Université de Picardie Jules Verne
École doctorale « Sciences de l'Homme et de la société »
Centre universitaire de recherche sur l'action publique et le politique

Thèse de Doctorat de sociologie

présentée et soutenue par

Kelly POULET

pour obtenir le grade de Docteure de l'Université de Picardie Jules Verne

---

L'HYPOTHÈSE MIGRATOIRE COMME HORIZON D'ÉMANCIPATION ?

UNE ETHNOGRAPHIE DES JEUNESSES DAKAROISES

Thèse dirigée par :

Vanina BOUTÉ Maître de conférences, UPJV, Amiens
Alain MAILLARD Professeur des universités, UPJV, Amiens

Soutenue publiquement le 20 octobre 2016

Jury

Philippe ANTOINE, Directeur de recherche, émérite, à l'IRD [président]
Vanina BOUTÉ, Maître de conférences à l'UPJV [codirectrice]
Bertrand GEAY, Professeur à l'UPJV [examinateur]
Alain MAILLARD, Professeur à l'UPJV [codirecteur]
Nathalie MONDAIN, Professeure à l'université d'Ottawa [rapporteur]
Mahamet TIMERA, Professeur à l'Université Paris Diderot [rapporteur]

Aux deux Claudie parties trop tôt.
À ma bonne étoile !

REMERCIEMENTS

Des premiers pas sur le terrain jusqu'au présent manuscrit, nombreuses ont été les personnes qui m'ont aidée et soutenue. Mais j'aimerais en premier lieu témoigner toute ma gratitude à Vanina Bouté et Alain Maillard qui ont dirigé mes recherches depuis ma première année de master. Alain Maillard aura été le premier à m'accorder sa confiance lorsque j'ai voulu me rendre à Dakar en 2008. Je le remercie pour les discussions passionnantes qui dépassaient largement le cadre de la thèse et mes objets de recherche et qui ont toujours contribué à stimuler ma réflexion. Je suis particulièrement reconnaissante à l'égard de Vanina Bouté, dont la rigueur et l'aide précieuse ont accompagné de manière constante toutes les étapes de cette thèse sur les plans scientifiques et personnels. Elle est celle qui m'a poussée à dépasser les barrières et les limites que je m'imposais…

L'équipe Habiter-Pips, au sein de laquelle j'ai bénéficié d'un contrat doctoral m'a accueillie durant les premières années de doctorat. Je remercie son directeur Olivier Lazzarotti d'avoir toujours œuvré pour que je puisse effectuer dans de bonnes conditions matérielles mes allers-retours à Dakar. Puis, j'ai rejoint le Curapp-ESS, son équipe stimulante, dynamique et j'ai eu la chance de participer à de nombreux séminaires – organisés notamment par Gaël Depoorter, Rémy Caveng, Mathieu Grégoire, Néhara Feldman et Nathalie Lebouteillec – au sein desquels les échanges ont fait grandir mes réflexions théoriquement et méthodologiquement. Je n'oublie pas non plus Vianney Debeir qui a été le premier a m'avoir fait découvrir la sociologie ; ni les conseils avisés de Maïté Boullosa-Joly ; ni le rôle de Denis Blot, dont les enseignements dès ma première année de sociologie n'ont pas été sans éveiller chez moi la critique, la curiosité et l'envie de comprendre ma propre trajectoire…

Durant mes années de doctorat j'ai eu l'opportunité de travailler en équipe et de découvrir de nouvelles perspectives de recherche : avec Audrey Molis dans le cadre d'une étude pour Gérard Noiriel qui a représenté une belle bouffée d'oxygène ; avec Alfred Iniss Ndiaye et Sadio Ba Gning au Sénégal pour le Fond recherche de la Croix rouge. Mon insertion dans plusieurs réseaux de jeunes chercheurs a été une source d'inspiration, de questionnements supplémentaires : je remercie en particulier les membres de l'équipe d'animation du réseau Migrations que j'ai eu la chance de coordonner deux années. J'ai pu bénéficier des conseils de Philippe Antoine, Cris Beauchemin, Sylvie Bredeloup, Patrick Brunetaux ou encore François-Xavier Dudouet et croiser la route d'autres chercheurs et doctorants qui ont également contribué à cette thèse d'une manière ou d'une autre ; Mahamet Timera alors que je n'étais qu'en master 2, Aly Tandian qui m'a accueillie chaleureusement à Saint-Louis. Et puis, je pense particulièrement à Kader Mané mon binôme, Mody Faye mon partenaire et Sadio Ba Gning ma « belle-sœur », avec lesquels les projets ne sont qu'à leur commencement !

Le manuscrit tel qu'il se présente aujourd'hui est le résultat du travail collectif d'une « équipe de choc » qui s'est réunie les dernières semaines, nourrie par les petits plats d'Hugues Pinel. Je remercie les doctorants et/ou amis amiénois pour leur relecture et soutien : Nicolas Brusadelli, Juliette Soissons, Pierre Mongaux, Sébastien Lehembre, Sophie Louey, Laurianne Alluchon, Maïa Drouard, Delphine Bouënel, Pierre Ripart, Clara Deville, Marion Brusadelli, Mariella Palmieri, Yannick Martell, Samuel Bouron et Julien Vicaine, mon premier relecteur. Merci également à Jessy Cormont et Saïd Bouamama, mes collègues et amis du PHARE pour l'égalité.

Daouda, Ousmane, Talla, Souleymane et Papis : Jërëjëf ! de m'avoir fait découvrir ce qui allait devenir une partie de ma vie, de mon horizon, le Sénégal, lieu de mes propres étapes à franchir.

Évidemment mes sincères remerciements sont tournés vers l'ensemble des jeunes qui m'ont ouvert les portes de leurs maisons, de leurs vies, de leurs secrets, là où ils étaient et se trouvent aujourd'hui - celles et ceux avec qui j'ai moi-même grandi.

Enfin, je remercie mes parents, mes familles (française et sénégalaise) et mon mari, Al Hassan Salam Seck pour nos échanges, ses relectures avisées, ses traductions et dont le soutien n'a pas d'égal dans cette épreuve comme dans les autres…

Photo n°1 : Au-delà de l'horizon… (Photo K. Poulet)

Les cordons qui me séparent des deux hommes, représentent la réalité d'une planète divisée qui me distingue des jeunes dakarois enquêtés. Cette photo, prise à Dakar en 2012, d'un jeune homme face à l'horizon qui prolonge la mer représente la réorientation de ma perspective de recherche sur l'hypothèse de départ des jeunes de Dakar depuis ceux qui ne sont pas encore partis, qui ne partiront peut-être jamais mais qui pensent l'émigration comme la meilleure perspective pour atteindre leurs horizons d'émancipation.

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION

Changement des noms des enquêtés

Les prénoms des enquêtés ont été modifiés par souci d'anonymat. Toutefois, j'ai pris en compte l'origine ethnique du prénom ou la religion de référence de celui-ci pour opter pour des prénoms similaires.

Retranscription des termes en wolof

J'ai choisi d'utiliser les règles de transcription phonétique établies par le Centre de Linguistique Appliquée de l'Université de Dakar (CLAD)[1].

Consonnes

• *c – caabi bi* (la clé) : approximativement ce qu'on entend en français dans « **ti**en ».
Exemple **: Ceddo** guerrier

• *j – jabar ji* (l'épouse) : approximativement ce qu'on entend en français dans « **di**eu ».
Exemple : **Jaam** esclave

• *ñ – ñaw* (coudre) : existe en français dans « a**gn**eau ».
Exemple : **Ñoole** laudateurs

• *x – xalam gi* (la guitare) : correspond à la « jota » espagnole. Il s'écrit « kh » dans l'orthographe coloniale.
Exemple : **Xam-xam** le savoir, la connaissance

• *q – àq ji* (la faute) : ce son n'existe pas en français mais il correspond au « qaf » arabe (ق)
Exemple : **Yàq** détruire, « gâter »

• *w – woote* (appeler) : correspond au « w » en anglais, comme dans « water ».
Exemple : **Waxtaan** discuter

Voyelles

• *a – lal bi* (le lit) : ce son est plus fermé qu'un « a » français, mais plus ouvert que « ë ».
Exemple : **Mag** vieux

• *à – làkk* (parler une langue, généralement une langue étrangère au wolof) : c'est le son « a » du français.
Exemple : **Kàddu** parole

• *e – set* (propre) : c'est le son « è » ou « ê » du français « père » ou « tête ».
Exemple : **Set dereet** pur-sang

---

[1] Ces exemples ont été empruntés à l'ouvrage de Jean-François Werner, *Marges, sexe et drogues à Dakar : enquête ethnographique,* Paris, Karthala-Orstom, 1993, p. 14-15.

• *ë – bët bi* (l'oeil) : c'est le son « e » du français comme dans « demain ».
Exemple : **Tëgg** forgerons/bijoutiers

• *o – gor* (abattre un arbre) : c'est le son « o » ouvert de « pomme ».
Exemple : **Jom** l'honneur

• *ò – jòg* (se lever) : c'est le « o » fermé de « beau » ou « chose ».
Exemple : **Dòg** couper

• *u – bukki bi* (la hyène) : c'est le son « ou » du français « trou ».
Exemple : **Mukk** jamais

Les sons transcrits par une double lettre

• Les doubles voyelles transcrivent des voyelles longues : *suuf si* (le sol ou le sable ou la terre.
Exemple : **Uude** maroquiniers/cordonniers

• Les doubles consonnes transcrivent des consonnes longues : *bakkan bi* (le nez).
Exemple : **Gàddaay** s'exiler

En wolof, les pluriels sont invariables (l'article seul change). Ainsi, j'écrirai « les *Wolof* ». En revanche, comme l'explicite Jean-François Werner « rien n'est simple au Sénégal dans le domaine linguistique »[2]. Comme lui, j'ai donc dérogé à certaines règles quand il s'est agi de transcrire des noms propres de personnes ou d'ethnies. Je retiendrai pour certains mots et expressions les formes les plus usuelles de transcription, j'écrirai « Peul » pour « Pël », « Lébou » pour « Lebu ». Mais à la différence de celui-ci, je ne ferai de même concernant les noms de lieux et en particulier des quartiers. En effet, celui de « Ñaari Tali » s'écrit de plusieurs manières francisées. On peut lire sur certaines cartes officielles « Niary Tally » ou encore « Niaari Talli » ou « Niaari Tally », ce qui en change la signification puisque « Talli » en wolof peut correspondre à « une surface plate », quelque chose de « tendu » du verbe « tallal » signifiant « tendre », alors que « Tali » dans l'origine du nom de ce quartier, signifie « route » (Ñaari-Tali : deux routes). Dans un souci d'uniformisation j'ai transcrit de la même manière « Yaraax » pourtant écrit « Yarakh » sur les sites officiels de la commune.

Enfin, les extraits de discours des enquêtés seront retranscrits fidèlement. Toutefois, pour certaines transcriptions de conversation ou entretien, j'ai pris l'initiative de traduire certaines phrases exprimées en wolof pour faciliter la lecture.

[2] *Ibid.*, p. 15.

SOMMAIRE

INTRODUCTION 8

CHAPITRE I
QUELLES JEUNESSES A DAKAR ? 47

1. Trois quartiers urbains caractéristiques de la fragmentation sociale de la capitale 49
2. Une ou plusieurs jeunesses ?
Le quartier comme échelle de visibilité des fractures sociales 75

CHAPITRE II
« LA-BAS CET HORIZON » 107

1. Le champ des possibles du « Nord » 110
2. Le retournement de l'idéologie développementaliste 117
3. Les « laissés pour compte » de la mondialisation ?
De la frustration relative au sentiment de privation 133

CHAPITRE III
L'EMPREINTE HEROÏQUE DU « MIGRANT » 151

1. La symbolique populaire des héros de la migration 154
2. Une économie politique de l'héroïsme 165
3. Représentations de la migration chez les jeunes candidats au départ.
Discours croisés à partir des récits de jeunes émigrés 177

CHAPITRE IV
L'INSIGNIFIANCE SOCIALE DES CADETS 204

1. Quand l'antériorité est signe d'autorité sur les cadets 206
2. « Chaque jour est l'occasion d'une dette que l'on contracte ou que l'on rembourse » 230
3. L'insignifiance ou la non-reconnaissance du « partenariat » familial et communautaire 240

CHAPITRE V
CE QUE DEVENIR QUELQU'UN VEUT DIRE 256

1. Se soustraire de ses assignations de classe 259
2. Les assignations de genre : différentes postures selon le sexe 271
3. « Qui va donner sa fille à un griot ? ». Les rapports sociaux de castisation 292
Avant de conclure.
« Femme, ñeeño et pauvre, comment je peux devenir quelqu'un ? » 307

CHAPITRE VI
FACE AUX DOMINATIONS, DES STRATEGIES D'INDIVIDUALISATION FREINEES 311

1. Du partenariat intragénérationnel comme bouclier
aux stratégies individuelles des cadets sociaux « spécifiques » 312
2. Des remparts contre les figures et les stratégies d'individualisation ? 344

CHAPITRE VII
DE L'HYPOTHESE A L'ANTICIPATION
LES TEMPORALITES DE L'EXPERIENCE MIGRATOIRE 364

1. De l'hypothèse migratoire à l'expérience des cadres de sa réalisation :
une absence d'anticipation concrète 366
2. Quel horizon sur place ? Les différentes voies de sortie de la jeunesse 392

CONCLUSION 423
BIBLIOGRAPHIE 433
ANNEXES 457
GLOSSAIRE 488

INTRODUCTION

Un après-midi de 2011, alors que les manifestations emplissent régulièrement depuis quelques mois les rues de Dakar, avec en tête la jeunesse, nous prenons le thé dehors avec les jeunes du quartier de Sacré-Cœur III. Alors que nous étions en train d'écouter une chanson de rap populaire intitulée « *bëgg dem* » (l'envie de partir) fustigeant l'émigration des jeunes, Mamadou (étudiant) entame une conversation avec moi. Celle-ci a lieu en français, langue que tous les présents maîtrisent parfaitement, et utilisent en raison de ma présence.

Mamadou : « On veut tous partir ici. Cette idée-là, tu vois, des fois elle peut nous hanter, sans qu'on le dise aux autres. Mais on n'a pas besoin de le dire, tout le monde veut aller au Nord et revenir plus grand, devenir quelqu'un quoi, c'est ça *tekki*. Les jeunes ont l'impression d'être bloqués ici, d'être rien, alors qu'on est l'avenir, on fait des études et tout, mais quel avenir on a ? On est sûr de rien. Et puis, on n'est pas écouté. Regarde, les mobilisations partout dans le pays ! C'est des jeunes devant qui disent "y'en a marre" ; y'en a marre de tout en fait, mais surtout d'être là à subir ».

Ibrahima, dit Ib, accueilli chez sa tante qui habite le quartier, intervient depuis la place qui est la sienne, c'est-à-dire qu'il n'est pas étudiant, contrairement à la majorité des jeunes enquêtés de Sacré-Cœur III. Il travaille de manière informelle, en tant que maçon : « il n'y a pas que des étudiants dé ! C'est les pauvres aussi qui n'ont pas les mêmes chances que les gens de Sacré-Cœur, faut le dire aussi ».

Dans la conversation, Khadija, une jeune femme habitant le quartier, l'une des rares filles à rester dehors avec les jeunes hommes et moi, interviendra également :

« Et les filles, vous les oubliez toujours, elles sont aussi dans les manifestations ; les jeunes, c'est pas que les mecs, il y a plein de filles qui rêvent aussi de voir autre chose, d'améliorer leur situation ! Au Sénégal, les gens ne sont pas tous égaux mais par contre, c'est sûr qu'on veut tous revenir de là-bas parce que tu sais que qui que tu sois, on dira de toi, "il a réussi" ».

Extrait de carnet de terrain. Juillet 2011. Dakar. Quartier Sacré-Cœur III.

Originellement, ma recherche voulait porter sur l'émigration des jeunes dakarois et dakaroises vers l'Europe. De fait, au fur et à mesure de l'enquête de terrain, je[3] me rendais compte que mes matériaux dévoilaient la volonté des jeunes de s'accomplir par la migration mais qu'aucun d'entre eux ne migrait, en acte. Je découvrais et allais surtout rendre compte des multiples facettes d'une jeunesse urbaine, celle de la capitale sénégalaise, actrice centrale d'une société en plein bouleversement et aux aspirations grandissantes. L'extrait de conversation ci-dessus est révélateur de ce qui est devenu mon objet de recherche, au croisement d'une sociologie des migrations en amont du départ et d'une sociologie de la jeunesse urbaine : les aspirations au *tekki* des jeunesses de Dakar – je reviendrai sur cette notion – que dévoile leur hypothèse migratoire. Dès mes premières enquêtes, je me trouvais confrontée continuellement au même discours des jeunes enquêtés de trois quartiers de la capitale dakaroise, qui affirmaient que le départ migratoire était la meilleure perspective pour réussir socialement. Mais dès lors je m'interrogeai : qu'est-ce que signifient pour eux des phrases telles que : « partir pour s'en sortir » ? « partir pour revenir grandi », ou encore « partir pour devenir quelqu'un » ? Mon questionnement m'a ainsi conduite à rechercher le sens explicite ou implicite et les logiques sociales qui sous-tendent l'idée du départ, c'est-à-dire les aspirations plus profondes à « devenir quelqu'un » d'une jeunesse urbaine hétérogène qui ne part pas (ou n'est pas encore partie). Comme on le verra, il m'est apparu nécessaire de les appréhender sous l'angle des rapports sociaux d'âge, de classe, de sexe et de caste qui structurent les situations de la jeunesse de manière différente, selon la place qui est celle des individus dans ces rapports. Enfin, la migration – qui devait à l'origine constituer le cœur de mon objet de recherche – reste « en puissance »[4] tout au long du cheminement de ces jeunes et ainsi en a-t-il été tout au long de cet écrit.

Les trois premières sous-parties de cette introduction ont pour objectif principal de développer la construction de l'objet de la recherche : en croisant deux champs de la sociologie, la démarche consiste à saisir les sens pluriels que revêt l'hypothèse de départ migratoire, en tant qu'horizon des aspirations des jeunesses dakaroises.

---

[3] J'emploierai tout au long de ce travail, le « je » méthodologique renvoyant à l'implication de toute démarche ethnographique sur le terrain des recherches menées.

[4] Ce qui n'est qu'en puissance, par opposition à ce qui est en acte, est ce qui n'est pas encore réalisé, ce qui n'est qu'une virtualité. Elle représente l'indéterminé et le possible.

Sociologie de la migration : la dimension individuelle de la « nouvelle vague migratoire » sénégalaise

De l'intérêt pour la « nouvelle vague migratoire » sénégalaise

En 2009, j'ai 20 ans et je me rends pour la première fois au Sénégal, à Dakar avec l'intention de travailler sur l'émigration d'une partie de sa jeunesse[5]. Ce sujet de départ, motivé par un engagement militant auprès de populations immigrées en France, m'avait été inspiré par les vagues d'émigrations par pirogue d'Africains subsahariens vers les îles Canaries, en 2006. Le traitement médiatique français de ces événements insistait sur la nécessité de fermer les frontières pour éviter la mort de jeunes et désignait la misère des populations comme cause principale de ces départs dangereux. Je pensais à l'époque que les politiques migratoires étaient bien davantage responsables de l'afflux de populations. Mon militantisme m'amenait à désigner comme responsable un mode de production capitaliste constituant ces populations en réserve mondiale de main-d'œuvre. Sans connaissance préalable du pays, guidée sans aucun doute par l'exotisme qu'il représentait pour moi et avec l'avantage de travailler dans un pays francophone, j'arrivais donc sur le terrain avec une vision misérabiliste justifiant le fait migratoire. Si ces représentations sont évidemment le fruit de mon engagement militant de l'époque, mes hypothèses de recherche sur les causes des migrations étaient héritières d'un bagage théorico-politique ancré dans l'approche structurelle de la théorie de la dépendance[6] ainsi que celle du système monde[7]. Apparue dans les années 1970 et 1980 cette dernière approche considère les flux migratoires comme l'expression des rapports globaux de domination[8]

---

[5] Ce séjour d'enquête a duré trois mois et a donné lieu à la réalisation d'un mémoire : Kelly Poulet, *La migration sénégalaise : dynamique migratoire entre rupture et continuité. Essai sur les causes des départs par pirogue des jeunes de Hann-Yarakh, village urbain de Dakar, vers les îles Canaries,* mémoire de master 1 en Sociologie, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, 2009.

[6] Andre Gunder Frank, « The Development of Underdevelopment », *Monthly Review*, vol. 18, n°4, 1966, p. 17-31 ; Fernando Henrique Cardoso, *Les idées à leur place : le concept de développement en Amérique latine*, Paris, A.-M. Métailié, 1984.

[7] Immanuel Wallerstein introduit un nouveau concept, celui de *système-monde*, qui va lui permettre de préciser la notion braudelienne d'économie-monde. Voir Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2006 ; - *The Modern World-System I : Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1974 ; - *The Modern World-System II : Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, New York, Academic Press, 1980 ; - *The Modern World-System III : The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*, New York, Academic Press, 1989.

[8] Alessandro Monsutti, « Migration et développement : une histoire de brouilles et de retrouvailles », *Annuaire suisse de politique de développement*, vol. 27, n°2, 2008, p. 23-42.

et adopte une perspective historique et mondiale, celle de l'expansion du système capitaliste à partir d'un centre dominant vers des économies périphériques dépendantes. Les causes des migrations seraient donc externes à l'individu : la pénétration des rapports de production capitalistes, depuis le « centre » et dans les sociétés « périphériques », créerait mécaniquement une population prête à émigrer[9]. Si ces approches s'attachent à saisir les causes des migrations, d'autres se sont penchées sur la persistance des flux migratoires par le truchement des réseaux sociaux[10]. Les réseaux qui se constituent, sorte de capital social ou ensemble de liens interpersonnels, mettent en rapport les migrants et migrantes potentiels dans les zones d'origine et de destination. La migration internationale devient alors elle-même son propre moteur[11].

J'ai mis rapidement ces approches en question en arrivant sur mon terrain, Dakar, dont le choix s'explique par le changement qui s'est opéré dans le profil des émigrés au départ du Sénégal. En effet, si la migration internationale sénégalaise a longtemps été l'apanage des populations rurales, avec la zone du fleuve Sénégal qui constituait la zone de départ principale[12], la région de Dakar fournit aujourd'hui l'essentiel des émigrants du pays, notamment parce qu'elle abrite près du quart de la population sénégalaise. Sur les 177 273 émigrés recensés en 2011, 27,5 % étaient originaires de la région de Dakar[13]. La population migrante se caractérise aussi par sa jeunesse : 68 % des émigrés ont un âge compris entre 14 et 34 ans, et 94,1 % sont des émigrés actifs d'âge compris entre 15 et 54 ans[14]. Elle s'est aussi relativement féminisée, notamment au départ de Dakar. Les pays de destination privilégiés des uns et des autres diffèrent par ailleurs quelque peu, les Dakarois se destinant plus souvent au « Nord », c'est-à-dire à l'Europe avec des pays

---

[9] Andréa Réa, Maryse Tripier, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, 2008, p. 30. Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo,* Princeton, Princeton University Press, 1997; - *La globalisation. Une sociologie*, Paris, Gallimard, 2009.

[10] Marie-Antoinette Hily, William Berthomiere, Dimitrina Mihaylova, « La notion de "réseaux sociaux" en migration », *Revue Hommes et Migrations*, n°1250, 2004, p. 6-12.

[11] Jon Goss, Bruce Lindquist, « Conceptualizing International Labor Migration: a Structuration Perspective », *International Migration Review*, vol. 29, n°2, 1995, p. 317-351.

[12] Entre autres : Adrian Adams, *Le long voyage des gens du fleuve*, Paris, Maspéro, 1977 ; Francine Kane, André Lericolais, « L'émigration en pays soninké », *Cahiers de l'Orstom*, vol. 12, n°2, 1975, p. 177-187 ; Jean-Paul Minvielle, *Migrations et économies villageoises dans la vallée du Sénégal : étude de trois villages de la région de Matam,* Dakar, ORSTOM, 1976 ; Mahamet Timera, *Les Soninkés en France, d'une histoire à l'autre,* Paris, Karthala, 1996.

[13] Agence nationale de la statistique et de la démographie, « Chapitre II : La migration internationale », *Situation économique et sociale du Sénégal en 2011,* Dakar, ANSD, 2013, p. 42-60.

[14] Organisation internationale pour les migrations, *Migration au Sénégal. Profil national 2009*, Dakar, OIM, 2009.

comme l'Italie et l'Espagne qui sont peu à peu devenus des destinations montantes, à l'image des États-Unis[15]. L'expression de « nouvelle vague migratoire sénégalaise » désigne ainsi le tournant qu'ont pris les dynamiques migratoires de ce pays depuis les années 1990[16].

Dès les premiers jours de ma venue, je me suis rendue à Yaraax, un village en banlieue dakaroise pour rencontrer un groupe de jeunes âgé de 19 à 30 ans caractéristiques de cette « nouvelle vague », car ils avaient tenté, comme d'autres, d'émigrer par pirogue vers les îles Canaries avant d'être rapatriés et étaient depuis parfois désignés comme des « aventuriers »[17]. Lors des premiers entretiens, effectués de manière formelle et exploratoire, ces jeunes refoulés expliquaient leur tentative de départ par la volonté d'aider financièrement leur famille et mettaient en avant l'importance des facteurs socio-économiques dans leur choix. Ainsi exprimée, la migration semblait rejoindre les observations des tenants de l'approche par les réseaux, considérant l'importance de la dimension familiale[18], ainsi qu'à celles des approches présupposant la primauté du rôle des incitations économiques dans la décision de migrer[19]. Les trois premiers mois passés auprès de ces jeunes m'ont dévoilé d'autres pistes et hypothèses de recherche. Leurs propos rendaient compte notamment de la prépondérance des aspirations à une « nouvelle vie » qu'ils assimilaient au « départ ». Je constatais également

---

[15] Roos Willems, « Barcelona or the Here After: Senegalese Struggling with Perilous Journeys and Perilous Livelihoods », *Kolor: Journal on Moving Communities*, n°7, 2007, p. 23-47. Il est toutefois difficile aujourd'hui de mesurer l'actualité de ce schéma. La crise de ces dernières années a frappé de plein fouet ces deux pays.

[16] Sérigne Mansour Tall, « L'émigration internationale sénégalaise d'hier à demain », dans *La société sénégalaise entre le local et le global*, sous la direction de M.-C Diop, Paris, Karthala, 2002, p. 549-578 ; Papa Demba Fall, « La dynamique migratoire ouest-africaine entre ruptures et continuités », *Communication présentée à l'atelier sur les migrations africaines "Understanding Migration Dynamics in the Continent"* [en ligne], University of Ghana, Accra, 2007, p. 1-24.

[17] La notion d'aventurier a été mise en avant dans plusieurs travaux de recherche portant sur les migrations, notamment sénégalaises : Jean Schmitz, « Migrants ouest-africains, miséreux, aventuriers ou notables? », *Politique africaine*, Paris, Karthala, n°109, 2008, p. 5-15 ; Anaïk Pian, « La fabrique des figures migratoires depuis l'expérience des migrants sénégalais », *Journal des anthropologues*, n°118-119, 2009, p. 91-106. Durant mes années d'enquêtes auprès de jeunes dakarois ayant tenté de migrer par le biais des pirogues vers les îles Canaries, ou encore d'autres désireux d'atteindre l'Europe, aucun ne s'est défini lui-même comme un aventurier. C'est un terme qui semble être une catégorie intéressante pour saisir le phénomène des migrations individuelles mais il n'est pas à prendre, selon moi, comme un qualificatif propre aux intéressés. Mahamet Timera, dans « Aventuriers ou orphelins de la migration internationale », *Politique africaine*, n°115, 2009, p. 175-195, souligne que ce sont les prédécesseurs, au Maroc, qui dénomment les nouveaux arrivants sénégalais les « aventuriers ».

