et c'est le résultat, d'un compromis entre les trois composantes de l'OIT (gouvernements, employeurs, syndicats) qui ne prennent pas en compte « [les] critères physiologiques et psychologiques de développement » (Schlemmer 2005). Il n'y a donc pas d'exception

burkinabè à ce compromis. De même, dans la législation burkinabè, le terme « enfant » ne fait l'objet de définition que dans le Code du Travail où dans son article 145 « [est enfant] toute personne de moins de 18 ans » et où le terme « adolescent » concerne toute « personne dont l'âge est compris entre 18 et 20 ans inclus ». Dans les autres aspects de la législation burkinabè, la définition de l'enfant est formulée à travers des termes de « mineur » ou de « majorité » reliés à un âge qui varie selon le domaine de protection envisagé.

Dans la législation nationale, c'est surtout le travail et sa nature qui sont les points centraux, associés à l'image de l'enfant victime d'exploitation. Dans une enquête réalisée en avril 2009 dans une carrière de granit de la capitale Ouagadougou¹⁸, le travail des enfants est guidé par trois grandes dimensions : la participation au revenu de la famille, la production propre et le principe de précaution de la part des parents. On peut observer que le statut de l'enfant qui y travaille n'est pas nécessairement et toujours lié à l'exploitation, même si son travail est considéré par la loi comme relevant des « pires formes ». Au vu de ces trois logiques ci-dessus citées, comment peut-on appréhender la notion d'exploitation par autrui ? Une interrogation qui revêt d'autant plus d'importance qu'on s'est aperçu que des enfants, reconduits dans leurs villages et remis à leurs parents dans le cadre d'actions de lutte contre la traite, retournaient, quelques temps après, dans leurs lieux de « traite » (Cobufade 2008). Il est donc intéressant d'analyser, avec les enfants et les parents, les facteurs qui les conduisent à revenir sur les lieux que l'on avait défini comme des lieux de traite ou d'exploitation, en dépit des actions menées pour les éloigner de ces lieux dits « dangereux ». Une telle approche demande aussi de prendre au sérieux la capacité d'action de ces enfants, de les considérer comme des acteurs à part entière et d'écouter leurs opinions. C'est aussi dans ce sens que la notion de « participation » exprimée dans la CIDE, et dont la mise en pratique au Burkina Faso est toujours au stade du balbutiement, prendra son sens. Comme l'indique Invernizzi: « les travaux qui considèrent les enfants comme des acteurs compétents, examinant leurs avis et opinions tout en prenant garde de les contextualiser, montrent que leurs choix de travail et leurs stratégies de survie ne sont de loin pas le simple résultat d'un processus inéluctable d'exploitation » (Invernizzi 2003 : 468).

Les enfants et jeunes membres des 23 associations des enfants et jeunes travailleurs (AEJT) du Burkina¹⁹ revendiquent la reconnaissance de leur statut de travailleur et le droit de pouvoir travailler dans des conditions décentes. Pour les pouvoirs publics, reconnaître à l'enfant un statut de travailleur signifie de revoir la notion d'exploitation,

¹⁸ Dans le cadre de notre recherche doctorale.

¹⁹ L'AEJT/Burkina est membre du mouvement africain des enfants et jeunes travailleurs (MAEJT), un mouvement qui existe aussi en Asie et en Amérique latine. Né autour des années 70, le mouvement s'est développé par la suite dans les pays du Sud. Il construit une vision de l'enfance qui s'oppose à la vision idéale de l'enfance (l'« innocence » et « immaturité ») et met en avant une perception de l'enfant comme acteur capable et responsable. Cette vision s'oppose aussi à la perception traditionnelle burkinabè de l'enfant, notamment l'absence de prise en compte de son point de vue. Ayant comme cadre de référence les 12 droits des enfants et jeunes travailleurs, le mouvement développe une vision de l'enfance radicalement nouvelle. Cf. Bonnet (2006) sur l'historique du mouvement.

de dangerosité du travail dont la conceptualisation devrait intégrer la vision propre des enfants travailleurs. Dans ce cas aussi, c'est reconnaître le droit au travail que revendiquent les AEJT du Burkina. On serait alors dans un changement conceptuel et politique, mais les enjeux des débats sur le travail des enfants au Burkina Faso empêchent encore de franchir un tel pas.

Conclusion

La perspective historique montre que les politiques contemporaines de lutte contre le travail des enfants au Burkina Faso intègrent les « survivances » des politiques coloniales et l'influence des normes internationales. L'État comme principal garant du respect des droits n'arrive pas à accompagner ses politiques par des actions concrètes durables pour, d'une part résoudre les problèmes à la base du travail des enfants et, d'autre part, impulser une rupture avec le modèle de l'enfant du lignage où la logique monétariste et de survie a pris le dessus sur la logique éducative. De même, l'enfant sujet n'est pas réellement placé au centre des politiques qui sont construites, non pas à partir des expériences d'enfants travailleurs, mais sur la base de discours et d'une certaine perception du travail.

L'engouement pour cette problématique a varié considérablement dans le temps, ce qui montre que le travail des enfants et les qualificatifs qui lui sont associés sont des constructions sociales, culturelles et politiques qui varient selon les intérêts et les influences des acteurs en présence et que l'on se doit de resituer dans le temps et dans l'espace. L'intervention politique actuelle, se focalisant sur la doctrine abolitionniste, masque une réalité de l'enfance burkinabè caractérisée par des trajectoires sociales très différenciées et très opposées, avec des politiques de lutte contre le travail des enfants qui peinent toujours à atteindre leurs objectifs.

Références bibliographiques

- Audibert A.D., 1995 - « L'action sociale en Haute Volta, de la conférence de Brazzaville à l'indépendance (février 1944 - 5 août 1960). » in G. Massa et Y.G. Madiéga (eds.), *La Haute volta coloniale*. Paris, Karthala : 413-425.
- Badini A., 1994 - *Naître et grandir chez les Moosé traditionnel*. Paris, Ouagadougou, Septa/ADDB.
- Bonnet M., 2006 - « La "déclaration de Kundapur" : et si on écoutait les enfants travailleurs ? » in M. Bonnet et al., *Enfants travailleurs : repenser l'enfance* : 59-100
- Boyden J., 1997 - "Childhood and the Policy Makers: A Comparative Perspective on the Globalisation of Childhood." in A. James and A. Prout (eds.), *Constructing and Reconstructing Childhood. Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. London, The Falmer Press: 190-225.
- Chirwa W.C., 1993 - "Child and Youth Labour on the Nyasaland Plantations, 1890-1953.", *Journal of Southern African Studies*, 19(4): 662-680.
- COBUFADÉ, 2008 - Rapport alternatif au 3^e et 4^e rapports de l'État sur la mise en œuvre de la Convention relative aux droits de l'enfant de 1999 à 2006. Ouagadougou, Burkina Faso
- Compaoré M., 1995 - « L'école au quotidien en Haute-Volta pendant la période coloniale. » in G. Massa et Y.G. Madiéga (eds.), *La Haute volta coloniale*. Paris, Karthala : 261-378.
- Dennis C. and Joel G., 1982 - "Labour Reservoirs and Population: French Colonial Policy in Koudougou, Upper Volta, 1914-1939.", *Journal of African History*, 23(2): 223-224.

- Duperray A.M., 1999 - « Le vote du Code du Travail d'Outre-mer et son application en Haute-Volta (1897-1980). » in Y.G. Madiega et O. Nao (eds.), *Burkina Faso : cent ans d'histoire, 1895-1995*. Paris, Karthala : 1527-1563.
- Fourchard L., 1999 - « Villes et travail forcé en Haute-Volta 1920-1932. » in Y.G. Madiega et O. Nao (eds.), *Burkina Faso : cent ans d'histoire, 1895-1995*. Paris, Karthala : 1405-1429.
- Grier B., 2004 - Child Labor and Africanist Scholarship: A critical Overview. *African Studies Review*, 47(2): 1-25.
- Grier B., 2009 - "Child Labor in Colonial Africa." in H.D. Hindman (ed.), *The world of Child Labor. An historical and regional survey*. M.E. Sharpe: 173-176.
- INSD, 2008 - Enquête nationale sur le travail des enfants au Burkina Faso (ENTE-BF) de 2006. Ouagadougou, Burkina Faso.
- Invernizzi A., 2003 - « Des enfants libérés de l'exploitation ou des enfants travailleurs doublement incriminés ? Positions et oppositions sur le travail des enfants. », *Déviance et société*, 27(4): 459-481.
- Jacquemin M., 2009 - « "Petites nièces" et "petites bonnes" à Abidjan. Les mutations de la domesticité juvénile. », *Travail, genre et société*, 2(22) : 53-74.
- James A. and Prout A., 1997 - "A new paradigm for the sociology of childhood? Provenance, Promise and Problems." in A. James and A. Prout (eds.), *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. London, The Falmer Press: 7-33.
- Massn, 1993 - Rapport initial du Burkina Faso sur la mise en œuvre de la Convention relative aux droits de l'enfant. Ouagadougou, Burkina Faso.
- Massn, 2008 - Enquête de connaissance, attitudes et de pratique des droits de l'enfant au Burkina Faso. Ouagadougou, Burkina Faso.
- Mc Nee L., 2004 - "The Languages of Childhood: The Discursive Construction of Childhood and Colonial Policy in French West Africa.", *African Studies Quarterly*, 7(4): 20-32.
- <http://web.africa.ufl.edu/asq/v7/v7i4a2.htm>
- MPDH, 2006 - *Code de protection de l'enfance*. Ouagadougou, Burkina Faso.
- MTSS, 2009 - Plan d'action national de lutte contre le travail des enfants au Burkina Faso (2010-2015). Ouagadougou, Burkina Faso.
- Pilon M. et Wayck M., 2003 - « La démocratisation de l'enseignement au Burkina Faso : que peut-on dire en dire aujourd'hui ? », *Cahiers d'études africaines*, 169-170 « Enseignements » : 63-86.
- Schlemmer B., 2005 - « Le BIT, la mesure du 'travail des enfants' et la question de la scolarisation. », *Cahiers de recherche sur l'éducation et les savoirs*, hors série, 1: 229-248.
- Schlemmer B., 2006 - « Le "travail des enfants", étapes et avatars de la construction d'un objet. » in Sirota R., (ed), *Éléments pour une sociologie de l'enfance*. Rennes, Presses universitaires de Rennes : 173-184.

CHAPITRE 12

Les enfants nés hors mariage en Algérie. Évolution des représentations et de la prise en charge

Badra MOUTASSEM-MIMOUNI

Introduction

L'Algérie est un pays berbéro-arabo-musulman où la famille « officielle » se fonde sur le mariage légal. La filiation, agnatique, se transmet de père en fils. Celle qui se transmet par la mère, bien qu'autorisée par la loi algérienne et la Shari'a (loi musulmane), est une filiation stigmatisante puisqu'elle caractérise l'enfant qui n'a pas été reconnue par le père¹. L'enfant sera considéré comme *ferkb* ou « bâtard ».

À travers l'étude des institutions et des modes de prise en charge de ces enfants et des lois les régissant, on verra comment le regard de la société et la prise en charge de ces enfants ont évolué à travers des étapes importantes de l'histoire de l'Algérie, et sous l'effet de facteurs complexes. Dans ce chapitre, sera esquissé un bref historique pour tenter de répondre aux questions suivantes : quels sont les facteurs sociaux, politiques et religieux qui marquent les changements dans les représentations sociales d'un tel phénomène ? Quelle place est accordée à l'enfant en général, aux enfants nés hors mariage en particulier ? Quels sont les modes de prise en charge et leur évolution et comment se transforment les représentations concernant toutes les catégories d'enfants privés de famille « officielle », que ce soit pour les enfants nés hors mariage ou les enfants issus de familles en difficultés, et comment peuvent se déplacer les stigmatisations ?

Les transformations des modèles d'enfants et de la place accordée à l'enfant né hors mariage en Algérie peuvent être esquissées en distinguant trois périodes historiques : précoloniale (XVIII^e et début XIX^e siècles), coloniale (1830-1962) et post

¹ Depuis 2005, une loi autorise l'enfant à prendre la nationalité de sa mère quand le père est étranger. En effet, en 2005, l'ordonnance N°05-01, complétant et modifiant l'ordonnance N°70-86 du 15 décembre 1970 portant sur le code de la nationalité, a consacré l'égalité entre le père.

indépendance. Ces trois périodes couvrent plus de deux siècles de l'histoire de l'Algérie. Si les données sont peu fournies sur la première et la deuxième époques, compte tenu des tabous qui entouraient l'enfance illégitime, durant la troisième période, en revanche, ce phénomène a fait l'objet de nombreuses études dont celles que je poursuis moi-même depuis les années soixante-dix, où jeune étudiante j'ai été initiée à ce problème par le Professeur Mahfoud Boucebcî qui a commencé ses propres recherches sur les enfants abandonnés dès les années soixante et qui a été le premier à lever cette chape qui maintenait les enfants nés hors mariage dans le silence et le déni. Ainsi, pendant près de quatre décennies, j'ai suivi des enfants, des adolescents puis des adultes dans et hors institution. J'ai donc contribué, avec d'autres chercheurs, directement et indirectement à la connaissance de ce phénomène en Algérie, assistant aux changements concernant leur situation et les représentations les concernant, et poursuivant actuellement encore ces travaux.

L'enfant à travers quelques étapes de l'histoire algérienne

La colonisation de l'Algérie a été une période importante dans l'histoire de ce pays. Pour la société algérienne il y a un « avant la colonisation » (magnifié), un « durant la colonisation » (diabolisé) et un « après colonisation » (ambivalent).

Si la place de l'enfant mâle dans les sociétés patriarcales dites « traditionnelles » était souvent valorisée, celle du sexe opposé était plus ambivalente : certes, on ne voulait pas « trop » de filles pour ne pas prendre de risques de déshonneur, de perte du patrimoine en dot et en héritage, tout en ayant besoin de femmes solides, « éduquées dans la tradition » pour perpétuer la « pureté de la lignée », si importante pour le patriarcat. Ces positions ont bien été décrites par Germaine Tillion dans son ouvrage *Le harem et les cousins* (1966) où elle montre que ce fait était commun à beaucoup de sociétés patriarcales, quelle que fût la religion (juive, chrétienne, musulmane, etc.) dans le bassin méditerranéen et même au-delà².

L'honneur, la pudeur, et l'évitement de la honte sont des organisateurs de la vie sociale et légitiment des conduites contraignantes à l'égard des femmes, pour que la famille garde sa place sociale. Celles-ci sont sommées de se comporter de manière à éviter

² G. Tillion s'est basée sur des recherches bibliographiques, a interrogé le folklore, les chansons, l'histoire, les documents ethnographiques des voyageurs, et l'archéologie... pour montrer l'unité des pays du bassin méditerranéen et les coutumes partagées par ces pays quelle que soit leur religion. Elle note que ces pays avaient beaucoup de traditions communes, mais qu'ils ont évolué différemment depuis la fin du XIX^e : elle parle de « république des cousins » où dominait le mariage endogamique (mariage entre cousins). D'où la garde jalouse et suspicieuse des femmes de la famille qui doivent être préservées pour la famille et maintenir ainsi la « pureté de la lignée » (avec le maintien du voile, en particulier dans les villes). En ce qui concerne l'Algérie, ses hypothèses sont également basées sur sa connaissance de la société aurésienne (les Aurès sont des montagnes du nord-est de l'Algérie) qu'elle a étudiée durant ses séjours en Algérie (de 1935 à 1940) avant son arrestation par les nazis. Dès la fin de la deuxième guerre mondiale, et jusqu'à sa mort en 2007, elle reprendra ses séjours en Algérie (Moutassem-Mimouni, *INSANITY*, 2009, pp. 11-14).

toute honte. En ce qui concerne les enfants, de nombreuses cultures et civilisations ont eu des conduites d'une extrême cruauté à leur encontre lorsqu'ils étaient nés hors d'un cadre légal ou s'ils n'étaient pas désirés : on peut citer le cas de l'exposition des enfants chez les Grecs et les Romains anciens, celui de l'enfouissement des nourrissons de sexe féminin en péninsule arabique durant la période préislamique (*W'a del banat*), etc. D'après nos recherches, rien n'atteste de l'existence de ces pratiques infanticides dans l'ancien Maghreb ou Numidie³. Pour le monde musulman, c'est le Coran qui va interdire les pratiques d'enfouissement des filles à leur naissance (sourate « at-Takwir » du Coran, v.8, sourate 81, p.741) et dans une autre sourate, l'accent est mis sur le « dénuement » des familles. Le Coran recommande que là où vivent des familles ou des femmes dans des conditions trop précaires, celles-ci ne doivent pas en arriver à cette extrémité : « Ne tuez pas vos enfants par peur du dénuement » (El Isr'a, 31-XVII et El An'am, 151-VI), interdisant par là même l'infanticide qualifié de « forfait horrible » (*ibid.* p.97). L'islam a également accordé une place à l'enfant *lakit* (littéralement « le ramassé », c'est-à-dire l'enfant trouvé sur la voie publique). Contrairement à ce qui se passait à Rome, le khalife Omar (2^e Khalife de l'Islam, 583-644) accordait un statut au *lakit* en ces termes « le *Lakit* est libre et hérite de lui le fond public (*Beit el Mel*) ».

Ces changements sont révolutionnaires pour l'époque, mais l'islam n'a pu vaincre certaines coutumes dans les différentes contrées islamisées. Ceci étant, pour les Musulmans, la principale préoccupation du patriarcat reste inchangée : il s'agit de la pureté de la lignée renforcée par l'interdiction de tout rapport sexuel hors du mariage légal.