[18] Cheik Oumar Ba, Alfred Iniss Ndiaye, « L'émigration clandestine sénégalaise », *Asylon(s)* [en ligne], n°3, mars 2008, www.reseau-terra.eu/article717.html, consulté le 10/04/2010.

[19] Raphaël-Emmanuel Verhaeren, *Partir ? Une théorie économique des migrations internationales,* Grenoble, PUG, 1990.

que réaliser leur projet individuel et satisfaire leurs propres besoins devenaient leur leitmotiv, et plus largement celui d'une jeunesse populaire mettant en cause la solidarité familiale et l'*ethos* communautaire, décrits comme des entraves à leur autonomie et leur émancipation. Leur volonté d'émigrer me semblait alors fortement motivée par une perspective d'individualisation, c'est-à-dire « un processus de prise de distance objectif ou subjectif de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales, ce qui implique la possibilité matérielle de s'affranchir de l'appartenance communautaire et la possibilité intellectuelle de se mettre à distance des ressorts de sa solidarité »[20].

Ces premières pistes de recherche se sont confirmées lors d'une seconde enquête, réalisée dans le cadre de mon master 2 auprès de jeunes dakarois récemment immigrés en France[21]. Dans le cas de ces derniers, leur émigration n'avait pas été déterminée par une volonté de « s'arracher à la famille » ou de s'émanciper des siens, mais plutôt de s'extraire des conditions d'existence structurées par des rapports sociaux de domination. C'est en ce sens que la dimension individuelle de la migration, sur laquelle les travaux de M. Timera mettent l'accent, est devenue particulièrement éclairante. Selon le sociologue, les fonctions d'émancipation, d'autonomisation et d'individualisation de l'émigration ne sont que trop souvent absentes dans les théories de la migration internationale ; de ce fait, la corrélation entre pauvreté et émigration devrait être révisée de façon critique, dans la mesure où celle-ci ne rend pas compte de la réalité des causes du phénomène ; d'autre part, l'analyse aurait, jusqu'à présent, mis l'accent sur la prise en charge collective de la famille et du village, niant ainsi la possible démarche individuelle[22]. Cette absence d'attention à cette dimension des motivations des migrations serait imputable, selon M. Timera, aux acteurs eux-mêmes plus encore qu'aux chercheurs : « cet état de fait ne peut être affirmé comme tel pour les acteurs eux-mêmes car [il]apparaît contradictoire avec les valeurs dominantes [...] : la dimension compétitive, individualisante de la

---

[20] Alain Marie (dir.) et *al.*, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », dans *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey),* sous la direction de A. Marie, Paris, Karthala, 1997, p. 73.

[21] Cette étude menée durant cinq mois, au sein de foyers de travailleurs immigrés parisiens et d'habitat en colocation, a donné lieu à un mémoire : Kelly Poulet, *Les migrations sénégalaises contemporaines : quelle place pour l'individu ? Une approche biographique du processus d'individualisation*, Mémoire de master 2 en sociologie, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, 2010. Voir également, Kelly Poulet, « Penser la notion d'habiter en contexte migratoire : trajectoires biographiques de migrants dakarois en France », dans *Habiter, vers un nouveau concept ?,* sous la direction de O. Lazzarotti, B. Frelat-Kahn, Paris, Armand Colin-Recherches, 2012, p. 181-196.

[22] Mahamet Timera, « L'émigration des jeunes sahéliens», art. cit., p. 40.

migration est à la fois un refoulé et un univers quasi secret »[23]. Il développe l'idée selon laquelle la prise en charge et les solidarités familiales et communautaires épargnent à la plupart des candidats au départ une misère individuelle mais tendent également à exclure la « reconnaissance, le respect et la considération auxquels ils aspirent »[24]. S. A. Dieng explique également que la recherche d'autonomie financière pour être à même de réaliser des projets est l'un des types de motivations à l'émigration des Sénégalais de cette nouvelle vague des années 1990[25]. Enfin, C. O. Ba et A. I. Ndiaye avancent qu'émigrer peut devenir une « quête individuelle » et une « affirmation de soi » voire un « salut » sous l'effet des changements intervenus dans la société sénégalaise[26]. J'envisageais alors dans le cadre d'une recherche doctorale d'approfondir l'étude des logiques migratoires[27] de la « nouvelle vague de migration sénégalaise », depuis le « vouloir partir » émergeant dans le pays de départ jusqu'à la concrétisation de celui-ci, puis dans le pays dit « d'accueil » et jusqu'à un éventuel retour au pays, suivant un dispositif méthodologique qui a contribué à déterminer la reconstruction de mon objet de recherche.

Des migrations introuvables aux aspirations migratoires

Quelles sont les logiques migratoires des jeunes dakarois entre Dakar et l'Europe et les conséquences tant en termes de transformation sociale que de transformation individuelle ? Comment les processus d'individualisation se matérialisent-ils dans les pratiques de mobilité, à savoir dans les allers-retours des jeunes citadins migrants ? Tels étaient les questionnements de départ de ma recherche doctorale. Pour mener celle-ci, je suivais alors les prescriptions d'Abdelmalek Sayad[28], défendant l'idée de saisir le phénomène migratoire dans sa globalité à partir d'une dialectique spatiale et sociale de l'émigration et de l'immigration. Je retrouvais alors dans cette approche la prise en

---

[23] *Ibid.*, p. 42.
[24] *Ibid.,* p. 38
[25] Seydi Ababacar Dieng, « Déterminants, caractéristiques et enjeux de la migration sénégalaise », *Asylon(s)* [en ligne], n°3, mars 2008, http://www.reseau-terra.eu/article709.html, consulté le 11/04/2010.
[26] Cheikh Oumar Ba, Alfred Iniss Ndiaye, « L'émigration clandestine sénégalaise », art. cit.
[27] Par logiques migratoires, j'entendais alors étudier les déterminants, les causes et les stratégies de départs et de retours. Voir à ce propos, Kelly Poulet, « La migration des jeunes dakarois comme horizon… La reconstruction d'un objet de recherche », *e-Migrinter*, n°14, 2016, p. 1-12.
[28] Abdelmalek Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré,* Paris, Éditions du Seuil, 1999.

compte des espaces multiples ou des « terrains fixes multisitués »[29], selon l'expression de G. Marcus, nécessaire pour répondre aux questions que je formulais. Le terrain de recherche correspondait aux lieux de provenance et d'arrivée des jeunes travailleurs dakarois âgés de 20 à 29 ans[30], récemment immigrés en France, auprès desquels j'avais réalisé mon mémoire de master 2. En France, l'aire géographique d'étude comprenait Saint-Denis, et quelques villes proches géographiquement de la capitale – telles que Beauvais et Amiens – ayant un accès ferroviaire direct à la capitale où le travail se « trouvait plus facilement ». Au Sénégal, c'est le quartier dakarois de provenance de ces immigrés qui a délimité le terrain. Rencontrer leur « nous social » de référence me permettait de comparer et d'objectiver les discours formulés par les immigrés, mais aussi d'observer – dans le quartier comme au sein de l'habitat familial – les conséquences directes, matérielles et symboliques, de leur migration. Les temporalités imposées par l'institution universitaire, et les contraintes bureaucratiques m'obligèrent à pratiquer des allers-retours réguliers entre Dakar et la France. Un certain nombre de chercheurs, pour appréhender les migrations et la circulation des migrants, avaient d'ailleurs fait de leur mobilité leur méthode de recherche[31]. Comme ces chercheurs, n'étais-je pas finalement encore plus proche de la configuration propre aux populations enquêtées, et *in fine* de mon objet d'étude ? N'allais-je pas prendre pleinement part, en circulant entre Dakar et la France, aux côtés des jeunes, aux nouvelles dynamiques de la mobilité des Dakarois et Dakaroises ? L'enthousiasme fut bref.

De part et d'autre des frontières, les enquêtés m'ont, à plusieurs reprises, permis de prendre conscience de certains de mes biais de compréhension ou de postures qui

---

[29] George Marcus, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n°24, 1995, p. 95-117.

[30] J'excluais alors les immigrés pour étude car je m'intéressais principalement aux personnes caractérisant la « nouvelle vague migratoire sénégalaise », composée majoritairement de jeunes hommes partant pour travailler et non par le biais de visas pour étude. Je voulais alors approfondir le mobile économique mis en avant par ces jeunes, en considérant des ressorts plus existentiels, comme la volonté de s'affirmer individuellement, qui m'était apparue une année plus tôt auprès de jeunes qui avaient tenté d'émigrer par pirogue vers les îles Canaries et qui avaient été rapatriés à Dakar.

[31] La thèse de Chadia Arab en est un exemple : Chadia Arab, *Les Aït Ayad. La circulation migratoire des Marocains entre la France, l'Espagne et l'Italie,* Rennes, PUR, 2009. Voir également Michel Peraldi (dir.), *La fin des norias ? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée,* Paris, Maisonneuve et Larose, 2002 ; Alain Tarrius, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine,* Paris, Balland, 2002 ; Julien Brachet, « Géographie du mouvement, géographie en mouvement. La mobilité comme dimension du terrain dans l'étude des migrations », *Annales de géographie*, n°5, 2012, p. 543-560.

étaient reçues comme inadéquates. Par exemple, en France, j'évoquais, aux immigrés qui faisaient preuve d'imagination pour contourner les sollicitations multiples de leurs familles au pays, de leurs amis ou de simples connaissances, l'éventualité d'expliciter à ceux restés, les conditions difficiles dans lesquelles ils se trouvaient en France. Et à Dakar, j'adoptais similairement une posture critique face à cette représentation sociale répandue chez les jeunes selon laquelle « là-bas c'est mieux qu'ici ». Je tentais de persuader mes interlocuteurs de la véracité des expériences douloureuses et difficiles que ma trajectoire de militante avait pu rencontrer, au-delà de mon seul parcours universitaire. Je tentais, en jouant de ma position de « connaisseuse », de convaincre ces jeunes que les représentations pouvaient être sujettes à bon nombre d'interprétations pouvant se révéler illusoires et ainsi décevantes. Mes prises de position, apparaissant sûrement naïves à certains, furent parfois mises en accusation ou contrecarrées par les enquêtés en France :

> « Tu as beau dire les choses, ils ne comprennent pas, ils ne veulent rien entendre. Laisse-moi gérer comme je le peux. C'est facile pour toi. Tu n'as rien à prouver, tu circules comme tu veux, tu n'as pas les pressions administratives ni les obligations familiales et de réussite ! Quand tu vas là-bas, tu as déjà réussi pour les gens, tu viens de France et tu es une *tubaab* ! (Une blanche) ».

Quant à Dakar, ma posture critique a, de nouveau, été mise en accusation :

> « Tu as beau nous dire ce que tu veux ! Toi tu connais là-bas, tu as vécu là-bas, tu as grandi là-bas, tu as fait le tour. Aujourd'hui tu es venue chercher des choses ici à Dakar. Tu y travailles, tu as découvert beaucoup de choses, tu as grandi. Maintenant tu aimes ici et tu viens et retournes là-bas comme tu veux. Nous, on veut aussi avoir cette chance-là, découvrir, voir par nous-mêmes ! Tout ce que l'on nous interdit de voir, alors que toi tu peux circuler comme tu veux. Nous, on veut circuler, comme toi tu le fais ! »

Loin de tout onirisme social, c'est dans une conversation ordinaire, comme nous pouvions en avoir régulièrement, que l'un des jeunes m'a fait cette déclaration. En quelque sorte, les enquêtés percevaient une certaine forme de violence symbolique dans mes propos. Notamment parce qu'ils étaient émis par une personne ayant accès au privilège de la circulation internationale non entravée. Ensuite, parce que mes paroles pouvaient être reçues comme une forme de dissuasion à l'émigration. Ce qui n'était pas mon intention, mais ce qui bien évidemment pouvait être perçu comme tel : « nous aussi on veut avoir cette chance-là ». Ma circulation m'a conféré un statut qui rendait compte

de ma posture de privilégiée, inscrite dans des rapports sociaux spatialisés et de la « réalité d'une planète divisée »[32]. Cette réalité, je l'observais à Paris et à Dakar avant tout à partir de ceux qui restent, ces « immobiles involontaires »[33]. En effet, la situation administrative de nombre d'immigrés à Paris ne leur permettait pas de revenir à Dakar comme ils le souhaitaient. Et dans la capitale sénégalaise, ceux qui avaient l'esprit tourné vers le(s) « Nord(s) » ne pouvaient y accéder aisément.

Leurs propos permettent aussi de saisir que la France, tout comme l'Espagne ou l'Italie, n'est qu'une étape parmi d'autres dans leurs projets : l'aboutissement est, pour les candidats à l'émigration, le point de départ, c'est-à-dire Dakar. Le retour est une condition de leur projet, la réussite évoquée par chacune des personnes rencontrées n'existant que par et dans la reconnaissance de ceux dont ils s'étaient distancés ou dont ils voulaient se distancer. Plus encore, j'ouvrais les yeux sur l'existence de la partie des candidats au départ, en réalité majoritaire, qui n'étaient pas encore partis et/ou qui ne partaient finalement jamais. À Dakar, l'ensemble des jeunes que je rencontrais voulait émigrer, en formulait l'idée mais n'a pas quitté le territoire. J'ai noté, dans mon dernier carnet de terrain, le moment précis où je me suis confrontée à la nécessité de reformuler alors mon objet de recherche :

> Les jeunes du quartier aujourd'hui me demandaient si mon travail avançait. J'ai ri un peu. Mes recherches ont sans doute avancé, - oui, mais eux ? Personne n'est parti. Un des jeunes m'a demandé « au fait, sur quoi tu travailles déjà ? ». Je crois que c'est la dixième fois que je le leur dis, et chacun oublie. Je lui réponds : « j'écris une thèse sur les migrations des jeunes de Dakar ». Cette phrase est devenue le moyen de couper court à la discussion, en France comme au Sénégal. Pas aujourd'hui. Amadou a rétorqué : « mais… tu fais aussi tes enquêtes auprès de nous ? Pourtant personne ne migre jusqu'à présent, et dans les autres quartiers, ils y arrivent ? Tu devrais plutôt travailler sur nos galères pour voyager ! (rires) ».
>
> Extrait de carnet de terrain. 2014, Dakar.

Sur le « terrain », j'étais en réalité la seule qui portait – avec elle et en elle – la migration « en actes », c'est-à-dire l'expérience physique de l'émigration ; j'étais la seule qui voyageait, comme me l'a fait remarquer Mamadou. Sa réaction, qui représenta pour

[32] Marc Augé, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris, Payot et Rivages, 2009, p. 13.
[33] Jorgen Carling, « Migration in the Age of Involuntary Immobility », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, n°28, 2002, p. 5-42.

moi un déclic dans le processus de recherche, m'a poussée à réorienter mon regard vers l'absence de mobilités.

Ainsi, il ne s'agit pas dans cette thèse de rompre avec la compréhension du phénomène migratoire en tant que tel, mais plutôt de le penser comme une perspective ; une perspective où la dimension individuelle est pregnante, abordée à partir du point de vue de ceux qui restent, qui ne sont pas encore partis et qui ne partiront peut-être jamais, mais dont l'idée de départ nourrit le quotidien et surtout les perspectives d'avenir, de réussite, de reconnaissance sociale. Je recentrais alors mon regard sur le lieu d'aboutissement de l'hypothétique migration qui est aussi celui du possible départ : Dakar, et sa jeunesse, candidate au départ.

Sociologie de la jeunesse dakaroise

Les acteurs désireux d'émigrer et auxquels je m'intéressais sont jeunes, âgés de 19 à 33 ans au moment où je les rencontre. Je ne me suis effectivement pas particulièrement centrée sur les migrations internationales des Sénégalais dans leur ensemble[34], ni en Afrique[35], pas non plus sur celles en provenance des zones régionales historiques de l'émigration du Sénégal[36], ni sur celles des femmes en particulier[37], mais plus précisément sur l'hypothèse migratoire des jeunes urbains, filles et garçons, de trois quartiers de Dakar.

S'attacher à la jeunesse pose dès lors un certain nombre de problèmes particuliers, qui est notamment de savoir si cet ensemble de « jeunes », tel que je l'aborde par les

---

[34] Voir entre autres les travaux suivants : Momar-Coumba Diop, *Le Sénégal des migrations : mobilités, identités et sociétés*, Paris-Dakar-Nairobi, Karthala-CRPS-Onu-habitat, 2008 ; Serigne Mansour Tall, « Les migrations internationales sénégalaises d'hier à demain », art. cit., 2002.

[35] Sylvie Bredeloup, « Itinéraires africains de migrants sénégalais : migrants d'Afrique de l'Ouest », *Hommes et Migrations*, vol. 1160, 1992, p. 16-22 ; Richard Lalou, « Les migrations internationales en Afrique de l'Ouest face à la crise », dans *Crise et population en Afrique*, sous la direction de J. Coussy et J. Vallin, Paris, Centre français sur la population et le développement, 1996 p. 345-373.

[36] Hamidou Dia, *Trajectoires et pratiques migratoires des Haalpulaaren du Sénégal. Socio-anthropologie d'un "village multi-situé",* Paris, L'Harmattan, 2015.

[37] Victoria Ebin, « Women's Saints and Strategies: the Expanding Role of Senegalese Women in International Trade », *Monde en développement*, n°91, 1995, p. 113-115 ; Eva Evers Rosanders, « Cosmopolites et locales : femmes sénégalaises en voyage », *Afrique & histoire*, vol. 4, n°2, 2005, p. 103-122 ; Laurence Marfaing, « Commerce, constructions spatiales relationnelles dans un espace urbain : commerçantes sénégalaises à Casablanca », *Les Nouveaux Urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas*, sous la direction de E. Boesen, L. Marfaing, Paris, Karthala, 2007, p. 159-186 ; Sylvie Bredeloup, « Mobilités spatiales des commerçantes africaines : une voie vers l'émancipation ? », *Autrepart*, n°61, 2012, p. 23-39.

enquêtes, forme un « groupe » pertinent sociologiquement. La jeunesse des pays d'Afrique est un thème qui connaît un engouement récent, devenu un objet d'étude pluridisciplinaire notamment dans les pays anglo-saxons *via* les *youth studies*, venant ainsi pallier la carence d'études sur ce sujet[38]. Au Sénégal, elle a été largement abordée depuis son explosion démographique dans les années 1950-1960, c'est-à-dire à partir des indépendances. Aujourd'hui, la population jeune, communément regroupée dans la classe d'âge des 15-35 ans par la Charte Africaine de la jeunesse, représente 39,7 % de la population de la région de Dakar. La structure par âge du dernier recencement montre que les moins de 20 ans représentent 44,5 % de la population dakaroise ; les moins de 35 ans, 72,5 %. Donc sept personnes sur dix vivant dans la région de Dakar ont moins de 35 ans[39].

S'ils sont les plus nombreux, les jeunes sont également les plus touchés par les conséquences des différentes crises économiques qui ont affecté le Sénégal depuis les années 1990. Entre recul de l'âge d'accès à l'emploi et à l'autonomie financière, report de la vie en couple (et de la naissance du premier enfant), ils font face à des conditions matérielles plus difficiles que leurs aînés, même si l'un des facteurs de report de ces étapes est l'allongement de la durée des études pour celles et ceux qui y accèdent. Les difficultés que rencontrent les jeunes de tous milieux à trouver leur place dans la société, perceptibles à l'échelle de l'ensemble des capitales d'Afrique de l'Ouest[40], ont été observées également dans d'autres parties du monde, depuis les années 1980[41]. C'est en ce sens que P. Antoine et ses co-auteurs remarquent que les frontières de la jeunesse sont difficiles à déterminer. Celle-ci se prolonge en raison du contexte de crise qui perdure, bouleversant les calendriers antérieurs du passage à l'âge adulte. En ce sens, il est commun de voir des jeunes hommes de trente ans résider chez leurs parents sans pouvoir contribuer aux dépenses du foyer alors que la génération précédente travaillait déjà depuis longtemps. Il va de soi que l'on n'est pas « jeune » de la même manière selon

---

[38] Catherine Coquery-Vidrovitch, « Des jeunes dans le passé et dans le futur du Sahel », *Les jeunes en Afrique, tome 1: évolution et rôle (XIXe-XXe),* sous la direction de H. Almeida-Topor, C. Coquery-Vidrovitch et O. Goerg, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 35-43.

[39] « Dakar situation économique et sociale régionale 2013 », Dakar, ANSD, 2015.

[40] Philippe Antoine, Mireille Razafindrakoto, François Roubaud, « Contraints de rester jeune ? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines : Dakar, Yaoundé, Antananarivo », *Autrepart,* n°18, p. 17-36.

[41] Olivier Galland, *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin, 2011 ; - « L'entrée dans la vie adulte en France. Bilan et perspectives sociologiques », *Sociologie et sociétés*, vol. 28, n°1, 1996, p. 37-46 ; - « une entrée de plus en plus tardive dans la vie adulte », *Économie et statistique*, vol. 283, n°1, 1995, p. 33-52.

le genre, comme ce travail va le montrer. C'est sur les garçons que pèse davantage l'injonction de rassembler les ressources financières pour s'assurer un avenir économique, fonder un foyer. Quant aux jeunes femmes, devenir adulte se réalise principalement dans le mariage et la maternité légale, bien que de plus en plus elles soient sollicitées par leurs familles et soumises à la pression de ne plus être célibataire. Les femmes vieillissent socialement plus vite que les hommes et il n'est pas rare d'entendre qu'à trente ans, une femme est déjà « trop vieille » sur le marché matrimonial.

Ces derniers éléments suggèrent qu'en dehors du biologique c'est bien la façon dont la personne se considère et dont elle est considérée par la société à laquelle elle appartient qui délimite la « catégorie » de jeunesse, dont les frontières sont directement liées à celle d'adulte. Plus encore, en Afrique de l'Ouest, être jeune, est avant tout une catégorie statutaire ; le statut social caractérise, davantage que l'âge calendaire qui importe peu[42], l'état liminal de la jeunesse. Le respect des règles édictées par les anciens, le manque d'autonomie, d'intimité et d'indépendance sont des caractéristiques des « cadets sociaux ». Cette expression réhabilitée par le politiste J.-F. Bayart[43] comme outil d'analyse des rapports de pouvoir, caractérise « une position générationnelle spécifique »[44], sorte de traduction locale de la catégorie « jeune » formée en Occident. La jeunesse en tant que « catégorie » est donc à saisir avant tout au Sénégal, et particulièrement dans cet écrit, à partir de la place occupée dans l'échelle de l'aînesse, en tant qu'institution sociale régissant les hiérarchies statutaires.

Il ne s'agit pas bien entendu de rendre immuable cette hiérarchie et le système d'aînesse caractérisé justement par son dynamisme, mais plutôt d'adopter la perspective de l'ouvrage *l'Afrique des générations*[45], c'est-à-dire de montrer comment les apports intergénérationnels se modifient, comment la légitimité des aînés peut être rediscutée et comment les jeunes tentent d'échapper aux difficultés et aux contraintes. Les articles de cet ouvrage rendent compte des dynamiques intergénérationnelles, tant à l'échelle « macro » (société civile) qu'à l'échelle « micro » (espaces privés, tranches de vie). Ainsi,

---

[42] Prescrit par les institutions coloniales pour contrôler les populations l'âge calendaire n'a que peu d'importance dans les représentations locales.

[43] Jean-François Bayart, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979.

[44] Julien Kieffer, « Les jeunes des « grins » de thé et la campagne électorale à Ouagadougou », *Politique africaine*, n°101, 2006, p. 63-82.

[45] Muriel Gomez-Perez, Marie-Nathalie Le Blanc (dir.), *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012.

si le triptyque pauvreté-précarité-insécurité dans lequel se situent les jeunes dakarois joue un rôle conséquent sur les possibilités de devenir adulte, il ne s'agira pas ici de s'appuyer uniquement sur cette conception linéaire du devenir adulte, mais de percevoir la place des jeunes envisagés avant tout comme des « cadets ». C'est-à-dire de prendre cette jeunesse, comme inscrite dans la hiérarchisation d'ordre générationnel qui maintient les plus jeunes dans un statut de soumission, sous tutelle des aînés, mais toujours en négociation. Les difficultés liées à la crise frappent en l'occurrence en premier lieu une classe d'âge assez large subissant la paupérisation. Cependant, les jeunes ne se présentent plus seulement comme des cadets d'âge mais comme des « cadets sociaux », un terme qui renvoie au sentiment de « déprise » (ne plus avoir de prise sur sa vie) formulé par C. Van de Velde pour qui le devenir adulte se réalise socialement dans le regard des autres et à travers une forme d'assignation sociale[46]. Il en est de même dans le monde méditerranéen étudié par I. Rivoal et A.-M. Peatrik, où « être jeune, ne plus l'être, dépend de la manière dont un individu est reconnu » dans la structure de la société à laquelle il appartient. Aux auteures d'ajouter que « dans le monde méditerranéen, rien ne permet de définir précisément l'empan de la jeunesse sinon que l'on ne cesse d'être considéré comme jeune lorsque l'on devient « homme » (et pour les jeunes filles que l'on devient épouse de ou religieuse) »[47].

Cette analyse de la catégorie statutaire dont je m'inspire souligne alors l'importance de la prise en compte de l'accomplissement : être jeune spécifie « un écart entre des individus accomplis et d'autres qui ne le sont pas »[48]. Ne plus être considéré comme des cadets sociaux, devenir un aîné social et être considéré comme tel pourrait davantage résumer la volonté de « devenir quelqu'un » qui anime ces jeunes. Je ne définirai donc pas la catégorie de jeune *a priori* mais, comme le proposent I. Rivoal et A.-M. Peatrik, je m'attacherai à « l'étude d'une « catégorie » fondée sur l'ethnographie mettant les jeunes en situation et en relation », en prenant comme dimension centrale, celle des aspirations à l'accomplissement de ces jeunes qui restent sur le seuil du devenir adulte, et dont l'état de jeunesse est caractérisé avant tout par l'injonction pressante de devenir des personnes respectées, écoutées, et qui réussissent. Les jeunes seraient avant tout une « catégorie

[46] Cécile Van de Velde, *Devenir Adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*, Paris, PUF, 2008.
[47] Isabelle Rivoal, Anne-Marie Peatrik, « Les "jeunes" dans le sud de la Méditerranée », *Ateliers d'anthropologie* [en ligne], n°42, 2015, https://ateliers.revues.org/9972, consulté le 24 juin 2016.
[48] *Ibid.*

sous-tension » qui révèle « la nécessité, toujours exprimée par ces jeunes de sortir d'une situation de domination, de dépendance »[49], dont l'enjeu est d'accéder à l'accomplissement, que les aspirations concourant à la volonté d'émigrer, comme celles rendues publiques par les mouvements sociaux, révèlent.

Le *tekki* comme horizon, ou les aspirations des jeunesses dakaroises

Dans ce travail sur l' « hypothèse migratoire » que les jeunes enquêtés de trois quartiers de la capitale sénégalaise formulent, je veux rendre compte à la fois des aspirations à l'accomplissement, se résumant dans le mot « *tekki* » en wolof, mais également interroger la « catégorie jeune » en m'attachant à l'hétérogénéité des groupes qu'elle intègre. Avant de présenter spécifiquement l'objet et les acteurs de cette étude, il me faut souligner que si la volonté d'émigrer est une clé d'entrée permettant de comprendre les aspirations des jeunes dakarois, les mouvements sociaux en sont certainement une autre que cette recherche n'explore pas. Toutefois, il est intéressant de constater qu'à bien des égards, sur la scène publique de ces dernières années, et dans la période de mes recherches, la jeunesse revendique ce que les jeunes enquêtés formulent dans le cadre privé et à l'échelle individuelle.