Pour l'islam, tout enfant est un « don de Dieu », qu'il soit légitime, illégitime ou *lakit* (trouvé sur la voie publique). Tous, ont les mêmes droits : 1) à la vie, 2) à la liberté (« quand avez-vous asservi les personnes alors que leur mère les a mis au monde libres ? » dira le premier Khalife de l'Islam AbouBakr), 3) à l'allaitement, 4) à la *badana* (garde)⁴(accordant le droit de garde à la mère en priorité), 5) à l'éducation, 6) à un traitement équitable⁵ en situation précaire (quand l'enfant est mineur, orphelin, malade, déficient mental, etc.). Durant cette période, la famille algérienne est décrite comme « traditionnelle ». Les rôles sont bien délimités et placent la femme en maîtresse de maison, ne sortant qu'exceptionnellement de chez elle et jamais seule. Ces coutumes visaient à protéger les femmes de tout risque de relations sexuelles prohibées : « *Le célibat étant mal vu* » (Le Bon 2009 : 159). Les femmes, tout comme les hommes, sont mariés très jeunes. Dans l'analyse du recensement de la population algérienne de 1891, l'auteur concluait la présentation des résultats en ces termes : « (...) pour le sexe féminin, le mariage est plus précoce en Algérie qu'en France, mais les mariages prématurés sont une exception assez rare » (Dumont 1895 : 708).

³ Mohamed Fouad Abdelbaki, (1945). Dictionnaire des termes apparus dans le saint Coran, Dar-El-Andalous.

⁴ Boubaker, Si H. (1994). Traduction et commentaire du Coran, Tome II, p. 228.

⁵ Un tuteur (*W'ali*) est désigné et doit prendre soin de lui et de ses biens (quand il en a). En cas de pauvreté, c'est « *Beit el mel* » ou le trésor public qui subvient à ses besoins.

Le mariage précoce, le port du voile dans les villes, le respect dû au chef de famille, la valorisation de la pudeur, et la rigueur du châtement⁶ à l'encontre des contrevenants, tout concourt à réduire les écarts de conduite qui pourraient donner lieu à des naissances hors mariage. Compte tenu des descriptions des familles algériennes de l'époque, tout laisse penser à la rareté ou, en tout cas, à l'invisibilité des naissances illégitimes, qui, comme pour les pays européens de l'époque (XIX^e siècle), était le pire fléau qui puisse exister puisqu'il détruisait la famille par la honte et le déshonneur.

La période coloniale (1830-1962)

À la fin du XIX^e et durant la première moitié du XX^e siècle, les temps n'étaient guère cléments vis-à-vis des mères célibataires et des enfants illégitimes. Bien que très rares, ces derniers étaient pris en charge par les associations caritatives coloniales (les Pères Blancs, les religieuses en général) soit dans les couvents soit dans certaines ailes d'hôpitaux. Pour les Algériens musulmans, ces enfants n'émanaient pas des milieux autochtones, dit-on, mais plutôt des colons perçus comme dépravés, puisque leurs filles et leurs garçons sortaient ensemble... Globalement, la mémoire collective des autochtones refusait d'admettre l'existence de ces enfants tant ils suscitaient la terreur.

Malgré tout, on trouve la trace des naissances hors mariage et de ces châtements durant la première partie du XX^e siècle, c'est-à-dire sous la colonisation, notamment dans les romans et différents ouvrages d'ethnologues. Ainsi, Jean Paul Charnay (1965), à partir de la jurisprudence, au cours de la première moitié du XX^e siècle, relève des cas de naissances hors mariage avec les drames qu'elles peuvent générer. L'auteur rend compte de différentes pratiques qui ont perduré jusqu'aux années cinquante pour punir les contrevenants : « le chef de famille doit tuer la femme ou la fille qui a failli, son enfant et l'amant » (Charnay 1965 :241). L'auteur fait référence à différents jugements concernant la vengeance qui reste un devoir imposé par le groupe et qui est appliquée avec une rigueur toute particulière en haute Kabylie ou elle est nommée *rekeba* : il s'agit d'un droit pénal coutumier qui refuse l'intrusion de la justice française même si, écrit l'auteur, les « tribunaux français ont reçu compétence pour les affaires pénales musulmanes par l'ordonnance, du 2 février 1841 ». Quand un membre de la famille ne châtie pas les contrevenants, c'est le groupe qui le fait, punissant même la famille de sa défaillance. Ainsi, « (...) un frère ne réagissant pas au fait que sa sœur avait pris un amant, fut pendu par ordre du village » (Charnay 1965 : 242). Une telle situation ne déshonorait donc pas que la famille, mais tout le village.

Durant la colonisation, les enfants légitimes pâtissaient des effets de l'occupation et du statut d'indigénat qui réduisait les droits des autochtones à une portion congrue. La logique coloniale visait avant tout un contrôle total sur les populations locales, ce qui était quasiment impossible dans un pays aussi immense que l'Algérie. Le regroupement de populations, le déracinement, la dépossession des terres, l'appauvrissement et la déstructuration du tissu social ont été les fondements de la

⁶ Les châtements des contrevenants aux règles d'honneur étaient souvent sans risque de poursuites pour le chef de famille puisque les crimes d'honneur étaient considérés comme « légitimes » dans tous les pays du bassin méditerranéen et bien au-delà. Ce qui n'est plus le cas actuellement.

stratégie coloniale de démantèlement clairement exprimée dans ces paroles du capitaine Charles Richard qui dit, lors de l'insurrection du *Dabra* (1845-1846), « (...) l'essentiel est, en effet, de grouper ce peuple qui est partout et qui est nulle part, l'essentiel est de nous le rendre saisissable. Quand nous le tiendrons, nous pourrions alors faire bien des choses qui nous sont impossibles aujourd'hui et qui nous permettraient peut-être de nous emparer de son esprit après nous être emparés de son corps » (Bourdieu & Sayad 1964 : 15). Et, malgré ces conditions inhumaines, alors que l'enfant illégitime est la pire des malédictions, l'enfant légitime gardera son statut irremplaçable de « don du ciel ». Ce modèle d'enfant « don du ciel » ne se démentira jamais malgré des conditions de vie très difficiles (grande pauvreté, insalubrité, manque de soins, etc.). Ce statut sera même renforcé par l'énergie du désespoir compte tenu de la mortalité infantile élevée et des conditions de vie insalubres durant les guerres⁷ endémiques qui ont duré pendant toute la première moitié du premier siècle d'occupation (l'occupation a duré cent trente ans). L'enfant, sous la colonisation, ne sera pas soigné selon les derniers développements de la médecine. Les autochtones pour ne pas dire les « indigènes » (comme les nommait le colonisateur) vont progressivement perdre leur terre, leur liberté et leur niveau de vie. Ayant juste de quoi survivre, les enfants des autochtones n'auront pas les mêmes droits⁸ que ceux du colonisateur. G. Tillion, marquée par le camp de concentration de Ravensbrück, où elle a séjourné deux longues années, verra avec acuité l'injustice des pratiques coloniales et va parler de *clochardisation* des populations autochtones en Algérie. Alors que la guerre s'intensifiait, elle plaidera en 1956 pour la création de centres sociaux pour les aider à avoir un minimum de soins.

L'enfant dans l'Algérie indépendante (1962)

À l'indépendance de l'Algérie, le pays est exsangue : sept ans et demi de guerre, des millions de morts, des souffrances indescriptibles et des rêves d'espoir infinis. Les enfants seront un remède qui va panser une partie de ces blessures. Le discours politique est à la « réparation », au refus de l'enfant martyrisé, « larbinisé », même si ces rêves étaient difficilement réalisables dans une Algérie déstructurée par la guerre. D'autant plus qu'à l'indépendance, l'Algérie a dû faire face à un grand nombre d'orphelins ayant perdu leurs parents dans les combats. C'était un autre défi à relever : comment honorer les morts en s'occupant de leurs enfants ? Ces enfants de *Chouhada* (martyrs de la guerre de libération nationale) ont eu un statut particulier, extrêmement

⁷ Voir Mostefa Lacheraf (1978) ; Ageron (1980).

⁸ De nombreux écrits, échappant à la censure coloniale, décrivent des situations de non droit pour les autochtones. P. Bourdieu *et al.* (1963), dans un ouvrage consacré au travail montre, que si le chômeur européen est exceptionnel, le chômeur musulman n'est pas occasionnel, mais permanent. L'opposition entre européens et musulmans apparaît également dans le revenu des seconds qui est trois fois plus faible que celui des premiers et dit l'auteur : « (...) faute de revenus familiaux importants, les enfants étaient contraints d'interrompre leurs études ». La scolarisation était loin d'être égalitaire, car si les européens peuvent poursuivre leurs études « jusqu'au stade qu'ils jugent adéquat pour leur future profession, les musulmans comptent une masse impressionnante d'analphabètes ». L'auteur ajoute que seul 18% savent lire et écrire, 14% ont le C.E.P., 4,8% ont le B.E., 1,3% ont le premier baccalauréat et 1,3% ont le second baccalauréat.

valorisé, qui a aidé à « camoufler » d'une certaine manière les enfants abandonnés nés hors mariage durant la première décennie après l'indépendance.

Les modèles vont donc muter sous l'effet de quatre facteurs qui vont changer les conditions de vie de l'enfant et de sa conception. Premièrement, le pays a des préoccupations de justice sociale en réaction aux multiples ségrégations de la période coloniale et le choix du socialisme devient un modèle politique. Deuxièmement, la médecine devient gratuite avec la multiplication de centres de protection maternelle et infantile (PMI)⁹. Ainsi, après un baby-boom qui s'explique en réaction aux morts enregistrées durant la guerre de libération nationale, dès les années soixante-dix apparaissent des préoccupations de « contrôle » de la natalité. Troisièmement, l'État se préoccupe de la « qualité de vie » des enfants et de la « protection de la santé de l'enfant et de sa mère ». Enfin, en quatrième lieu, la scolarisation devient obligatoire jusqu'à l'âge de seize ans pour tous les enfants des deux sexes et de tous milieux confondus (avec l'octroi de bourses aux collégiens, lycéens et étudiants universitaires)¹⁰. Cette politique va atteindre son apogée dans les années soixante-dix (avec le boom pétrolier).

Les représentations des besoins des enfants vont se modifier en fonction de ces nouvelles aspirations politiques. Des *fatwas* (lois religieuses) des Conseils Supérieurs Islamiques¹¹ vont venir à l'appui des politiques et des démographes pour faire accepter la contraception. Si depuis les années soixante dix, l'Europe a réussi à diversifier les contrats d'unions maritales et réussi, de ce fait, à atténuer, voire à faire disparaître la question de l'illégitimité des enfants, l'Algérie a confirmé en 1984 l'attachement à la *Shari'a* (ou législation musulmane) qui interdit clairement les relations hors mariage appelées *Zina* (fornication) et qui punit les « fornicateurs » par la lapidation. L'Algérie n'a jamais appliqué et n'applique pas la lapidation, mais les crimes d'honneur y ont existé (ils n'existent plus sauf exception) comme dans toute la région euro-méditerranéenne. Dans certains cas, les femmes s'enfuient vers les grandes villes, ce qui constitue une forme de mort sociale (Breteau & Zognali 1978), puisqu'elles n'auront aucun soutien et qu'elles seront vouées à une vie misérable ou à la prostitution. Cette fuite est encore en usage aujourd'hui, les femmes préférant s'éloigner de leur famille pour éviter des réactions violentes, mais surtout la honte devant l'entourage proche et les voisins.

Ainsi, le nombre d'enfants, nés hors mariage en Algérie et passant par les institutions officielles (FEA), gravite aujourd'hui autour de trois mille (3 000) et reste stable depuis les années soixante dix. Mais ces chiffres n'expriment nullement la réalité à laquelle il

⁹ La contraception est libre et gratuite dans les PMI : « *En Algérie, la quasi-totalité des femmes connaissent les méthodes de planification familiale. La prévalence contraceptive chez les femmes de 15-49 ans est de 61,4%* » (Enquête à indicateurs multiples, MICS 3, 2006 : 178).

¹⁰ La scolarisation devenant un droit inaliénable pour les garçons comme pour les filles, actuellement, l'indice de parité par genre est en faveur des filles : 1.12 au niveau national (MICS III, Algérie 2006, p. 153) au moyen et au secondaire (l'enquête relève des disparités entre le rural et l'urbain)

¹¹ Opinion du conseil supérieur islamique (CSI) sur l'organisation de la famille (traduction du texte arabe paru dans le quotidien : *Achual* du 23 avril 1968).

faudrait ajouter les avortements, les infanticides connus et inconnus, les adoptions secrètes, etc.

Si le phénomène était faible durant les deux périodes précédentes et s'est exacerbé dans la période postindépendance, la rigueur des sanctions prévues par la coutume, les mécanismes de protection érigés par l'inconscient collectif, les différents modes de camouflage, tout laisse penser que l'existence de naissances hors mariage est une réalité bien plus ancienne encore. Les recherches bibliographiques que nous avons effectuées dans le cadre d'une thèse d'État sur la question (1999 : 25-27), nous ont permis de relever différents mécanismes produits par la société visant à protéger sa cohésion. Ainsi, une idée couramment admise, en Algérie, est que la femme peut être enceinte sans rapports sexuels, seulement en allant au bain. Par exemple, les hommes (qui vont au bain avant les femmes) peuvent se masturber, une femme peut s'asseoir là où la semence a été déposée et sa vulve « aspire » le sperme. Cette situation expliquerait une grossesse chez des jeunes filles « au dessus de tout soupçon ». Gaudry (1971 : 140) rapporte que dans différentes régions d'Algérie (l'Ouarsenis par exemple) : « la survivance de vieux rites païens permettaient de légitimer, voici quelques décennies, les naissances illégitimes ». Pour les femmes veuves ou divorcées, on faisait appel au *Ragued* ou *Boumergoud* (« l'enfant endormi »), croyance qui laisse entendre que le développement du fœtus peut s'arrêter, le laissant endormi durant des années dans l'utérus. Sous l'effet de différents facteurs, le fœtus s'éveille un beau jour et termine son développement. Cette croyance a été entérinée par le Khalife Omar Ibn El Khattab (634-644) qui a intégré en droit musulman, le fait qu'« un délai de quatre ans pouvait s'écouler entre la disparition d'un homme et la naissance d'un enfant qui peut lui être affilié ». Ceci fut également admis par les Khalifes Othman et Ali, 3^o et 4^o Khalifes. Les exégètes n'ont pu se mettre d'accord sur la durée de ce genre de grossesses qui peut aller de 2 à 7 ans selon les courants juridiques, alors que la croyance populaire dans le Maghreb n'admet pas de limites (Naamane-Guessous 1990 :154). En 1985, une vieille tante âgée de 75 ans n'osait pas manger certaines épices, car elle avait peur de réveiller *El Ragued* qui était en son sein ! C'est dire que ce n'est pas un subterfuge pour cacher la vérité des enfants illégitimes, mais une croyance bien ancrée dans l'imaginaire maghrébin. Si l'inconscient collectif a forgé des mécanismes de protection aussi puissants, entérinés par les autorités religieuses et juridiques, c'est que la réalité de l'enfant illégitime est certainement millénaire !

Quelle place pour l'enfant illégitime dans l'Algérie contemporaine ?

On a vu plus haut que, selon l'islam, le mariage est un contrat qui unit deux familles au travers de leurs enfants. Il constitue la « moitié de la religion » nous dit la tradition musulmane. La grossesse est souhaitée dès le début du mariage et la plupart des nouvelles mariées accouchent neuf ou dix mois après leurs noces. L'enfant est la raison d'être du mariage. La pression sociale est très forte, la belle-mère comme la mère vont tout faire pour que le couple ait un enfant au plus vite. Une femme qui tarde à être enceinte est souvent mal perçue et traitée de *ryjel* (homme). On plaint son époux « le pauvre il a épousé un homme ! » dit-on. La belle famille se sent comme flouée d'avoir contracté une alliance pour rien. Cette surdétermination et

survalorisation de l'enfant du mariage vont rendre le rejet de l'enfant illégitime encore plus violent. Tel que l'a décrit Lévi-Strauss (1947 : 546), quelle que soit la société, le mariage vise « l'intégration des familles biologiques au sein du groupe social ». Les naissances illégitimes désintègrent la cohésion du groupe social puisqu'elles ne s'inscrivent ni dans l'échange ni dans le partage. Hors du mariage, la naissance constitue un recel interdit, un rapt symbolique qui est violemment réprouvé par le groupe social qui se sent, en quelque sorte, dépossédé. Cet état de fait est susceptible de générer des mouvements affectifs d'une extrême violence, tels que l'infanticide ou des maltraitements envers cet enfant et sa génitrice (situation magistralement décrite par l'écrivain Rachid Mimouni dans son roman *Tombeza*).

Certes, en Algérie, la famille a évolué, mais elle garde, comme l'écrit L. Addi (1999) « cette idéologie agnatique, incompatible avec la notion de sujet de droit, [qui] refoule le droit positif et n'admet que le droit religieux, la *Shari'a*, dont la revendication insistante est en elle-même une illustration de l'aspiration à reproduire les cadres sociaux traditionnels ». Cet attachement à ces traditions a constitué un frein à la reconnaissance de différents modèles familiaux. Et si l'enfant légitime jouit de tous les bienfaits de la « révolution » algérienne, les enfants nés hors mariage n'ont toujours pas une véritable place sociale.