En janvier 2011, alors que je revenais au Sénégal et recommencais mes enquêtes de terrain, des révoltes éclatèrent. En première ligne des rappeurs et journalistes constituent un nouveau collectif : « Y'en a Marre », héritier d'une suite de mobilisations de la jeunesse depuis les années 1990[50] qui mettaient en cause ce que A. Mbembé nomme la

---

[49] *Ibid.*

[50] Le mouvement de protestation des jeunes « Y en a Marre », qui occupe la scène politique et médiatique aujourd'hui, semble l'héritier du mouvement « Set Setal » et de la génération « Bul Faale ». Voir Jean-François Havard, « Ethos "Bul Faale" et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine*, n°82, 2001, p. 63-77. Plusieurs évolutions sociologiques ont conduit à ces protestations qui ont pris naissance en milieu urbain : nous retiendrons en premier lieu le fait que les jeunes en âge de travailler dans les années 1990 aient été les premières victimes de la crise des années 70. Cette période de crise va déboucher sur un bond en avant des aspirations démocratiques et surtout sur la remise en cause des autorités, incapables de répondre aux aspirations des jeunes donc de la majorité de la population. Sur les mouvements de jeunesse au Sénégal je citerai ici les travaux de Mamadou Diouf, qui ne sont sans doute les plus conséquents sur cette question : Mamadou Diouf « Les jeunes Dakarois dans le champ politique », *La construction de l'État au Sénégal*, sous la direction de D. B. Cruise O'Brien, M-C. Diouf et M. Diouf, Paris, Karthala, 2002 ; Mamadou Diouf, « Mouvements sociaux et démocratie, perspectives africaines » dans *Les avatars de l'État en Afrique,* GEMDEV, Paris, Karthala, 1997, p. 130-134.

« lecture parentale de la subordination »[51]. Les « Y'en à Marristes » appelaient la jeunesse sénégalaise à prendre sa place, « *ici et maintenant* » et dessinaient la perspective pour les jeunes d'investir pleinement le Sénégal sur les plans social et moral en changeant les fondements des structures sociales qui contraignent en particulier les populations juvéniles. S. Awenengo Dalberto a présenté plusieurs éléments révélateurs de ces processus en marche de politisation « par le bas » : le quartier, qui est devenu le nouvel espace d'identification et d'autonomisation, en tant que lieu de revalorisation de l'image sociale individuelle, de contestation et négociation des pouvoirs ; la perte du prestige de la figure de l'intellectuel et les nouveaux itinéraires d'accumulation économiques et des trajectoires de réussites[52]. Dans les nombreuses conversations amicales que j'ai pu avoir avec deux membres fondateurs du mouvement Yen'a marre, je pouvais observer un phénomène générationnel, selon lequel les jeunes remettraient en cause les règles constitutives des rapports sociaux intergénérationnels et d'aînesse et luttraient pour leur reconnaissance[53]. Et surtout, au-delà des événements qui ont conduit à mobiliser le collectif et derrière lui toute une génération, des aspirations formulées en revendications rendaient publique, par le biais du RAP[54], ce que les Dakarois enquêtés désireux d'émigrer mettaient en mots : la volonté d'être, en tant que jeune, reconnu socialement, celle de pouvoir dire ses envies, ne pas se soumettre à une hiérarchie sociale qui pense la jeunesse comme son fer-de-lance seulement si elle consent à être docile envers ses aînés. Les mobilisations étaient alors révélatrices de la « volonté de pouvoir et d'inversion des hiérarchies générationnelles » et de la mise en cause des autorités familiales, culturelles et sociales que les difficultés économiques et sociales avaient commencé à mettre sous

[51] Achille Mbembé, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985. Selon cette lecture, les jeunes doivent respect et obéissance aux « Pères de la Nation ». Cette instrumentalisation politique des relations sociales et culturelles traditionnelles mise en place après les indépendances ne commença réellement à être remise en question qu'au cours de la décennie 1990.

[52] Séverine Awenengo Dalberto, « Sénégal : les nouvelles formes de mobilisations de la jeunesse », *Carnets du CAP*, n°15, 2011, p. 37-65.

[53] Beaucoup d'entre eux ont suivi les mobilisations, participant aux manifestations et se retrouvaient dans les propos que formulaient les nouveaux leaders. Une fois les élections terminées, ils sont passés à autre chose et aucun n'a prolongé son engagement, où une forme de militantisme qui aurait pu naître.

[54] Séverine Awenengo Dalberto, « De la rue aux urnes : la longue marche de la deuxième alternance au Sénégal », *Les Dossiers du CERI*, octobre 2012. ; Thiat Cissokho, Sidy Cissokho, « Y'en a marre. Rap et contestation au Sénégal », *Multitudes,* n°46, 2011, p. 26-34 ; Sophie Moulard-Kouka, *« Sénégal Yewuleen! » Analyse anthropologique du rap à Dakar : liminarité, contestation et culture populaire,* thèse de doctorat en anthropologie, Université Bordeaux II, 2008.

tension à Dakar et au-delà[55]. Les jeunes remettaient publiquement en cause la règle du jeu social sénégalais : celle leur attribuant la place de cadets sociaux[56]. Mais aussi, la volonté des jeunes mobilisés autour des y'en a marriste était de « bien vivre », ce qui, selon Aminata Diaw, prend sens dans l'expression wolof *tekki*, - « devenir quelqu'un »[57]. Cette expression je ne cessais de l'entendre dans le quotidien des jeunes, dans leurs projections ; ces jeunes avaient pour certains manifesté pour prendre leur place *ici* et *maintenant*, mais pourtant continuaient de rêver d'ailleurs, pour réussir *ici*.

« Tekki woo dara si dëkk bi » [tu ne signifies rien dans ce pays], « *dama bëgg tekki ni ñepp »* [je veux réussir ma vie comme tout le monde], « *sa moroom yëpp tekki bayyi la fii »* [tous tes égaux ont réussi et toi tu es encore là – dans la même situation], ou en français, « devenir quelqu'un », « être un grand » ou une grande, « chercher quelque chose de nouveau », « être signifiant » : les expressions employées par les jeunes indiquant leur volonté de dépasser leur situation présente sont courantes. Les injonctions à devenir quelqu'un de la part de la famille le sont également. Le terme « *tekki* » revient de fait en permanence dans les conversations avec les jeunes. *Tekki* provient de *takk*, et peut signifier à la fois détacher, dénouer mais aussi réussir socialement[58]. Le mot désigne alors le statut accompli qu'ils aimeraient obtenir, détaché des conditions qui pèsent sur ceux qui ne sont pas encore reconnus par leur famille, par leur voisinage et par la société ; *tekki* devient alors l'horizon des jeunes qu'ils pensent atteindre par l'émigration. C'est en ce sens que j'emploie la notion d'aspiration, désignant au mieux selon moi l'envie de tendre vers ce nouveau statut. Le Larousse la définit comme une « tendance profonde qui pousse quelqu'un vers un idéal ou une meilleure situation ». Et le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales comme « une tension vers un but réel, souvent inexprimé », en particulier, « un désir de dépassement de la condition actuelle ».

---

[55] Séverine Awenengo Dalberto, « De la rue aux urnes : la longue marche de la deuxième alternance au Sénégal », art. cit ; Mamadou Dimé, « Remise en cause, reconfiguration ou recomposition ? Des solidarités familiales à l'épreuve de la précarité à Dakar », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n°2, 2007, p. 151-171 ; Marie Brossier, « La crise de l'autorité dans la famille au Sénégal et en France aujourd'hui. Comment penser le décloisonnement des études sur l'Afrique ? », *Autrepart*, n°41, 2007, p. 99-111.

[56] Séverine Awenengo Dalberto, « Les nouvelles formes de mobilisations », art. cit., p. 51.

[57] Aminata Diaw, « De "l'éthique" de la jouissance à l'éthique de la res publica. Le sopi à l'épreuve de la citoyenneté », dans *le Sénégal sous Abdoulaye Wade*, sous la direction de M.-C. Diop, Paris, Karthala, 2013, p. 191-214.

[58] Jean-Léopold Diouf, *Dictionnaire wolof-français et français-wolof*, Paris, Karthala, 2003.

Cette notion d'aspiration me semble alors particulièrement correspondre à l'horizon vers lequel ces jeunes veulent tendre c'est-à-dire un changement de leur statut actuel et un dépassement/détachement des contraintes ressenties et vécues.

En sciences humaines et sociales, la notion d' « aspiration » a fait l'objet de peu de gloses[59]. On remarque toutefois que P.-H. Chombart de Lauwe en a fait un concept. Selon ce sociologue, dépendamment des objets vers lesquels elle tend, l'aspiration prend trois formes : elle est un désir, un espoir et/ou une espérance. Elle s'apparente au désir lorsqu'elle correspond à « un mouvement de l'être vers un objet que l'on ne possède pas, ou de conservation et de développement d'un bien que l'on possède »[60]. Elle relève de l'espoir lorsqu'elle prend la forme « d'une attente d'un changement plus important, du maintien d'un état auquel on attache une grande valeur, de la réalisation d'une situation nouvelle pour soi-même ou pour un groupe plus ou moins large auquel on appartient »[61]. L'espoir est dans ces circonstances lié « au souci, à la contrainte, à la préoccupation dont on veut sortir, à la peur de perdre ce que l'on possède et en même temps à l'avènement d'un ordre nouveau, de conditions nouvelles dans lesquelles une plus grande liberté sera réalisée »[62]. Tandis que les désirs et les espoirs poussent l'individu à aller de l'avant, l'espérance continue plus simplement à donner sens à l'existence malgré les espoirs déçus et les échecs rencontrés. Derrière ces différentes expressions du langage, les aspirations sont à la fois désir, espoir et espérance.

Ainsi, l'aspiration invite à atteindre un état nouveau qui veut dépasser la situation actuelle – état que l'individu ou le groupe juge supérieur – et obtenir un statut auquel il ne peut jusqu'ici prétendre. L'aspiration fait donc référence avant tout au besoin de reconnaissance et illustre la volonté d'échapper aux contraintes imposées par l'environnement social, en vue de réaliser ce à quoi l'agent – individu ou groupe – tend. En ce sens, elle est tension entre le domaine du possible et de l'idéal, entre ce qui est

---

[59] L'aspiration devient une notion spécifique dans certaines sociologies ayant trait à l'éducation ou aux professions mais reste surtout cantonnée au domaine de la psychologie sociale .Voir à ce sujet la socio-histoire de la notion réalisée par Annabelle Allouch, « De la notion d' "aspiration" en sociologie. Socio-histoire d'un concept "pas si neuf" pour comprendre le désir parental et ses effets en éducation », dans *Dictionnaire de l'Education*, sous la direction de A. Van Zanten, P. Rayou, Paris, PUF, 2016, [à paraître dans la seconde version].

[60] Paul-Henry Chombart de Lauwe, *Pour une sociologie des aspirations : éléments pour des perspectives nouvelles en sciences humaines*, Paris, Denoël, 1971, p. 37.

[61] *Ibid.,* p. 36-37.

[62] *Ibid.*, p. 37-38.

réaliste d'espérer et ce qui est espéré au-delà du possible[63]. Mais elle est aussi tension entre l'individuel et le social. En ce sens, on peut dire avec P. Bourdieu que les "aspirations" (ou « espérance subjective »[64]) proviennent en partie de l'intériorisation des chances objectives données à des agents d'accéder à des biens matériels et/ou symboliques rares ; « en partie » seulement, car cela dépend aussi de la perception plus ou moins juste que les agents ont de leurs chances objectives[65]. À ce titre, l'aspiration implique de situer les hommes et femmes qui l'expriment dans les conditions sociales et historiques à l'intérieur desquelles ils sont impliqués, selon la place qu'ils occupent dans les rapports sociaux structurant la société.

Au Sénégal, historiquement, les stratifications sociales sont marquées dans le domaine de la parenté et de l'alliance et reposent sur des facteurs tels que l'âge ou le sexe d'une part mais les hiérarchies sont fondées également sur des facteurs socio-professionnel et idéologique, politique et religieux[66]. J'entends par stratifications sociales, des systèmes hiérarchiques ordonnant les individus et les groupes selon l'inégal accès aux choses et aux valeurs dominantes, constituant le principe essentiel des systèmes d'inégalités et de domination, et favorisant les rapports d'exploitation entre les groupes[67]. Les rapports sociaux "fonctionnant" comme rapports de production sont ainsi dans le même temps des rapports d'exploitation et de domination[68]. Le système

---

[63] Guy Rocher, Louise Laroche, Pierre W. Belanger, *et al.* « Les aspirations scolaires au Québec et en Ontario : des observations des enquêtes ASOPE et SOSA », *Les cahiers d'ASOPE,* vol. 6, 1979.

[64] Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970. Dans cet ouvrage les deux sociologues critiquent la notion trop centrée sur l'individu et contradictoire avec les conditions de production des ambitions individuelles.

[65] En France par exemple, les évolutions du rapport entre système de production et système scolaire, et donc entre titres scolaires et postes de travail sont un facteur de décalage entre les chances objectives dont disposent les individus et leurs espérances subjectives.

[66] Abdoulaye Bara Diop, *La société wolof, tradition et changement. Les systèmes d'inégalités et de dominations,* Paris, Karthala, 2012.

[67] Voir les travaux de Georges Balandier, *Anthropo-logiques,* Paris, PUF, 1974, p. 113-169 et Maurice Godelier, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayart, 1984. Je stipule également que dans le système d'organisation, les enfants se révèlent être des appuis économiques et productifs, sous réserve des rôles clairement définis par les sexes. Les nécessités de la production commandent la nécessité de l'accumulation des hommes – et donc des femmes productrices et reproductrices – permettant de s'appuyer sur un collectif de travailleurs. Les générations descendantes aident par leur travail les générations ascendantes qui les ont mises au monde, les nourrissent et les éduquent.

[68] Effectivement, dans une économie de subsistance comme la société wolof, la hiérarchie se fonde en partie parce que les terres sont toujours sous la gérance des hommes, et des plus âgés ; les femmes étant exclues de l'appropriation des terres et de la production agricole. La parenté est alors un opérateur de la production. Concernant la supériorité des anciens sur les jeunes, la raison se trouve également dans le culte des ancêtres pratiqués avant l'entrée des religieux monothéistes.

inégalitaire est secondé au Sénégal par le principe communautaire de solidarité et ce, entre tous les groupes stratifiés, fonctionnant comme « cycle d'avances et de restitutions »[69]. C'est un ensemble de rapports sociaux (d'âge, de sexe, de « caste » et de classe) – en tant que « tension qui traverse le champ social et qui érige certains phénomènes sociaux et enjeux autour desquels se constituent des groupes sociaux aux intérêts antagoniques »[70] – qui conditionnent les chances sociales d'accès aux biens rares au Sénégal, et donc qui structurent les aspirations en vogue des jeunes dakarois. Ces aspirations doivent donc être saisies à travers les situations objectives des jeunes dans ces rapports sociaux, que je présenterai et discuterai tout au long des chapitres, mais également par le contexte de bouleversement de ce système en cours.

Aujourd'hui, ces rapports sociaux sont en plein bouleversement. Dakar subit ce qui s'apparente à des « mutations anthropologiques majeures »[71] qui peuvent se comprendre autour de l'articulation de quatre éléments : la marchandisation accrue des biens à l'échelle mondiale, la vision romantique des droits et de la démocratie caractérisée par un écart entre l'affirmation des droits et leur condition de réalisation, la place de la compétition et de la performance et, enfin, la puissance des médias producteurs de « pensée unique »[72]. Quatre éléments auxquels J. Mazzocchetti, dans le contexte de Ouagadougou, ajoute la « standardisation des imaginaires » (un terme repris de S. Latouche[73]), résultat de l'absence des conditions de réalisation de ces nouveaux désirs et besoins, notamment pour les plus jeunes[74]. Aussi, la précarisation des conditions socio-économiques sénégalaises entamée avec la crise économique des années 1980, les

---

Toutefois, le système colonial va bouleverser le mode de production domestique autour de laquelle s'organisait la vie sociale de la société précoloniale : avec son mode de production capitaliste, elle fera du paysan un ouvrier. Autre figure marquante du système et de l'État colonial, c'est le fonctionnaire, introduisant un nouveau rapport au pouvoir, et jouant un grand rôle dans le clivage de la société en classes sociales. Voir à ce propos Peter C.W. Gutkind, Robin Cohen, Jean Copans (dir.), *African Labor History*. Beverly Hills, Sage Publications, 1978 ; Jean Copans, « Paysannerie et politique au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, vol. 18, n°69, 1978, p. 241-256 ; et également Bernard Delbard, *Les dynamismes sociaux au Sénégal. Les processus de formation de classes sociales dans un État d'Afrique de l'Ouest,* Dakar, Institut de Science économique appliquée, 1966.

[69] Claude Meillassoux, *Femmes, grenier et capitaux*, Paris, Maspéro, 1975.

[70] Roland Pfefferkorn, *Inégalités et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexes*, Paris, la Dispute, 2007.

[71] Tshikala K Biaya, Gilles Bibeau (dir.), « Afrique revisitée », *Anthropologie et sociétés*, vol. 22, n°1, 1998, p. 51-67.

[72] Il s'agit plutôt de la prise en charge du « sens commun » par les rapports de production capitalistes sous la forme de l'industrie culturelle.

[73] Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde*, Paris, la Découverte Poche, 2005.

[74] Jacinthe Mazzocchetti, *Être étudiant à Ouagadougou : itinérances, imaginaires et précarité*, Paris, Karthala, 2009, p. 18.

politiques d'ajustement structurel (P.A.S. – impulsés par le FMI, la Banque Mondiale, et le GATT) et la dévaluation du franc CFA dans les années 1990, ont conduit à une intensification des demandes sociales et à la paupérisation des populations, déséquilibrant les structures sociales de la participation communautaire[75]. Les rôles sociaux se recomposent sous le poids de la crise et du chômage mais également de l'urbanisation, de son corollaire l'individualisation, de la démocratisation scolaire, mais également du travail des femmes[76]. Les anciennes autorités morales et économiques s'affaiblissent[77] questionnant les rapports sociaux de sexes, de génération et même, les frontières et la redistribution monétaire entre *waaso* [groupe statutaire ou « castes »].

C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre les aspirations des jeunes, leur affirmation sur la scène publique participant à se traduire également dans la sphère privée et leur hypothèse de départ migratoire s'imposant comme une voie de sortie pour réussir socialement. *Tekki* est un impératif pour faire sa place au moment où les structures sont remises en cause, où les solidarités se reconfigurent, le tout perdant de son sens pour les jeunes générations en quête d'un statut.

Cette recherche sur les aspirations de la jeunesse dakaroise permet de rendre compte de l'existence non d'une mais de plusieurs jeunesses dont la diversité se dévoile à travers la pluralité des injonctions et pressions différentes qu'elles peuvent subir. Le sens du *tekki*, de la réussite, peut les engager de manière différente vers l'hypothèse migratoire que 72 % des femmes 75 % des hommes dakarois de 18 à 39 ans formulent[78]. C'est dans cette perspective que j'ai construit mon travail, souhaitant rendre compte à la fois des aspirations grandissantes des jeunes dakarois à l'autonomie et à l'émancipation mais également des logiques de dominations qui y font obstacle pour montrer enfin les possibles chemins de l'accomplissement qui se dessinent pour l'ensemble des enquêtés. En somme, il s'agit de se demander en quoi l'émigration représente, pour la diversité des

---

[75] Momar-Coumba Diop, « Réformes économiques et recompositions sociales », dans *La construction de l'État au Sénégal*, sous la direction de D. B Cruise O'Brien, M-C. Diop, M. Diouf, Paris, Karthala, 2002, p. 64- 82.

[76] Anne-Emmanuèle Calvès, Richard Marcoux, « Présentation : les processus d'individualisation "à l'africaine" », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n°2, 2007, p. 5-18. ; Lucy Creevey, « Islam, Women and the Role of the State in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, n°3, 1996, p. 268-307 ; Codou Bop, « Les chefs de famille à Dakar », *Africa development*, vol. 20, n° 4, 1995, p. 51.

[77] Institut de recherche pour le développement, « Les transformations des figures d'autorité en Afrique de l'Ouest », *Sciences au Sud*, n° 79, 2015.

[78] GRDR-MIGRATION-CITOYENNETE-DEVELOPPEMENT, « La dimension locale de la dialectique migration – développement, le cas France-Sénégal, Monographie de Dakar », *Rapport de recherche,* GRDR-IFAN, AFD, Montreuil, octobre 2014.

jeunes de Dakar, le meilleur horizon pour réaliser leurs aspirations, comment l'hypothèse migratoire de ces jeunes se construit, et quel est son sens.

Économie générale de la thèse

Pour saisir comment et sur quelles aspirations se construit l'hypothèse migratoire des jeunes enquêtés des trois quartiers, l'écrit se présente sous la forme de sept chapitres. Chacun relatera un thème particulier pouvant éclairer mon questionnement : le contexte urbain, le rapport au Nord, la symbolique de l'émigré, les contraintes du rapport aîné/cadet, celles liées au rapport de sexe, de classe et de caste, les stratégies vaines mises en place pour s'en extraire, et enfin, le non-aboutissement d'un projet migratoire et ses conséquences sur le présent de cette jeunesse dont nous suivrons six années d'évolution.

Le premier chapitre présente le contexte dans lequel évolue la jeunesse urbaine de la capitale sénégalaise à travers trois quartiers d'habitation dont l'histoire ainsi que la composition sociale et économique diffèrent. La première entrée de ce chapitre expose les spécificités de Dakar, devenu le premier pôle émetteur de candidats au départ migratoire, et dont je relaterai la construction historiquement fragmentée qui permet de comprendre l'hétérogénéité des contextes spatiaux et économiques de la ville. Cette hétérogénéité peut se saisir à travers les trois quartiers d'enquête, choisis en raison de leur représentativité de trois types de situation économique et sociale. C'est l'entrée par la population étudiée qui est privilégiée dans un second temps : à travers les données chiffrées des derniers recensements je dégage un profil type, représentatif de la jeunesse dakaroise et des difficultés auxquelles elle est confrontée. Néanmoins, une lecture approfondie et croisée des statistiques et de mes propres données montre ensuite l'hétérogénéité sociale de cette catégorie. : les frontières sociales entre les jeunes doivent être comprises à la lumière de la fragmentation spatiale de la capitale décrite ; des vies différentes peuvent être objectivement et subjectivement saisissables. Des portraits types sont alors distingués selon les quartiers d'appartenance des enquêtés.

Bien qu'elle soit socialement hétérogène, la jeunesse dakaroise est influencée par certains champs qui alimentent des représentations et un sentiment de privation grandissant concourant à vouloir émigrer. C'est ce que les chapitres II et III montreront. Le deuxième chapitre s'attache à l'un des faisceaux d'influence, provenant de l'extérieur :

la circulation du Nord vers le Sud, effet de la globalisation, engendre chez les jeunes des trois quartiers, de la frustration née d'un sentiment d'exclusion. En effet, des représentations de l'Ailleurs sont omniprésentes dans un certain nombre de situations de la vie quotidienne ; elles sont véhiculées, entre autres, par les médias, par de nouveaux modes de consommation de masse, et par l'idéologie développementaliste. Ces images et discours, on le verra, conduisent implicitement à une perception d'un quotidien insatisfaisant ou « sous-développé » et renvoient à l'idée que l'une des voies possibles pour accéder à un avenir meilleur est l'émigration. Le troisième chapitre se concentre sur une autre dimension qui agit également comme potentialité de départ : l'empreinte héroïque de l'émigré sénégalais dans l'histoire populaire du Sénégal, qui est réactivée aujourd'hui par les institutions étatiques contemporaines. Ces derniers veulent partir pour revenir grandis, tels des héros et héroïnes contemporains, et l'expriment à travers des expressions telles que partir pour « s'en sortir », pour « revenir autre », pour « réussir ».

Les chapitres IV, V, et VI, s'attachent à saisir le sens de cette hypothèse migratoire à partir des aspirations au *tekki* que les jeunes expriment, en convoquant une sociologie des rapports sociaux au Sénégal. La jeunesse n'est pas homogène et c'est la diversité des profils de ces jeunes que je m'attacherai à présenter à partir d'ethnographies, de récits de vie et d'observations comparatifs. Le quatrième chapitre considère la position des jeunes en tant que « cadets sociaux » dans un système structuré par les rapports de séniorité et d'aînesse, en plein bouleversement. L'objectif est de saisir l'insignifiance à laquelle font alors référence les jeunes lorsqu'ils pensent leur place au sein de la société, considérée ici à partir des rapports sociaux intergénérationnels. « Devenir quelqu'un », « réussir », ne peut engager le même sens selon les différentes contraintes qui reposent sur les jeunes, en fonction de leurs dispositions et des configurations sociales et individuelles dans lesquelles ils sont imbriqués. Je m'intéresse dans un cinquième chapitre à d'autres types de rapports sociaux (de classe de sexe, de caste) qui viennent se conjuguer aux relations aînés/cadets, et qui engendrent des catégories de « cadets sociaux spécifiques » au sein de la jeunesse dakaroise. Dans le chapitre VI, nous verrons que face à l'ensemble de ces contraintes perceptibles et perçues par les différentes fractions des enquêtés, des stratégies pour s'en extraire sont utilisées, encore une fois en fonction de la place que les jeunes dakarois occupent dans les rapports sociaux. Ces stratégies semblent pourtant vaines. Nous discernerons également que des mécanismes de régulation de l'ordre social

s'érigent contre leurs stratégies. L'émigration est alors énoncée comme la meilleure perspective émancipatrice.

En partant de ce que disaient les jeunes – les raisons pour lesquelles ils veulent partir – ces différentes entrées (les représentations du Nord, du héros, les contraintes qu'ils ressentent, leurs stratégies vaines etc.) sont devenues, à chaque fois, un moyen d'analyser le regard que cette jeunesse porte sur elle-même. À travers les différentes facettes de leurs aspirations, elle livre aussi ce qu'elle se représente être sa construction au sein de la société sénégalaise. Toutefois, si les six premiers chapitres traitent des aspirations des jeunes qui donnent sens à leur volonté de partir, la majorité d'entre eux n'est pas partie.

Le septième et dernier chapitre s'attache à révéler le devenir/devenu de ces jeunes dont j'ai suivi les trajectoires durant six ans. Concrètement, qu'ont-ils fait pour mettre en œuvre ce qu'ils décrivaient être leur aspiration première ? On verra qu'une première sélection économique et sociale s'opère entre celles et ceux qui tentent de passer à l'acte et celles et ceux qui sont contraints, par leurs situations sociales à ne pouvoir prétendre, pour le moment, dépasser le stade de l'hypothèse du départ. En s'appuyant sur l'évolution des trajectoires des jeunes, on s'attachera à saisir plus généralement les liens entre l'hypothèse de départ, ce que j'appelle "migration en actes" et les chemins du devenir qui se dessinent, sur place, de cette jeunesse.

Le terrain et la population étudiée

Lors de mon retour à Dakar, en 2010, j'observais les espaces depuis lesquels les immigrés rencontrés en France étaient partis, en posant l'hypothèse que les logiques des migrations pouvaient être différentes d'un territoire à l'autre de la ville. S'il m'a fallu plusieurs mois pour m'apercevoir que nombre des jeunes de ces quartiers voulaient eux aussi partir, il ne m'a fallu que peu de temps pour me rendre compte des différences sociales qui caractérisaient certains quartiers. Je m'inspirais alors des écrits de chercheurs de la tradition de Chicago, moins pour leur intérêt particulier pour les marginaux[79] que pour l'importance qu'ils accordaient à l'observation *in situ* et leur attachement à l'hétérogénéité des individus vivant en ville. À la manière de W.F. Whyte, j'ai considéré

[79] À ce titre l'ouvrage de J.F. Werner s'inscrit dans cette tradition, en milieu urbain sénégalais : Jean-Francois Werner, *Marges, sexe et drogues à Dakar : Enquête ethnographique*, *op. cit.,* 1993.

le « quartier » comme le lieu privilégié des interactions sociales[80]. Dans le sillage d'Agier, j'ai contesté la représentation de la ville dans sa totalité sociospatiale[81]. Je me suis alors placée comme M. de Certeau au plus près des « pratiques microbiennes, singulières et plurielles » de ces jeunes citadins[82].