La démocratisation de la société a eu néanmoins des effets positifs sur le statut de la femme, en atténuant notamment la rigueur du courroux patriarcal en cas d'infraction au code de l'honneur. Progressivement, depuis l'indépendance, les crimes d'honneur ont diminué, mais certaines femmes, terrifiées par d'éventuels risques encourus, n'hésitent pas à « s'exiler » (en fuyant vers d'autres villes).

Enfants privés de filiation paternelle, enfant privés de nom : émergence de la catégorie des enfants nés hors mariage

Après l'indépendance, les naissances hors mariage ont augmenté de façon inexorable. Différents facteurs sont à l'origine de ce phénomène : l'euphorie de l'indépendance a cassé les résistances d'une population assoiffée de liberté, un vent de changement social a entraîné des réactions de révolte, du moins de refus d'un conformisme aux traditions jugées étriquées, les familles aspirant à plus d'instruction, plus de liberté d'action. La massification de la scolarisation, en particulier celle des filles, a rapidement transformé les rapports entre les sexes. L'espace extérieur est de plus en plus pris d'assaut par les femmes et les filles, ce fait étant renforcé par la mixité dans les espaces scolaires, de travail, etc. L'indépendance n'étant pas que politique, la société s'assouplit, s'ouvre à des idées modernistes, de libération de la femme et d'ouverture à de nouveaux besoins, notamment avec le développement des médias, et en particulier la télévision. De nouveaux besoins se créent, de nouvelles aspirations. De plus en plus les Algériennes remettent en question le modèle traditionnel considéré comme « étouffant », « rétrograde », et aspirent à une plus grande ouverture : choix du

partenaire conjugal, besoin de faire des études poussées, travailler, être autonome » (Moutassem-Mimouni 1999 : 10). Enfin, tous ces facteurs ont créé un climat propice à des mutations sociales importantes que le juridique a du mal à suivre.

Dès les années soixante-dix, l'abandon d'enfant devient une réalité incontournable. Les travaux de Boucebcı (1976) et de ses étudiants commencent à alerter les milieux des spécialistes et l'opinion publique. L'enfant abandonné est la preuve de dysfonctionnements difficiles à admettre par la société algérienne. Les tabous, les peurs, « la puissance du qu'en dira-t-on » prennent parfois le dessus sur la raison et la compassion. Tout oblige les mères célibataires à porter seules le poids de leur « erreur », « faute », « bêtise » comme on la qualifie. Elles se trouvent dans l'obligation d'abandonner l'enfant, si ce n'est de le tuer. Les hommes sont totalement absous puisque les femmes terrorisées révèlent rarement l'identité du partenaire. À partir de 1976¹², une ordonnance de santé publique autorisant l'accouchement sous X, permet aux femmes d'accoucher dans l'anonymat dans les maternités où elles peuvent séjourner les deux derniers mois de leur grossesse. Cette loi, aussi controversée soit-elle, a eu trois effets : la protection des femmes, la réduction de l'infanticide et de l'abandon sur la voie publique.

Tout au long de ces décennies, nos travaux (1980, 1999, 2006) et ceux d'autres chercheurs (Boucebcı 1976, *etc.*), fondés sur l'observation des institutions de prises en charge, sur des enquêtes et des entretiens ont permis de dégager quelques raisons qui expliquent ce qui reste encore très largement un déni en Algérie. D'une part, le patriarcat, très puissant dans l'imaginaire masculin et féminin, garde un pouvoir considérable et ne laisse aucune place à l'enfant né hors mariage. D'autre part, l'enfant dit du *Haram* (soit du péchédonc de l'illicite par opposition à *Hallal* qui signifie le licite) rend difficile toute distanciation et tout appel à la raison. En fait, le mélange des superstitions issues de la rigueur des coutumes et des interdits religieux rend la situation extrêmement complexe. Déjà, G. Tillion (1966) écrivait que les coutumes et les traditions « sont plus puissantes que la religion ». Les coutumes éveillent des peurs obscures (Moutassem-Mimouni 1999, 2001) qui donnent naissance à des réactions diverses : par exemple, la peur d'être « entaché », voire « contaminé », par le péché. À l'évocation de ces enfants, l'expression conjuratoire *B'id Echchar* (« Dieu éloigne de nous le mal ») surgit spontanément chez l'interlocuteur ; certains refusent même d'en parler, en particulier si des jeunes filles sont à proximité. L'enfant est vu comme le fruit du péché et naît donc souillé. Des croyances laissent entendre que s'occuper de personnes qui ont commis des péchés, c'est prendre le risque d'être puni par Dieu. Dans les études sur les représentations sociales des enfants illégitimes, certaines personnes enquêtées les perçoivent comme des délinquants ou des criminels en puissance. Ce déni s'exprime aussi par un « oubli » et une non introduction de l'enfant dans l'ordre du symbolique : tous les rituels de la naissance sont omis. L'officier d'état civil lui donne deux prénoms et il/elle reste « sans filiation », c'est-à-dire « sans racine comme une truffe » dit l'adage. L'enfant est rejeté non seulement par la génitrice et

¹² Ordonnance n° 76-79 du 23 octobre 1976 portant « Code de la Santé Publique », JORA du 19 décembre 1976, pp. 116 à 141.

son entourage, mais aussi par les personnels chargés de sa prise en charge. Tous ces sentiments sont loin d'être tranchés, mais ils sont souvent mêlés de pitié (Hachouf & Raki 1990 ; Chebib-Zidani 1992), de compassion, de tristesse pour ces femmes et leurs enfants et parfois, pour d'autres, de révolte et de colère contre l'ordre social qui oblige des femmes à renoncer à leur enfant pour survivre (Moutassem-Mimouni 2001).

Ces représentations sont tellement négatives qu'elles suscitent souvent chez les femmes enceintes un déni de grossesse. Ce déni émane souvent de la femme ainsi que de sa famille qui ne « voit rien ». Le déni exprime une incapacité à admettre une réalité insupportable pour le psychisme de la personne. Les interdits socioculturels sont si puissants qu'une telle grossesse peut être vécue comme si intrusive et si destructrice que ces femmes la refoulent totalement.

D'autres, dès qu'elles prennent conscience de leur grossesse, subissent un traumatisme immense et vivent un stress continu et insupportable, ce qui les amènent à tout faire pour avorter ; l'avortement étant interdit par la loi et la *shari'a*, elles vont donc utiliser tous les moyens traditionnels (herbes, médicaments, coups sur le ventre, mouvements d'une grande brutalité comme sauter de différentes hauteurs, porter jusqu'à deux gaines extrêmement serrées, et surtout manger peu pour ne pas grossir, etc.). Ici les femmes sont bien conscientes et font tout pour effacer l'existence de cet être qui est vécu comme une persécution, une malédiction qui va détruire leur vie. Qu'elles le gardent ou qu'elles le perdent, elles sont en enfer. Des entretiens montrent des situations très complexes : si certaines veulent en finir, s'en débarrasser, oublier, etc., d'autres sont déchirées entre le souhait de le garder ou l'abandonner. Leur ambivalence vient du fait qu'elles savent que leur avenir maternel est fortement compromis et qu'elles n'auront peut-être jamais l'occasion de fonder une famille.

Ces conditions extrêmes ont des effets sur la santé physique et mentale des enfants qui naissent souvent avec des difficultés de santé. Ces dernières seront aggravées par les conditions de prise en charge de l'enfant à sa naissance en institution (pouponnière ou FEA après son abandon qui se fait généralement en maternité juste après l'accouchement).

Tous ces champs négatifs vont enfermer dans leurs filets symboliques et réels les pratiques éducatives institutionnelles qui vont aboutir à une prise en charge routinière sans consistance quand elle n'est pas purement chaotique et destructurante.

Difficultés de la prise en charge familiale et institutionnelle

En droite ligne des travaux de Bowlby (OMS 1951 ; 1978), de Spitz (1961) sur les carences de soins maternels, des chercheurs algériens (Boucebci 1976 ; Yaker 1978 ; Moutassem-Mimouni 1980, 1999, 2001, 2009 ; Hachouf 1992 ; Merad 1978 ; Yaker 1979, *etc.*) ont décrit durant les trente premières années après l'indépendance (années soixante à quatre-vingt) une prise en charge très incertaine sous l'effet de facteurs institutionnels, anthropologiques et juridiques qui s'imbriquent.

Facteurs anthropologiques

La désafférentation symbolique est l'absence d'investissement affectif, social et fantasmatique de l'enfant qui va s'exprimer dans le déni, le silence, le rejet ou dans la haine puissante, destructrice amenant des personnes fort sensées par ailleurs à justifier le crime comme le dit une enquêtée : « Elle aurait dû faire tout le nécessaire pour l'avortement, elle le fait tomber avant la naissance ou alors elle l'étrangle car les souffrances et les bontés de la vie sont difficiles » (Chebib-Zidani 1992).

Comme dans toutes les cultures, en Algérie, toute naissance donne lieu à une activité sociale intense, en particulier par la réalisation d'un certain nombre de rituels, organisateurs de la vie sociale, familiale et affective (J. Desparmet 1929 ; N. Zerdoumi 1962 ; M. Segalen 1998 ; B. Tillard 2002 ; J. Maisonneuve 1995 ; N. Toualbi 1982). Ceux-ci jouent un rôle fondamental dans la transmission, l'enculturation et la protection du nouveau-né, de sa mère et de la famille. Parmi les rituels fondateurs de l'être humain dans la culture algérienne, nous pouvons citer celui de la *tasmīya* ou attribution du prénom qui persiste malgré tous les changements sociaux qui ont affecté la société algérienne. En effet, le choix du prénom ne se fait pas au hasard ou juste selon des préférences ; il est codifié et répond à des critères qui ont une portée hautement symbolique. Ainsi, le prénom de l'enfant est choisi soit en référence à l'islam¹³, soit en rapport avec la généalogie évoquant les ancêtres et les membres de la famille (souvent disparus).

Ces pratiques de naissance et ces modèles de prénoms, plus ou moins dominants selon les régions, sont toujours d'actualité, en particulier pour les aînés des zones rurales et dans les familles traditionnelles, d'autant que le développement de l'islamisme et l'influence de la télévision avec ses chaînes télévisuelles religieuses offrent une plus grande propension à choisir des prénoms émanant de l'histoire religieuse. En milieu urbain, ces pratiques sont teintées de modernité et ont tendance à se transformer (Marouf 2010). Néanmoins, elles ne perdent nullement leur importance. Citons, par exemple, la très importante fête du *sbou* (septième jour ou *tesmīya*) où les familles paternelles et maternelles et leurs alliés, ainsi que les amis et les voisins, sont conviés à célébrer l'arrivée du nouveau-né. La fête est plus ou moins grandiose selon le rang de l'enfant, les moyens financiers de la famille et leur

¹³ Les prénoms religieux évoquent la soumission aux pouvoirs de Dieu. Ils comportent la racine *abd* qui veut dire « serviteur » suivi d'un des quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu (*Abd l:l Hak*, *Abd l:l Karim*, etc.). Ils peuvent évoquer des références au prophète Mohamed, à sa fille Fatma, ou à ses épouses (Aïcha, Khadīja, etc.) ou encore à ses petits enfants (Hacène, Hocine) et même ses compagnons et Khalifes (Ali, Omar, Othman, etc.). D'autres prénoms religieux évoquent des marabouts ou des Saints Patrons d'une ville. Ainsi, c'est à Oran, dont le Saint Patron est Sid El Houari, qu'on trouvera le plus de Houari et Houaria, c'est à Mascara qu'on trouvera le plus de Daho pour Sidi Daho, le plus de Hachemi pour Sidi El Hachemi et Kada pour Sidi Kada. Pour ce dernier, Sidi Kada ancêtre de l'émir Abdelkader, des femmes viennent de partout, car il est censé avoir le pouvoir de guérir la *tab'a*, littéralement « celle qui suit », une sorte de malédiction qui s'attache à certaines femmes dont les bébés décèdent à un âge précoce. La *ziara* ou visite au mausolée de Sidi Kada (à quelques km de Mascara) doit permettre à la femme de ne plus perdre son enfant qui doit impérativement s'appeler *Kada*. Elle doit continuer à pratiquer les *ziara* (visites au mausolée et dons symboliques ou autres) et satisfaire à des rituels aux grandes occasions de manière à garder cette protection.

renommée ou rang social. Cette cérémonie introduit l'enfant dans sa culture par la récitation de la *shabada* (profession de foi) et du *muezzin* (l'appel à la prière) à l'oreille du nouveau-né. Elle vise à l'introduire dans sa généalogie (par la dation du prénom) et dans un champ de valeurs et de protections symboliques qui expriment l'investissement social et symbolique du nouveau-né. D'autres rituels seront réalisés pour le protéger : celui du « don de la *kbamsa* » (*main de la Fatima*) pour le protéger du mauvais-œil, et celui du « don de la *nad'a* » (coquillage également contre le mauvais-œil). On lui donnera aussi du henné, symbole de tendresse, de douceur et de protection contre les *jnouns* (esprits), et du Khôl pour protéger ses yeux, etc. Tous ces rituels ont pour fonction de reconnaître publiquement l'enfant comme étant le fils ou la fille de telle famille qui présente l'enfant à l'assemblée des invités, le nouveau-né étant paré(e) de ses plus beaux vêtements, et même de bijoux, en particulier la *kbamsa* (main de Fatima) en or ou en argent. Ces rituels ont seulement une fonction de reconnaissance sociale, mais également d'humanisation (passage d'un état biologique à un état social), de protection contre les risques physiques (microbes, maladies, froid [*berd*], courant d'air [*rib*], etc). et contre les esprits malfaisants et enfin d'attirer les bonnes grâces des bons esprits par les dons, sacrifices, senteurs (encens, cumin, fliou, harmel), etc. Ils lancent le processus de socialisation de l'enfant, et renforcent, dès la naissance, ses liens affectifs avec ses parents et sa famille. On les confirme dans leur statut de parents, on renforce leur sentiment de responsabilité et on nourrit leur désir d'être de bons parents. Ces rituels ont donc pour fonction de renforcer la parentalité, processus nécessaire à la bonne marche du « métier » de parents. Ces rituels ont également une fonction de communication et de communion entre les membres du groupe (Lardelier 2003). Les liens sont renforcés par le partage du sel, d'un copieux repas, par la manifestation d'affections, la réception de cadeaux et le partage d'informations sur les membres de la famille présents et absents, les morts et les vivants.

L'enfant né hors mariage, est donc un anti-modèle. Il s'agit de l'enfant malédiction, de l'enfant du *Haram*, du péché, de l'interdit. Cet enfant, né dans l'anonymat des silences coupables et abandonné dans des institutions, est nommé par une personne anonyme puisque le préposé de l'état civil va lui attribuer, sans même le voir, deux prénoms au hasard et au gré de sa fantaisie. Ces prénoms ne font référence ni à une famille, ni à un marabout. Tout se passe dans une sorte de silence et d'anonymat aliénant. Les rituels, décrits plus haut, ne sont pas réalisés. Ceux qui donnent place, valeur et sens à une existence, laissent ces enfants dans une sorte d'antichambre, hors de tout « contexte » social. Ainsi, Ahmed, jeune adulte né sous X et ayant grandi en institution déclare : « Ils pensent que nous sommes des extraterrestres ». Exclue du modèle d'enfant admis et reconnu, il leur est difficile d'accéder à un statut identifiant. Chosifiés, ces enfants se conforment parfois au désir de l'institution familiale, en restant à une place de non-existence et perdant souvent tout espoir en l'autre et en leur société qui n'a pas su leur aménager une place et leur accorder une valeur (Moutassem-Mimouni 2001).

L'absence de filiation paternelle et parfois maternelle (né sous « X ») vient parachever ce déni symbolique par un déni juridique, puisque certains enfants restent des années

et parfois jusqu'à l'âge adulte sans pièces d'identité (soit sans filiation), ce qui constitue la pire des violences envers un être humain. Dans la *tesmiya* (cérémonie de nomination du nouveau-né), c'est de filiation qu'il s'agit, la fête rendant public un événement privé. Quand on dit à des familles pauvres de ne pas dépenser pour la *tesmiya*, elles sont offusquées, blessées comme si on portait atteinte à leur humanité « ce n'est pas un chat qui est né ! » rétorquent-elles. Pour accéder à l'humanité, l'événement doit être marqué car la *tesmiya*, par les actes hautement symboliques accomplis, constituant, comme on l'a vu plus haut, le premier acte de socialisation et d'humanisation de l'être.

Facteurs institutionnels

Les auteurs décrivent la mauvaise qualité de la prise en charge dans les institutions, la discontinuité de la relation, l'absence d'une figure maternelle stable malgré une kyrielle d'intervenants, ce qui morcelle l'enfant. Ces difficultés ne sont pas particulières aux institutions algériennes, et sont décrites par de nombreux auteurs tels que Spitz qui, dès les années quarante, a décrit deux syndromes dus à la carence de soins maternels appelés *dépression anaclitique* et *hospitalisme*. D'autres auteurs ont continué ces travaux et ont mis à jour les mécanismes des pathologies institutionnelles et les facteurs qui les sous-tendent : J. Bowlby (1951, 1978), M. David & G. Appel (1973), etc. Ils font valoir également une désafférentation sensori-motrice, intellectuelle et sociale. Le manque d'activité dans ces différents domaines maintient les enfants en état de dépendance totale de la bonne volonté ou de l'incompétence de l'institution. Ils n'ont plus de volonté personnelle, ils n'ont aucun pouvoir sur leur entourage. La désafférentation sensori-motrice n'est pas un simple signe d'incompétence, mais la conséquence de la désafférentation symbolique qui exclut l'enfant du modèle de l'enfant « don de Dieu » et l'introduit dans la « malédiction » (*Nakma, Daouet ech-char, haram*).

Ainsi, les enfants illégitimes subissent les dysfonctionnements de l'institution : carences de tous ordres dans la prise en charge, maltraitements physiques ou morales, malgré l'abondance de personnel et une disponibilité de moyens matériels et financiers. Dans mes différentes recherches auprès d'enfants vivant en institution, j'ai noté que le simple fait qu'une nourrice ou une éducatrice prenne « sous son aile » un enfant, celui-ci devient important. Le personnel s'en occupe mieux, le stimule, etc. Cet enfant n'a de sens que parce qu'il y a un acte d'appropriation implicite ou explicite qui consacre un lien de substitution à un « parent ». C'est donc cet acte de reconnaissance qui constitue le ferment de l'investissement affectif et contribue à l'élaboration d'une parentalité responsable, aimante qui accorde place et valeur à l'enfant, ce qui explique la réussite de la *kafala* (famille d'accueil).

Effets des dysfonctionnements de la prise en charge institutionnelle

À la fin des années quatre-vingt, cette prise en charge défectueuse a eu de graves effets sur les enfants vivant en institution¹⁴ : 1) plus de 20% d'entre eux étaient gravement handicapés (arriération profondes, psychoses, etc.) ; 2) les problèmes scolaires étaient massifs et seuls 2 à 7% des enfants (en fonction des recherches)

¹⁴ Les chiffres qui suivent proviennent d'enquêtes réalisées par moi-même (1980, 1999, 2001, 2006)

accédaient au secondaire ; 3) l'insertion sociale et professionnelle de ces enfants était gravement défaillante, alors que les enfants placés très jeunes dans des familles d'accueil ou en *kafala* ont une bien meilleure insertion scolaire, sociale et professionnelle (Moutassem-Mimouni 2001). Les enfants placés ont, d'une part, une filiation adoptive qui les protège et d'autre part, une vie affective et sociale d'enfants « ordinaires »¹⁵. Ils sont traités en êtres humains et non en objets.

Durant les trois dernières décennies, on observe un certain nombre de changements dans l'appellation des espaces d'accueil des enfants nés hors mariage et, de fait, abandonnés. Alors qu'à l'indépendance on les appelait « pouponnières » pour les moins de 6 ans et « cités de l'enfance » pour les 6-19 ans, à partir de 1980, apparaît l'appellation « Foyer pour Enfants Assistés » (FEA) (mais comme il était difficile de distinguer les structures qui prennent en charge les enfants de la naissance à l'âge de six ans par rapport à celles qui s'en chargent de l'âge de six ans à leur majorité, l'appellation *pouponnières* est toujours utilisée). Dès 1983¹⁶, la naissance du Ministère de l'Action Sociale a permis de lancer des actions pour améliorer la prise en charge de ces enfants : les pouponnières sont sorties des hôpitaux et ont été installées dans des structures autonomes.

À travers ces différentes appellations on perçoit les changements dans les représentations de l'enfance illégitime. On passe des cités de l'enfance (avec une connotation « heureuse » faisant penser à des espaces de jeu, de joie, de félicité) aux FEA. L'expression d' « enfants assistés » se traduit par *Mous'af* en arabe ; or, dans ce mot, il y a la notion de *Is'af* qui signifie « urgence », « danger » ou assistance à « personnes en danger ». Mais danger pour qui ? Pour l'enfant ? Pour la société ? On voit que l'évolution n'est pas sans ambiguïté.

Actuellement, l'appellation « enfants privés de famille » pour ces enfants placés dans des foyers est politiquement correcte. Elle est imposée par les conventions internationales et la mondialisation des « notions ». Elle élargit le champ d'action des institutions, mais ces dernières restent des foyers pour enfants assistés, on pourrait même dire pour « adultes assistés » puisque près de 60% de la population de certains de ces centres sont des adultes valides ou handicapés (Moutassem-Mimouni 2009).

De la stigmatisation à l'intégration

Au terme de cette présentation, on peut énoncer cinq grandes étapes dans les représentations et l'acceptation des enfants en général et des enfants nés hors mariage en particulier. Avant la colonisation, l'enfant légitime est survalorisé et l'enfant né hors mariage est dénié et entouré d'un silence social. Pendant la colonisation, on observe toujours une survalorisation de l'enfant légitime (mais avec peu de droits en tant qu'indigène), alors que l'enfant illégitime est toujours maintenu dans le silence, le déni auxquels s'ajoutent une projection du mauvais objet sur l'étranger (l'européen), l'autre

¹⁵ Beaucoup de familles d'accueil préfèrent prendre des nouveau-nés pour pouvoir faire la *'tesmya'* et suivre tous les rituels de naissance énoncés plus haut.

¹⁶ Les pouponnières étaient placées au sein des CHU (sous l'égide du ministère de la santé jusqu'en 1983).

« obscur », un tantinet « dépravé » à l'origine des naissances illégitimes... Après l'indépendance et jusqu'à la fin des années soixante-dix, on entre dans l'ère non seulement du déni, mais aussi de l'omission : la guerre, les privations ont laissé un grand nombre d'enfants orphelins, qui malgré la solidarité proximale agissante, n'ont pu tous être pris en charge dans un milieu familial. Ces orphelins jouissaient d'un statut très particulier puisqu'ils étaient la preuve vivante des sacrifices faits par des hommes et des femmes morts en martyrs (*chouhada*) pour libérer le pays. Ces enfants ont donc été pris en charge par l'État dans des cités de l'enfance où ils recevaient des soins, une éducation et un suivi très attentif. Les enfants nés hors mariage, peu nombreux durant la première décennie après l'indépendance, étaient noyés dans le lot et bénéficiaient de l'aura des enfants de *chouhada* (martyrs de la révolution) extrêmement valorisés sur le plan symbolique et social. Ils seront, tout comme les enfants orphelins victimes de la guerre, les enfants de la nation, et beaucoup seront enrôlés dans l'armée

Les années quatre-vingt ont été des années complexes du fait de l'appropriation des institutions par l'État, du départ des enfants de *chouhad* (qui, devenus adultes, ont fondé leur famille et qui se sont très bien intégrés dans la société) et de la détérioration des conditions socio-économiques du pays avec la baisse des recettes pétrolières. Ces institutions (FEA/pouponnières) se sont paradoxalement transformées en mouiroirs (malgré l'action des chercheurs, l'intégration de psychologues, etc.). C'est l'ère de la conscience douloureuse et du retour du refoulé. L'institution est plus mortifère que jamais, ce qui transparaît à travers trois effets essentiels : 1) l'augmentation du taux de mortalité infantile dans ces institutions, déjà élevé, qui passe de 430 pour mille durant les années soixante-dix à 640 pour mille (Moutassem-Mimouni, *CRIDSSH*, 1990) durant les années quatre-vingt, alors qu'actuellement il oscille entre 80 à 100 pour mille dans les « bonnes pouponnières » ou FEA et 200 pour mille dans d'autres (Moutassem-Mimouni 2009). Ces taux ont baissé, mais sont beaucoup trop élevés par rapport au taux de mortalité infantile national qui est de 26,2 pour mille en 2007 ; 2) la baisse du placement familial en raison de lourdeurs administratives et juridiques passant de 32% durant les années soixante-dix à 20% durant les années quatre-vingt (Moutassem-Mimouni 1999). Pourtant, la *kaifala*, bien qu'existant depuis les années soixante, est alors peu pratiquée¹⁷. La reconnaissance de l'accouchement sous X constitue une avancée en termes de reconnaissance des enfants nés hors mariage puisqu'elle permet, comme nous l'avons vu, de protéger les femmes, de réduire le taux d'infanticide tout en augmentant le nombre d'abandons à la maternité au lieu de la voie publique ; en plus, elle rassure les familles d'accueil qui préfèrent un enfant sans filiation. Mais c'est une période difficile dans l'histoire de la prise en charge des enfants nés hors mariage, ceux-ci constituant plus de 95% des admissions des FEA/pouponnières. Les garçons sont autant abandonnés que les filles (toujours pour

¹⁷ Avant l'indépendance, l'Algérie étant un département français, c'est l'adoption qui était pratiquée. Après l'indépendance, elle est abolie, mais la *kaifala*, recueil bénévole d'un enfant abandonné par une famille, n'est officiellement instituée qu'en 1984 dans le nouveau code de la famille. Art. 116 : « Le recueil légal est l'engagement de prendre bénévolement en charge l'entretien, l'éducation et la protection d'un enfant mineur, au même titre que le ferait un père pour son fils ». Il est établi par acte légal du code de la famille.

raison d'illégitimité) mais, en plus, ils sont moins demandés en *kafala*, les familles préférant des filles considérées comme « plus faciles » à éduquer, plus reconnaissantes, mais peut-être aussi plus corvéables aux tâches domestiques ; 3) L'appellation des espaces d'accueil FEA et l'ouverture d'un grand nombre d'entre eux (14 durant la décennie quatre-vingt.)

Les années quatre-vingt dix connaissent une ambivalence totale. D'une part, on observe une amélioration du placement familial ou *kafala* et c'est-là que le texte le plus « révolutionnaire » a été promulgué, compte tenu des conditions sécuritaires et politiques de l'époque avec la crise économique, l'ajustement structurel imposé par la Banque Mondiale et le FMI, et l'extrémisme religieux qui s'imposait. Il s'agit du décret exécutif portant changement de nom qui autorise le *Ka18fil* à donner son nom à l'enfant *makfoul* (à condition que l'enfant soit d'origine inconnue, le changement de nom n'implique pas pour autant l'obtention de la filiation, la mention « sans filiation » est maintenue). Les familles qui recueillent les enfants sont soit des couples stériles pour la majorité, soit des couples d'un certain âge dont les enfants ont grandi et qui désirent d'autres enfants, et actuellement de plus en plus de femmes célibataires, qui n'ont pas eu la possibilité de se marier (il s'agit d'une particularité algérienne où des femmes célibataires, répondant aux critères d'âge, de santé, de logement et de moyens économiques, sont acceptées...) ont recours à la *kafala*.

Ainsi ce texte répond au désir des familles d'accueil de mettre l'enfant à leur nom et permet de rassurer les parents, protéger l'enfant des questions désobligeantes de l'entourage, asseoir son identité individuelle et sociale, et assurer la pérennité du lignage qui reste malgré tout une préoccupation sociale et existentielle importante des familles d'accueil. Beaucoup de parents kafil arrivent à contourner la loi et à inscrire l'enfant à leur nom et sous leur filiation.

Déplacements de la stigmatisation ?

Depuis les années deux mille, on constate donc un changement important dans les modes de placement des enfants illégitimes : la tendance a commencé à s'inverser depuis la crise plurifactorielle qui a touché l'Algérie à la fin des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix. Mais un autre phénomène est en train d'émerger. En effet, depuis ces dernières années, dans les FEA, pour enfants âgés de six à dix-neuf ans, le nombre de pensionnaires en garde judiciaire a augmenté alors que celui des abandons à la naissance a diminué de trois quarts puisque la grande majorité sont placés en *kafala* durant la première année de la naissance alors qu'ils sont encore en FEA/pouponnière. La catégorie « garde judiciaire » englobe les enfants et adolescents orphelins, les enfants des rues, en danger moral, de familles en difficulté, etc. Ce n'est plus les mères célibataires qui sont mises à l'index, mais les familles en difficultés. Cette nouvelle catégorie peut devenir aussi stigmatisante que celle de l'illégitimité. Comme ces enfants et adolescents sont souvent plus âgés à leur admission dans les FEA et les centres de rééducation (CSR), et comme il est plus difficile de les placer

dans des familles (ces dernières préfèrent des enfants plus jeunes et craignent, en plus, les problèmes du retour des parents biologiques), le risque majeur reste leur institutionnalisation et la reproduction de ce qui s'est passé pour les enfants nés hors mariage avant le développement de la *kafala*. La stigmatisation se déplace vers les enfants privés de famille non pas pour des raisons « d'illégitimité », mais pour des raisons sociales de grande pauvreté ou de difficultés familiales.

Ces enfants venant de milieux familiaux en difficultés (matérielle, sociale, ou morale), se trouvent malgré eux dans la même situation que les enfants nés hors mariage durant les années soixante dix. Mais la grande différence c'est que durant la première époque, les enfants nés hors mariage ont profité de conditions plus favorables tant sur le plan matériel (même si les conditions se sont progressivement détériorées) que social et symbolique (nous avons vu plus haut l'influence bénéfique de la présence des enfants de *chouhada*), alors que les « gardes judiciaires » sont traités comme des enfants abandonnés. Pourtant, leurs familles, avec un soutien moral et social, pourraient s'en charger et réduire les pressions sur les institutions tout en répondant au souhait de « dés-institutionnalisation » exprimé par le ministère de tutelle, et tout en apportant une réponse plus adaptée aux besoins de ces enfants et de leurs familles.

Conclusion

Malgré les incohérences et les contradictions de la société algérienne, la situation des enfants nés hors mariage a énormément progressé. La société évolue en fonction des transformations en marche, elle assigne position, sens et place à l'enfant. Croyances et représentations déterminent des modes de relation à l'enfant qui vont modeler son psychisme et sa perception de lui-même et des autres. La *kafala* a transformé la « place » et la « valeur » accordées aux enfants nés hors mariage et de ce fait leur statut juridique et social.

Alors que ce travail a décrit trois grandes périodes caractérisant grossièrement trois modèles d'enfants, on pourrait se demander s'il n'y a pas un nouveau modèle qui est en cours d'émergence. Concernant les enfants nés hors mariage, si déni et silence sont les principales caractéristiques des deux premières périodes (précoloniale et coloniale), pour la période post-indépendance (1962 à 2009) les transformations bien que lentes ont été très importantes pour aboutir, aux années deux mille, à une plus grande intégration sociale de ces enfants et à leur prise en charge. Mais une autre catégorie est en train de prendre de l'ampleur, celle des enfants dits en « garde judiciaire » issus de familles en difficultés temporaires ou définitives (dislocation, décès, incarcération, etc.) et qui suscite les réactions de rejet par les centres de prise en charge (qui ont du mal à s'adapter à cette nouvelle population) et la société. Comme si la société avait toujours besoin de ces « mauvais objets », au sens kleinien, pour garder ce regard bienveillant sur ses « bons objets ». Ce déplacement de la stigmatisation constitue un danger pour ces enfants et adolescents, pour leur devenir et celui de leur prise en charge. Cette hypothèse doit susciter l'investissement des chercheurs pour une investigation approfondie.

Références bibliographiques

- Addi L., 1999 - *Les mutations de la société algérienne*. Paris, La Découverte.
- Ageron Ch.R., 1980 - *L'Algérie algérienne de Napoléon III à de Gaulle*. Paris, Sindbad.
- Boubaker Cheikh S.H., 1994 - *Le Coran, Traduction et commentaire* Tome II. Alger, Éditions ENAG.
- Boucebci M., 1976 - *Psychiatrie, société et développement*. Alger, Éditions FENAL.
- Bourdieu P. et Sayad A., 1974 - *Le déracinement* Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu P., Darbel A., Rivet J.-P. et Seibel C., 1963 - *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris-La Haye, Éditions Mouton.
- Bowlby J., 1951 - *Sous maternels et santé mentale*. Genève, Monographie de l'OMS.
- Bowlby J., 1978 - *Attachement et perte*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Breteau C.H. et Zoganli N., 1978 - *L'onneur et la vengeance dans deux communautés rurales méditerranéennes : la Calabre méridionale et le nord-est Constantinois*. Actes du 2^e congrès international d'études des cultures de la Méditerranée occidentale II. Alger, Éditions SNED : 460 à 468.
- Charnay J.P., 1965 - *La vie musulmane en Algérie, d'après la jurisprudence de la première moitié du XVIII^e siècle*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Chebib-Zidani F., 1992 - *L'enfant né hors-mariage en Algérie*. Alger, ENAP.
- Chitour C.E., 1999 - *L'éducation et la culture en Algérie*. Alger, ENAG.
- David M. et Appel G., 1973 - *L'occy ou le mariage insolite*. Paris, CEMEA, Scarabée
- Des Fort J., 2002 - *Violence et corps des femmes du Tiers-Monde, le droit de vivre pour celle qui donne la vie*. Paris, L'Harmattan.
- Dumont A., 1895 - « Notes sur la démographie des musulmans en Algérie. », *Bulletin de la société d'anthropologie de Paris*, 4^{ème} série, tome 6.
- Gaudry M., 1979 - *La femme Chaouia de l'Anès* Paris, Gonthier.
- Lacheraf M., 1978 - *L'Algérie, nation et société*. Alger, SNED.
- Lardelier P., 2003 - *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*. Paris, L'Harmattan.
- Le Bon G., 2009 - *La civilisation des Arabes*. Alger, Casbah.
- Lévi-Strauss C., 1947 - *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.
- Maisonneuve J., (1988) 1995 - *Les conduites rituelles*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Makilam, 1999 - *Signes et rituels magiques des femmes kabyles*. Aix en Provence, l'Édisud.
- Mimouni R., 1989 - *Tombeza*. Alger, Bouchène.
- Moutassem-Mimouni B., 2009 - In memoriam : Germaine Tillion (1907-2008) de l'ethnologie du sauvage à l'anthropologie. *INS-ANJY-AT*, 44-45: 11-14.
- Moutassem-Mimouni B., 2008 - Les enfants privés de famille en Algérie. *INS-ANJY-AT*, 41: 69-83.
- Moutassem-Mimouni B., 2001 - *Naissances et abandons en Algérie*. Paris, Karthala.
- Naamane-Guessous S., 1990 - *Au delà de toute pudeur. Maroc*. EDDIF, 4^e édition. Rapport d'enquête.
- MICS III, 2006 - *Enquête Nationale à Indicateurs Multiples*. ONS-UNICEF-ONUSIDA (Algérie).
- Remaoun N., Moutassem-Mimouni B., Benamar A. et Senouci Z., 2005 - *Le préscolaire en Algérie, état des lieux et perspectives*. Oran, CRASC.
- Segalen M., 1998 - *Rites et rituels contemporains*. Paris, Nathan.
- Spitz R.A., 1968 - *De la naissance à la parole, la 1^{re} année de la vie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Tillard B., 2002 - *Des familles face à la naissance* Paris, L'Harmattan.
- Tillion G., 1966 - *Le baram et les consus*. Paris, Éditions du Seuil.