Entre 2010 et 2015, j'ai mené dix-sept mois d'enquête fragmentée dans trois quartiers de Dakar, Hann-Marigot, Sacré-Cœur III et Ñaari-Tali, dans lesquels j'ai rencontré près d'une cinquantaine de jeunes. Parmi ces derniers, j'ai pu suivre trente-sept jeunes durant six ans, de manière ininterrompue *via* les réseaux sociaux. Les trois quartiers et les populations juvéniles sur lesquels porte cette recherche ont été choisis en premier lieu par les liens qu'ils avaient avec certains immigrés dakarois rencontrés en France en 2010, durant mon master 2 et parce qu'en 2008-2009, j'avais déjà séjourné à Sacré-Cœur III et effectué une première recherche à Hann-Marigot durant trois mois. Cette première implantation m'avait permis de délimiter le terrain et avait participé à la constitution du panel de jeunes.

La délimitation du terrain et le quartier vécu comme échelle ethnographique

Trois communes d'arrondissement de la capitale (Biscuiterie, Hann-Bel-Air et Mermoz/Sacré-Cœur) ont tout d'abord été choisies parce qu'elles constituaient les espaces d'origine de certains contacts privilégiés que j'avais en France, avec lesquels j'ai continué à travailler tout le long de la recherche. Ce choix s'est maintenu car ces trois communes m'ont semblé être – après avoir acquis une meilleure connaissance de la ville – représentatives de la diversité des espaces de Dakar. Mais les communes d'arrondissement représentaient cependant des espaces qui ne faisaient pas sens dans le quotidien de leurs habitants : le quartier administratif et le quartier « réel » – au sens d'espace réellement vécu par une frange ou une autre de la population de Dakar – ne se recouvraient pas. Suivant les indications de mes interlocuteurs en France, et en considérant l'attachement des jeunes sur place à leur « *kooñ* » (coin en wolof pour parler du quartier), je tentais alors de me rapprocher des espaces de vie qu'ils évoquaient dans leurs récits. J'ai donc rapproché la focale sur trois quartiers, en considérant leur

[80] William Foote Whyte, *Street Corner Society : La structure sociale d'un quartier italo-américain,* Paris, la Découverte, 1996.
[81] Michel Agier, *L'Invention de la ville. Banlieue, township, invasions et favelas*. Paris, éditions des Archives contemporaines, 1999.
[82] Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Tome 1 - Arts de faire,* Paris, Gallimard, 1990, p. 145.

découpage administratif et officiel, mais en tenant compte surtout de leur dimension plus subjective[83]. Je les ai pensés, à l'instar de B. Ndione et R. Lalou, comme étant la plus petite échelle d'observation et de compréhension du vécu des Dakarois: « il [le quartier] constitue un espace historique et social plus ou moins homogène et singulier, lieu d'interactions relevant d'un vécu commun et faisant l'objet de représentations symboliques »[84]. Cette dimension spatiale de l'identité est le premier niveau de sociabilité de nombre de populations dakaroises[85]. Ainsi, si ces espaces s'ils affectent les pratiques des individus qui y résident, l'inverse est vrai également comme le souligne N. Mondain, engageant une réflexion soutenue sur la catégorie de quartiers en milieu urbain africain : les groupes sociaux contribuant par leurs pratiques à « façonner » le quartier aussi bien dans sa forme physique que sociale »[86].

Sans revenir sur l'ensemble des caractéristiques de ces trois espaces, décrits dans le premier chapitre, il importe de noter ici quelques éléments qui ont contribué à confirmer la pertinence de mener les enquêtes à leur échelle. Le quartier de Hann-Marigot est un quartier populaire né de l'agglomération de villages de pêcheurs au fur et à mesure de l'expansion géographique de la ville de Dakar, et a conservé son

---

[83] Nombre des habitants de ces quartiers ne savent pas où commence et où s'arrête formellement et administrativement le leur. Je me confrontais à un découpage des zones d'habitation qui pouvait être défini par les habitants eux-mêmes et plus encore, des lieux centraux de regroupement qui peuvent devenir des points de repère à l'intérieur même d'un quartier. Sans réelle attachement aux frontières administratives, les délimitations s'opèrent dans une certaine approximation et peuvent devenir sous l'impulsion des habitants un sous-quartier formel.

[84] Babacar Ndione, Richard Lalou, « Tendances récentes des migrations internationales dans le Sénégal urbain : existe-t-il une dynamique de quartier ? Les exemples de Dakar, Touba et Kaolack », *Les migrations internationales : observation, analyse et perspective (acte du colloque de Budapest 2004)*, Paris, Association internationale des démographes de langue française, 2004, p. 240.

[85] Sérigne Mansour Tall, « La Décentralisation et le destin des délégués de quartier à Dakar (Sénégal) », *Bulletin de l'APAD* [en ligne], n°15, 1998, p. 1-11.

[86] Nathalie Mondain, « La « caractérisation socio-anthropologique » des quartiers en milieu urbain africain. Défis méthodologiques posés par les observatoires de population », *Actes de colloque Démographie et politiques sociales,* (XVIIe colloque international, Ouagadougou, novembre 2012) [en ligne], AIDELF, 2014, p. 1-17. Mes observations ethnographiques ont alors porté principalement dans les espaces des trois quartiers que les enquêtés investissaient fortement et « formalisaient » à leur manière, correspondant souvent à leur *koñ*, les rues du quartier dans lesquelles les groupes qu'ils formaient habitaient. À Hann-Marigot, la population avait d'ailleurs élu officieusement un deuxième chef de quartier, ne se reconnaissant pas sous la tutelle du premier, officiel, et estimant que la délimitation du quartier était bien trop grande pour répondre à leurs besoins. Il fallait, selon eux, donner une légitimité administrative à « leur quartier » qu'ils avaient délimité par leur investissement physique et la vie qu'ils bâtissaient en son sein, formalisant déjà un sous-quartier au sein de Hann-Marigot. À Sacré-Cœur III, les jeunes distinguaient les habitants de la « montagne », c'est-à-dire ceux qui logeaient à quelques rues d'eux mais séparé par une dune de sable, ceux qui habitent à l'opposé de leur propre habitation, derrière le terrain de football, et eux-mêmes, le *koñ* du terrain de football, lieu central.

fonctionnement de village traditionnel lébou[87]. Le quartier de Sacré-Cœur III, au contraire, est plus récent et peuplé majoritairement par des fonctionnaires et des petits boutiquiers. Le quartier de Ñaari-Tali est né dans les années 1950 des déplacements de population depuis le centre-ville. Il est devenu l'un des plus populaires et des plus densément peuplés de sa commune d'arrondissement. De nombreux immigrés y ont construit leur maison et il regroupe aujourd'hui, majoritairement, des populations que l'on peut qualifier économiquement d'« intermédiaires » même si de très nombreux ménages populaires y habitent.

Ces trois situations contrastées m'ont fait pénétrer des univers aux rythmes distincts et découvrir des pratiques juvéniles différentes. Tandis que certaines ressemblaient fortement à celles que j'avais pu connaître dans ma trajectoire individuelle d'adolescente des classes populaires dans une région où le chômage battait son plein, où le manque d'argent contraignait nos loisirs comme notre mobilité, et nous cantonnait souvent à discuter dans notre quartier jusqu'à des heures très tardives, il en est d'autres que je n'aurai jamais pu connaître autrement que par le statut privilégié que je pouvais avoir au Sénégal, celui d'une Blanche aux moyens financiers plus importants que la plupart des travailleurs et fréquentant, à l'opposé des jeunes pêcheurs déscolarisés de Marigot, la petite bourgeoisie et ses galas, ses boîtes de nuit et autres mondanités.

La construction d'un « panel de jeunes »

Après les choix des lieux de l'enquête, le problème méthodologique qui se posait à moi était de savoir qui je pouvais englober dans la catégorie des « jeunes ». Que l'on pense par exemple aux différences entre les approches purement quantitatives (appréhendant comme « jeunes » ceux qui sont considérés ainsi par la statistique nationale ou délimitant arbitrairement les frontières de la « jeunesse ») ou qualitatives (comprenant dans la « jeunesse » ceux qui veulent bien s'y reconnaître), ou à toutes les approches intermédiaires possibles (définissant par exemple la jeunesse par un faisceau

[87] On qualifiera les Lebou de « communauté » pour les distinguer de l'ethnie. En effet, les travaux anthropologiques sur les pêcheurs lebou et leur origine attestent de la complexité de ce groupe, le plus ancien du Sénégal, et surtout de son brassage ethnique : Wolof (dont le dialecte se rapproche fortement), Sérère et Socé, résultant notamment des vagues migratoires de ce groupe. Je renvoie notamment à l'étude de Georges Balandier et de Pierre Mercier, *Particularisme et évolution. Les pêcheurs Lébou du Sénégal*, Saint-Louis, IFAN, 1952.

d'indicateurs objectifs et subjectifs), ces critères me semblaient devoir être appréhendés d'une façon adaptée à la société sénégalaise.

Dans un premier temps, j'avais choisi de prendre pour référence la charte africaine de la jeunesse, ratifiée par l'État sénégalais et établie par la commission de l'Union africaine considérant comme « jeunes », les populations âgées de 15 à 35 ans. C'est ainsi qu'au Sénégal, les membres du Conseil national de la jeunesse par exemple sont âgés au moins de 15 ans et au plus de 35 ans. Je préciserai toutefois que les âges donnés ou connus par les enquêtés n'étaient pas forcément clairement établis ; un certain nombre d'entre eux pouvait se connaître deux dates de naissance[88]. Toutefois, ces variations ne me semblaient pas devoir affecter grandement leur situation car, à un ou deux ans près, les jeunes se considéraient et étaient considérés par leur entourage, comme « jeunes ». Cette difficulté à établir précisément l'âge réel des enquêtés explique mon choix de ne pas circonscrire la population étudiée à partir de son âge biologique, et au contraire de privilégier l'âge donné, vécu et/ou voulu des enquêtés qui se considéraient et surtout étaient considérés comme jeunes. De fait, ils l'étaient surtout parce qu'ils n'avaient pas encore franchi certaines étapes (décohabitation, mariage, emploi, enfant) ou parce que, bien qu'étant mariés ou partis de la maison, ils ne se sentaient pas reconnus comme des adultes et aînés sociaux, ce que je m'attacherai à approfondir dans le chapitre IV. Au début de l'enquête, seule une minorité des enquêtés avait en effet franchi certaines étapes du devenir adulte, et je me centrais sur la majorité de célibataires, vivant chez leurs parents et qui n'étaient pas stables économiquement. Ce sont ceux-là mêmes auxquels j'ai porté une attention particulière pour comprendre leur point de vue sur leur devenir et saisir leurs conditions de vie, leurs statuts, les contraintes et espoirs, leurs paradoxes. Ils et elles avaient donc au début de l'enquête, « officiellement », entre 19 et 33 ans ; certains, à la fin de l'enquête n'étaient plus considérés statistiquement comme « jeunes », car ils dépassaient les 35 ans.

[88] Nombreux sont les enquêtés à avoir une date de naissance modifiée par un jugement, durant leur enfance. Lorsque c'est le cas, j'ai conservé cette année de naissance dans la mesure où chacun d'entre eux avait été socialisé selon l'âge choisi (par la scolarité notamment et avec d'autres enfants de ce même groupe d'âge). Pour celles et ceux qui ont choisi par eux-mêmes d'obtenir une autre date de naissance, de manière non-légale, j'ai également retenu leur âge choisi tout en spécifiant l'âge potentiellement réel, puisque souvent caché ou détourné. Je précise alors l'année de naissance officielle, à savoir celle indiquée sur les papiers utilisés et retenue dans cet écrit, et celle « potentiellement » réelle au moment de notre rencontre. Pour plus de détail sur ce propos, voir annexe 8. Note sur les naissances et « renaissances » au Sénégal.

Les moyens par lesquels je suis entrée sur le terrain ont contribué fortement à la construction de ce panel. À Ñaari-Tali, mon réseau de relations s'est constitué par l'intermédiaire d'immigrés en France (Boubacar et Aby), qui m'ont présenté leurs parents et leurs groupes affinitaires avec lesquels ils avaient souvent été scolarisés, socialisés dans les mêmes clubs de football ou avaient tout simplement grandi au sein du quartier. À Hann-Marigot, c'est par l'intermédiaire de Mallé, informateur privilégié pour ma première étude en 2009, que je consolidais dans un premier temps le groupe de jeunes avec lequel j'allais travailler ; tandis qu'à Sacré-Cœur III, où j'habitais, j'ai intégré le groupe d'amis des trois enfants de ma logeuse. C'est surtout par leur biais que j'ai pu rencontrer tous les jeunes qu'ils fréquentaient depuis leur enfance. À partir de ces foyers d'enquête, j'ai petit à petit élargi mon échantillon en « remontant les réseaux » : ainsi, dans chaque quartier, la moyenne d'âge des jeunes enquêtés est en fonction du réseau de celles et ceux rencontrés en premier lieu.

Cette manière de procéder n'a pas été sans poser certains problèmes, le premier d'entre eux étant que j'avais dans les faits accès à des groupes très majoritairement masculins. À Sacré-Cœur III, c'est une vingtaine de jeunes hommes que Bachir et Bamba, les deux fils de ma logeuse, fréquentaient et avec lesquels ils se regroupaient dans la rue. À Hann-Marigot, ceux qui se regroupaient à la boutique informelle de Mallé étaient là aussi des hommes, les femmes ne faisant que passer régulièrement. Quant à Ñaari-Tali, j'avais accès à deux groupes, l'un par l'intermédiaire de Boubacar, majoritairement composé d'hommes et l'autre, par celui d'Aby, là, composé de femmes qui ne se retrouvaient pas dans la rue, mais dans les domiciles des unes et des autres. Le panel était donc très masculin, un point qui ne m'apparaissait pas problématique car représentatif des émigrés de la nouvelle vague à laquelle je m'intéressai. Mais lorsque mon regard s'est porté plus spécifiquement sur les jeunes désireux de partir et les contraintes à l'accomplissement de la jeunesse, je ne pouvais faire abstraction de la variable du genre, d'autant plus que les jeunes femmes rencontrées formulaient elles aussi la volonté de partir un jour, pour réussir. À Sacré-Cœur III, je me rapprochais donc à la fois des sœurs des jeunes que je fréquentais dans la rue, mais également des amies de Seynabou et de Jeanne la boutiquière, seule figure du quartier à être constamment visible dans l'espace public. À Hann-Marigot, je suis passée par l'intermédiaire d'une immigrée en France, dont les sœurs étaient sur place ainsi qu'à mes propres réseaux de connaissances qui se développaient au fur et à mesure de la durée de

mon terrain. Quant à Ñaari-Tali, j'ai tenté au maximum d'intégrer les femmes et les hommes qui fréquentaient les deux groupes auxquels j'avais eu accès.

Enfin, au-delà du panel de jeunes sur lequel a porté principalement l'enquête, j'ai interrogé des délégués de quartiers, ainsi que ceux que les jeunes considéraient comme vieux : les anciens dans les quartiers, les parents, afin d'avoir d'autres points de vue sur les conditions des jeunes, connaître également leurs représentations de la jeunesse et pouvoir nuancer, confirmer ou mettre à distance les propos des enquêtés. Également, je me suis appuyée sur les immigrés en France provenant de ces quartiers, notamment dans les premiers temps de la thèse, parce qu'ils étaient pour la plupart les liens que j'avais avec les jeunes de Dakar, parce qu'ils ont continué à être une source d'information importante pour comprendre les rapports qu'entretenaient ces jeunes avec l'émigration, et parce qu'ils pouvaient être au cœur des conflits familiaux.

Le dispositif d'enquête ethnographique

Je n'ai pas habité dans ces trois quartiers d'enquête choisis. J'ai résidé à Sacré-Cœur III, chez la famille Ndiaye, qui est devenue « ma famille » au fur et à mesure de la consolidation des liens, et ce jusqu'à aujourd'hui. Ayant déjà en 2009 habité durant trois mois l'une des chambres de la maison que Mama Khady louait, je décidais donc de m'y installer, auprès d'elle et de ses trois enfants approximativement du même âge que moi. J'ai partagé le quotidien de ces trois jeunes, Bamba, Bachir et Seynabou, participé à la vie domestique de ce foyer et effectué d'ailleurs toutes les tâches permettant d'adopter une posture de participation-observante au sein du foyer et dans le quartier. J'adoptais le même rythme que celui de la majorité des habitants de ce quartier, travailleurs salariés et étudiants. Réveillée très souvent à l'heure de la première prière, *fajar*, je sortais ensuite prendre mon petit-déjeuner à la boutique où travaillait Jeanne, au bout de ma rue. J'y croisais là les jeunes, achetant pain et café avant de partir à l'école ou en stage, mais également leurs grands-frères et sœurs, les parents et d'autres individus extérieurs au quartier, ouvriers venant y travailler. Je me rendais souvent à la bibliothèque de l'université Cheikh Anta Diop la matinée, pour organiser un tant soit peu mes semaines ou mes journées et emprunter des ouvrages auxquels je n'avais pas accès en France. Les après-midi, je me rendais à Ñaari-Tali auprès des filles, moins occupées par les travaux domestiques après le repas du midi, ou à Hann-Marigot, à la boutique de Mallé, prendre

le thé avec tous ceux qui s'y rencontraient, ceux qui avaient terminé le travail effectué depuis l'aube à la mer, ou ceux qui n'avaient pas trouvé encore de petits boulots journaliers. Les midis, je mangeais régulièrement au sein des différentes familles des jeunes enquêtés, afin de pouvoir m'entretenir ensuite avec eux, obtenant ainsi des rendez-vous la plupart des après-midis. Un peu avant la prière de *timis*, je rentrais, en même temps que les jeunes de Sacré-Cœur, souvent déjà assis auprès de Jules le cordonnier. Après le dîner, nous nous rejoignions au coin du terrain de football ou devant la maison d'Alioune pour discuter tous ensemble ; la soirée était également un moment propice pour me retrouver seule avec certains et nous converser. La journée de travail ne s'arrêtait pas là pour moi. À la nuit tombée, je partais régulièrement voir les jeunes hommes de Ñaari-Tali et prendre le thé tardivement avec eux puisque la journée, les travailleurs n'étaient pas là, et les chômeurs dormaient. Durant les week-ends ou les vacances scolaires, je partageais alors mon temps quotidien entre les trois quartiers, selon les rythmes des travailleurs, chômeurs et selon les possibilités des jeunes femmes, ne manquant aucune occasion pour sortir avec eux et elles, effectuer les mêmes pratiques, bref pénétrer leur monde quotidien. C'est en définitive une démarche résolument ethnographique qui a constitué le cœur de la démarche, me permettant d'être attentive à la « complexité et à l'agencement spécifique du réel observé »[89]. C'est effectivement par celle-ci qu'une proximité s'est installée avec les enquêtés.

Tous savaient que j'étais étudiante en sociologie et que je travaillais sur l'émigration et les jeunes. Mais très peu maîtrisait en quoi consistait mon « travail », biaisant ainsi en partie le « consentement éclairé »[90] des enquêtés et plus globalement, interrogeant la dimension éthique de la recherche[91]. J'étais au départ, avant tout une étudiante à Sacré-Cœur III, une amie de leurs proches, immigrés en France, à Ñaari-Tali, ou encore une journaliste à Hann-Marigot. Dans ce quartier, en 2009, alors que Mallé avait directement

---

[89] Bertrand Geay, « Engagement et réflexivité », *SociologieS* [en ligne], 2015, p. 7.

[90] Nathalie Mondain, Éric Arzouna Bologo, « L'intentionalité du chercheur dans ses pratiques de production de connaissance : les enjeux soulevés par la construction des données en démographie et santé en Afrique », *Cahiers de recherhe sociologique*, n°48, 2009, p. 175-203. Bien que cet article porte spécifiquement sur les données en démographie, les auteurs développent des réflexions importantes sur l'effet de la recherche sur les populations et les incompréhensions existantes entre les chercheurs et les enquêtés, interrogeant donc leur consentement.

[91] Nathalie Mondain, Paul Sabourin, « Présentation : de l'ethique de la recherche à l'ethique dans la recherche », *Cahiers de recherche sociologique*, n°48, 2009, p. 5-12. Les auteurs soulignent bien que la réflexion sur la dimension ethique en sciences sociales n'est pas nouvelle, encore moins en sociologie et en anthropologie, disciplines concernées par l'engagement ethnographique.

accepté de s'entretenir de manière formelle avec moi, habitué à être sollicité en tant que représentant des rapatriés de Yaraax, il m'avait fallu prouver aux autres jeunes que j'étais différente des journalistes qui avaient déjà surinvesti le terrain. Après de longues heures éprouvées à discuter tant bien que mal – car je ne maîtrisais pas encore le wolof – avec trois jeunes méfiants, c'est mon statut de militante et mes prises de position éthique et politique qui rassurèrent mon auditoire. Nous avions en effet des affinités analytiques et une proximité politique. Cela a favorisé une réduction de la distance sociale et la mise en place d'une relative complicité. Mes propos contre les mesures mises en place par l'Europe apaisèrent les jeunes : « on était ensemble »[92]. Mon statut de chercheuse n'était que très peu pris en compte par les enquêtés et est resté quelque chose d'assez vague sur lequel ils ne revenaient pas. Ce fait est également dû à mes méthodes d'investigations qui ont été adaptées aux réalités rencontrées.

Recueillir les données :
un vagabondage entre entretiens formels, discussions informelles et observations

> « L'inscription d'un travail par entretiens dans le cadre d'une enquête ethnographique, c'est-à-dire l'objectif de réaliser des entretiens approfondis – qu'on appelle ici des « entretiens ethnographiques » - qui soient enchâssés dans l'enquête de terrain (pris par son rythme, son ambiance), permet de se libérer du joug de la pensée statistique, ou plus précisément de l'espèce de Surmoi quantitatif qui incite le chercheur à multiplier le nombre de ses entretiens. Les entretiens prennent place naturellement dans une logique d'enquête. Cette approche progressive du terrain amène également à faire des présélections et des choix parmi les entretiens possibles. L'enquête ethnographique nous apprend très rapidement que toute personne n'est pas « interviewable », qu'il y a des conditions sociales à la prise de parole ».
>
> S. Beaud, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour "l'entretien ethnographique"[93].

S'il m'est possible de quantifier les entretiens formels réalisés avec les jeunes enquêtés et ceux avec des chefs de quartiers, ou encore d'autres informateurs de l'entourage de

---

[92] *Ñoo far* signifie : on est ensemble. C est une expression couramment utilisée par les gens pour signifier que l'on est « du même camps ». On peut l'employer lorsque quelqu'un nous remercie pour un service effectué, stipulant là la normalité de l'acte effectué, ou alors, comme dans ce contexte, que des choses nous lient.

[93] Stéphane Beaud, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour "l'entretien ethnographique" », *Politix*, vol. 9, n°35, 1996, p. 234.

ces jeunes – comme les figures de réussite qu'ils nommaient (entraîneurs de football, leaders de jeunesse, musiciens etc.), la profondeur des données recueillies ne tient pas à ce calcul. Elle réside plutôt dans l'ajustement des manières de recueillir la parole et d'y rester fidèle autant que la mémoire immédiate est capable de le faire lorsque l'absence de dictaphone a été nécessaire. Car, le recueil de la parole n'a pas toujours été effectué de manière enregistrée et formelle mais a résulté plutôt d'un vagabondage entre le formel et l'informel, entre le face-à-face enregistré, le face-à-face « confidentiel », les discussions quotidiennes dans les interactions entre jeunes, avec la famille et l'entourage, me permettant de recueillir la spontanéité des échanges ordinaires, de capter le cœur des débats, de considérer les différences entre des situations où j'étais extérieure à la conversation, d'autres où j'interagissais et celles où j'étais l'interlocutrice première. Et si je n'en rends pas compte directement dans l'écrit, j'ai toutefois pris en considération les différentes situations de recueil de la parole et le statut de celle-ci. C'est d'ailleurs ce dernier point qui m'a conduit à ne pas m'attacher uniquement à l'entretien enregistré pour me confronter également à la difficulté de retranscrire sur mes carnets de terrain, les conversations, les débats, les anecdotes que j'entendais, cherchant les moindres lieux possibles d'isolement, qui furent d'ailleurs très rares, pour écrire.

Les entretiens semi-directifs thématisés ont été principalement utilisés avec des informateurs sur lesquels l'étude ne se focalisait pas. Il s'agit des délégués de quartiers et du chef de village de Yaraax qui me renseignaient sur l'histoire et le fonctionnement de chaque quartier ; les figures de réussites nommées comme telles par les jeunes enquêtés : un entraîneur et un joueur de football, des musiciens qui avaient voyagé, certains leaders du collectif Y'en a marre.

Avec les jeunes des trois quartiers enquêtés, j'ai mené des entretiens biographiques qui ont la particularité d'être plus libres. Il va de soi que la forme de l'entretien (libre, semi-directif, etc.) dépendait surtout des différents enquêtés, de leur milieu social, de leur niveau scolaire, et de leur habitude à prendre la parole, à s'autoriser à parler. Je procédais au départ de la recherche à cette méthode systématisée par la confection d'une grille d'entretien et l'enregistrement, ce qui conduisait à deux écueils principaux. Le premier est le rapport différencié des jeunes vis-à-vis de ce papier qui accompagnait mes questionnements aussi ouverts qu'ils étaient et rendait compte d'un accroissement de la distance sociale qui constituait déjà le rapport enquêteuse/enquêté notamment auprès des populations issues de milieux populaires. Les plus scolarisés donnaient l'impression

de répondre à un examen, me demandant si leur réponse était « convenable ». Pour celles et ceux qui avaient toutefois plus de facilité pour s'autoriser à prendre la parole, en particulier les jeunes hommes des quartiers plus aisés, les récits pouvaient devenir très fictionnels et ne semblaient pas toujours correspondre à la réalité que j'observais par ailleurs. L'enregistrement devenait un outil leur permettant de procéder à des inventions de soi qu'il m'a été intéressant toutefois de prendre en considération dans la mesure où ces moments dévoilaient des aspirations, des rêves. J'abandonnais les grilles d'entretiens et la teneur formelle et formalisée du recueil des paroles pour inscrire mon approche dans une démarche résolument ethnologique et ethnographique, au plus près des situations de vie des enquêtés. C'est en ce sens que je pensais très tôt la nécessité de comprendre le wolof, langue véhiculaire dominante à Dakar.