Documents non publiés

- Hachouf S. et Raki M., 1990 -*La représentation sociale de l'enfant illégitime et de la mère-célibataire*. Constantine.
- Marouf A., 2010 -*Les rituels de la naissance à Oran*. Mémoire de magistère sous la direction de B Moutassem-Mimouni, École doctorale en anthropologie. Université d'Oran.
- Moutassem-Mimouni B., 2009 -*Les foyers pour enfants assistés (F.E.A) : état des lieux et perspectives pour une désinstitutionnalisation progressive de cette prise en charge*. Ministère de la Solidarité et de l'Emploi avec le soutien de l'UNICEF.
- Moutassem-Mimouni B., 2008 -« Le harem et les cousins : soixante ans après » Colloque international : *Germaine Tillon, anthropologue, lecture d'une œuvre au passé, présent et avenir*; organisé par l'Association France Algérie (AFA), le 1^{er} décembre, au Sénat à Paris.
- Moutassem-Mimouni B., 1999 - *Devenir psychologique et socioprofessionnel des enfants abandonnés en Algérie*. Thèse d'état en psychologie clinique sous la direction du Pr Roger Perron, Oran.
- Moutassem-Mimouni B., 1990 -*Les enfants abandonnés à Oran*. Cahiers du CRIDSSH.U. (Oran).
- Yaker A.A., 1979 -*Carence maternelle sévère, développement et problèmes de santé mentale*. Thèse de doctorat 3^e cycle, Paris.

Les applications des Droits de l'Enfant au Burkina Faso : une rupture du modèle villageois ancestral ?

Amadé BADINI

Introduction

Le Burkina Faso, considéré par les démographes et les sociologues comme un pays en transition, maintient, néanmoins, certaines traditions ancestrales dans la socialisation et l'éducation de l'enfant, en particulier en zone rurale. Le maintien d'une certaine représentation de l'enfant étudiée par des chercheurs jusque dans les années 1990 (Lallemand 1977 ; Badini 1978, 1990, 1994 ; Bonnet 1988) entre à « porte à faux » avec les recommandations portées par la Convention des Droits de l'enfant (1989). Dans ces sociétés, l'enfant reste au cœur d'une représentation lignagère de l'organisation sociale. L'éducation se fonde sur la sauvegarde de l'équilibre harmonieux entre le groupe social et à l'individu. De fait, les droits de l'individu, *a fortiori* ceux de l'enfant, ne sont concevables, recherchés, actualisés et respectés qu'à l'aune des intérêts du groupe.

Le statut et la place de l'enfant, ainsi que les pratiques éducatives, entrent en discordance avec certaines clauses essentielles de la convention des Droits de l'Enfant qui se réfère à une représentation individuelle de celui-ci, même si elle se veut « articulée » aux acteurs qui le prennent en charge aux différentes étapes de sa vie.

Nous illustrerons ici quelques unes de ces discordances à travers un exemple issu d'une étude de terrain. Il nous permettra de comprendre et de rationaliser certaines résistances, difficultés ou refus à appliquer certaines des clauses essentielles de la Convention, malgré la présence de prescriptions juridiques érigées en lois.

Présentation d'une étude de cas : la prise en charge du handicap à la naissance selon les contextes

Madame X, admise dans le service de Gynécologie-Obstétrique de l'hôpital Général de Ouagadougou, est orientée vers un accouchement médicalement assisté en raison

d'une grossesse à haut risque. Effectivement, à la naissance de sa petite fille, cette dernière doit être réanimée, dans le contexte de ce que l'on pourrait appeler un « acharnement thérapeutique ». Les chirurgiens se rendent compte que l'enfant ne sera jamais « normale » et que son handicap sera profond et irréversible. La mère, un cadre de l'État, demande que le bébé ne soit pas réanimé, qu'on le laisse mourir « si tel était son sort », d'autant plus que, comme le dit un proverbe, dit-elle, « l'essentiel n'est pas que l'eau de la jarre ne se déverse par terre mais plutôt que la jarre elle-même ne se brise »¹. Malgré la demande insistante de la mère, l'enfant est réanimée.

Lors d'une enquête, réalisée en 1983, l'enfant avait 9 ans et n'avait pas encore assimilé les réflexes et les comportements attendus à cet âge : téter, sucer le biberon, s'asseoir, même si, sur d'autres aspects, l'enfant se développait normalement en taille. Pour s'occuper de son « monstre », Madame X a tout essayé : congé de maternité, congés sans solde, disponibilité constante à l'égard de l'enfant, sacrifice par rapport à de nombreuses obligations sociales (refus de visites et de voyages pour des raisons familiales...). Toute sa vie était consacrée à la prise en charge de l'enfant, et elle ne trouvait aucune assistance auprès de son entourage pour l'aider dans ce « travail ». En outre, Madame X était particulièrement angoissée par l'approche des menstrues de sa fille, ce qui, selon elle, allait de toute évidence compliquer davantage sa tâche en renforçant les situations de dépendance absolue de l'enfant à son égard, indépendamment des risques de grossesse.

Le couple parental vivait ainsi un enfer et une véritable tragédie existentielle dont les répercussions finissaient par rejaillir sur bon nombre de personnes : l'harmonie du couple, de la famille, des frères et sœurs aînés de l'handicapée et, bien évidemment, la vie professionnelle de sa mère. En 1994, soit 11 ans plus tard, lorsque je la revois, elle me demande de ne plus l'appeler « Madame X », mais plutôt « Madame Y », parce que la vie qu'elle avait menée pendant si longtemps avait fini par l'éloigner physiquement, mentalement et même affectivement de son époux, et qu'ils avaient fini par divorcer, même si, peu avant la séparation, sa fille était décédée (« deux ans après ses premières règles »).

Dans un contexte où le handicap à la naissance est associé à la représentation d'une « non-personne », voire de l'arrivée d'un esprit de brousse, les événements auraient pu prendre une autre tournure. La société villageoise aurait permis d'éliminer, en toute « légalité et légitimité sociale, morale et philosophique », le nouveau-né ainsi désigné par l'accoucheuse et l'entourage. En milieu rural, l'enfant n'aurait jamais survécu, car, dès la naissance, il aurait été considéré comme étant dépourvu du moindre des attributs reconnus à la personne humaine. Un handicap profond, consécutif à une longue réanimation hospitalière ou à une malformation congénitale irréversible, est d'emblée considéré comme ne relevant pas de l'humanité². Dans la mesure où l'enfant est une « non-personne », à tort ou à raison (là n'est pas la

¹ Cette métaphore fait valoir l'aspect irréversible de la situation, autrement dit qu'il serait impossible de retourner au puits, activité féminine archétypale, afin de remplir à nouveau la jarre.

² Rappelons nous que, même dans un contexte urbain et dans un milieu social de classe moyenne, la mère parlait de sa fille en la désignant comme un « monstre ».

question), sa vie n'a ni de sens ni d'intérêt tant pour l'individu lui-même que pour sa famille et la société. Il serait même dangereux de le maintenir en vie pour l'ordre social.

L'ambivalence de la représentation *moaga* de l'enfance et de l'enfant

Même si ce n'est pas le lieu ici d'aller dans les détails de ces représentations, nous ne pouvons cependant pas éviter de reprendre à grands traits, les conceptions ancestrales *moose* de l'homme, de la société et de la vie en général en tant qu'elles contiennent les grands principes qui fondent et légitiment nombre de pratiques éducatives.

L'individu, né de parents humains (ceux-ci étant considérés comme des intermédiaires voire des moyens « mécaniques » par lesquels Dieu, les esprits et les ancêtres donnent la vie), ne naît pas « humain » *a priori*, ni « définitivement humain », mais le devient après que des conditions précises ont été satisfaites, de la naissance aux premières années de sa vie (vers quatre-cinq ans). L'être humain est déterminé par la nature et la qualité de la graine (semence), son sort dépend de la qualité du « sol » où celle-ci est ensemencée, des soins culturels, de l'abondance et de la régularité des pluies... en somme de l'ardeur au travail du cultivateur. Ce sont précisément toutes ces « précautions » que les *Moose* sont attentifs à réunir pour déterminer l'humanité d'un individu, et l'éducation qu'il recevra : *biiga san pa yan wubri, a kon yi neda ye* (« tu éduques un enfant pour qu'il devienne une personne »). Le *neda*, la « personne humaine », est cet « étranger » qu'une famille aurait réussi à cultiver (ou à apprivoiser), à convaincre de rester auprès d'elle pour devenir une « personne, » par opposition à son statut antérieur d'« étranger », d'être inconnu et sans destination précise...

Le *nedlem*, attribut constitutif du *neda* traduisible par « principe humain », s'acquiert à la suite d'une éducation rigoureuse et systématique. Il est une qualité relationnelle et non ontologique. L'être humain est un être en interaction avec ses congénères, ce qui lui permettra d'obtenir un nom et une place dans le village, et qui finira par lui octroyer une identité. Cette représentation de la personne humaine en fait un être relationnel, ce qui signifie qu'en dehors de l'autre, d'autrui, il n'« est » pas.

Dans ce paradigme général de « l'homme relationnel », celui-ci s'apprécie non seulement par rapport aux autres hommes, mais aussi par rapport aux autres composantes de l'univers et de la nature, puisqu'il participe à l'épanouissement et à l'équilibre de la société ; ces derniers éléments représentent les indicateurs fondamentaux de la connaissance, du comportement individuel ou collectif, des rapports humains avec la nature...

Précisons que la notion de *neda* s'applique invariablement au sexe masculin comme au féminin. L'un et/ou l'autre seront déterminés par leur position, les rôles qu'ils joueront et les places occupées dans la société, qui viendront s'ajouter à leur « spécificité » biologique initiale (porter ou ne pas porter des enfants).

En tout état de cause, c'est dans ce contexte général qu'on pourra comprendre la complexité et l'ambivalence qui caractérise la représentation *moaga* de l'enfance et de l'enfant. De fait, dès qu'on s'engage à la comprendre, c'est non seulement sa complexité mais aussi et surtout son ambivalence qu'on appréhende. L'enfance, période particulièrement délicate, est le produit de circonstances qui placent le petit d'homme entre deux mondes (celui des vivants et celui des morts) après la période « confuse », car menaçante, de la grossesse. Autant on attend avec impatience que la jeune femme devienne mère, autant, dès que la grossesse s'annonce, la femme est installée dans un univers social et religieux où l'admiration et se mêle à l'inquiétude ; elle aussi comme l'enfant en bas âge, est placée entre la vie et la mort : « la femme enceinte est au bord du tombeau » disent les *Moose*, ou encore, comme chez les *Lyalae* (un autre groupe ethnique au Burkina Faso), « elle a son tombeau ouvert ». Si la grossesse est un événement souhaité et attendu, la femme qui attend un enfant constitue une perpétuelle menace pour tous les membres de la société. Elle est crainte par tous, car, en portant la vie, elle est placée sous la protection des ancêtres (Badini 1994) : l'un d'entre eux choisit de l'investir pour revenir à la vie terrestre des hommes. Ainsi, elle est admirée et suspectée à la fois parce que, dans sa grossesse, elle enferme des forces surnaturelles capables de faire le bien ou le mal aux tiers : « (...) on ne sait pas très bien de quelle puissance, de quelle force vient l'enfant, en d'autres termes, on ne sait pas de quel ordre (bien faisant ou malveillant) sont ces forces et puissances » (Erny 1978).

Des comportements sociaux et religieux seront désormais prescrits tant à la femme enceinte qu'à tous les membres de la parentèle (famille, lignage, époux et enfants...), afin de leur garantir une paix consécutive à une bonne naissance.

Rien n'est cependant définitivement joué pour autant, et la période de la petite enfance continuera d'être chargée des mêmes précautions et inquiétudes, de la même admiration et de la même crainte, de la même atmosphère de suspicion du fait de son rattachement fort et non maîtrisé au monde des morts et des ancêtres. L'enfance est perçue comme une transition et, comme toute transition, elle est inquiétante : son aboutissement est incertain et son origine au-dessus des capacités des vivants de la société puisque les mécanismes de son fonctionnement sont soumis aux volontés des forces surnaturelles.

Toute l'éducation, à commencer par celle de la petite enfance, fait l'objet d'une attention soutenue au regard de la complexité du nouvel être qui participe pendant longtemps encore de ces deux mondes. Cette période comporte des règles et des prescriptions variées et contraignantes, s'imposant aux membres de la famille et au groupe social, à commencer par les parents biologiques qui attendent d'être reconnus comme des parents sociaux en fonction de leurs comportements et de leurs capacités à apprivoiser « l'étranger ». Il s'agit, en effet, de le convaincre d'accepter de quitter le monde des morts pour élire celui des vivants. Et ce n'est jamais un combat gagné d'avance³ !

³ Ces représentations sont sollicitées par les devins et les familles en cas de maladies et de mort de l'enfant, de façon postérieure à l'événement (Bonnet 1988).

Sur le plan métaphysique, l'enfant est d'abord « la victoire de la vie sur la mort », l'incarnation d'un esprit appelé en moore *kinkirga*, c'est-à-dire « puissance de la sur-nature » pour laquelle la mère n'est qu'un réceptacle et le père un intermédiaire instrumentalisé au service de la lignée. Venant d'un ancêtre qui se serait « réincarné » en lui, l'enfant doit être nommé pour déterminer avec précision l'ancêtre dont il est le surgeon (Bonnet 1981b) et qui, par son intermédiaire, revient « boire de l'eau » sur terre - rituel dit du *sigre* en moore. Ce moment solennel et hautement symbolique de la dation du nom est la toute première obligation des parents envers l'enfant. Sur le plan social, il est la raison de vivre de tout homme. Cette exigence préliminaire conditionne la vie ou la survie du nouveau-né puisqu'elle va déterminer, pour les prescrire catégoriquement, les comportements, attitudes et pratiques que la mère puis le père sont obligés de suivre pour que ce dernier ne meure pas. Cette ritualisation du « retour de l'ancêtre » fait valoir l'exigence de l'enfantement pour la pérennité du lignage et rejoint l'observation d'Erny (1978) : « l'homme qui n'a pas d'enfant restera, après sa mort, au stade de défunt, de *de-functus*, d'être privé de fonction. Il ne peut accéder au stade d'ancêtre, car cela n'est possible que dans la mesure où l'on est ancêtre pour quelqu'un, dans la mesure où l'on a des descendants. On connaît le rôle que jouent les ancêtres dans l'univers religieux (et social) de l'homme traditionnel... Mais au niveau de l'existence ce sont les ancêtres qui dépendent des vivants ».

Dans ce contexte, la stérilité est considérée comme la plus grave damnation qu'on puisse souhaiter à quelqu'un, surtout pour la femme : non seulement on ne reconnaît pas la stérilité masculine - puisque l'apport masculin à la naissance d'un enfant est négligeable - mais en plus il est reconnu que c'est la femme qui donne la vie, qui abrite la vie après avoir été, par son comportement, son habillement et sa moralité, l'heureuse élue du *kinkirga* (Bonnet 1981a).

La société *moaga*, à l'instar de la plupart des sociétés rurales africaines, profondément nataliste, associe au principe général qui veut que la vie soit sacrée l'importance métaphysique, sociale et économique de l'enfant.

L'enfant est, dans le même ordre d'idées, une chance de vie et de survie pour toute la société, celui par lequel la société se perpétue à l'infini. Ainsi, chaque enfant appartient à toute la communauté (famille, village, lignage...) qui, en retour, en est collectivement responsable et participe à son éducation, c'est-à-dire au processus dont l'aboutissement est de faire de lui un « homme » ou une « femme » conscient (e) de son appartenance irrévocable au groupe. Sans oublier *in fine* que l'enfant est très tôt appelé à participer à l'activité économique et à incarner une forme de « sécurité sociale » ou d' « assurance vieillesse » pour ses parents, comme le déclarent les proverbes : « l'ânemet bas pour que son dos serepose un jour » et « quand la lionne aura perdu ses dents, ce sera autour du lionceau de faire la chasse pour elle ».

Pendant la petite enfance, l'enfant est, symboliquement et socialement, un « enfant roi ». Ceci explique qu'à cet âge (jusqu'à 6 ans environ) l'éducation est « permissive » et dans l'expectative permanente de sa survie. Les parents veillent sur lui et sont prêts à se soumettre à tous ses caprices et désirs, par peur de mécontenter « l'étranger » qu'il

incarne et l'inciter à retourner d'où il est venu. Les *Gouro* de Côte d'Ivoire (Sémiti 2006 : 7) rendent compte du concept d'éducation, par le terme de *pa-ki* qui signifie « mettre en lieu sûr », c'est-à-dire « prendre soin », « préserver », « prendre garde », ce qui revient à protéger l'enfant de manière constante⁴. Il sera devenu un petit homme après avoir été le petit de l'homme : il a choisi d'être un être humain ; l'étranger a décidé de s'établir sur cette terre et désormais il se prédispose à accepter et à assimiler les valeurs en vigueur dans la société des vivants.

Toutefois, cette figure de l'enfant-roi est éphémère : dès lors qu'il marchera seul, mangera avec ses pairs et commencera à parler distinctement (signes manifestes d'autonomie vis-à-vis de la mère), cette figure va céder la place, selon les critères de la convention des Droits de l'enfant, à celle d'un « enfant martyrisé » étonnant et/ou d'un « enfant victime ».

De permissive, tolérante et respectueuse des rythmes de l'enfant, l'éducation va devenir « coercitive », et même « répressive » : « on dresse le morceau de bois pendant qu'il est encore vert » et « on n'éduque pas un enfant avec du *tô* »⁵ ou « en riant » (Erny 1978)! Désormais on l'éduquera pour façonner un être social. Du « tout-pour-lui », on arrive à du « tout-pour-le-groupe », pour la société. Dans ses finalités, ses contenus jusqu'à ses méthodes et ses formes, l'éducation change de fond en comble. Sa finalité devient moins celle de la survie et du bien-être de l'enfant que de l'épanouissement du groupe social. Tout lui est sacrifié et rien n'est au-dessus de lui, tel que le dit l'adage *fo wubda biiga ta nawayi néd*. Le *burkindlim*, qui signifie « humanité » et/ou « humanisme » au sens moral et social du terme, constitue la marque forte d'une éducation réussie ; chaque famille, chaque lignage, nourrissant l'espoir secret et la volonté farouche de conduire chacun de ses enfants à une intégration sociale réussie, fut-elle au prix de sa vie. Le *burkindlim* renvoie à la capacité pour l'individu d'intégrer les valeurs sociales, les us et coutumes, les comportements normatifs que la société attend de lui pour le reconnaître comme membre de la communauté, pour qu'il ait le droit d'exister tout simplement.

L'éducation dans la famille, puis par les groupes de pairs (par classe d'âge) peut s'apparenter à un « dressage », tant les attentes et les intérêts psychologiques de l'enfant s'effacent au profit de la seule référence à l'intégrité, à la paix et à l'harmonie du groupe. Toutes les valeurs éducatives (honnêteté, courage, respect de la tradition et de l'autorité des aînés, ardeur au travail, amour et sacrifice pour ses parents et par extension pour la société tout entière...) se combinent pour assujettir définitivement l'enfant à la société et à ses principes idéaux.

⁴ Cette comparaison témoigne d'une représentation relativement homogène de la petite enfance dans les sociétés rurales ancestrales d'Afrique sub-saharienne, comme en témoigne l'ouvrage de Pierre Erny (1978).

⁵ Le *tô* est une pâte de farine de mil ou de sorgho cuite, principale nourriture des agriculteurs mossi. L'image fait référence ici au fait qu'il ne faut pas habituer un enfant à l'abondance de nourriture. Il faut qu'il apprenne à avoir faim.

Les pratiques éducatives favorisent la prescription et la contrainte, se veulent dirigistes et parfois brutales à dessein, et nombre de méthodes se fondent sur l'imitation des pratiques parentales. La reproduction des valeurs familiales est de rigueur avec un conformisme qui laisse peu de place à l'initiative personnelle, à l'improvisation et encore moins à l'esprit critique : le « *biitonŋga* » (l'enfant enclin à refuser !) étant le prototype du mauvais enfant, incapable d'être éduqué et, à long terme, exposé au rejet et à la perte de son statut d'homme, même si ces réalités peuvent être nuancées dans certains cas. Quelques locuteurs font aussi référence au personnage du *gandango* (assimilable à « l'enfant prodige »), qui peut rappeler le « fou » de Nietzsche, par lequel se dévoile la vérité sociale, le rebelle par qui le changement positif arrive dans une société dont il aura assimilé les valeurs au point de se tuer pour elle. Mais il est moins apprécié pour lui-même que parce qu'il est porteur d'une évolution positive du groupe qui ne manquera pas, du reste, de le soumettre par prudence à des contrôles réguliers.

À cela, s'ajoute le statut spécifique de l'« éducateur ». Il ne suffit pas d'être parent géniteur pour être l'éducateur de son enfant : une mère violente, un père irresponsable ou un frère aîné reconnu méchant peuvent se voir dépossédés du droit à l'éducation de leur enfant par les membres aînés de la famille. Ici encore, et à tous les niveaux, c'est la société et ses intérêts qui fixe les limites. Mais qu'en est-il, dans tout cela, des Droits de l'Enfant ?

Problématique des Droits de l'Enfant ou les mécanismes de protection de l'enfant dans le contexte contemporain

Même si les familles contemporaines éprouvent le besoin ou même la nécessité d'« évoluer » en matière d'éducation et de protection de l'enfance, au regard de la Convention des Droits de l'enfant de 1989, la vision qu'elle induit ne peut faire table rase des méthodes et pratiques éducatives précédemment décrites. Les actions menées par l'État sont d'autant plus efficaces lorsqu'elles s'appuient sur la culture, sans heurter de front, intentionnellement ou pas, les pratiques et les croyances locales. Le contraire n'a souvent pour effet que de durcir les antagonismes et de radicaliser les « résistances ».

Les représentations sociales et religieuses de l'enfant et de la vie révèlent une philosophie de l'existence profondément « vitaliste » et « nataliste », consacrant l'importance inestimable et décisive de l'enfant dans la société, dans un contexte de mortalité élevée, et même si l'enfant semble rarement considéré pour lui-même, mais plutôt pour ce qu'il apporte à autrui, à ses parents, à la société et à leurs intérêts respectifs.

La question des critères des catégories d'âge de l'enfance, au cœur de la Convention, doit se comprendre dans ce système qui fait valoir la réalité de l'âge en soi. L'enfant ne s'appréhende pas selon la seule référence à l'âge de l'état civil (0 à 18 ans). Pour les *Moose*, tout individu est un enfant tant qu'il n'a pas engendré un enfant, qu'il n'a pas

renouvelé l'ordre des générations, même si, paradoxalement, on est toujours enfant par rapport à ses parents (biologiques et sociaux), du moins tant que ceux-ci sont vivants, surtout en matière de responsabilité sociale, religieuse et économique. Dans ces conditions, un individu n'est jamais « majeur » tant son assujettissement aux parents vivants (les seuls « vrais » adultes) et au groupe social d'appartenance est fort et permanent.

D'autres critères entrent également en compte. On retrouve chez les *Moose* une conception très diversifiée et hiérarchisée de l'enfance selon les grands moments de sa vie. On observe des réactions, des attitudes et des comportements sociaux et religieux spécifiques de la part des parents ou du groupe lignager par l'entremise de l'éducation et des attentes placées en lui dans le contexte particulier de sa protection.

Pour nous résumer, de la naissance à environ 6 ans, le système éducatif ancestral assure une protection totale, proche d'une « couvaison ». À partir de 7-8 ans, la famille et la société assurent une protection « assistée », mais déterminée, non seulement par la nécessité du « bien vivre » de l'enfant, mais aussi et surtout par les intérêts supérieurs du groupe vis-à-vis de lui. Les indicateurs de la protection de l'enfant sont ainsi subordonnés aux capacités physiques et mentales ainsi qu'aux intérêts sociaux et économiques de la famille.

À certains égards, les fondements de l'éducation dite « traditionnelle » intègrent l'essentiel des préoccupations de la Convention : l'enfant doit avoir un nom et une famille, appartenir à une société (nation, nationalité), avec des institutions qui veillent à son éducation, sur sa santé et son développement psycho-social. Les conditions pour l'adoption d'un enfant sont également rigoureusement déterminées par l'État burkinabè, même si l'acceptation internationale de ce mot n'existe pas dans les mêmes termes pour les *Moose* comme pour nombre d'autres populations où les principes du confiage de l'enfant à une autre famille que la biologique n'impliquent pas un changement de filiation (Lallemand 1993 ; Carle & Bonnet 2009).

Néanmoins, certains points de la Convention sont en discordance avec ceux des modes d'organisation des sociétés lignagères. La question du travail des enfants pose, par exemple, problème. Dans les sociétés rurales, le besoin de faire travailler un enfant ne prend pas spécifiquement en compte son âge, mais ses capacités physiques et sociales, faisant même du travail un principe pédagogique judicieusement défini et entrepris. Il appartient du reste à un groupe d'âge d'en être fier.

Selon les dispositions de la convention, d'autres critères prévalent au travail des enfants, tel que le droit à une « vie individuelle », la prise en compte de « l'intérêt supérieur » de l'enfant, sa liberté d'opinion et son droit à l'esprit critique... Pour ce dernier cas de figure, et faute de compétences juridiques nationales pour l'apprécier, on peut relever qu'il s'agit là d'une dimension symbolique, voire « idéaliste » de la Convention. Reconnaître un droit à l'individualité et à l'esprit critique en toute liberté suppose un niveau d'éducation, de connaissance et de culture attribuable à des individus qui ont accès à la scolarisation, ce qui n'est pas le cas de la plupart des pays où la Convention est censée s'appliquer.

En tout état de cause, les *Moose* ont du mal à souscrire à ces dernières dispositions de la Convention : leur système de valeurs et de pensée, ainsi que leur conception de l'enfant, ne les prédisposent guère à accorder à ce dernier un « esprit critique » à l'égard des anciens. De même, l'expression de la vie individuelle indépendamment de l'avenir du groupe entre en discordance avec le respect et l'application de la convention.

Les mécanismes de protection des enfants dans le système non étatique des populations rurales

La présentation du « cas » de la famille X permet d'apprécier les mécanismes « traditionnels » de protection des enfants en Afrique Noire, et en particulier chez les *Moose*. Et c'est tout naturellement que nous nous intéresserons particulièrement aux situations qui contredisent, peu ou prou, les conclusions tirées ci-dessus, à savoir que, les *Moose* souscriraient globalement à la Convention des Droits de l'enfant. Ces situations concernent notamment les enfants « particuliers », c'est-à-dire atypiques : il s'agit des jumeaux, de l'enfant dont les dents poussent en commençant par la mâchoire supérieure, les enfants adultérins ou issus de relations incestueuses ou les handicapés mentaux (comme le cas de la fille de « Madame X »).

Tous ces « cas » font l'objet d'inquiétude, de méfiance spécifique, d'angoisse même, en tant qu'ils représentent autant de menaces pour la famille, la société dans leur existence même.

Aussi paradoxale que cela puisse paraître, les *Moose* quoique « natalistes », n'hésitent pas à « éliminer » certains enfants dont la présence est vécue avec une inquiétude considérable. Par exemple, c'est le cas des naissances gémellaires (qu'il s'agisse de vrais ou de faux jumeaux). Ils sont considérés comme des *kinkirse* (esprits, pluriel de *kinkirga*), c'est-à-dire un esprit qui « visite » une femme, pour s'introduire sur la vie terrestre par son intermédiaire. Mais comment se fait-il qu'ils soient deux à la fois ou qu'un seul visite la même femme deux fois en même temps ? S'agit-il d'une concurrence entre deux *kinkirse* tout aussi pressés l'un et l'autre à re-naître ? Quelle est cette femme si généreuse, si enviée pour que deux *kinkirse* l'élisent en même temps ? Pourquoi cette anomalie quand, à côté, une autre femme attend désespérément « d'être visitée » ? Toujours est-il que la venue simultanée de deux enfants inquiète les parents et constitue *a priori* une menace de mort pour l'un des deux. Le recours au devin s'impose alors dans le double but de « comprendre le phénomène » et d'adopter le comportement qui sied pour la préservation de la vie des parents. Ainsi, il arrive que les jumeaux soient abandonnés, donc voués à la mort, si tel est le verdict des ancêtres par l'entremise du devin. En tous cas, ils bénéficient d'un traitement particulier, voire exceptionnel, selon l'étrangeté de leur situation, notamment de la part de la mère.

Une autre anomalie, physiologique cette fois, peut exposer l'enfant à une approche singulière de la part des parents : le cas où les premières dents de l'enfant poussent dans la mâchoire supérieure. Le père, cette fois, évitera de sourire à l'enfant au risque

de mourir. Ce qui le contraindra à s'en éloigner le plus souvent possible pour ne pas avoir à le « faire sourire », jusqu'à ce que les dents apparaissent sur la mâchoire inférieure.

La situation la plus singulière est celle que « vivent » les enfants adultérins, ceux nés d'une relation incestueuse ou encore ceux qui sont frappés d'un handicap profond ou d'une malformation congénitale jugée irrémédiable. Il convient à ce sujet de rappeler le principe de base : la vie d'un individu n'a de valeur, ne mérite d'être entretenue ou défendue seulement si elle participe et contribue à sauver, à garantir et à perpétuer l'harmonie, la paix et la concorde de la famille et du groupe, tout en sauvegardant et en renforçant le groupe social. Ainsi, on ne fera rien pour sauver un enfant issu de relations incestueuses (père/fille, frère/sœur, homme/femme appartenant à la même famille élargie...) ou né de relations adultérines. Toutes ces relations, qui relèvent du domaine de l'interdit, du prohibé, ne manqueront pas de provoquer des crises et des tensions susceptibles au plus haut point de mettre en péril la cohésion sociale, l'ordre et l'équilibre nécessaire à la vie du groupe et même à celle de l'individu ou des individus impliqués. Autrefois, on laissait mourir ces enfants-là ou on leur donnait la mort avec la conviction sociale et métaphysique qu'une telle mort servirait de mesure propitiatoire au malheur annoncé après celui, plus abominable, qui avait été commis. Très souvent, après que toutes les tentatives d'avortement eurent été vaines, on étouffait l'enfant à la naissance (on dit alors qu'« il est resté dans la pagne de sa mère »⁶). Il en sera de même pour l'enfant présentant un handicap profond consécutif à une longue réanimation ou à une malformation congénitale irréversible. Le « cas » relaté ici l'illustre bien. Au-delà d'un certain niveau d'handicap, ou de « monstruosité » mentale ou physique, les *Moose* refusent d'admettre qu'ils ont à faire à un être susceptible de devenir un *nèda* par le biais de l'éducation, qu'elle soit « normale » ou spécifique (prescrite exceptionnellement par le devin compte tenu de la singularité passagère de l'enfant). Il ne s'agit donc pas d'une « personne » et les *Moose* sont convaincus qu'une telle vie n'aurait ni de sens ni d'intérêt tant pour l'individu lui-même que pour sa famille et la société. Ils jugent alors inutile, voire dangereux, de la maintenir.

La fin tragique de la famille de « Madame X » s'inscrit dans cet ordre de pensée et de croyance et permet de mieux comprendre les comportements des *Moose*. La fille n'a jamais été, socialement au moins, considérée comme une « personne ». Sa mère est partagée entre des sentiments personnels, une volonté de se battre pour son bien-être et une connaissance du devenir social fatal de cet enfant dans une société où la prise en charge des handicapés reste marquée par ces représentations mortifères. Jusqu'à sa mort, à l'âge de 12 ans, elle n'était pas pourvue des attributs reconnus et exigibles de la personne humaine. Sa mort était jugée comme étant inévitable (c'était seulement une question de temps). La fillette aurait même causé des « torts » à ses frères et sœurs, à sa mère et son père, et à sa famille toute entière qui a fini par se désagréger. Une seule vie a eu raison de celle de la famille et partant de la société, ce que les *Moose* refusent

⁶ Se dit d'un enfant qui meurt peu après la naissance.

systématiquement et résolument. Et ils se déterminent à conjurer le mal à la base, dans une perspective qui pourrait, dans un tout autre contexte, être qualifiée d'eugéniste.

À tout moment, et quel que soit son âge, la vie de l'individu peut être arrêtée en guise de sacrifice de réparation d'une charge numineuse qui pèserait sur le groupe, sa prospérité ou sur la dignité de l'homme : « *le Burkina accepte de mourir plutôt que de perdre son burkindlem* » dit-on. La mort sociale (être inutile ou nuisible à sa famille, donc à la société) est de loin plus redoutée que la mort physique. Il arrive, pour ce faire, que l'individu lui-même choisisse de partir définitivement du village pour protéger son honneur et surtout celui de sa famille. Il troque sa mort physique individuelle et inévitable contre sa survie sociale, c'est-à-dire son *burkindlem*.

Conclusion

Sur le fond, les principes des Droits de l'Enfant contenus dans la Convention sont largement respectés par les mécanismes « traditionnels » de protection : amour, droit à la vie, droit à un nom, à une famille, à une « nationalité », à une éducation et un travail... pour peu qu'on tienne en considération les réalités objectives et subjectives de l'environnement, d'une part, et les représentations dominantes dans la société concernée, d'autre part.

L'enfant est profondément aimé, et même vénéré dans la petite enfance. Les parents en sont fiers et ne ménagent aucun effort (social, religieux et matériel) pour faire de lui un homme ou une femme « de bien », c'est-à-dire « dignes », « utiles » pour eux-mêmes et pour la société. Sans doute est-il également aimé pour ce qu'il sera et fera pour les autres, à commencer pour ses parents immédiats comme lointains. Mais il en est ainsi pour tout individu.