En effet, si la langue officielle est le français, les citadins pratiquent de façon privilégiée le wolof. Le français est la langue de l'écrit, la langue des institutions que les Dakarois se doivent de maîtriser dans les administrations et dans l'éducation, alors que le wolof est la langue de communication de la vie quotidienne (marché, rue, cours de récréation…) même pour celles et ceux qui ne seraient pas des Wolof. Le wolof que j'ai appris à comprendre, à écrire par texto, avec lequel je peux échanger, est l'une des formes que cette langue a prise, en milieu urbain et précisément à Dakar. Un professeur avec qui j'avais décidé de prendre quelques cours m'en fera d'ailleurs part : « ta manière de parler provient de la rue, ce n'est pas le vrai wolof ! », mais c'était ce wolof que la majorité des jeunes parlaient et comprenaient. Je pouvais saisir alors le contenu des discussions auxquelles j'assistais, qui se déroulaient près de moi et je remplissais mes carnets de terrain de ce que j'entendais. Je pouvais rebondir et interagir, même en français, je prenais part aux discussions et pouvais maîtriser ce qui se jouait autour de moi. C'est d'ailleurs de cette manière que je réussis à m'entretenir de manière informelle avec des habitants « adultes » des quartiers, à discuter avec les familles des enquêtés lorsque j'étais à leur domicile. Ce fut bien sûr un critère supplémentaire facilitant ma reconnaissance par le groupe et une familiarité dans les échanges de la vie quotidienne, au-delà des activités que j'effectuais par moi-même. À partir des conversations, des questionnements qui m'ont valu l'attribut de « curieuse », des expériences que je partageais aux domiciles des enquêtés, au terrain de football et dans les rues, lors des tâches qu'ils et elles effectuaient à leur domicile, je remplissais mes carnets de terrain et m'appuyais sur ceux-ci pour pouvoir m'entretenir de manière plus approfondie et en

face-à-face avec les 37 jeunes. Dans la rue la nuit, la journée à leur domicile selon les modes de vie, sous formes de discussions, ils partageaient leurs expériences, leur passé, leurs désirs, leurs colères. Par leurs récits, je m'attachais à saisir les constantes de leurs expériences, la similarité de certaines aspirations, mais également les anecdotes que j'avais entendues. Ces longues conversations ont été difficiles à retranscrire de manière précise et je procédais souvent à l'enregistrement. Je posais le dictaphone assez loin de nous et au fil du temps qui s'écoulait nous en venions à oublier sa présence, assis confortablement sur le lit avec les filles, dehors dans un coin du quartier, dans les salons autour d'un thé, parfois interrompus par l'arrivée d'autres personnes. Les récits apparaissent alors à la fois comme description de pratiques ou d'expériences, toujours filtrées par la mémoire. Certains témoignages devenaient également réflexifs. En analysant les discours, j'ai alors confronté les discours individuels pour procéder à des recoupements, pour identifier des constantes, pour traquer les particularités, et aboutir à la description organisée d'un monde objectif, qui est aussi un monde social. Aussi, les jeunes argumentaient le sens de leur vie, mettaient en mot des croyances, tentaient de donner cohérence à leurs histoires et à leurs objectifs. L'analyse devait consistait là, à explorer les dimensions plus symboliques des parcours de vie et des expériences.

Enfin, une part considérable du temps a été consacrée aux démarches auprès des administrations sénégalaises – mairies de quartier, l'Agence nationale de la statistique et de la démographie (ANSD) – pour obtenir des données chiffrées sur les quartiers, mais ces données ont pu être difficilement obtenues. Certains quartiers n'étaient pas répertoriés et comptabilisés dans le dernier recensement (c'est le cas de Sacré-Cœur III qui correspondait alors selon l'ANSD à la commune d'arrondissement de Liberté qui n'a pas les mêmes caractéristiques sociales que celle de Mermoz/Sacré-Cœur par exemple) ; d'autre part, les données quantitatives étaient tout simplement plus difficiles à obtenir par quartier ; les multiples allers-retours au sein de l'ANSD, en vain, ont alors eu raison de moi[94].

[94] Les données des tableaux sont issues de calculs effectués par un des agents de l'ANSD de Dakar à partir des statistiques du recensement de 2002 et des projections associées. Les données ne sont pas celles de l'ANSD, celles-ci n'étant pas « récupérables », mais celles provenant d'un travail spécifique effectué pour cette recherche par un collaborateur y travaillant.

« Créer, entretenir et consolider les liens »

Chaque chercheur peut relater un nombre considérable d'anecdotes liées à sa méconnaissance des codes et usages d'une société qu'il ne connaît pas. Lors de mon retour en 2010, ma « préparation » au séjour a sans aucun doute été bénéfique. J'avais le souci, comme nombre d'anthropologues, de me démarquer des « clichés » circulant sur les *tubaab*, qu'ils soient expatriés ou touristes. Outre les tenues vestimentaires du chercheur qui sont importantes dans la présentation de soi et ce, dans tous les contextes d'enquête, l'incorporation rapide des codes et des pratiques quotidiennes des populations que je fréquentais était nécessaire. Pratique du *waaxale* (négociation des prix), sortir seule sans accompagnateur, les clando et bus autant que faire se peut étaient mes transports quotidiens, la marche (et la démarche tranquille !), la fréquentation des boutiques des quartiers, etc[95]. À n'en pas douter, le fait d'être dans une famille, et d'être associée à celle-ci a permis à la fois mon apprentissage mais également de ne pas me voir comme une personne isolée dans une société où la famille est un cadre de protection, vérifiée par l'adage « quand tu touches à quelqu'un, ses proches se dressent », ou évitant d'attirer trop de méfiance de la part de ceux « qui ne savent pas d'où tu viens », ni « à quelle famille tu appartiens ». Le temps long est bien sûr nécessaire pour, à la fois apprendre les codes et ne plus être perçue comme quelqu'un de passage, mais les dispositions et caractéristiques sociales du chercheur importent et influent également largement sur la création des liens, leur entretien et leur consolidation.

Sans aucun doute, le fait de travailler avec une population du même âge que moi a été un avantage considérable pour m'adonner aux mêmes pratiques juvéniles, pouvoir recueillir leur parole de manière informelle et pratiquer l'observation participante. Car dans les trois quartiers, si le temps long d'enquête a permis que les jeunes m'intègrent à leurs sorties, à leurs prises de thé collectives, m'appellent pour me proposer de venir les voir, puisse me rendre visite à mon domicile et finalement d'être perçue pour beaucoup d'entre eux comme une amie, cela n'a pu être possible à mon sens que parce que mon âge me permettait cette intégration aux différents groupes et de pouvoir partager leurs

[95] Entre autres pratiques telles que me rendre au marché avec Mama, ne pas boire d'eau en bouteille, apprendre les formes de politesse et de respect (se servir de la main droite pour dire bonjour, donner un objet, manger etc.), s'adonner aux mêmes salutations plusieurs fois dans la journée, rendre visite ou avoir un budget spécifique pour appeler l'ensemble des relations contractées sur place, etc. Tout cet apprentissage a contribué sans nul doute au fait que l'on m'associe en premier lieu à « une arabe, mais certainement pas une *tubaab* ! ».

pratiques quotidiennes, notamment dans la rue. Sur ce point, mon statut de femme aurait pu poser un certain nombre de problèmes que ma position de *tubaab* est venue à mon sens limiter. En effet, les rendez-vous collectifs à des heures tardives dans les rues avec les garçons des quartiers auraient pu contribuer à ma stigmatisation. Les jeunes femmes de « bonne conduite » ne sortaient pas la nuit, dans leur quartier. J'étais souvent la seule. Mais le fait d'être une femme *tubaab* me laissait certaines libertés – au début – que les femmes célibataires n'avaient pas. Possibilité donc d'intégrer les groupes de jeunes hommes, je pouvais également rendre visite aux jeunes femmes, passer de longues heures à discuter dans leur chambre, participer à leurs sorties noctambules lorsqu'elles s'y adonnaient et leurs confidences « de femmes ». Mes caractéristiques n'ont bien sûr pas eu que des avantages, j'ai pu susciter la jalousie des jeunes femmes qui entouraient Mallé à Marigot, avant que je ne m'invente un futur mari lorsque j'étais célibataire, ou encore la méfiance de l'épouse de Samba à Ñaari-Tali, qui me voyait comme une concurrente parce que je partageais des activités avec son époux qu'elle n'avait jamais l'occasion d'effectuer avec lui, par manque d'intérêt commun et également de temps disponible pour qu'elle puisse s'accorder des loisirs. Aussi, mon appartenance perçue au quartier de Sacré-Cœur III, et donc à la « jeunesse dorée » qui y vit, selon les représentations des jeunes des autres quartiers, m'a conduite plusieurs fois à devoir justifier ou expliciter ma position et mes origines sociales, d'autant plus que les jeunes la questionnaient régulièrement, « tu as des manières de la rue, tu viens d'où toi ? ! ». Ou interrogeaient régulièrement mes conditions de vie passées – étant issue des classes populaires et ouvrières de France – ou présentes, en comparant nos parcours : ma décohabitation, mon propre rapport avec mes parents. Ma trajectoire sociale a sans doute attiré également la sympathie des « Sénégalériens » et « Sénégalériennes » que je fréquentais. Certaines affinités liées à des habitus de classe communs ont pu renforcer une proximité sociale malgré une distance « raciale »[96], « culturelle » et nationale. Cette apparente réciprocité des échanges a participé à la consolidation des liens comme elle la révélait.

Ce sont également mes retours réguliers et prolongés qui ont été le meilleur gage de la confiance que les populations m'ont accordée. À Ñaari-Tali, j'étais avant tout l'amie

[96] J'entends ici la « race » comme socialement construite : Magali Bessone, *Sans Distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013.

d'immigrés proches des jeunes enquêtés, pour devenir petit à petit leur informatrice privilégiée de l'Europe, amie de la famille. À Hann-Marigot, j'étais devenue une alliée politique et finalement une habituée des lieux, qui menait des études et les aider à régler des papiers, une conseillère etc. À Sacré-Cœur III, les populations m'ont considérée petit à petit comme une habitante du quartier, particulière par ma discontinuité sur place mais je suis devenue, jusqu'à ce jour, la « *doom tubaab* » [l'enfant blanc] de Mama Khady.

Ma position (première et temporaire) extérieure au monde des enquêtés m'a permis d'accéder à une parole qui ne se délivre pourtant pas spontanément, notamment concernant les projets des gens[97]. Au Sénégal, on ne dit rarement les projets entamés, que l'on voudrait entamer de risque qu'ils n'adviennent jamais. Cela fait partie de l'univers des croyances et de la crainte des maraboutages – j'y reviens au chapitre VII. Alors comment accéder à leurs aspirations profondes ? À la formulation des démarches qu'ils faisaient pour partir ? Tout d'abord, l'élément fondamental réside dans ma position d'extériorité[98]. Cette position de femme blanche provenant de la France a également orienté au départ la relation et les attentes de mes interlocuteurs et interlocutrices que j'ai bien évidemment pris en compte dans l'analyse. Je représentais une porte vers l'Europe, en l'occurrence la France par le biais de l'amitié, du mariage, des informations qu'ils pouvaient obtenir ou de l'argent nécessaire. Les discours pouvaient être construits selon les stratégies des jeunes à mon encontre ou tout simplement ce que je représentais. Mais d'une part, j'ai pu confronter les dires aux faits, j'avais l'occasion de rentrer dans des discussions déjà formées avant que je ne sois présente ; d'autre part, le temps long a fait évoluer certains types de discours et permettait de percevoir si l'Europe était autant désirée qu'ils ne pouvaient me l'avouer. L'important n'était pas de mesurer la véracité des propos, mais de comprendre sur quoi

[97] Après l'enquête de terrain je n'ai plus dressé les barrières que je tentais de mettre en place, bien que difficilement, entre ma vie privée et ma vie professionnelle, notamment au sein de Sacré-Cœur III. En effet, pleinement considéré comme la fille de Mama Khady, ma place a continué d'évoluer jusqu'à mon mariage avec un Saint-Louisien, rencontré en France. L'union de nos deux familles s'est donc effectué « comme il se doit » dans le lieu de résidence de la femme, et donc à Sacré-Cœur III. Je passais là aussi des étapes que franchissaient certains des jeunes pour s'accomplir.

[98] Stéphane Beaud, Stéphane Beaud, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'"entretien ethnographique" », art. cit., p. 250. « L'enquêteur par sa position extérieure au réseau social des enquêtés est par définition statutaire éloigné des enjeux sociaux de la concurrence et de la rivalité, en dehors du jeu local. Parce qu'il est fondamentalement cet « étranger », l'enquêté est porté à pouvoir se livrer, révélant progressivement des aspects de sa propre existence qui seraient apparus très « privés » à ses proches. C'est cette position (temporaire) d'extériorité qui peut ensuite […] se transformer en moteur de la parole des enquêtés ».

se fondait cette aspiration à partir. Celle-ci, je l'interrogeais alors *via* les allers-retours réguliers ayant eu la particularité de me permettre de réinterroger les enquêtés sur des thématiques déjà abordées, de revenir sur les étapes que j'avais pu manquer durant mes temps d'absence, de les confronter avec leurs dires et projections de départ et finalement, de suivre durant un temps long les trajectoires des cadets voués à devenir des adultes et eux-mêmes des aînés.

CHAPITRE I

Quelles jeunesses à Dakar ? Trois quartiers, trois profils

Les quartiers d'enquête, Sacré-Cœur III, Ñaari-Tali et Hann-Marigot, reflètent le visage pluriel de la ville de Dakar. Lorsque l'on pénètre le cœur de ces quartiers, que l'on y vit et fréquente leurs habitants, il devient impossible de décrire de manière homogène la capitale, ou les Dakarois. Depuis ma première découverte de Dakar, j'ai logé principalement à Sacré-Cœur III, un quartier résidentiel où des gardiens surveillent les maisons de particuliers, où la nuit, le calme l'emporte sur le brouhaha d'autres quartiers plus populaires. Des rues goudronnées entourent l'intérieur du quartier. Les rues sont larges et on y circule facilement. Très peu de maisons restent en construction. De l'extérieur, les peintures des façades sont achevées, plusieurs étages au fil des années se sont superposés aux simples maisons en rez-de-chaussée que les SICAP[99] avaient construites et vendues aux particuliers. La journée, les rues du quartier ne sont pas remplies de monde, contrairement à Hann-Marigot, ancien village de pêcheurs devenu un quartier de Dakar, et plus encore à Ñaari-Tali, quartier populaire de la ville où les populations vivent au rythme du marché, tiennent des stands de vente de nourriture devant leurs maisonnées, où l'on rencontre du monde toute la journée ainsi que la nuit.

[99] Société civile immobilière du Cap-Vert est une société anonyme à participation publique créée en 1950 par le gouvernement français pour porter des projets immobilier à Dakar.

Mon ancrage dans ces quartiers de la ville de Dakar – lieux d'origine de certains émigrés en France et espaces d'habitation des jeunes restés et avec lesquels les émigrés ont été socialisés – m'a permis d'affirmer l'hétérogénéité de la jeunesse sénégalaise. Durant six années d'enquête, j'y ai découvert trois modes de vie différenciés. Je participais autant aux soirées de gala et de mode de la petite bourgeoisie locale (avec certains jeunes de Sacré-Cœur III) qu'aux concerts populaires de rap *underground* (avec des jeunes femmes et hommes de Ñaari-Tali), qu'à la confection des filets de pêche au lever du soleil non loin des étalages de poissons des plages de Yaraax. Ces trois quartiers m'ont fait pénétrer des univers sociaux et temporels multiples. Ils sont devenus une échelle d'analyse pertinente pour considérer le profil sociologique des jeunes, la population ciblée par l'étude.

La démographie au sein des quartiers et leur structuration propre, ainsi que les situations objectives des jeunes qui y vivent, laissent apparaître des ambiances différenciées d'un quartier à l'autre. Les situations économiques des familles se répercutent sur le mode de vie des jeunes qui ont dès lors des rapports différents à l'argent, à l'emploi et aux études, ce qui engendre en retour des comportements, des activités et des temporalités distinctes selon les quartiers.

Par-delà la présentation des terrains d'enquête et des jeunes qui ont fait l'objet de l'étude, l'objectif de ce chapitre est de montrer l'hétérogénéité de la jeunesse sur le plan social et économique, que l'on peut appréhender à travers leurs espaces de vie. Ces trois quartiers me semblent représentatifs de trois types de quartiers qu'abrite Dakar, et donc de sa disparité urbaine.

Je propose, dans ce premier chapitre, d'opérer un retour sur l'histoire de l'urbanisation de la capitale, afin de montrer que ce processus n'a pas conduit à former une jeunesse homogène. On verra, au contraire, que l'histoire de la création et de l'extension de la ville est celle d'une forte segmentation sociale des populations. Le quartier est ainsi devenu un lieu de socialisation important où les populations partagent un vécu commun. L'attention portée aux différents quartiers et à leur jeunesse spécifique suscite plusieurs questionnements : comment l'histoire d'un quartier se retrouve-t-elle matérialisée et redéployée dans le présent ? En quoi cette histoire marque-t-elle la socialisation et les modes de sociabilités des habitants du quartier ?

1. Trois quartiers urbains caractéristiques de la fragmentation sociale de la capitale

Dakar comporte de fortes disparités économiques et sociales. Selon L. Diaz Olvera, D. Plat et P. Pochet[100], en 2000, les quartiers résidentiels abritent 26 % de l'ensemble des ménages non pauvres et 8 % de ménages pauvres. Ces derniers se retrouvent très majoritairement dans les extensions périphériques (à 63 % contre 42 % des ménages non pauvres). Les banlieues surpeuplées sont dorénavant juxtaposées à la ville centre et concourent à la conurbation[101] de Dakar. La forme actuelle de la ville est à considérer à partir de sa genèse et sa croissance, du développement des quartiers coloniaux et du comblement des espaces autour des anciens villages dits traditionnels – ces derniers étant occupés le plus souvent par des ménages pauvres. Ainsi une enquête sur la mobilité, le transport et les services urbains à Dakar[102], révèle qu'environ les trois quarts des ménages pauvres sont installés dans des zones qualifiées d'extension des quartiers originaux, soit 20 % de plus que les ménages non pauvres. Les caractéristiques sociales et économiques perceptibles des Dakarois sont alors fortement liées à l'histoire des quartiers de la capitale.

Comment la construction puis l'extension de l'actuelle capitale a-t-elle engendré une fragmentation spatialisée de la ville et de sa population ? Quelles sont les disparités à l'œuvre dans cette ville aux multiples visages ?

1.1. La construction fragmentée de Dakar

La fragmentation sociale et économique de la capitale s'inscrit dans l'histoire de sa formation et de son évolution urbaine. Il s'agit ici de présenter brièvement sa genèse et de remettre en perspective les extensions qui ont engendré aujourd'hui des communes d'arrondissement et des quartiers de composition sociale et économique fort distinctes.

---

[100] Lourdes Diaz Olvera, Didier Plat, Pascal Pochet, « Marche à pied, pauvreté et ségrégation dans les villes d'Afrique de l'Ouest. Le cas de Dakar », dans *Concentration économique et ségrégation spatiale* sous la direction de M-A. Buisson, D. Mignot, Bruxelles, De Boeck, 2005, p. 248.

[101] En tant qu'ensemble urbain dont les banlieues finissent par se rejoindre.

[102] Lourdes Diaz Olvera, Didier Plat et Pascal Pochet, « Enquête sur la mobilité, le transport et les services urbains à Dakar, mobilité quotidienne et pauvreté, méthodologie et résultats », *Rapport final*, ARTUR, 2002.

1.1.1. Genèse et extension de la ville de Dakar

On peut situer la genèse de la ville vers 1862, avec le premier plan d'urbanisme effectué par l'armée française, qui projette ce que pourrait être (et sera) la future ville de Dakar. Auparavant, les côtes du Sénégal ne sont que très peu fréquentées et l'île de Gorée est privilégiée pour le transport et comme point d'accès[103]. À ce moment, des murs (ou *tata*) étaient érigés par la république des Lébou pour se protéger des populations de l'intérieur, et ainsi constituer des villages clos dans lesquels ils vivaient au bord des côtes[104]. C'est sans doute la mise en place du chemin de fer en 1885 qui marqua réellement la naissance de la ville de Dakar[105], en permettant d'attirer les établissements commerciaux, et en entraînant également l'agrandissement du port[106], qui ne cessera de s'accroître jusqu'à devenir le plus important du Sénégal[107]. Si la ville est érigée en commune indépendante de celle de Gorée en 1887[108], c'est en tant que capitale de l'Afrique occidentale française (AOF) en 1902 qu'elle prend un essor fulgurant[109]. Certes d'autres villes émergent de 1902 à 1958, mais Dakar bénéficie d'investissements massifs et cumule toutes les prérogatives principales sur un plan administratif, tout en concentrant les fonctions de pouvoir colonial. Le gouvernement général siège à Dakar, qui devient alors la base navale et commerciale de l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest sous domination française. Le statut de cette nouvelle ville renforce les mobilités. Les autorités n'avaient jusque-là pas pris en compte cette question et s'étaient dans un premier temps contentées d'inciter les mouvements de population de l'arrière du pays

---

[103] Dès le 15ème siècle, les Portugais fréquentaient la presque-île du Cap Vert. Au 17ème, les Hollandais s'installeront sur Gorée (appelée alors *Goed Rée*, la bonne rade), les Anglais à l'embouchure de la Gambie, les Français à celle du fleuve Sénégal.

[104] Yvon Mersadier, « Dakar entre hier et aujourd'hui », *Revue française d'etudes politiques africaine*, n°29, 1968, p. 39-50.

[105] Jérôme Chenal, Cheikh Samba Wade, « Dakar la ville double », dans *Quelques rues d'Afrique observation et gestion de l'espace public à Abidjan, Dakar et Nouakchott,* sous la direction de J. Chenal, Y. Pedrazzini, G. Cissé et *al.*, Lausanne, Lasur, 2009, p. 68.

[106] Les grands travaux portuaires, ferroviaire et de construction de bâtiments publics sont entrepris durant toute la première période 1898-1914.

[107] Alain Sinou, « Dakar», *Bulletin d'informations architecturale*, n°141, Paris, Institut français d'architecture, 1990.

[108] Philippe Antoine, Philippe Bocquier, Abdou Salam Fall *et al.*, *Les familles dakaroises face à la crise*, Dakar-Paris, IFAN-ORSTOM-CEPED, 1995, p. 32.

[109] L'Afrique-Occidentale-Française était une fédération qui regroupait entre 1895 et 1958 huit colonies française d'Afrique de l'Ouest (la Mauritanie, le Sénégal, le Soudan français devenu Mali, la Guinée, la Côte-d'Ivoire, le Niger, la Haute-Volta devenu Burkina Faso et le Dahomey devenu Bénin) et qui avait pour objectif de coordonner sous une même autorité la pénétration coloniale française sur le continent africain.

vers Dakar. Mais avec le premier plan d'extension de la ville, qui apparaît en 1901, les pouvoirs tentent de créer une véritable ségrégation spatiale racialisée, qui aboutira à une ville double jusqu'en 1945. Deux espaces se distinguent : celui des Blancs, qui s'étend du quartier du plateau au Sud et où se regroupent les activités commerciales, et au nord, peuplé par des Noirs, l'espace du quartier de la Médina, créé en 1915 suite à l'épidémie de peste de 1914[110]. Les premières étapes de la croissance de Dakar laissent donc apparaître un noyau urbain d'origine coloniale développé autour du port. Par la suite, la ville capitale commence à devenir dans les années 1930-1940 une puissance attractive également pour les Sénégalais de l'intérieur mais pas uniquement. À cette époque, le Sénégal est avant tout un pays d'immigration : Libanais et Africains de la sous-région affluent vers le Bassin arachidier ou exercent le commerce au sein de ces villes. L'urbanisation correspond aussi à l'arrivée de populations rurales dans les principales villes du pays : Dakar, Kaolack, Thiès, mais aussi à la constitution de villes secondaires, inscrivant ainsi l'évolution démographique sénégalaise dans un phénomène plus large, caractéristique du XXe siècle. Dès lors, la raréfaction des terrains urbains aurait rapidement dû entraîner des déplacements de population, mais la crise des années 1930 a eu pour effet de fixer, dans ce qui allait devenir des villes, la main-d'œuvre recrutée de manière temporaire par le pouvoir colonial. Ce dernier, dans sa conception « pendulaire » des migrations, envisageait des allers et retours permanents des populations entre ville et campagne, au gré de l'offre de travail fournie par la puissance coloniale. Mais au contraire, ce sont bien les migrations de travail qui ont fortement et principalement contribué à l'important développement urbain démesuré de l'époque coloniale ; comme le souligne C. Coquery-Vidrovitch, « la paupérisation des campagnes prépara les conditions de l'hypertrophie urbaine caractéristique du Tiers-monde contemporain »[111].

À la veille de la seconde guerre mondiale, la ville, toujours en pleine croissance depuis les années 1930, dépasse les 100 000 habitants et ne dispose plus d'assez de logements pour accueillir les nouveaux arrivants dont le nombre ne cesse d'augmenter. Entre 1940 et 1950 se développent plusieurs espaces urbains qui prennent le pas sur les espaces ruraux. Ces nouveaux espaces s'étendent alors soit autour de centres politico-

[110] Un plan directeur (1914-1915) rendra légale la séparation des populations.
[111] Catherine Coquery-Vidrovitch, *Afrique noire : permanences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 274.

administratifs, soit autour de centres d'économies artisanales, industrielles ou de marchés, et dont l'investissement est concentré sur la capitale. Dakar, métropole administrative et industrielle de l'AOF[112] a alors recours à cette époque à une importante main-d'œuvre, venue de l'arrière-pays, pour travailler sur les chantiers d'une ville en construction permanente, faire vivre les commerces et transporter l'arachide à bord des bateaux. Ce besoin important de main-d'œuvre a engendré un afflux vers la ville, qui s'illustre par la création de la banlieue de Pikine, dans les années 1950, afin de désengorger Dakar. Ainsi, jusqu'aux premières années de l'indépendance, l'urbanisation consistait au Sénégal en un développement de grands centres administratifs (chefs-lieux de subdivision coloniaux)[113] et en la concentration des autorités sur le littoral. Étaient alors posés les jalons de ce que serait, après l'indépendance, le développement centralisateur de Dakar. Le phénomène s'accentue encore de la fin des années 1960 à la celle des années 1970, avec un exode rural massif, en raison notamment du fait que la ville de Dakar est nommée capitale de l'État du Sénégal qui engendre une concentration des fonctions politiques en son sein et un renforcement de son rayonnement économique. L'approvisionnement y était régulier, le prix des denrées de base ne subissait pas les mêmes variations que ce que pouvaient connaître les habitants des campagnes. B. Lacombe et *al.*, notent ainsi : « En 1962, le revenu annuel du paysan sénégalais (actif) était estimé à 43 500 francs CFA alors que celui du secteur privé à Dakar était de 332 500 francs CFA et celui du salarié du secteur public de 441 000 francs CFA (à l'époque 100 francs CFA = 2 francs français) »[114]. Ce sont les recensements qui nous permettent d'avoir un regard sur les mouvements internes de population au Sénégal. D'après le recensement de 1976, une personne sur six au moins avait résidé hors de sa région de naissance. Thiès, St-Louis, Louga et le Sine et Saloum[115] étaient alors les principales régions d'émigration, fournissant 65 % des migrants vers une autre région que celle de leur naissance. La région de Dakar était le pôle majeur de destination de ces migrations. En 1976, elle recevait 49 % de l'ensemble des migrants.

---

[112] Les industries ont été conçues à l'échelle de l'AOF et non du Sénégal, ce qui explique en partie l'avance de Dakar sur les autres villes et régions du Sénégal.

[113] Charles Becker, Hamady Bocoum, Mohamed Mbodji, *Réflexion sur les processus d'urbanisation en Afrique de l'Ouest à partir d'exemples Sénégambiens,* Dakar, ORSTOM, 1994, p. 7.

[114] Martine Bavière, Alain Bertrand, Simone Dauchy et al., *Exode rural et urbanisation au Sénégal. Sociologie de la migration des Serer de Niakhar vers Dakar en 1970,* Paris, Travaux et documents de l'ORSTOM, n°73, 1977, p. 22. Aujourd'hui 100 francs CFA vaut 0,15 euros.

[115] Pour se repérer, voir annexe 7. Ensemble de cartes du Sénégal. Carte n°4. Le Sénégal.