Pour finir, on constate que, dans cette société lignagère, toute vie n'est pas sacrée et tout homme n'est pas un « être humain ». La cohabitation entre certaines représentations de la personne et de l'enfant peuvent entrer en contradiction avec la vision de l'enfant véhiculée par la Convention des Droits de l'Enfant. Mais les résistances de l'une à adopter la totale vision de l'autre ne sont-elles pas constitutives de toute vie sociale ? Si toute société évolue par intégrations successives de valeurs nouvelles, celles-ci ne sont véritablement réappropriés par les individus qu'après une longue période de mise à l'épreuve et d'expectatives plus ou moins chargées d'angoisses et d'inquiétudes.

Le déferlement de la civilisation industrielle et monétaire à l'échelle planétaire, avec la « globalisation » qui prétend dissoudre les « différences », provoque un incontestable nivellement dans le domaine des valeurs, mais génère aussi de fortes résistances. Les prétendues « survivances » - donc les résistances - sont d'autant plus fortes et pernicieuses que les textes et les mesures « modernes » les confinent dans la clandestinité : « Toute réalité culturelle, même si elle nous étonne ou nous rebute, mérite égard et référence » (Erny 1978 : 42). Cette disposition intellectuelle et méthodologique, qu'on peut considérer comme préalable à la compréhension, est elle-

même la condition nécessaire à un meilleur respect des Droits de l'Enfant, tels qu'ils sont définis dans le contexte de la Convention.

Il est bien évident aujourd'hui que l'infanticide, et les traitements réservés à certains handicapés mentaux ainsi qu'à certains enfants (en particulier l'excision des filles), ne manquent pas de choquer les militants des Droits de l'Enfant. Mais il ne s'agit pas, pour nous, de prononcer un jugement de valeur qui défendrait le « relativisme culturel », mais plutôt d'illustrer une préoccupation à la fois intellectuelle et politique qui coïncide avec celle d'Erny (1978 : 43) : « Toute civilisation opère un certain nombre de choix, c'est-à-dire adopte ou accentue tels éléments, mais par le fait même exclut ou dévalorise tels autres. Il n'est malheureusement pas de société parfaite, et toute valeur, tout aspect positif, a son revers ».

La définition des catégories locales, et leur mise en contexte, est un préalable pour que les croyances et représentations des sociétés, soumises à un irrévocable changement social, s'adaptent sans trop heurts aux mesures prises par les États nationaux et les organismes internationaux.

Références bibliographiques

- Badini A., 1978 - *La représentation de la vie et de mort chez les Moose traditionnels de haute volta*. Thèse pour le Doctorat 3^e Cycle de Philosophie, Université de Lille III, France, novembre, 300 p.
- Badini A., 1990 - *Éducation traditionnelle moaga et action éducative scolaire au Burkina Faso (Essai d'une pédagogie de l'Oralité)*. Thèse pour le Doctorat d'État ès Lettres et Sciences Humaines, Université de Lille III, France, mars.
- Badini A., 1994 - *Naître et Grandir chez les Moose traditionnels*. Préface de P. Erny. SEPIA/Khartala, Paris.
- Bayili B., 1977 - *La vie à travers le processus de la Naissance chez les Lyalae du Burkina Faso*. Mémoire de Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, juin.
- Bonnet D., 1981a - « La procréation, la femme et le génie (les Mossi de Haute-Volta). », *Cahiers ORSTOM*, série Sciences humaines, XVIII(4) ; *Médecines et Santé*, Paris : 423-431.
- Bonnet D., 1981b - « Le retour de l'ancêtre. », *Journal des Africanistes*, 51(1-2) : 133-147.
- Bonnet D., 1988 - *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*. Paris, ORSTOM.
- Carle J. et Bonnet D., 2009 - « La question des origines dans l'abandon de l'enfant au Burkina Faso. », *Anthropologies et Sociétés*, 33(1) : 141-156.
- Erny P., 1978 - « L'éducation sexuelle dans la vie traditionnelle de l'Afrique Noire. » in *L'enfant en milieu tropical* Centre international de l'enfance, Paris, 112 : 3-43.
- Erny P., 1968 - *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire*. Paris, Le livre africain, 2^e édition, 1990, L'Harmattan, 200 p.
- Erny P., 1972 - *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique Noire*. Naissance et première enfance, Paris, L'École, 2^e édition (1988), L'Harmattan, 358 p., 3^e édition (1999), L'Harmattan.
- Erny P., 1972 - *L'enfant et son milieu en Afrique noire. Essais sur l'éducation traditionnelle*. Paris, Payot, 2^e édition (1987), L'Harmattan.
- Lallemand S., 1977 - *Une famille mossi*. Paris-Ouagadougou, CNRS/CVRS.
- Lallemand S., 1993 - *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*. Paris, L'Harmattan.
- Semiti A.J., 2006 - *Perception de l'Éducation en milieu traditionnel ivoirien et réflexion générales*. Dactylographié, ENS, Abidjan, 20 p.

CONCLUSION

Quelles perspectives pour les modèles de l'enfance ?

**Doris BONNET, Catherine ROLLET,
Charles-Édouard DE SUREMAIN**

Décliner sous de multiples facettes les réflexions des anthropologues et des historiens sur les modèles de la petite enfance, tel a été le pari et le résultat de ce livre. Le lecteur aura peut-être été décontenancé par la grande diversité des angles de vue, des temporalités, des contextes géographiques, culturels et sociaux autour de cette thématique commune des « modèles de l'enfance », mais la recherche scientifique invite toujours aux surprises.

Allons-nous aujourd'hui vers une universalisation du « modèle contemporain », la petite enfance connaissant, comme bien d'autres phénomènes sociaux, une « mondialisation » de ses représentations et de son traitement ? Pourtant, l'enfant du lignage, c'est-à-dire une forme de lien à la parenté, étroite ou élargie, reste un point d'ancrage fort dans les sociétés actuelles. L'exemple du baptême dans les pays très largement déchristianisés est aussi un témoignage de cette permanence de la lignée, ici spirituelle : des six sacrements de l'église catholique qui jalonnent la vie des chrétiens, il reste aujourd'hui le plus populaire (51% des enfants sont baptisés en France en 2000) : on veut marquer l'arrivée au monde d'un nouvel individu, un rite d'intégration s'impose encore. D'autres cérémonies, comme la circoncision ou la première coupe de cheveux, sont autant de pratiques qui témoignent de la volonté d'inscrire un nouveau-né dans sa parenté et sa communauté.

Certes, on peut déterminer assez précisément l'émergence de chacun des modèles évoqués dans ce livre. Ainsi, l'enfant comme personne s'affirme au XIX^e siècle et surtout au XX^e siècle. Mais beaucoup plus frappant est le fait que ces modèles, loin de disparaître, restent aujourd'hui extrêmement vivaces aussi bien au sein des sociétés industrialisées du Nord que dans les sociétés des pays en développement. Ils mettent même plutôt en œuvre des systèmes de référentiels parfois plus complexes qu'auparavant. Ces modèles, en réalité, ne sont pas immuables, mais sont travaillés par les profondes mutations du monde contemporain.

Dans les sociétés du Sud, plusieurs modèles co-existent selon les conditions de vie (mode de résidence en zone rurale ou urbaine, facilités d'accès aux services publics...), selon la professionnalisation des ménages ou encore selon l'adhésion, elle-même contextuelle et hybride, à de nouvelles valeurs (abandon du culte des ancêtres, transformation des relations entre aînés et cadets...). C'est ainsi que les familles ne forment jamais des unités autonomes et stables, favorisant le croisement et la superposition des modèles. Selon les cycles de la vie sociale, l'enfant peut être à la fois un capital symbolique, un « objet » d'échanges (dans le « confiage » ou dans les jeux d'alliances matrimoniales), une force de travail, un coût social comme un « objet » d'amour...

D'où la formulation d'un premier questionnement : l'enfant du lignage n'est-il pas en train de se transformer dans les sociétés post-industrielles, comme dans les pays du Sud, sous l'effet de la diversification des structures familiales et des interactions entre familles et État ? Et qui dit lignage, dit lignées, transmissions de capitaux matériels et symboliques... Il est vrai, comme l'ont montré anthropologues et sociologues, que l'enfant n'est plus seulement le passeur entre les générations, celui qui reçoit la terre, la maison, et qui va les transmettre à son tour à ses descendants. L'enfant d'aujourd'hui crée son capital propre à travers, notamment, son cursus scolaire. Mais l'héritage perdure et n'a pas été aboli, sauf dans de rares cas où les cartes sont redistribuées à chaque génération. On continue à transmettre à ses enfants de l'argent, du mobilier, des maisons, des albums de photos, des souvenirs, un langage, des goûts alimentaires... en somme tout un capital symbolique puissant, souvent structurant, mais aussi parfois lourd à porter pour l'individu. Par exemple, un nom est transmis et la filiation est établie : on devient fils de untel et de unetelle. L'enjeu du patronyme reste essentiel du point de vue social et de l'identité personnelle, particulièrement pour les enfants nés hors mariage, sous X, en plus de toutes les questions posées par les biotechnologies (anonymat des donneurs de gamètes), etc. Fils de untel et de unetelle : l'absence d'une telle filiation pose problème à celles et ceux qui en sont privées. Le choix du nom (et plus encore celui du prénom) est cependant plus souple dans certains pays où il est possible de choisir entre la lignée paternelle et la lignée maternelle ou bien de composer avec les deux... Le choix des parents depuis la nouvelle loi française est à explorer à cet égard.

Un second questionnement s'impose à un niveau plus large, plus « macro » : nul de contestera que les rapports de l'enfant avec l'État, avec la puissance publique, sont un sujet d'une très grande actualité : on n'a pas fini d'épuiser ce « modèle » qui est loin d'être saturé puisqu'il pose celui du lien entre l'individu, la personne et une société globale représentée par l'État et ses agents. Les modes de régulation par les instances publiques des facteurs du développement physique, intellectuel, culturel et social des enfants, façonnent également les modèles d'enfances, l'État jouant, dans certains cas, et en particulier dans l'« idéologie » des Droits de l'Enfant, le rôle de garant des intérêts de l'enfant mais aussi le rôle de garant de ses propres intérêts. L'État intervenait jadis directement pour gérer, par exemple, les enfants abandonnés, relayant l'action des ordres religieux. L'État s'est ensuite investi pour donner une instruction

minimale à chaque enfant, gage d'une meilleure qualification et, corollaire évident, pour limiter le travail trop précoce. L'État est encore intervenu vers la fin du XIX^e siècle pour limiter les maltraitances à enfants et l'arbitraire paternel ou maternel. On se soucie du bien-être de l'enfant, on se préoccupe de sa santé, en accordant du reste aux familles des avantages sociaux comme les allocations familiales. Toutes ces interventions se poursuivent aux XX^e et XXI^e siècles. Non seulement ces médiations n'ont pas disparu, puisque les familles et leurs enfants requièrent un soutien financier, psychologique et éducatif, mais se développent dans des contextes très évolutifs : diffusion de la contraception, recours à l'avortement, émergence du VIH-Sida, crise économique et sociale, pression démographique, démocraties fragiles... L'État demeure, plus que jamais, avec ses contre-pouvoirs lorsqu'ils existent, une ressource qui peut être structurante pour l'enfant, sa famille, ses proches, mais également répressive et contraignante dans d'autres circonstances (immigration, politiques de populations telle que celle de l'enfant unique en Chine, etc.). Ces divers objectifs, en particulier la scolarisation, sont au cœur de nombre de projets humanitaires des pays en voie de développement, et de la politique des Nations unies.

Certes, les formes de l'intervention ont changé en Europe depuis le début du XIX^e siècle : on accompagne les familles dans leurs tâches éducatives et matérielles, on leur impose moins souvent qu'autrefois un modèle unique même si, comme on l'a écrit, les tentations répressives n'ont pas disparu. Mais, dans les pays du Sud, nombre d'États n'ont pas les ressources nécessaires et suffisantes pour fournir le minimum d'instruction ou de soins de santé. Les « besoins » sont énormes, comme le rappellent chaque année les organisations internationales et certaines ONG, pour diminuer la pauvreté, offrir des services de qualité, veiller à une certaine forme d'égalité : on est loin du compte... sans oublier les situations de guerre dont les victimes principales sont les enfants. Hélas, ces derniers restent trop souvent les oubliés des projets de développement (mise à part la question de la malnutrition). Comme les femmes ont longtemps dû attendre l'émergence et la reconnaissance de la notion de « genre » afin d'être prises en compte, on attend encore que justice soit rendue à l'enfant pour que les projets de développement l'admettent enfin comme un sujet et un acteur à part entière.

La troisième question, à un niveau individuel, concerne, d'ailleurs, les Droits de l'Enfant, l'enfant sujet de droits, l'« enfant personne » : un modèle très largement à l'état de vœu, d'idéal, de but à atteindre, aucune Nation au monde ne garantissant aujourd'hui aux enfants l'ensemble des droits énumérés dans le texte de la Convention internationale de 1989. Sur ce plan, chaque pays « peut mieux faire ». Pensons, par exemple, aux discriminations selon le sexe. Non seulement, elles perdurent mais, dans certains cas, elles s'installent et elles progressent, dès la conception même. La préférence pour les garçons, qui fait négliger les filles et éviter de les procréer, est bien connue et documentée. Dans ces pays – Asie centrale, États indiens, Chine –, le *sex ratio* dépasse largement les normes habituelles pour atteindre en Chine, surtout pour les 2^e et 3^e naissances, le niveau de 115, voire de 120 naissances de garçons pour 100 filles. En plus des conséquences préjudiciables aux rapports futurs entre les sexes,

cedéséquilibre dommageable pour les filles, risque de les marginaliser socialement à l'âge adulte. Il s'agit d'une modification profonde de la structure sociale qui donne une illustration très extraordinaire du modèle de la famille-souche en Chine et ailleurs dans le monde. Cette question se situe au double niveau d'une responsabilité des États et d'une question éthique impliquant chaque personne en tant qu'être humain. La question qui se pose est de savoir si la situation est irréversible ou s'il existe une marge de manœuvre pour les États et les familles permettant de contrecarrer ces évolutions non prévues.

Bien d'autres problèmes peuvent être évoqués, par exemple la situation des enfants de migrants : quels sont leurs droits propres en tant qu'individus, indépendamment de la situation de leurs parents ? Ou bien aussi la prise en charge des enfants dont les parents sont atteints par le VIH-Sida, ou bien encore celle des enfants-soldats...

On touche ici aux limites de la séparation des différents modèles. En fait, ils sont articulés entre eux, car ils déclinent des modalités différentes et complémentaires du lien social : le lien avec ses parents, sa parenté, son lignage ; le lien avec la société plus globale et la communauté à divers niveaux (la confession religieuse, le village, le quartier) ; et enfin, non pas le lien avec soi-même, mais la personne comme actrice de sa propre vie. Mais ces modèles sont aussi en tension entre eux : dans nombre de sociétés, l'intérêt du lignage – la reproduction de la lignée comme dette infinie aux ancêtres – se heurte à la politique affichée par l'État. Souvent, l'enfant ne peut advenir comme acteur, car il reste à l'écart de l'école, puissant vecteur de socialisation. En tant que personne, et du fait de son ambivalence, l'enfant incarne un enjeu aussi bien pour la famille que pour la société globale.

Les sociétés contemporaines du Nord comme du Sud sont beaucoup trop complexes pour être enfermées dans les limites strictes d'un modèle unique : elles sont traversées par des influences diverses et « modèlent » les enfants selon une logique qui n'est pas simple à déchiffrer et dont elles ne maîtrisent pas toujours l'ensemble des paramètres (par exemple, le rôle des médias et d'internet). Sans doute se développeront au XXI^e siècle d'autres modèles qu'il n'est pas facile d'anticiper et de prévoir, en relation notamment avec les nouvelles technologies de la procréation, les migrations internationales, la mixité des couples, l'évolution démographique et les modes de consommation. De nouvelles générations d'anthropologues et d'historiens seront là pour « déchiffrer » le retentissement de ces évolutions sur les enfants et leurs familles.

Présentation des auteurs

AMADÉ BADINI

Professeur de Philosophie de l'Éducation à l'Université de Ouagadougou (Burkina Faso), UFR Sciences Humaines - 05 BP 6080 Ouagadougou (Burkina Faso).

Email : badini_amade@yahoo.fr

Amadé Badini a consacré sa thèse de doctorat d'État (Université de Lille 3, 1990) aux questions théoriques et philosophiques posées par l'éducation traditionnelle *Moaga*, au Burkina Faso. Il s'intéresse plus largement, dans une perspective comparative, à l'amélioration de l'éducation scolaire africaine contemporaine.

DORIS BONNET

Directeur de recherche en anthropologie à l'Institut de Recherche pour le Développement, membre du CEPED (UMR 196 IRD/INED/Paris Descartes)

Chercheur associée au Centre d'études africaines (EHESS, Paris)

Adresse professionnelle : CEPED, 19 rue Jacob, 75006, Paris.

Email : doris.bonnet@ird.fr

Les travaux de Doris Bonnet portent sur l'anthropologie de l'enfance et de la santé. Sa thèse (1988) se consacrait à l'étude des représentations de la maladie et de la mort du petit enfant en pays mossi (Burkina Faso) ainsi qu'aux théories locales de la procréation. D'autres travaux (2009) se sont attachés à étudier l'évolution des théories locales de l'hérédité à l'annonce d'une maladie génétique (la drépanocytose), notamment dans un contexte migratoire. Elle étudie actuellement l'influence des techniques modernes de la reproduction (AMP), en cas d'infécondité conjugale, sur les relations de genre et sur le statut de la filiation tant en Afrique subsaharienne qu'en Ile-de-France. Rédactrice en chef de *Sciences Sociales et Santé* de 2000 à 2010.

NATHALIE BREMAND

Chercheuse en histoire associée à l'Université de Poitiers (GERHICO-CERHILIM).

Adresse professionnelle : Université de Poitiers, SCD, 1 allée Jeanne Chauvin, Bâtiment A2, BP 605, 86022 Poitiers Cedex.

Email : nathalie.bremmand@univ-poitiers.fr

Après une thèse de doctorat d'histoire sur les socialistes et l'enfance au XIX^e siècle (Paris IV-Sorbonne, 2006) publiée aux Presses universitaires de Rennes en 2008, Nathalie Brémand poursuit ses recherches sur l'histoire contemporaine du statut de l'enfant et sur les premiers socialistes. Elle est directrice de rédaction de la Bibliothèque virtuelle sur les premiers socialismes de l'Université de Poitiers

(<http://premierssocialismes.edel.univ-poitiers.fr/index.php>).

GLADYS CHICHARRO

Maître de conférences en sciences de l'éducation à l'Université Paris 8, membre du Laboratoire EXPERICE.

Adresse professionnelle : 2, rue de la Liberté, 93526 Saint Denis Cedex.

Email : gladys.chicharro-saito@univ-paris8.fr

Anthropologue, Gladys Chicharro travaille sur la génération des « enfants uniques » dans la Chine contemporaine urbaine tant du point de vue des politiques publiques que de l'évolution des structures familiales. Elle s'intéresse également aux nouvelles pratiques d'écriture liées à l'utilisation des technologies numériques et Internet par les jeunes chinois (messageries instantanées, blogs...).

VIRGINIE DE LUCA BARRUSSE

Professeur de démographie à l'Université de Picardie Jules Verne, membre du Curapp.

Adresse professionnelle : Université de Picardie Jules Verne, UFR de Philosophie, SHS, Chemin du Thil, 80025 Amiens Cedex.

Email : virginie.delucabarrusse@u-picardie.fr

Virginie De Luca Barrusse est spécialiste des politiques à l'égard des populations vulnérables et des politiques de population qu'elle analyse sous l'angle de la sociodémographie et de l'histoire. Elle est l'auteur de plusieurs ouvrages et articles portant sur les enfants abandonnés au XIX^e siècle et sur les politiques de population en faveur des familles nombreuses au XIX^e et XX^e siècles.

SÉVERINE GOJARD

Chargée de recherche en sociologie à l'INRA.

Adresse professionnelle : Laboratoire ALISS, 65, boulevard de Brandebourg, 94205 Ivry sur Seine Cedex.

Email : gojard@ivry.inra.fr

Séverine Gojard travaille dans le domaine de la sociologie de l'alimentation. Une partie de ses recherches est consacrée aux apprentissages alimentaires dans la petite enfance et à leurs déterminants sociaux. Elle étudie le rapport que les parents (plus particulièrement les mères) entretiennent avec les normes de puériculture, en fonction de leur appartenance sociale mais

aussi de leur plus ou moins grande expérience pratique dans le domaine des soins aux jeunes enfants.

VINCENT GOURDON

Chargé de recherche en histoire au CNRS.

Adresse professionnelle : Centre Roland Mousnier (UMR 8596), Université Paris-4, 1 rue Victor Cousin, 75230 Paris Cedex 05.

Email : vincentgourdon@orange.fr

Spécialiste d'histoire de la famille aux époques moderne et contemporaine, Vincent Gourdon a d'abord travaillé sur l'histoire de la grand-parentalité et de la vieillesse, avant de centrer ses recherches sur la ritualisation de la vie familiale en France et en Italie : témoignage au mariage, baptême, parrainage. En 2006 il a fondé *Patrinus*, le 'réseau européen d'histoire culturelle et sociale du baptême et du parrainage', qui regroupe plus de 70 chercheurs, en Europe et en Amérique. En outre, il est rédacteur-en-chef de la revue *Annales de Démographie Historique*.

JUN YOUN KIM

Doctorante en sociologie à l'Université Diderot Paris VII, sous la direction de Jin-Mieung Li, membre du Centre de Recherche sur la Corée.

Adresse professionnelle : Université Paris Diderot, Asie orientale et Sciences humaines, 9, rue Tomas Mann 75205, Paris Cedex 13.

Email : junyoungkim@hotmail.com

Jun Youn Kim mène ses recherches dans le domaine de la sociologie de la famille coréenne, avec pour objet la notion et la pratique de l'adoption en Corée de l'antiquité au XX^e siècle. En parallèle, elle travaille sur la migration, la mobilité, le métissage et la didactologie des langues et des cultures.

PALMIRA LA RIVA GONZÁLEZ

Doctorante à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, sous la direction d'Antoinette Molinié.

Adresse professionnelle : 200, avenue de la République, 92001 Nanterre Cedex.

Email : palmirakis@hotmail.com

En combinant une approche ethnologique et ethno-historique, Palmira La Riva Gonzalez mène ses recherches de terrain sur le corps, la petite enfance et les représentations du genre dans une communauté quechuaophone des Andes du sud du Pérou.

SANDRA LA ROCCA

Chargée de cours en Histoire à l'Université Toulouse II Le Mirail (France).

Adresse professionnelle : 5, Allée Antonio Machado, 31058 Toulouse Cedex 9.

Email : sandra.la-rocca@wanadoo.fr

Pour sa thèse, Sandra La Rocca a travaillé sur la dévotion à l'Enfant Jésus et abordé l'enfance sous différents aspects : spirituel (la spiritualité de l'Enfance naît au XVII^e siècle), éducatif (vaste campagne de scolarisation au XVII^e puis au XIX^e siècle), religieux (prise en charge de l'enfance par l'Église) et familial (perception de l'enfant au sein de sa famille). Depuis 2006, elle est responsable d'une UE de Licence 3^e année intitulée « Anthropologie Historique : l'Enfance ».

BADRA MOUTASSEM-MIMOUNI

Professeur de psychologie clinique, Département des sciences de psychologie et des sciences de l'éducation, Université d'Oran, responsable du Magister en « Clinique infanto-juvénile et guidance parentale », Consultante, Directrice de recherche au CRACS (Centre National de recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, Oran (Algérie).

Adresse professionnelle : 109, rue de Mostaganem, 31000 Oran (Algérie)

Email : B_mimouni@yahoo.fr

Les recherches principales de Badra Moutassem-Mimouni portent sur les « enfants privés de famille » depuis plus de trente ans. Elles témoignent, depuis le début des années soixante dix, des mutations quant à la place accordée aux enfants nés hors mariage. En parallèle, elle a investi d'autres champs de recherche tels que le préscolaire en Algérie ; le suicide ; les violences à l'égard des femmes ; le VIH/SIDA et l'usage de drogues ; « Famille, santé mentale et modèles éducatifs »... Elle a publié plusieurs ouvrages dont *Naissances et abandon en Algérie* et *Passion d'Algérie* chez Karthala (Paris 2001 et 2006).

LAURENCE POURCHEZ

Maitre de conférence en anthropologie à l'Université de La Réunion (Département d'études créoles), membre de l'UMR 8143 (LCF, CNRS, Université de la Réunion) et associée aux travaux de l'UMR 5145 (CNRS, Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris).

Adresse professionnelle : 15, rue René Cassin, BP 7151, 97715 Saint Denis cedex 9 (Île de La Réunion).

Email : laurencepourchez@yahoo.fr

Laurence Pourchez, anthropologue et ethno-cinéaste, est l'auteur de *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole* (Karthala, 2002) et co-directrice (avec Doris Bonnet) de *Du soin au rite dans l'enfance* (ERES/IRD, 2007). Elle a publié de nombreux textes et obtenu plusieurs prix pour ses publications audiovisuelles et multimédias.

ÉLODIE RAZY

Chargée de cours en Anthropologie à l'Université de Liège, Institut des Sciences Humaines et Sociales (Belgique), membre du Laboratoire d'Anthropologie Sociale et Culturelle (LASC, Ulg,

ISHS), membre Associée du Laboratoire d'Anthropologie Urbaine (LAU/IIAC, UMR 8177, CNRS/EHESS).

Adresse professionnelle : Université de Liège, Bât. B31-ISHS, boulevard du Rectorat 7, 4000 Liège 1 (Belgique).

Email : elodie.razy@ulg.ac.be ou elodie.razy@hotmail.fr

Après avoir mené une ethnographie de la vie quotidienne du petit enfant dans un village soninké (Mali), Élodie Razy a étendu ses recherches relatives au modelage corporel de la personne et des identités à des enfants et jeunes gens vivant au sein de familles dispersées entre le Mali et la France. Elle s'intéresse principalement à la réinvention de la parenté à travers l'étude de l'alliance, de la procréation et de la circulation des individus à partir du Pays soninké.

CATHERINE ROLLET

Professeur émérite à l'Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, membre du laboratoire Printemps (CNRS)

Adresse professionnelle : 47, boulevard Vauban, 78047 Guyancourt cedex

Email : crollet@club-internet.fr ; catherine.rollet@uvsq.fr

Historienne et démographe, Catherine Rollet a consacré ses travaux de recherche à l'histoire des populations et plus spécialement, à l'histoire de l'enfance aux XIXe-XXe siècles. Son approche est à la fois celle des politiques sociales à l'égard des jeunes enfants (santé, mortalité, modes de garde, contextes familiaux et sociaux, y compris de guerre) et celle de l'analyse des pratiques au quotidien des médecins, des mères, des « philanthropes », avec des travaux consacrés à l'allaitement, aux crèches, aux carnets de santé... Seule ou en collaboration, elle a écrit des livres (*La politique à l'égard de la petite enfance sous la Troisième République* ; *Les carnets de santé des enfants*) et de nombreux articles dans des revues scientifiques (*Population*, *ADFH*). Elle participe à l'enquête ELFI.

CHARLES-ÉDOUARD DE SUREMAIN

Chargé de recherche en anthropologie à l'Institut de Recherche pour le Développement, UMR 208 PaLoc « Patrimoines Locaux » (IRD-MNHN)

Adresse professionnelle : UMR 208, 43 rue Cuvier, 75005 Paris.

Email : suremain@ird.fr

Après avoir étudié la genèse des identités et des stéréotypes socio-ethniques dans les grandes plantations de café au Guatemala (1985-1994) puis sur les fronts de colonisation agricoles en Équateur (1989-1991), Charles-Édouard de Suremain a soutenu sa thèse d'ethnologie (1994) à l'Université François Rabelais (Tours, France). Il a travaillé sur le développement du jeune enfant, en particulier l'alimentation et les soins domestiques, au Congo (1995-1997) et en Bolivie (1998-2003). Dans ce pays, il a aussi mené une enquête sur les enfants de la rue. Ses recherches ont plus récemment porté sur l'insécurité alimentaire (Mali), les images du corps dans ses liens à l'alimentation et à la santé (Mexique), et la patrimonialisation de l'alimentation (Mexique, Amérique Centrale, Amérique du Sud).

ANDRÉ TURMEL

Professeur associé au Département de sociologie de l'Université Laval (Québec), Pavillon De Koninck, Université Laval, Québec, G1K 7P4.

Email : Andre.Turmel@soc.ulaval.ca

André Turmel poursuit des recherches en sociologie de l'enfance, dans une perspective sociohistorique, sur les rapports entre science-normalité-enfance, en se focalisant sur le régime de visualisation graphique de la « normalité » dans la seconde moitié du XIX^e siècle : comment la configuration de l'enfant « normal » est-elle façonnée par la pensée du développement ? Il a publié *A Historical Sociology of Childhood* (2008), Cambridge University Press et compte de nombreuses publications. Membre actif du CR 30 (sociologie de l'enfance) de l'Association internationale des sociologues de langue française, du *Childhood Network de la European Sociological Association*, il a dirigé le Département de sociologie de l'Université Laval entre 2002 et 2006. Il a été *visiting scholar* à la Stanford University (Californie) en 1991-1992, au London School of Economics en 1998-1999, au Max-Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte (Max Planck Institute for the History of Science) à Berlin, et professeur-invité à la Universidade Federal do Piauí en 2001 et 2008 au Brésil.

JOSÉPHINE WOUANGO

Doctorante en Sociologie à l'Université de Liège (ULg), Centre du changement social et développement, Bât. B31-ISHS, Centre pôle sud, Bld. du rectorat 7 – 4000 Liège, Belgique

Email : josephine.wouango@ulg.ac.be ; josephima@yahoo.fr

L'intérêt de Joséphine Wouango pour l'enfance a commencé à partir d'un mémoire de licence en sociologie, réalisé à l'Université de Liège en 2006, portant sur la scolarisation des filles au Burkina Faso. En 2007, elle y a débuté ses recherches doctorales sur les politiques de lutte contre le travail des enfants et sur les rapports entre ces politiques et les expériences des enfants travailleurs. Elle termine actuellement la rédaction de sa thèse de doctorat sous la direction de Marc Poncelet (Université de Liège).

Achévé d'imprimer en France par Dupli-Print
en mai 2012
N° d'impression : 200503

Doris BONNET

Directeur de recherche en anthropologie à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), est membre titulaire de l'UMR 196 Paris-Descartes-INED-IRD (Ceped) et membre associé du Centre d'études africaines (EHESS, Paris).

Ses travaux portent sur l'anthropologie de la santé, de la reproduction et de la petite enfance en Afrique subsaharienne et auprès des migrantes d'origine africaine en Île de France. Elle dirige avec C. Rollet et Ch.-É. de Suremain un séminaire à l'EHESS (Paris) intitulé «Regards croisés sur la petite enfance». Son dernier ouvrage *Repenser l'hérité* a été publié en 2009 aux Éditions des archives contemporaines.

Catherine ROLLET

Professeur émérite à l'Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yveline en histoire et démographie, est membre du laboratoire Printemps (CNRS). Elle a consacré ses travaux de recherche à l'histoire de l'enfance aux XIX^e-XX^e siècles en France et dans les pays industrialisés. Seule ou en collaboration, elle a écrit de nombreux livres dont *La politique à l'égard de la petite enfance sous la Troisième république* (Ined 1990), *Les carnets de santé des enfants* (La Dispute 2008) et de nombreux articles dans des revues scientifiques.

Charles-Édouard DE SUREMAIN

Chargé de recherche en anthropologie à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), est membre de l'UMR 208 PaLoc « Patrimoines locaux » (IRD-MNHN). Il a travaillé sur le développement, l'alimentation et les soins de l'enfant, au Congo et en Bolivie où il a mené une recherche sur les enfants de la rue. Ses recherches portent aussi sur l'insécurité alimentaire, les images du corps dans ses liens à l'alimentation et à la santé et sur la patrimonialisation de l'alimentation. Il a publié *Jours ordinaires à la finca. Une grande plantation de café au Guatemala* (Orstom, 1996) et, en collaboration, *Miradas cruzadas en el niño. Un enfoque interdisciplinario para la salud, el crecimiento y el desarrollo del niño en Bolivia y Perú* (IRD-Plural-IFEA, 2003).



MODELES d'enfances

Successions, transformations, croisements



Selon les lieux et les époques, l'enfance peut être analysée selon différents modèles : l'enfant du lignage, de la chrétienté, de la Nation, ou encore l'enfant comme personne. Ces modèles se sont succédés ou se combinent selon les époques et les sociétés. Le modèle de *l'enfant du lignage*, a marqué les sociétés occidentales et plus largement, la plupart des sociétés rurales et agraires du monde : l'enfant est un maillon de la survie charnelle et spirituelle de l'individu et de la communauté humaine. La vie du tout-petit est précaire, et l'idée essentielle est celle de l'inachèvement et de la fragilité de son corps. Dans les pays en développement, ce modèle se maintient dans de nombreuses sociétés, même si les États adoptent de nouveaux droits de la famille.

Un autre modèle, celui de *l'enfant de la chrétienté*, perdure en Occident jusqu'au XX^e siècle. Il manifeste le contrôle de l'Église sur les alliances matrimoniales (obligation de virginité et de mariages exogamiques, indissolubilité des liens, etc.). En Occident, à partir du XVII^e siècle, un troisième modèle, qu'on appellera *l'enfant de la Nation*, commence à se mettre en place. Médecins, pédagogues, administrateurs se font les interprètes d'une nouvelle vision de l'enfance. Par la puériculture et l'éducation, l'enfant doit être « contrôlé » et même « dressé », pour grandir tant physiquement que moralement. Toujours en Occident, une nouvelle vision de l'enfant se dessine alors lentement, fondée sur le primat du psychologique. Ce modèle, qu'on nommera *l'enfant comme personne*, se diffuse au cours du XX^e siècle.

Les travaux des psychanalystes, des psychologues et des pédopsychiatres mettent en lumière les potentialités du bébé et ses compétences, l'importance des interactions entre la mère (ses substituts) et l'enfant, comme les effets à long terme des traumatismes subis lors de la petite enfance. S'ils se succèdent souvent, ces modèles se transforment, sont quelquefois concomitants, et se croisent de façon toujours plus complexe. À partir d'études de cas, issues de diverses sociétés à des époques différentes, les auteurs de cet ouvrage font valoir les multiples expressions de ces modèles d'enfances, tant dans les consciences individuelles que dans les modes d'organisation sociale.



Prix public : 34 euros
ISBN : 9782813000545



9 782813 000545