Le recensement de 1988 quant à lui, confirmait la même tendance : 52 % des migrants ayant quitté une région de l'intérieur du pays se sont installés à Dakar. Là aussi, on constate que les personnes émigrées à Dakar sont natives principalement de la région de Thiès puis de Saint-Louis, enfin Ziguinchor, Diourbel et Louga et en dernier lieu Kaolack et Fatick, les originaires des deux autres régions n'étant que très peu nombreux.

C'est également à la fin des années 1970 début des années 1980, que l'on passa de l'exode rural vers la capitale, à celui du départ de l'espace rural vers des villes secondaires, étapes vers Dakar (modèle rural-urbain-Dakar) puis, du départ majoritaire de ces villes secondaires vers la capitale (modèle urbain-Dakar). Cette évolution est significative de l'importance prise par Dakar dans le paysage urbain sénégalais. Dans un rapport sur l'urbanisation destiné à l'Orstom, P. Antoine et *al.,* font ce constat : « Nous ne sommes plus en face d'un exode rural massif mais devant une part importante de migrants originaires du milieu urbain ou qui a transité par le milieu urbain »[116]. La centralité de Dakar se matérialise alors par des vagues d'arrivées qui conduisent à l'étalement de la ville, et désormais à une « centralité sociale ». Selon A. A. Diop[117], cette dernière représente l'investissement par la concentration humaine incarnée dans les zones tampon de la ville. Ces migrations internes sont encore d'actualité aujourd'hui[118].

Après la seconde guerre mondiale et jusqu'à son indépendance, Dakar se construit au gré des vagues successives de déguerpissements des populations venues des différentes régions du Sénégal. Entre 1945 et 1950, pour faire face à l'afflux massif d'exilés ruraux et d'étrangers, les habitats spontanés font l'objet de déplacements pour laisser place à une ceinture de cités et de lotissements issue des programmes d'habitats planifiés et mis en œuvre par des sociétés immobilières. À partir de 1950, la Société Immobilière du Cap Vert est créée pour proposer aux élites locales de meilleures conditions d'habitat. La SICAP, mettra en construction une série de villas et d'immeubles accessibles à une

---

[116] Philippe Antoine, Olivier Barbary, Philippe Bocquier *et al.*, « L'insertion urbaine : le cas de Dakar », compte rendu de recherche, Dakar, Ifan-Orstom, 1992, p. 32.

[117] Abdoul Aziz Diop, « Quelles centralités pour la ville de Dakar, Sénégal ? », *Rives nord-méditerranéennes*, n°26, 2007, p. 75-92.

[118] En 1989, 30 % des hommes et 24 % des femmes âgés de 25-29 ans étaient arrivés après 1980. Ce pourcentage semble stagner. Selon le Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH) de 2002, environ 30 % de la population résidant dans la région de Dakar était née dans les régions de l'intérieur du Sénégal. En septembre 2002, l'agglomération urbaine de Dakar était estimée à 1 905 600 habitants et comptait parmi ceux-ci, 489 400 migrants, soit un quart de la population. Un migrant sur quatre était installé dans la capitale depuis moins de cinq années et était d'origine urbaine : près d'un migrant sur dix provenait d'une commune chef-lieu de département ou d'une capitale régionale, et un migrant sur dix venait de l'étranger.

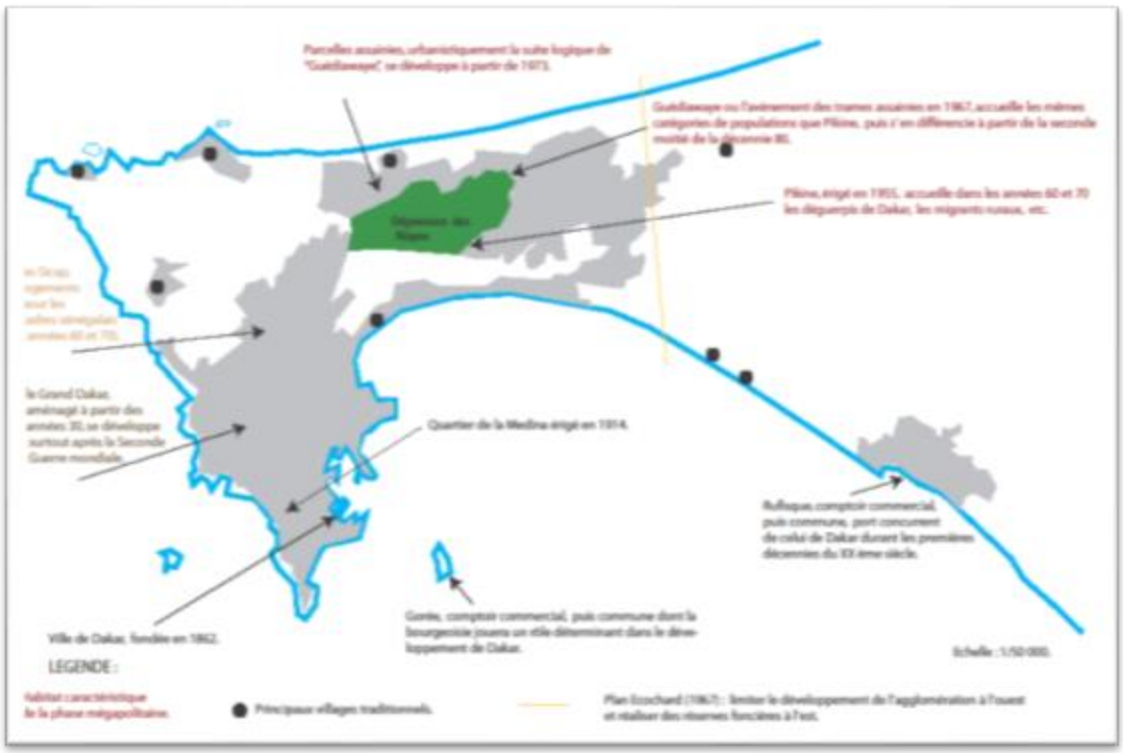
certaine catégorie de population, dotée d'un revenu fixe, donc de fait une minorité de fonctionnaires. À l'ouest de l'agglomération se développent des logements résidentiels chics (les quartiers des Almadies, Ngor, Yoff) et des infrastructures de luxe. Ces ensembles vivent sans et en dehors des villages traditionnels lébou de Ngor, Yoff et Ouakam avec lesquels ils partagent le littoral. L'habitat résidentiel de standing des sociétés immobilières occupe la partie sud-ouest et accueille les catégories sociales aisées (quartiers de Fann, Point E, Mermoz, Sacré-Cœur). À l'Est et au Nord, de petites cités sont construites (Sicap Liberté, HLM, Sicap Dieupeul, etc.). Entre les cités, un important quartier populaire (Grand Dakar) apparaît. Par ailleurs, en 1952 les politiques d'expulsion du centre-ville des populations les plus pauvres aboutissent à la naissance de Pikine (située à 12 km de Dakar) – considérée comme le double pauvre de Dakar – puis de Guédiawaye[119]. Les problèmes de logements s'accentuent et les bidonvilles se multiplient, les quartiers centraux continuent à se densifier. Entre 1960 et 1970, la politique de déguerpissements s'intensifie, des opérations de relogement dans des lotissements en banlieue sont lancées. Des habitants de la médina et des bidonvilles sont expulsés vers les quartiers de Grand Yoff et Pikine, ce qui conduira à une première extension de Pikine en 1967, puis à celle de Guédiawaye en 1971. Dans le même temps, les personnes continuent d'affluer et de créer de nouvelles zones irrégulières… Après la période d'ajustement et de désinvestissement de l'État dans la création de nouvelles centralités permettant de désengorger le plateau, les années 1990 marquent les prémisses de nouvelles centralités émergentes, liées au développement d'autres quartiers de la ville[120]. La centralité industrielle sera transférée par exemple vers la baie de Hann ; et d'autres communes accueilleront écoles privées ou entreprises autres qu'ouvrières comme celle de Fann-Point-E-Mermoz. La croissance démographique de la capitale a abouti à la conquête progressive de toute la presqu'île[121].

---

[119] Pour visualiser Dakar et sa banlieue aujourd'hui, voir annexe 7. Ensemble de cartes du Sénégal. Carte n°5. Les limites administratives de l'agglomération dakaroise

[120] Selon Jerôme Chenal et Cheikh Samba Wade, « Dakar la ville double », art. cit., p. 76: « si le centre-ville de Dakar garde son caractère, de nouvelles centralités apparaissent et sont repérables dans l'espace urbain, la SODIDA est (par exemple) une nouvelle zone industrielle qui accueille des usines retirées du port de Dakar, des petites et moyennes entreprises près des zones résidentielles, des zones résidentielles qui accueillent des ministères, des blocs administratifs, des sièges de sociétés privées, des écoles et organisations internationales ».

[121] Ainsi d'anciens villages lébou sont intégrés à l'agglomération de Dakar qui s'étend aujourd'hui jusqu'au nord (quartiers de Yoff, Almadies).



Carte n°1 : Dakar, croissance spatiale entre 1862 et 1986 (réalisation par M. Sow[122])

Avec l'extension qui ne cesse de s'intensifier[123], de nouvelles centralités apparaissent au sein de la ville qui, jusqu'alors, ne comptait qu'un centre : le quartier du plateau, qui reste toutefois dominant en concentrant le pouvoir à l'échelle du Sénégal. Les déséquilibres socio-spatiaux sont ainsi plus que manifestes, tant en ce qui concerne la centralité des espaces que les inégalités sociales, le tout étant imbriqué.

1.1.2. Cartographie actuelle de la capitale

> « Voilà l'une des faces hideuse de l'urbanisation de Dakar. Ce mouvement à deux vitesses par où les pauvres sont sacrifiés au détriment des riches et des princes et qui contrastent sur le devenir social de Dakar qui ne cesse de s'élargir par des populations venues de l'intérieur du pays à la recherche du confort et du mieux-être »[124].

---

[122] Mamadou Sow, *L'agglomération dakaroise au tournant du siècle : vers une réinvention de la ville africaine ?*, thèse de doctorat en aménagement de l'epace et urbanisme, Université Paris 10, 2010, p. 18.

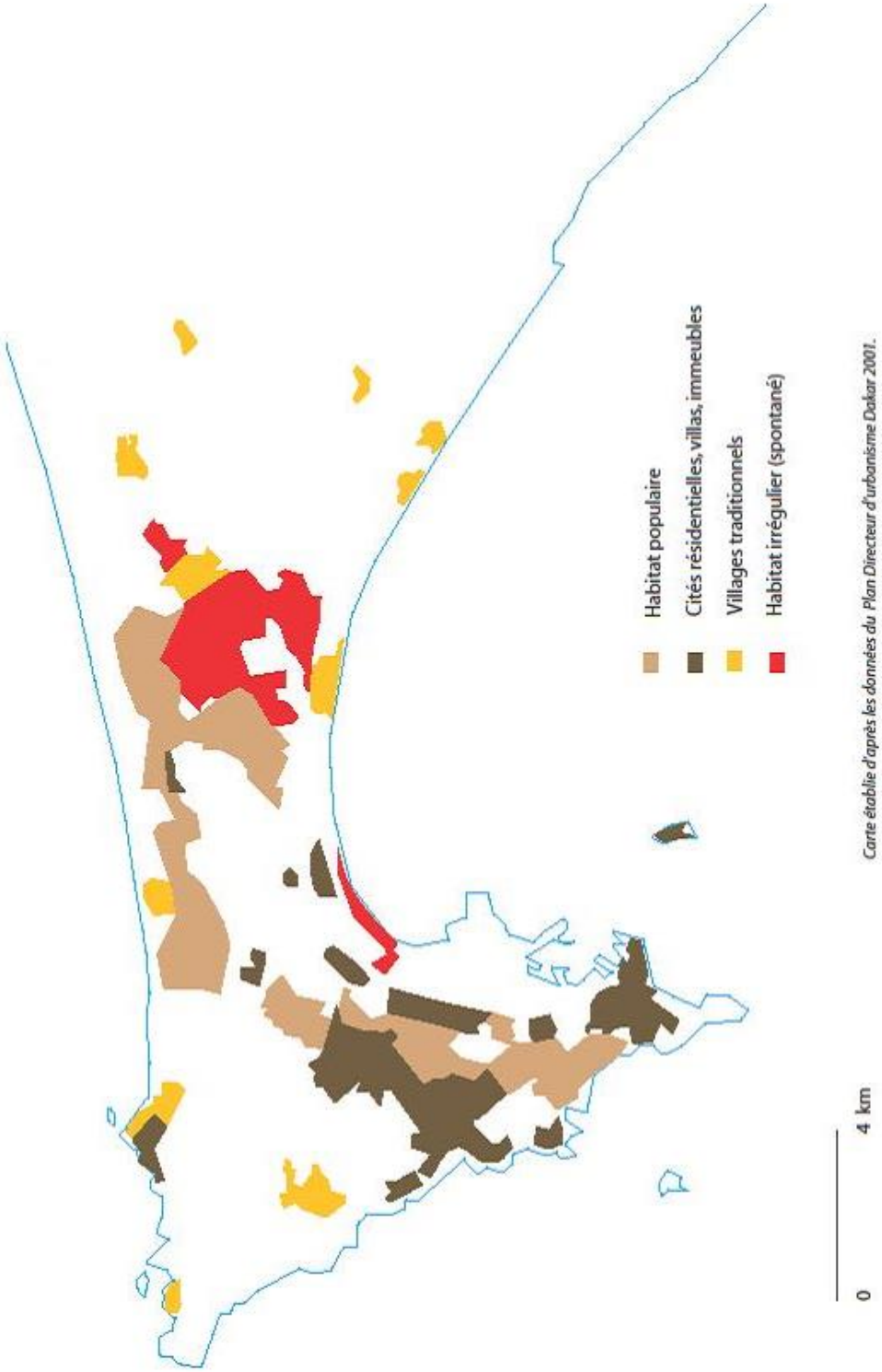
[123] De nouveaux quartiers construits par les SICAP surgissent en tant qu'extensions de quartiers, comme celui de Sacré-Cœur III. Vers l'est, la ville continue encore son expansion le long de la route de Rufisque avec l'installation des principales usines textiles et chimiques du pays (entre Thiaroye et Mbao) et avec de nouveaux quartiers populaires (Tivaouane, Diamaguène).

[124] Cherif Faye, « Un township en plein cœur de Dakar », *Sud quotidien*, Dakar, 2007.

Aujourd'hui, Dakar donne à voir une ville aux multiples facettes. Je vais brièvement ici en donner une cartographie sociale et économique afin que le lecteur puisse en saisir toute la diversité.

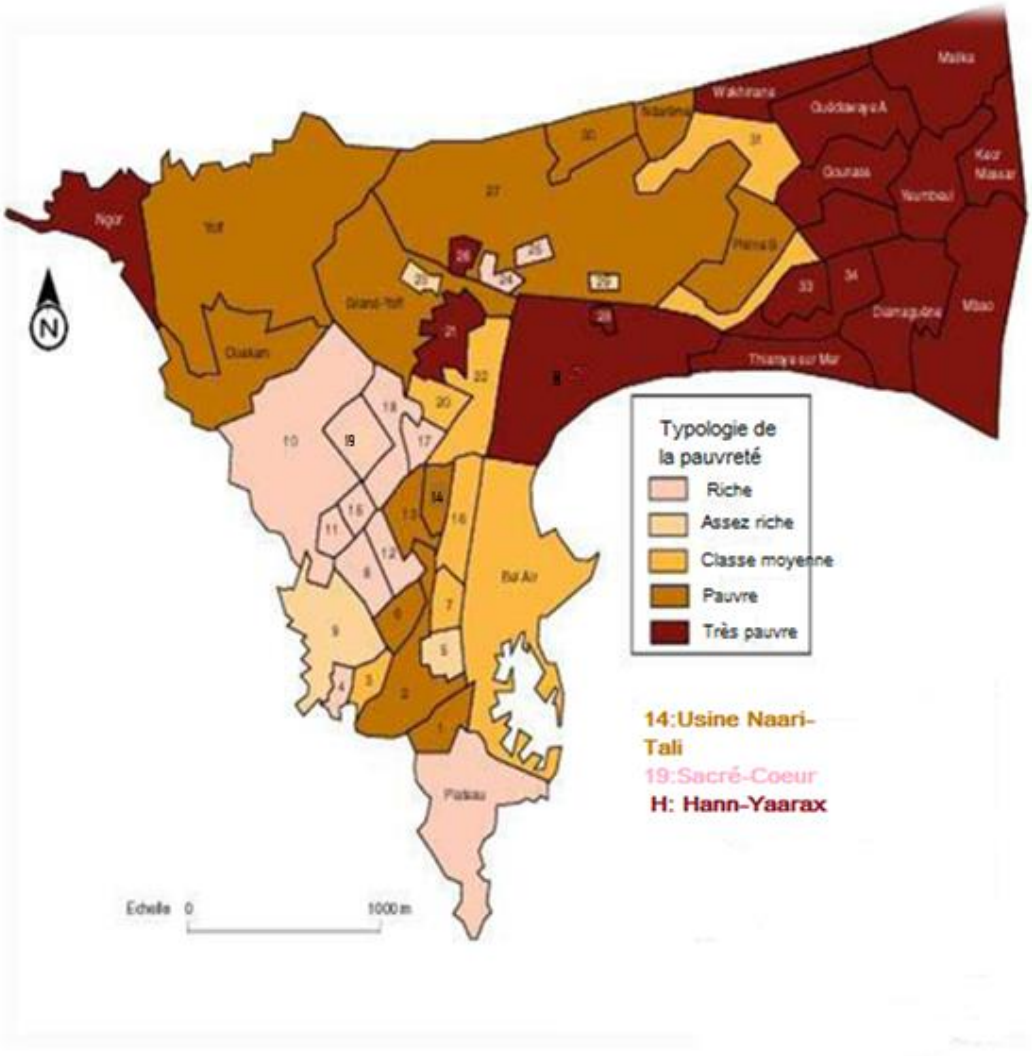
Fractionnée en dix-neuf communes d'arrondissement[125], la capitale est marquée par des frontières économiques et sociales issues des vagues de déguerpissements et des constructions étatiques ciblant des populations spécifiques. Ces frontières participent ainsi d'une forme de ségrégation résidentielle. La commune ville de Dakar est donc aujourd'hui une structure de coordination de l'ensemble des communes d'arrondissement qu'elle englobe. Quelques données sur la composition sociale et économique de ces communes peuvent illustrer notre propos.

[125] C'est en 1996 avec la décentralisation, accompagnée d'une redistribution du pouvoir urbain, que les grandes communes urbaines sont subdivisées en communes d'arrondissement. Avec la décentralisation trois types de collectivités locales apparaissent et deviennent des entités administratives autonomes financièrement. Les communautés rurales regroupant les villages, les communes (de ville et d'arrondissement) et les régions administratives (conseil rural, municipal et régional) sont alors également dotées de pouvoirs et compétences propres. La principale raison évoquée à l'époque de cette décentralisation effective fut l'explosion urbaine autour de la capitale. La gestion des villes devenant difficile, un certain nombre de compétences (tâches d'utilité courante comme la gestion des marchés de quartiers, la participation à la collecte des ordures, le désensablement etc.) ont été transférées à ces entités, sans toutefois s'accompagner réellement d'un transfert de fiscalité entre la mairie et ces nouvelles instances.



Carte n°2 : Typologie de l'habitat vers 1986 (Dakar, Pikine et Guédiawaye)[126]

[126] Mamadou Sow, *L'agglomération dakaroise au tournant du siècle : vers une réinvention de la ville africaine ?, op. cit.*, p. 18.



Carte n°3 : Typologie de la pauvreté à Dakar.[127]

En comparant les cartes n°2 et n°3, nous pouvons comprendre globalement que les espaces regroupant en 1986, à la fois les villages traditionnels et les habitats populaires, sont aujourd'hui majoritairement les communes d'arrondissement composées de ces mêmes villages traditionnels, regroupant des quartiers aux ménages pauvres, très pauvres et pour certains ceux de la classe moyenne dite intermédiaire, ainsi que des extensions périphériques où dominent majoritairement les ménages très pauvres. Il s'agit des communes d'arrondissement comme Ngor, Yoff, Ouakam, Parcelles assainies, Cambérène, Hann Bel Air, Médina, Fass-gueule-tapée-colobanne, Grand Dakar, Biscuiterie, Dieupeul Derklé. Quant aux cités résidentielles, villas et immeubles

[127] La carte est issue de l'ouvrage de Jean-Paul Minvielle, Amadou Diop, Aminata Niang, *La pauvreté au Sénégal, des statistiques à la réalité,* Paris, Karthala, 2005, p. 156. J'ai pris l'initiative d'indiquer les trois quartiers ciblés par l'étude dans la légende.

cartographiés en 1986, ils font partie aujourd'hui des communes d'arrondissement qui rassemblent majoritairement des quartiers riches et assez riches, et certains sont composés en majorité de la classe moyenne dite intermédiaire. Il s'agit là des communes d'arrondissement Mermoz-Sacré Cœur, Liberté, Fass-point E, HLM, Plateau et Gorée ainsi que Patte d'oies. Quant à la commune de Grand Yoff, celle-ci est partagée entre quartiers très pauvres – comme celui de Xaar Yalla – quartiers pauvres et quartiers assez riches, tout comme le montre la carte datant de 1986 et sur laquelle on peut voir que ce qui deviendra la commune d'arrondissement est alors composé à la fois de quartiers résidentiels et d'habitats populaires. Il ne s'agit pas d'affirmer que Dakar n'est composée que de ces deux sous-ensembles, mais bien plutôt de saisir le lien qui existe entre la situation actuelle des quartiers d'arrondissement et l'histoire de Dakar et de ses quartiers.

Si l'on se réfère au rapport de l'ESPS-II (enquête de suivi de la pauvreté au Sénégal) de 2011, le revenu moyen mensuel pour les ménages dakarois est de 116 888 francs CFA, de 88 245 pour les ménages des autres villes et enfin de 61 392 francs CFA en milieu rural[128]. Puisque l'on sait qu'un ménage dakarois est en moyenne composé de sept personnes, le revenu moyen par tête peut donc être estimé à Dakar à environ 16 698 francs CFA. De manière plus précise encore, la répartition par quintile pour chacune des trois zones permet d'appréhender les inégalités au sein des ménages. À Dakar, les 20 % des ménages les plus riches ont un revenu moyen de 393 956 francs CFA alors que les 20 % des ménages les plus pauvres de 6 812 Francs CFA. Suivant la méthode du coût des besoins (CBE)[129] utilisée par l'ESPS-II, la région de Dakar comptabilise 26,1 % de pauvres en 2011.

---

[128] La pauvreté est souvent posée en terme monétaire. En effet, la Banque mondiale qui étudie surtout les pays dits « en développement » retient des seuils de pauvreté absolus identiques. La mesure de la pauvreté au Sénégal s'aligne alors sur le seuil de 1.25 dollars par jour. La banque mondiale estime donc que le *ratio* de la population pauvre selon ce seuil de pauvreté national est de 46,7 % en 2011. Selon les données de cette institution, toujours exprimées en dollars, le revenu mensuel brut par habitant au Sénégal serait en 2012 de 87 dollars soit environ 41 940 francs CFA (environ 63.94 euros). Certes, il s'agit d'une moyenne qui ne permet pas de mesurer si une partie de la population est très pauvre ou non. Ici, il s'agit du revenu moyen de l'ensemble des Sénégalais sachant que le revenu par tête en milieu rural est plus faible que celui des habitants de la capitale. Les chiffres avancés par l'ESPS-II de 2011 tiennent davantage compte des disparités régionales en distinguant la zone de Dakar de celles des autres villes et du milieu rural.

[129] La méthode du CBE est utilisée pour mesurer la pauvreté absolue. Elle consiste à déterminer dans un premier temps une ligne de pauvreté alimentaire conçue pour que chaque individu au-dessus de la ligne puisse bénéficier de ressources suffisantes pour acheter *via* son alimentation, un nombre de kilocalories par adulte et par jour (2400 kilocalories pour le Sénégal). Ce seuil alimentaire est complété par un seuil non alimentaire déterminé comme la dépense non alimentaire des ménages

Toutefois, si la pauvreté est souvent posée en terme monétaire, il est admis que la multiplicité des indicateurs permet de mieux en faire l'état. Comme l'indiquent P. Antoine et S. Fall, « la dégradation des infrastructures et de l'habitat en milieu urbain, les conditions d'accès au logement, le faible équipement de nombreux ménages mettent en exergue la qualité du cadre de vie comme étant l'un des indicateurs à partir duquel la pauvreté urbaine peut être appréhendée »[130]. Ces deux auteurs ont d'ailleurs pu établir une catégorisation économique et sociale des ménages prenant en compte à la fois ces indicateurs mais également les revenus monétaires, bien que cette catégorisation soit difficilement saisissable pour un observateur extérieur, en situation d'enquête. J'ai été amenée à reprendre la catégorisation des auteurs pour appréhender la situation économique et sociale des habitants des quartiers dans lesquels s'est déroulée la recherche. Leur réflexion a été à la base de mes questionnements sur les conditions de vie des familles des trois quartiers urbains étudiés.

Les ménages pauvres de Dakar, selon les données des chercheurs, ont un revenu qui ne dépasse pas 100 000 francs CFA (soit 152.45 euros), provenant essentiellement du chef de ménage qui prend en charge seul la plupart des dépenses. Ces ménages vivent au "jour le jour", achetant l'alimentation selon l'argent obtenu – ou non – quotidiennement, sans avoir la possibilité d'organiser leurs dépenses ni celle de s'approvisionner régulièrement en denrées de base[131]. Rares sont les ménages de cette catégorie qui peuvent épargner de l'argent et, le cas échéant, ils préféreront le faire sous forme de tontines. La plupart de ces ménages sont endettés auprès des commerçants, des boutiquiers, des amis et ont des retards de paiement de loyers et de factures. Leur habitat n'est pas équipé (en électroménager, faible équipement sanitaire etc.). Ce dernier est aussi surpeuplé[132], c'est-à-dire plus de trois personnes par pièce. Les ménages intermédiaires sont quant à eux, selon les auteurs, plus difficiles à cerner puisque cette

---

par rapport à la ligne de pauvreté alimentaire. La somme des deux seuils donne le seuil de pauvreté total.

[130] Philippe Antoine, Soukeynatou Fall, « Population et pauvreté à Dakar », dans *Le Sénégal face aux défis de la pauvreté. Les oubliés de la croissance*, sous la direction de G. Daffé et A. Diagne, Paris, Karthala, 2009, p. 29-50.

[131] Sac de riz, bidon d'huile, savon, principalement.

[132] À Dakar, 52,6 % des habitats des ménages sont normalement peuplés, 9,8 % sous-peuplés et 37,7 % surpeuplés. Est considéré comme sous-peuplé, l'habitat qui est composé de plus de pièces que de personnes ; lorsqu'il y a trois personnes ou plus dans une pièce, l'habitat est considéré comme surpeuplé ; et celui-ci est considéré comme normalement peuplé si l'indice de peuplement est compris entre 1 et 2, c'est-à-dire quand le nombre de personne par pièce est de 1 ou 2.

catégorie se rapproche par certaines caractéristiques tantôt des ménages pauvres tantôt des ménages aisés. Leurs revenus varient entre 50 000 et 200 000 francs CFA (76 et 305 euros), et ils s'approvisionnent tous les mois en denrées de base. Les factures ne sont pas forcément payées par le chef de ménage mais par des revenus secondaires au sein du ménage ou extérieurs à celui-ci. Un faible pourcentage parmi eux épargne, et se tourne alors vers les banques. Ceux qui ont des dettes, s'en acquittent de la même manière que les ménages pauvres. Enfin, les ménages aisés ont un niveau de vie de haut standing avec un habitat bien équipé en électroménager. La plupart sont propriétaires de leur maison alors que selon l'ESPS-II, Dakar abrite 45,4 % de locataires. Leurs revenus proviennent principalement de l'activité professionnelle du chef de ménage mais aussi d'autres membres de la famille ou encore de transferts d'argent depuis l'étranger. Ces ménages ont les moyens de s'approvisionner dans des supermarchés et c'est le chef de ménage qui paie les factures. Quelques-uns mettent de l'argent de côté à la banque. C'est dans ces ménages que les chefs de famille sont les plus instruits ; leurs enfants sont davantage scolarisés que ceux des autres ménages, et le sont souvent dans l'enseignement privé. Leur habitat est le plus souvent sous-peuplé ou normalement peuplé.

Ces données permettent donc de mettre en perspective la territorialisation des inégalités perceptibles à Dakar, se traduisant par des quartiers abritant majoritairement des ménages pauvres, intermédiaires ou aisés. Pour étudier ces trois types de situation, j'ai choisi trois quartiers, chacun inséré dans trois communes d'arrondissement différentes, qui sont, je le rappelle, mes trois lieux d'enquête privilégiés.

1.2. Regard sur les trois terrains d'enquête

Les trois quartiers d'enquête sont Usine Ñaari-Tali pour la commune d'arrondissement de Biscuiterie, Hann-Marigot, quartier « traditionnel » du « village de Yaraax » pour la commune d'arrondissement de Hann-Bel-Air, et le quartier Sacré-Cœur III pour la commune d'arrondissement de Mermoz-Sacré-Cœur. Chaque commune comporte un certain nombre de quartiers[133] pouvant avoir des

[133] La commune d'arrondissement de Mermoz-Sacré-Cœur comprend huit quartiers : cités Karack, Baobab, Amitié III, Mermoz, Fenêtre Mermoz, Sacré-Cœur, II et III. Celle de Biscuiterie englobe sept quartiers : le quartier de Bopp, le quartier Waagu Ñaay I, le quartier Waagu Ñaay II (subdivisé

caractéristiques différentes. De ce fait, la catégorisation – pauvre, intermédiaire, aisée – n'est pas homogène au sein des communes. Toutefois, les trois quartiers d'enquête représentent le profil majoritaire caractérisant chacune de leurs trois communes d'arrondissement d'appartenance. La commune de Hann-Bel-Air regroupe majoritairement des ménages pauvres – ou populaires ; la commune de Biscuiterie des ménages intermédiaires, et les ménages aisés sont majoritaires dans la commune Mermoz-Sacré-Cœur. La présentation qui suit rend alors compte des distinctions entre chaque commune d'arrondissement dans lesquelles les trois quartiers d'enquête sont englobés, trois quartiers représentatifs de la fragmentation sociale de la capitale[134].

1.2.1. La commune d'arrondissement de Biscuiterie et le quartier de Ñaari-Tali

Selon les données récoltées[135], l'histoire de la commune d'arrondissement de Biscuiterie débute en 1949, avec les premières habitations de l'arrondissement du Grand-Dakar sur une large artère qui s'appellera, une fois goudronnée, Ñaari-Tali, donnant par là même le nom au quartier des jeunes enquêtés. C'est entre 1950 et 1958, que les quartiers ont vu le jour petit à petit au sein de Biscuiterie, nom dû à l'usine de biscuit qui ravitaillait toute la population de Dakar. Si les premiers quartiers ont été construits pour accueillir les fonctionnaires de l'AOF lorsque Dakar est devenue capitale, Ñaari-Tali avec Benn-Tali, Waagu Ñaay et cité Bissap ont reçu quant à eux les dernières habitations de la commune ce qui a eu pour effet de populariser le secteur. En

---

en quatre sous quartiers : cité Gazelle, cité régie des chemins de fer, cité Pasteur, cité Ndar), le quartier Usine Parc-Kayes (subdivisé en deux sous quartiers Potou et Kayes), le quartier Usine Benn-Tali (composé de deux sous quartiers : Touba Biscuiterie et Missira Biscuiterie), le quartier Usine Ñaari-Tali et le quartier cité Bissap. Enfin la commune de Hann-Bel-Air regroupe dix-neuf quartiers. On distingue dans cette commune d'arrondissement les quartiers traditionnels sous l'appellation de « village de Hann/Yaraax » qui regroupent quatorze quartiers : Hann Montagne VI, Hann Montagne V/A, Hann montagne V/B, Hann Ferraille, Hann Marigot, Hann Pêcheur I, Hann Pêcheurs II, Hann Pêcheur III, Hann plage, Hann Yenne, Hann III, Hann Kipp, Hann Gang gui, Hann Santhie et cinq autres quartiers qui historiquement se distinguent du village de Lébou : Hann-Maristes I, Hann-Maristes II, Hann Isra, Hann-Port, Hann-Marinas.

134 Ajoutons ici qu'il m'a été très difficile d'obtenir des données quantitatives à l'échelle du quartier urbain. Les données du recensement de 2014 sont disponibles depuis le début d'année 2015 mais il est encore impossible (ou très cher) d'obtenir des données spécifiques à la ville de Dakar et encore plus à l'échelle des communes voire des quartiers.

135 C'est à la mairie de la commune d'arrondissement de Grand-Dakar, voisine de celle de Biscuiterie qu'il m'a été permis de récupérer un certain nombre d'archives concernant l'arrondissement du Grand-Dakar qui comprend ces deux communes d'arrondissement. Dans l'un des documents, Ibrahima D., chef de cabinet du maire de la commune d'arrondissement de Biscuiterie, détaille le 7 mai 2003, l'histoire de cette dernière.

effet, ces quartiers se sont construits pour accueillir les populations pauvres des deux principaux quartiers de Dakar, Plateau et la Médina, qui devaient être « désengorgés ». Le peuplement de cette zone s'est encore accentué avec l'exode rural accueillant une forte population immigrée à partir des années 1970.

La Commune d'arrondissement de Biscuiterie est la plus petite en dimension après la commune d'arrondissement de Gorée et celle de Grand-Dakar, avec une superficie d'un peu plus de 2 km² pour une population d'environ 100 000 habitants. Composée officiellement de sept quartiers, on peut la qualifier d'intermédiaire : trois de ces quartiers étaient à l'origine résidentiels (Bopp, Waagu Ñaay I et II), et quatre populaires (Benn-Tali, Usine Ñaari-Tali, Cité Bissap, et Usine Parc-Kayes). Cependant les trois premiers tendent aujourd'hui à rejoindre les quatre autres d'un point de vue socio-économique, touchés par la paupérisation des ménages, et notamment des classes moyennes. Commune la plus densément peuplée après celle de Grand Dakar, sa densité moyenne était de 553 habitants au kilomètre carré. Si l'on se réfère aux estimations de 2002[136], elle aurait donc explosé démographiquement avec un doublement de sa population en 10 ans. Je l'ai dit, cette commune abrite une plus grande partie des populations issues de l'exode rural, notamment dans ses quatre quartiers les plus populaires. Ces zones sont d'ailleurs les plus peuplées de la commune et les plus touchées par la pauvreté et la promiscuité au sein des habitats.

[136] À la date d'avril 2015, le rapport du recensement de 2013 a été publié. Toutefois, nous ne disposons pas encore des résultats spécifiques par localité.

Photo n°2 : à Benn-Tali, quartier populaire de Biscuiterie. (Photo : K. Poulet)

Cette photo montre les différents types d'habitats présents au sein de la commune : une maisonnée horizontale à rez-de-chaussée uniquement, elle-même voisine de maisons sur plusieurs étages et d'immeubles construits, mis en location et fortement surpeuplés.

Le quartier Usine Ñaari-Tali, qui a fait l'objet de l'enquête, est né dans les années 1950 avec le relogement des populations venues du centre-ville. Il est l'un des plus populaires et densément peuplé de la commune. Comme à Grand-Dakar, aujourd'hui, les émigrés sont les principaux acteurs de la densification (horizontale et verticale) du bâti de ce quartier. C'est pourquoi les périodes d'investissements correspondent ici aux cycles migratoires. Les premiers émigrés partis depuis le Sénégal vers la France, avant 1974, notamment les Soninkés et Toucouleurs, ont majoritairement investi cette commune de Biscuiterie, ainsi que celles de Grand-Dakar et Grand-Yoff.

Photo n°3 : quotidien à Biscuiterie. (Photo K. Poulet).

La photo n°3 donne un aperçu du quotidien dans les rues de Biscuiterie, tout en illustrant elle aussi les différents types de bâtis présents dans la commune. Les rues sont animées toute la journée par les cris et jeux des enfants, qui ne sont pas dérangés par la circulation puisque l'absence de voies carrossables empêche les voitures d'y circuler.

Biscuiterie, comme cette photo le suggère, abrite une population majoritairement jeune et se caractérise par un peuplement multi-ethnique, à l'image de la capitale. Les individus âgés de 1 à 39 ans représentent environ 81 % de la population et les moins de 29 ans, 65,4 % de la population. On y retrouve presque toutes les ethnies présentes au Sénégal (Wolof, Peul, Sérère, Diola, Hal Pulaar, Soninké, Mandingue) ; les Wolof, les Pulaar, les Sérère, y sont toutefois majoritaires, comme dans le reste de la capitale. Le taux d'analphabétisation atteint, pour la population Sénégalaise de plus de 15 ans, 43 %. Si ce taux est moindre en milieu urbain il s'élève tout de même à 21 % pour la population de plus de 15 ans de Biscuiterie. En comparaison, la Commune de Liberté, se rapprochant socialement de certains quartiers de Sacré-Cœur (classe moyenne supérieure) abrite en son sein seulement 8 % d'analphabètes. Enfin, si 41 % des individus sont déclarés être occupés, je n'ai pu obtenir la répartition spécifique de ces actifs occupés par secteurs d'activité. On peut avancer l'hypothèse qu'environ 50 % de la population de Biscuiterie est inactive, et pour une partie d'entre elle, non-autonome financièrement.

Le quartier de Ñaari-Tali, à l'image de sa commune d'arrondissement[137], peut être qualifié d'intermédiaire. Les familles au sein desquelles j'ai enquêté présentaient des profils associés à la catégorie des intermédiaires, et celles des pauvres dans une moindre mesure. Les revenus des ménages auxquels les jeunes enquêtés appartiennent étaient le plus souvent compris entre 50 000 et 200 000 francs CFA, même si pour certains le transfert d'argent provenant d'immigrés en Europe pouvait augmenter leurs revenus mensuels. Chez certains ménages, la dépense pour l'alimentation ne peut se prévoir et s'organiser puisqu'elle dépend de l'argent obtenu à la journée, alors que chez d'autres, les revenus permettent de s'approvisionner tous les mois en denrées de base. L'ensemble des ménages étaient toutefois endettés, notamment auprès des boutiquiers.

1.2.2. La commune d'Hann-Bel-Air et le quartier d'Hann-Marigot

Hann-Bel-Air est situé sur le littoral de la baie de Hann bordant l'Océan entre Patte d'oie et Dakar plateau, c'est-à-dire sur la façade orientale de la presqu'île du Cap Vert. Avec une superficie de 17 km², s'étendant sur 6,3 km du nord au sud et sur 2,7 km d'est

[137] Voir annexe 1. Ensemble de données quantitatives sur les communes d'arrondissement. Tableau n°2. Données sur la population de la commune d'arrondissement de Biscuiterie (en % arrondis à la décimale supérieure).

en ouest, elle est une des plus vastes communes d'arrondissement de Dakar. Différents quartiers la composent, mais deux grandes zones peuvent être délimitées : une zone populaire qui longe l'océan, occupée par les pêcheurs, et concentrant d'anciens villages lébou encore considérés comme « traditionnels », englobés sous l'appellation de village de Hann-Yaraax, dont un chef de village est reconnu par l'ensemble de la communauté ; et une zone résidentielle qui était occupée en majeure partie par les militaires français. Les premières habitations de ce qui deviendra la commune de Hann-Bel-Air datent de 1910-1920. Ce sont des Lébou, dont l'activité est traditionnellement la pêche, qui s'y installèrent alors. Une analyse de la structure de la population de cette commune d'arrondissement a été réalisée par la mairie de Hann[138] et révèle une population composée majoritairement de jeunes gens. En effet, la tranche d'âge des [15-45ans] représente 56,84 % de la population et les personnes âgées de plus de 45 ans, 3,3 %. La structure par sexe montre une population composée à 50,29 % d'hommes et à 49,71 % de femmes. La densité de population est la plus élevée du pays avec 2 500 hab./km2, et un taux de croissance de la population qui est l'un des plus forts du pays. Ce phénomène est lié à l'afflux massif de populations du pays vers cette commune, favorisé par l'implantation des industries. Les pertes d'emplois et le chômage grandissant, en partie en raison du déclin des secteurs d'activité et de l'accroissement démographique, frappent essentiellement les jeunes. L'ensemble de la commune est également marqué par une grande paupérisation : peu d'infrastructures sont présentes, une quasi-inexistence d'équipements d'assainissement collectif ou individuel, et 82,5 % des parcelles d'habitation n'ont pas accès à l'eau courante, comme le suggère la photo qui suit où l'on peut percevoir une habitante remplissant les seaux au sein du quartier.

[138] Le document m'a été remis par les services de la mairie lors de la collecte de données à Hann-Marigot.

Photo n°4 : face à la mosquée d'Hann-Marigot. (Photo K. Poulet)

La principale activité des habitants de cette commune est la pêche. Elle génère des emplois dans le commerce, l'industrie et la distribution, mais la situation stratégique de cette commune, prolongement du port de Dakar, a également favorisé l'implantation d'unités industrielles. Ainsi, tous les secteurs industriels de la ville se situent dans la baie, qui représente à elle seule 60 % du tissu industriel national. Cette forte activité industrielle, première cause de pollution des eaux de la baie, a depuis la fin des années 1990, quasiment réduite à néant les pêches au large de ce qui aurait été l'une des « plus belle[s] baie[s] du monde »[139]. Les pêcheurs sont désormais contraints de parcourir des dizaines de kilomètres en mer et sont de surcroît confrontés à une extension de la pêche industrielle qui détruit peu à peu la pêche artisanale. C'est donc aujourd'hui le secteur entier de la pêche qui est en crise, et les industries de glace et de traitement du poisson ferment les unes après les autres. La situation économique des habitants étant ainsi fragilisée, le secteur informel a largement pris le dessus (les petites boutiques informelles

[139] On peut lire cette expression qualificative dans les articles traitant de la pollution ou dépollution de la Baie. La Baie de Hann est considérée par les organisations écologiques comme étant un "scandale écologique" en raison de la pollution importante de cette zone de Dakar qui était pourtant très recherchée par les touristes, il y a 25 ans. Ceci est souligné par un ensemble d'acteurs nationaux et internationaux en charge de sa dépollution. On peut citer à titre d'exemple l'allocution du ministre de l'hydraulique et de l'assainissement lors du lancement du projet d'assainissement de la Baie qui débuta fin 2013.

de réparation se multiplient, augmentant ainsi le nombre d'emplois informels qui étaient déjà nombreux dans le secteur d'activité de la pêche)[140]. La photo n°5 (ci-dessous) permet de voir à la fois que la pêche est bien l'occupation principale de cette zone, tout en donnant une idée de l'ampleur de la pollution qui sévit même au large des côtes. Aussi, elle montre que cette plage où se concentrent les activités de pêche est remplie de gens du lever du soleil à son coucher.

Photo n°5 : Pêcheurs le long de Yaraax, Baie de Hann. (Photo K. Poulet)

Depuis 2006, les rivages de Hann-Bel-Air se sont fait connaître à travers les images filmées sur lesquelles on peut voir des milliers de jeunes empruntant les pirogues depuis cette côte pour partir vers les îles Canaries, portes de l'Europe. Les centaines de morts lors des trajets ont alors été l'objet d'une focalisation médiatique sur le « danger de l'émigration clandestine ».

[140] Le secteur informel est qualifié également de secteur « non-structuré ». Voir à ce sujet : Direction de la prévision et de la statistique, « Le secteur informel dans l'agglomération de Dakar : performances, insertion et perspectives. Résultats de la phase 2 de l'enquête 1-2-3 de 2003 », *Rapport*, Dakar, juin 2004.

Le quartier de Hann-Marigot est représentatif des données récoltées à l'échelle de la Commune[141]. Estimé à presque 50 000 personnes, l'essentiel de la population se compose de pêcheurs, et plus de 40 % des chefs de ménages sont des Wolof. Une grande partie des ethnies est représentée à Hann-Bel-Air, mais le groupe ethnique largement majoritaire est bien celui des Wolof qui intègre, dans ce tableau les Lébou, suivi des Sérère et Peul.

Comme pour Dakar et la commune d'arrondissement de Biscuiterie, la population âgée de moins de 30 ans est importante. À Hann-Bel-Air, les moins de 30 ans représentent 68 %. La catégorie floue des « occupés » est moins importante que celle de Biscuiterie bien que ces deux communes aient toutes deux un pourcentage presque similaire d'élèves et d'étudiants, ainsi que de chômeurs (au sens qu'en donne le Bureau International du Travail – BIT). À Hann-Bel-Air, le pourcentage de non-occupés s'élève à environ 52 %. Précisons que le quartier de Yaraax, selon le rapport rédigé sous la direction de P. Antoine et A. S. Fall, peut être considéré comme pauvre. En effet, le quartier n'abrite aucune personne de la classe aisée : 25 % des habitants font partie de la classe intermédiaire contre 75 % de pauvres. Les familles auprès desquelles j'ai pu mener mes recherches présentent les caractéristiques des ménages pauvres. Les ménages étaient constitués de plusieurs noyaux familiaux, faisant cohabiter au sein du foyer plusieurs générations et donnant un caractère surpeuplé à l'habitat.

[141] Voir annexe 1. Tableau n°3. Données sur la population de la commune d'arrondissement de Hann-Bel-Air (en % arrondis à la décimale supérieure)

Photo n°6 : Type d'habitat anciennement construit par les premières familles immigrées à Hann-Marigot depuis les régions rurales. (Photo K. Poulet)

Photo n°7 : vue des toits du quartier d'Hann-Marigot. (Photo K. Poulet)

La photo n°7 illustre le type d'habitat à plusieurs niveaux résultant de la verticalité du bâti. Ces constructions sont très souvent abandonnées, les familles attendant l'argent nécessaire pour terminer les travaux. Il m'a été dit que la majeure partie de ces étages en construction sont le fait des émigrés de la localité.

1.2.3. La Commune de Mermoz-Sacré-Cœur et le quartier Sacré-Cœur III

La commune d'arrondissement de Mermoz-Sacré-Cœur est composée aujourd'hui de huit quartiers, construits à partir des années 1950 par la Société immobilière du Cap Vert. L'objectif de ces constructions était de rendre le logement plus accessible aux populations, particulièrement aux fonctionnaires d'État. Depuis 1953, différentes cités associées à des quartiers ont vu successivement le jour.

Quartiers	Construction	Logements
Karack	1953	262
Baobabs	Entre 1954 et 1957	899
Amitié III	1969	468
Mermoz	1972	706
Fenêtre Mermoz	1979	163
Sacré-Cœur I	1979	250
Sacré-Cœur II + ext. + 1, 2, 3 et 4	Entre 1983 et 1991	424
Sacré-Cœur III	De 1991 à 1999	1239

Tableau n°1 : Détail des quartiers de la Commune de Mermoz-Sacré Cœur par date de construction et nombre de logements142

Lors du recensement de 2002, la commune comptait 23 602 habitants pour 4 419 concessions (unité collective résidentielle usuellement divisée en plusieurs ménages mais reconnaissant un chef de l'unité) et 4 162 ménages. Fin 2007, selon les estimations officielles, la population s'élevait à 26 557 habitants. La commune compterait aujourd'hui 30 000 habitants et, comme dans l'ensemble de la capitale, sa population est à dominante jeune et très largement multi-ethnique.

Si cette commune peut être qualifiée d'aisée, il n'en reste pas moins que de fortes disparités sont observables, et une partie de sa population majoritaire (les ménages aisés) est elle aussi confrontée à de nombreux problèmes d'ordre économique et n'est plus en mesure de maintenir un standing de vie élevé. Dans ces cités construites par la SICAP, on peut observer un contraste manifeste entre d'un côté les villas luxueuses et modernes occupées par des cadres de la fonction publique ou des hommes d'affaires, et de l'autre côté de véritables taudis (les cités Sondeel par exemple) dans lesquels les habitants

[142] Source www.mermozsacrecoeur.org

vivent dans la promiscuité et le dénuement total[143]. Parallèlement, dans les quartiers de Karack et Baobabs, de grands hangars sont découpés en studios d'une ou deux pièces, conçus à l'origine pour des célibataires et qui, aujourd'hui, abritent de grandes familles : ce sont les cités collectives encore appelées « cités célibataires ». Depuis 2010, la commune est assaillie par les populations ne trouvant plus où construire, le centre-ville devenant saturé. Toutefois, à Sacré-Cœur (l'ensemble regroupe le quartier Sacré-Cœur I, Sacré cœur II et Sacré-Cœur III ainsi que leurs extensions), 41,67 % des habitants appartiennent à la classe aisée contre 8,33 % de pauvres, et 50 % des habitants se situent dans la classe intermédiaire. On y rencontre des ministres, notamment à Sacré-Cœur I, mais aussi des médecins, des avocats, des chanteurs et autres joueurs de football évoluant à l'étranger, des émigrés de retour, ou présents uniquement pendant leurs vacances, mais aussi des commerçants et des universitaires.

Photo n°8 : Résidence d'un chanteur sénégalais célèbre à Sacré-Cœur III. (Photo K. Poulet)

Le quartier de Sacré-Cœur III, dans lequel j'étais installée, abrite différentes catégories socioprofessionnelles appartenant aux classes intermédiaires et aisées. Les habitats de ce quartier, de type résidentiel, sont conçus pour accueillir des familles nucléaires. L'ensemble des ménages auxquels appartiennent les jeunes enquêtés sont de taille restreinte ou égale à la moyenne des ménages dakarois, à savoir sept pour un nombre de pièces relativement égal ou supérieur au nombre d'occupants. Les enfants

[143] *Sondeel* signifie bougie en wolof, déformation de chandelle. Le nom s'expliquerait par l'absence d'électricité, et donc d'éclairage des maisons par des bougies.

ont donc souvent chacun leur chambre. Les maisons sont très généralement surveillées par des gardiens qui se placent devant les hautes grilles et barrières, donnant l'impression de ne pouvoir y pénétrer sans y avoir au préalable été invité. Les rues sont calmes et les voiries régulièrement désensablées pour faciliter la circulation des voitures.

Photo n°9 : vue sur rue, Mermoz-Sacré-Cœur. (Photo K. Poulet)

Des véhicules luxueux, ainsi qu'une multitude de plantes exotiques et de palmiers, confirment l'aisance financière qui domine dans ce quartier, ou qui en donne du moins l'impression. En effet, en dépit des apparences, les ménages peuvent parfois cacher leurs difficultés financières derrière une certaine forme d'ostentation. Toutefois, chez les familles enquêtées, toutes propriétaires de leur logement, j'ai pu constater le bon niveau

d'équipement au sein du foyer (électroménager, sanitaires fonctionnels), le raccordement des foyers à un réseau d'eau et d'électricité performant (seules les coupures nationales affectant parfois l'approvisionnement), ainsi que le paiement par le chef de famille des factures y afférant. Ces chefs de famille ont tous un compte bancaire, sur lequel certains d'entre eux épargnent, d'autres procèdent également à l'épargne sous forme de tontine[144]. Les revenus de ces ménages proviennent principalement de l'emploi des parents, mais également d'autres sources, surtout familiales.

2. Une ou plusieurs jeunesses ? Le quartier comme échelle de visibilité des fractures sociales

Le quartier peut être vu comme la plus petite échelle d'observation du vécu commun des jeunes qu'il abrite, mais également des vécus distincts des jeunesses de chacun des trois quartiers enquêtés. Dans un premier temps, il s'agit de proposer un regard sur la situation apparemment commune de la jeunesse des trois quartiers, celle d'une précarité qui traverse l'ensemble de cette population spécifique. Toutefois, les différences objectives que j'ai soulignées dans la première partie, et qui sont liées à l'histoire de la fragmentation spatiale de la capitale, m'amèneront à distinguer plusieurs profil-types de jeunesses dans chacun des quartiers. Ces différenciations peuvent être soulignées et mesurées également par le biais des observations ethnographiques qui rendent compte de vécus communs distincts en fonction des quartiers.

[144] Plusieurs formes de tontines existent au Sénégal et ailleurs dans le monde. Dans ce cas précis, il s'agit des *nattu koñ* (*koñ* est la déformation de coin ; coin de rue pour dire quartier), les tontines de quartiers, qui permettent aux femmes d'épargner. Les montants des cotisations des femmes sont soient hebdomadaires soit mensuelles, et la somme d'argent cotisée est attribuée à tour de rôle à chaque membre de la tontine, un jour convenu entre les participantes. Voir à ce sujet, Seynabou Diagne, *Tontines et empowerment des femmes au Sénégal. Le cas des tontinières du marché de habitations à loyer modéré (HLM) Nimzatt à Dakar*, mémoire de maîtrise en service social, Université Laval, Québec, 2013.

2.1. Caractéristiques des jeunes enquêtés : le prolongement de l'état de jeunesse comme dénominateur commun

Durant l'enquête, j'ai suivi les trajectoires de 37 jeunes[145], dont une majorité était en situation de précarité économique individuelle. Sur ces 37 jeunes, 9 d'entre eux sont sans aucun statut[146] et à la recherche d'un emploi. Rares sont celles et ceux qui ont un contrat de travail leur assurant une stabilité de l'emploi[147]. Hormis les étudiants qui exercent un emploi, parfois en CDI mais perçu de leur part comme temporaire (le temps de finir leurs études), quatre personnes seulement ont un emploi salarié dans le secteur formel, dont deux seulement en CDI. La majorité ne perçoit « aucun revenu » ou « revenu fixe » et ce, quel que soit le niveau d'étude. La plupart de ceux qui ne perçoivent pas de revenu régulier sont soumis au travail journalier et à son lot de contraintes, notamment celui de la variabilité des maigres revenus. La précarité économique semble alors être l'élément sur lequel repose leur condition commune. Enfin, la grande majorité de ces jeunes est célibataire, c'est-à-dire ni marié, ni en union avec cohabitation. Sur les 37 jeunes dakarois et dakaroises, 31 sont célibataires[148]. Deux d'entre eux sont, au moment de notre rencontre, célibatairisés, c'est-à-dire qu'ils ont connu une autre situation familiale avant de retrouver un célibat. Uniquement deux personnes ont décohabité de l'habitat familial et vivent seules[149] ; ces deux individus ont le salaire mensuel le plus élevé de l'échantillon et tous deux un contrat stable à durée indéterminée et à temps complet. Cet élément, même s'il n'est sans doute pas le seul, a largement contribué à leur possibilité de décohabitation du domicile familial. En effet, le mariage ne suffit pas comme élément déclenchant la décohabitation, puisque nos jeunes hommes dakarois mariés vivent pour la plupart au domicile de leurs parents. Les autres individus vivent non pas chez leurs parents, mais chez un parent proche.

---

[145] Voir annexe 2. Ensemble de données sur les situations individuelles des jeunes. Tableau n°4. Caractéristiques principales des jeunes enquêtés, au moment de notre rencontre.

[146] Sans statut signifie ici qu'ils ne sont pas scolarisés et n'exercent aucune activité génératrice de revenus ni même d'engagement bénévole.

[147] Voir annexe 2. Ensemble de données sur les situations individuelles des jeunes. Note n°1. Situations statutaires des jeunes des trois quartiers, et l'annexe 3. Ensemble de tableaux sur les situations des jeunes par quartier.

[148] Voir annexe 2. Note n°2. Détail sur les jeunes des trois quartiers ayant franchi des étapes.

[149] Voir annexe 2. Note n°3. Détail sur la situation résidentielle des jeunes n'habitant pas avec leurs parents.

Les jeunes enquêtés, diplômés ou non, à l'instar de l'ensemble des jeunes dakarois, sont confrontés au chômage, aux stages non rémunérés, ou encore au secteur informel sous-payé qui est devenu leur principale source de revenus. La précarité économique devient ainsi le vecteur commun de cette jeunesse, que l'on préférera définir non pas par une classe d'âge fixe, mais bien plutôt comme une génération. Les contours de cette génération se dessinent dans la restructuration des mondes du travail, qu'elle subit directement, et dans l'impossibilité pour cette jeunesse de sortir d'une crise qui contraint ses représentants à « rester jeunes ». Cette situation est commune à l'ensemble des Dakarois, et plus largement aux jeunes des capitales d'Afrique de l'Ouest. Malgré de courtes périodes de redressement liées à des facteurs climatiques changeants, la situation de crise économique qui perdure au Sénégal depuis près de trois décennies a aujourd'hui de fortes répercussions sur les conditions de vie des ménages. Des contraintes objectives reposent toujours sur les jeunes, comme c'était déjà le cas pour la génération précédente.

Une étude menée par P. Antoine et *al.* montre que « les jeunes générations de la fin des années 1980 et des années 1990 se trouvent contraintes de négocier leur insertion dans des conditions plus difficiles que celles connues par leurs aînés au moment de leur entrée dans la vie adulte »[150]. Selon eux, davantage confrontés à la pauvreté et à la dégradation du marché du travail, les jeunes âgés de 25 ans dans les années 1990 et ceux d'aujourd'hui ne parviennent que difficilement et plus tardivement que les anciennes générations à entrer dans la vie adulte. On assisterait alors, notamment dans les capitales africaines, à un prolongement de l'état de jeunesse. Il faut préciser que les auteurs considèrent l'entrée dans la vie adulte comme « le franchissement d'un seuil au-delà duquel on sort de la catégorie des personnes à charge pour prendre en main son existence et devenir un véritable acteur de la société notamment en assurant sa

[150] Philippe Antoine, Mireille Razafindrakoto, François Roubaud et *al.*, « Contraints de rester jeunes ? Evolution de l'insertion urbaine dans trois capitales africaines : Dakar, Yaoundé, Antananarivo », art. cit. Cet article en particulier, rend compte de l'étude de l'évolution sur une longue période du calendrier et des modalités de passage de l'état de jeune à celui d'adulte dans trois grandes villes africaines sur la base d'enquêtes biographiques réalisées dans chacune des villes. Les auteurs tentent de comparer l'insertion des jeunes à celle des pays du Nord où les sociologues remarquent, analyses chiffrées à l'appui (ce qui manquait en Afrique) le recul de plus en plus marqué de l'âge de franchissement des principales étapes d'entrée dans la vie adulte ainsi que la désynchronisation de ces étapes. Trois générations sont comparées. La première génération concerne les individus nés entre 1930 et 1944, la deuxième ceux nés entre 1945 et 1950, la dernière entre 1955 et 1960.

reproduction »[151]. Ces auteurs s'accordent sur trois étapes-clés : la décohabitation de la maison familiale, l'entrée dans la vie professionnelle et la formation d'un couple, soit le « passage d'un état d'inactif, célibataire, scolarisé, hébergé par la famille à un statut d'adulte doté d'un emploi rémunéré, vivant en couple avec ou sans enfants, dans un logement indépendant »[152].

La recherche d'un emploi représente la première étape d'accès à ce statut d'adulte car elle est constitutive de la réussite sociale et économique, conditionnant ainsi le déclenchement des deux autres étapes : le mariage puis l'autonomie résidentielle. Toutefois, cet ordre synchronisé fonctionne encore moins aujourd'hui qu'auparavant à Dakar. En effet, l'étude montre qu'ici, la proportion d'individus ayant connu un tel enchaînement va en diminuant d'une génération à l'autre. Selon les auteurs, déjà pour la première génération, (1930-1944) à 25 ans ils n'étaient que 14,7 % à avoir connu les trois événements, et pour la dernière génération (1955-1964), à 25 ans ils n'étaient que 6,7 %. Mais surtout, la proportion des individus qui n'ont connu aucun événement ne cesse d'augmenter à Dakar, tout comme à Yaoundé et Antananarivo, autres lieux où cette enquête avait été menée.

Entre recul de l'âge d'accès à l'emploi et à l'autonomie financière et le report de la vie en couple, les jeunes font face à des conditions matérielles plus difficiles que leurs aînés, même si dans les deux cas, nous devons prendre en considération l'allongement de la durée des études comme facteur de report de ces étapes. L'autonomie résidentielle, quant à elle, est l'étape la plus difficile à franchir dans les capitales urbaines et ce, depuis plusieurs générations, comme l'indique la forte présence de familles élargies dans ces villes (50 % à Dakar). Si l'interprétation dominante consiste à y voir la caractérisation d'un modèle de structure familiale spécifique, les auteurs marquent eux leur désaccord en démontrant, enquête à l'appui, que « la décohabitation tardive résulte des difficultés d'accès à l'immobilier »[153]. Ainsi, même si, il y a trente ans, le modèle synchronique des étapes n'était pas le profil dominant, la durée de ce que les auteurs appellent la « période transitoire » allant du passage de la première étape à la troisième, était alors de onze

---

[151] *Ibid.*

[152] *Ibid.*, p. 4. C'est ici une perspective sociologique qui est retenue, notamment en sociologie de la jeunesse, qui associe l'entrée dans la vie adulte aux franchissements d'étapes sociales majeures marquant une rupture avec les états antérieurs à celles-ci.

[153] Philippe Antoine, Mireille Razafindrakoto, François Roubaud et *al.*, « Contraint de rester jeune », art. cit., p. 11.

années pour les hommes de la première génération enquêtés, alors qu'elle s'élève pour la dernière génération à vingt et une années. Un nombre important de jeunes urbains travaillant et ayant constitué une nouvelle cellule familiale se trouverait donc contraint de rester dans l'habitat familial. En effet, le temps d'attente ne s'accompagne pas non plus d'une amélioration des conditions d'entrée dans la vie adulte : le chômage, la précarité et la pauvreté sont le lot commun de ces jeunes urbains qui restent dans une situation de dépendance vis-à-vis du chef de ménage, qui continue de prendre en charge la cellule familiale élargie. Les plus diplômés ne sont pas moins victimes du chômage puisque le diplôme est devenu lui-même un facteur de risque du chômage. Tout comme les moins diplômés, ils se voient également contraints d'accepter des emplois sous-rémunérés, voire non-rémunérés et précaires.

Considérons maintenant l'ensemble de la population auprès de laquelle j'ai enquêté. Sur les 37 jeunes qui composent l'échantillon, et dont j'ai pu étudier les trajectoires, au moment de ma rencontre avec eux, 19 n'avaient pas atteint l'âge de 25 ans, âge à partir duquel les auteurs précédemment cités prennent en compte le franchissement des étapes. Sur ces 19, deux avaient déjà franchi une étape vers l'accession à la vie d'adulte : Awa, 22 ans, venait de se marier et Babou, 22 ans également, travaillait dans le secteur informel et obtenait de maigres revenus quotidiennement. Sur les 18 individus ayant 25 ans ou plus au moment de notre rencontre, sept n'avaient franchi aucune des étapes : Jean, Ibrahima, Bathie, Alioune, Kiné, Adja et Djiby. 5 n'ont franchi qu'un palier, celui d'être entré dans le marché du travail : Mallé, Jeanne, Oussey, Serigne, Seydou. 4 ont franchi deux paliers : Mbaye Dieng, Idrissa et Samba travaillent et sont ou ont été mariés, et Penda quant à elle travaille et a décohabité du foyer familial. Deux individus sur les 18 ont franchi les trois étapes : Marie, veuve, travaille et élève son enfant dans leur deux-pièces, et Aïssa, qui n'est plus mariée et avait déjà décohabité, n'a toutefois jamais eu à sa charge sa femme et sa fille qui vivent toutes deux en France.

À la fin de l'enquête de terrain, l'ensemble des jeunes avait 25 ans et plus. Si nous allons tout au long de cette thèse suivre l'ensemble des jeunes, je peux indiquer en amont que 4 individus sur les 37 Dakarois ont connu un changement dans leur situation[154]. J'ai pu mettre ici en évidence une condition globalement commune de la

[154] Oussey, qui était employé en CDD à l'université, a décohabité pour s'installer en collocation avec Aïssa et un autre ami, employé de la bibliothèque également. Il a ensuite obtenu un CDI peu de temps après s'être marié avec Anta, qui elle n'a pas décohabité de son domicile familial. Bachir s'est

jeunesse dakaroise, en proie à des contraintes transversales. Pour autant, il est nécessaire d'interroger plus avant la dimension homogène ou non des situations de précarité individuelle. Si tous les jeunes y sont confrontés, il convient de regarder de plus près comment la précarité touche de manière différenciée les jeunes Dakarois selon leur quartier d'origine.

2.2. La composition et le revenu des familles

Si les caractéristiques individuelles des jeunes montrent que la jeunesse est dans une situation commune de précarité, il nous faut maintenant analyser leur situation à l'aune de celle de leurs parents et de la composition des ménages auxquels ils appartiennent. En effet, d'un point de vue statistique, la famille est *a minima* appréhendée à partir de la composition du ménage.

Au Sénégal, depuis le recensement de la population de 1988, le ménage est défini comme « un groupe de personnes, apparentées ou non, vivant ensemble sous le même toit et mettant en commun tout ou partie de leurs ressources pour subvenir à leurs besoins essentiels, notamment le logement et la nourriture. Ces personnes appelées membres du ménage prennent généralement leurs repas en commun et reconnaissent l'autorité d'une seule et même personne, le chef de ménage (CM). L'appartenance à un ménage dépend également de la durée de résidence. En effet, toute personne ayant passé au moins 6 mois ou qui en a l'intention, est considérée comme membre du ménage »[155]. Partage d'un même toit, d'une cuisine commune (*njël*) et reconnaissance de l'autorité d'une personne (le chef de ménage) sont donc les éléments de définition du ménage "ordinaire" et de sa composition. L'unité résidentielle représentée par le ménage peut abriter, comme je le montrerai ensuite, plusieurs sous-groupes domestiques,

marié avec une Sénégalaise qui étudie au Canada, il n'a pas décohabité et n'a toujours pas trouvé de travail stable. Penda quant à elle, qui avait décohabité, est revenue au sein du domicile familial lorsque sa sœur Aby, immigrée en France, a décidé de trouver un meilleur logement pour sa mère. Avec Kiné, elles ont déménagé toutes les trois du quartier Ñaari-Tali vers celui de Sacré-Cœur III. Enfin Seynabou s'est mariée et a rejoint le logement de son mari et de sa coépouse quelques temps après l'événement.

[155] « Rapport définitif du Recensement Général de la Population et de l'Habitat, de l'Agriculture et de l'Elevage (RGPHAE) », *rapport*, Dakar, ANSD, 2013, p. 298.

appelés « noyaux » dans l'enquête *Pauvreté et Structure familiale* (PSF) menée au Sénégal en 2006-2007[156].

Suivant la typologie établie par C. Tichit et N. Robette[157], il est possible de distinguer plusieurs types d'unités résidentielles et de ménages auxquels les jeunes enquêtés sont rattachés. « Le ménage isolé » est constitué d'un seul membre, qui est de fait le chef de son ménage. Le « ménage ordinaire », est un ménage restreint, nucléaire et composé du « noyau familial principal », c'est-à-dire celui du chef de ménage, son ou ses conjoints (s'ils sont en vie) et ses enfants. La description de ce type de ménage nous amène à préciser que la polygamie reste une caractéristique essentielle de la société sénégalaise[158] avec aujourd'hui une prédominance des unions bigames[159]. Dans certaines unités de résidence, j'ai observé des ménages de type polygamique en résidence commune, c'est-à-dire que les coépouses du mari vivaient sous le même toit. Ces ménages sont moins nombreux en milieu urbain que les ménages polygamiques en résidence séparée. Enfin le « ménage ordinaire étendu » prend lui aussi plusieurs formes. Il peut être composé du « noyau familial principal » élargi à des personnes ascendantes (oncle par exemple, parents du chef de ménage), descendantes, collatéraux (cousins) ou même non-apparentées. Le ménage étendu peut également comprendre plusieurs noyaux familiaux qui cohabitent, on peut alors repérer le ménage nucléaire, celui du chef de ménage (avec son épouse et ses enfants) – souvent propriétaire de la maison – et des cellules nucléaires de type secondaires éventuellement de ses enfants, frères, etc. Ces noyaux familiaux peuvent avoir une certaine autonomie budgétaire. Les situations économiques au sein du ménage peuvent être inégales, et pas forcément partagées. Ici, bien que je tente de définir les liens entre les différentes cellules nucléaires lorsque le ménage d'appartenance des jeunes est étendu, j'ai focalisé le recueil des données sur le noyau familial dont les jeunes enquêtés sont membres, qui est majoritairement le « noyau familial principal » du ménage.

---

156 Philippe de Vreyer, Sylvie Lambert, Abla Safir *et al.*, « Pauvreté et Structure Familiale : Pourquoi une nouvelle enquête ? », *Statéco*, n°102, 2008, p. 5-20.

157 Christine Tichit, Nicolas Robette, *Appréhender la composition familiale des ménages dans les enquêtes démographiques et de santé*, Paris, CEPED, 2008.

158 Dans l'ensemble, les données du recensement de 2013 révèlent que 35,2 % des personnes mariées sont polygames. Le niveau était de 38,1 % en 2002. La polygamie est relativement plus répandue en milieu rural (39,8 %) qu'en milieu urbain (29,1 %).

159 Nathalie Mondain, Thomas Legrand, Valérie Delaunay, « L'évolution de la polygamie en milieu rural sénégalais : institution en crise ou mutation ? », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 33, n°2, 2004, p. 273-308.

2.2.1. Sacré-Cœur III : des ménages aisés, instruits, et à la composition restreinte

La taille des ménages, et plus encore l'indice de peuplement au sein de l'habitat, sont révélateurs du niveau de vie des ménages. À Sacré-Cœur III, les chefs de ménages prennent en charge l'ensemble des individus sous leur toit. C'est dans ce quartier que les familles se composent d'un ménage restreint ; on y retrouve la plus grande proportion de ménages ordinaires, majoritairement entre une à cinq personnes, correspondant à la famille nucléaire. Certains foyers sont composés de six à dix personnes, mais ils comprennent alors des employés domestiques au sein de l'habitat. Un seul ménage est composé de plus de dix personnes, comportant plusieurs noyaux familiaux sur différentes générations. À Sacré-Cœur III, les habitats ont dans l'ensemble un indice de peuplement normal ou sous-peuplé[160]. Aussi, sur les onze ménages dont les jeunes enquêtés de ce quartier sont membres, neuf sont de type monogame ; deux de type polygame en résidence séparée ; aucun n'est de type polygame en résidence commune.

En croisant les données relatives aux quartiers et aux professions du père et de la mère, il s'avère que la prise en charge des enfants qui tardent à devenir adultes, dans le sens des trois critères établis précédemment, peut sembler moins contraignante, d'un point de vue économique, pour les familles de Sacré-Cœur III que pour les familles du quartier de Ñaari-Tali et celui d'Hann-Marigot.

Au sein de Sacré-Cœur III, les chefs de ménage[161] occupent majoritairement des professions relevant d'un haut niveau d'étude et de qualification, souvent dans le secteur de la fonction publique ou dans des entreprises privées, secteurs les plus enclins à distribuer des salaires élevés. Sur les onze ménages du quartier auxquels appartiennent les jeunes enquêtés, six ont comme chef de ménage le père ; ces six ménages sont composés des deux parents. Une des enquêtées, Jeanne, est également sous l'autorité d'un homme, celle du mari de sa sœur aînée. Chez Toumani, sa grand-mère est propriétaire des lieux mais l'un des fils de celle-ci, le plus âgé de la maisonnée, prend en charge les dépenses du ménage et s'en déclare le chef. La vieille dame est considérée comme la *boroom njël* [la chef de la cuisine]. Il n'y a pas de dépense de loyer pour le chef

---

[160] Pour rappel et selon le vocabulaire utilisé par Philippe Antoine et Soukeynatou Fall, un ménage est dit sous-peuplé si le nombre de personne par pièce est inférieur à un; un ménage est dit normalement peuplé si la densité est comprise entre une et deux personnes par pièce et surpeuplé quand il y a plus de deux personnes par pièce. Antoine Philippe, Soukeynatou Fall, « Population et pauvreté à Dakar », art. cit., p. 31.

[161] Voir annexe 4. Ensemble de données sur les ménages enquêtés de Sacré-Cœur III.

de ménage. D'autres enfants de la grand-mère envoient par ailleurs de l'argent depuis l'étranger, à l'image de la mère de Toumani, ce qui permet au jeune homme de se vêtir et de payer l'inscription dans son club de football. Les trois derniers ménages ont comme chef déclarée la mère. Les pères chefs de ménages ont tous un niveau d'étude relevant du supérieur, ce qui leur a permis d'accéder à un emploi stable avec un revenu élevé (au-dessus de 200 000 francs CFA pour l'ensemble et, pour la majorité supérieure à 300 000 francs CFA [457 euros]). Concernant les trois ménages dont le chef est la mère, ils sont la conséquence soit d'un divorce, soit dans deux des cas, du décès de l'époux.

De plus, les mères, à Sacré-Cœur III, ont majoritairement un niveau d'étude élevé et relevant du supérieur. Celles qui travaillent, majoritaires également, sont insérées dans le secteur formel public ou privé. Lorsqu'elles ne sont pas chef de ménage, leur apport financier au sein du foyer est tout de même manifestement conséquent. Ajoutés aux revenus des pères, les revenus de la mère rendent la situation des ménages de Sacré-Cœur III aisée. Lorsque les pères sont absents, et ce quel que soit le revenu de la mère, les oncles (frères du père ou de la mère) aident financièrement ces épouses-mères. La famille élargie peut, dans bien des cas, être une source de revenus supplémentaires pour ces ménages dont la situation propre est déjà favorisée.

2.2.2. Ñaari-Tali : des ménages pauvres et intermédiaires majoritairement dirigés par des femmes

Les ménages enquêtés à Ñaari-Tali[162] sont majoritairement composés de plus de six personnes ; seul un ménage est composé de quatre individus. Les habitats des onze ménages enquêtés sont soit normalement peuplés soit, pour la majorité d'entre eux, surpeuplés. La plupart des jeunes enquêtés appartient à un ménage dont le type est polygame (neuf au total) : huit le sont en résidence séparée, un seul en résidence commune. Dans la majorité des ménages (neuf sur onze), il m'a été déclaré que les femmes en sont les chefs. D'un point de vue économique, on peut considérer la moyenne de ces ménages de Ñaari-Tali comme « intermédiaires », même si trois d'entre eux sont pauvres et un est aisé. Nous l'avions déjà vu, la commune d'arrondissement de Biscuiterie peut être caractérisée comme intermédiaire et ce, malgré la présence de ménages pauvres en son sein.

[162] Voir annexe 5. Ensemble de données sur les ménages enquêtés de Ñaari-Tali.

Seuls deux ménages ont pour chef un homme, le père, dont l'épouse est également présente et participe à la prise en charge du ménage. Le reste des ménages a pour chef une femme. Ces femmes ne sont pas instruites et leur travail relève, lorsqu'elles en ont un, majoritairement du secteur informel. Selon le rapport de M. Kebe et Y. Charbit, les ménages tenus par des femmes au Sénégal sont davantage soumis à des revenus irréguliers et aléatoires. Les femmes chefs de ménage ont généralement plus de ressources et font preuve de davantage de stratégies pour survivre, notamment en utilisant les réseaux sociaux[163]. Ici, les trois ménages pauvres du quartier enquêté ont pour chef une femme non instruite.

À Ñaari-Tali, la taille des ménages est plutôt moyenne, plus importante qu'à Sacré-Cœur et plus faible qu'à Marigot[164]. Bien souvent la principale ressource économique provient de l'étranger : un émigré, membre de la famille qui envoie régulièrement de l'argent. Mais quoi qu'il en soit, et malgré ces apports de l'étranger, les ressources indiquées par les familles sont inférieures à celles de l'échantillon de Sacré-Cœur III.

2.2.3. Hann-Marigot : des ménages pauvres et non-instruits

Par rapport aux deux autres quartiers de Ñaari-Tali et Sacré Cœur III, la taille des ménages est plus élevée à Hann-Marigot où les habitats sont majoritairement surpeuplés. Les jeunes de ce quartier demeurent en grande partie au sein d'habitats regroupant plus de dix personnes. Rares sont les ménages composés de la seule famille nucléaire. En général, des membres de la famille élargie sont arrivés d'autres villes ou villages de la famille et ont rejoint l'habitat du ménage d'accueil pour trouver un emploi à Dakar. Leur présence s'est prolongée par nécessité et très peu participent à la dépense globale du foyer, alors même que les locataires principaux du logement, premiers membres du ménage, envisageaient leur arrivée comme une multiplication et une diversification potentielles des revenus. Les observations ethnographiques, et plus encore les entretiens, confirment que dans ces ménages composés d'un nombre important de membres, les ressources totales sont moindres comparées à celles des foyers de faible taille.

---

[163] Mamadou Kebe, Yves Charbit, « Genre et vulnérabilité au Sénégal : les femmes chefs de ménage », *Revue européenne des migrations internationales,* vol. 23, n°3, 2007, p. 51-56.
[164] Voir annexe 6. Ensemble de données sur les ménages enquêtés d'Hann-Marigot.

Les sept ménages auxquels les jeunes enquêtés de ce quartier appartiennent ont des revenus principaux inférieurs à 100 000 francs CFA [152 euros] par mois en moyenne. Certains, comme dans les deux autres quartiers, ne m'ont pas déclaré les revenus d'appoint, d'aide extérieure à leur foyer où encore provenant de certains de leurs enfants. Il en résulte encore une fois une difficulté à évaluer la pauvreté monétaire de ces familles.

Sur ces sept ménages, deux sont dirigés par des femmes qui ne travaillent pas. L'une a suivi une scolarité dépassant celle du lycée, l'autre a quitté très tôt l'école. La plus instruite des deux parvient à organiser des rentrées d'argent, par le biais des tontines, de petits commerces ou encore en bénéficiant de l'aide de membres de sa famille, notamment des nièces qui travaillent, de manière à élever le niveau de vie de son ménage à la hauteur de ceux dirigés par des hommes qui travaillent. Les autres ménages sont dirigés par des hommes dont les épouses gagnent peu d'argent, notamment par des activités telles que celles du commerce d'encens, de karité, de marchandises achetées etc. Enfin, l'un des enquêtés, homme, a décohabité. Il est donc seul dans son habitat au moment de notre enquête et assume lui-même ses dépenses grâce à son salaire de bibliothécaire : loyer, factures, achat (mensuel) des denrées alimentaires à la boutique et sur le marché. Il dispose d'internet et équipe son appartement peu à peu. Il envoie également de l'argent tous les mois à sa mère restée au village, au sein de l'habitat qu'elle partage avec les deux coépouses de son mari. Il épargne – de manière collective avec ses frères – pour faire construire une maison au village, ce qui lui permettrait, selon lui, de ne plus envoyer d'argent chaque mois. Il n'envoie en revanche pas d'argent pour sa fille, qu'une ex-femme élève seule en France.

Si les jeunes de Dakar ont des caractéristiques communes que j'ai dégagées – à savoir celles d'une précarité individuelle se caractérisant par l'absence de ressources financières personnelles fixe, une situation de célibat qui se prolonge et une décohabitation impossible – nous avons pu voir également que les appartenances de classe restent prédominantes et engendrent des comportements et modes de vie divergents que je vais présenter dans la partie suivante. Nous étudierons ainsi les rapports différenciés de ces jeunes à l'argent, à l'emploi mais aussi au temps et nous proposerons quelques profils types se dégageant de cet examen.

2.3. Le rapport à l'argent : présentation de profils-type par quartier

Si l'ensemble des jeunes des trois quartiers ont été scolarisés, un écart considérable demeure entre eux en termes de niveau d'étude et de diplômes obtenus. Par exemple, les jeunes des quartiers de Ñaari-Tali et Hann-Marigot ont rarement obtenu le baccalauréat, la majorité s'étant arrêtée au niveau primaire, voire davantage au niveau secondaire pour Hann-Marigot, sans pour autant dépasser la classe de seconde. À Sacré-Cœur III en revanche, la majorité des jeunes ont fait des études supérieures, de bac à bac+5, au moment de notre rencontre. Les plus jeunes ont pu acquérir quelques années plus tard le niveau d'étude des plus âgés de l'échantillon, un bac+5, très souvent dans des écoles privées localisées au sein du quartier. Le rapport des jeunes à l'argent n'est pas non plus le même selon les quartiers. Par exemple, les étudiants des deux quartiers les moins favorisés, Ñaari-Tali et Hann-Marigot, exercent plus souvent une activité en parallèle de leurs études que les étudiants de Sacré-Cœur III. Lorsque les étudiants de Sacré-Cœur III gagnent de l'argent par eux-mêmes, cet argent provient souvent d'un stage, bien que les rémunérations de ce type soient rares, ou d'une bourse d'étude. Au demeurant, l'objectif de trouver un stage n'est jamais justifié, à Sacré-Cœur III, par la recherche de liquidités mais comme le moyen d'acquérir l'expérience professionnelle nécessaire à une embauche future.

Les étudiants à Sacré-Cœur III, sont plus nombreux que ceux des autres quartiers. Ils ne sont donc pas en quête perpétuelle de rentrées d'argent, et se distinguent en cela de ceux de Ñaari-Tali et d'Hann-Marigot, où la proportion de jeunes ayant arrêté leurs études relativement tôt est nettement plus importante. Les jeunes de Ñaari-Tali et d'Hann-Marigot ayant quitté l'école avant la fin du lycée déclarent comme facteur le plus déterminant le manque de moyens financiers de la famille et l'injonction à la « participation » financière – même si en pratique, la plupart ne participent pas au revenu des ménages comme nous l'avons vu. Trois portraits peuvent donner à voir un rapport différencié à l'argent au sein des trois quartiers.

2.3.1. Le Blowman de Sacré-Cœur III : l'aide financière familiale pour la dépense d'argent individuelle

Je m'étonnais, au début de ma recherche, des sommes d'argent dépensées quotidiennement par les jeunes de Sacré-Cœur III. Aucun ne gagnait d'argent par un

travail salarié. La grande majorité était étudiante. Je les questionnais souvent sur l'origine de leurs revenus et la manière dont ils pouvaient cumuler les achats de nourriture et de boissons, de vêtements, les sorties diverses, de multiples cartes de crédit téléphonique, etc.

> Bamba – « Je vis avec l'argent que des fois ma mère me donne. Mon père aussi. Quand il en a il en donne, moi parfois si je l'appelle il va m'en donner, j'ai besoin de ça ou de ça il va m'en donner. […] si j'ai besoin d'argent même parfois mes frères aussi qui sont aux États-Unis. Je les appelle pour leur dire que j'ai besoin d'argent »
> Moi – « Et tu en as besoin pour quoi de cet argent ? »
> Bamba – « Pour faire la fête, acheter des fringues […] Pour aller en boîte, la plage ou allez faire un tour en ville comme ça. Planer quoi, profiter de la vie ! ».

À Sacré-Cœur III, Bamba, comme Alla dont le frère est joueur de football en Belgique, font appel au réseau familial lorsqu'ils ont besoin d'argent. La cellule familiale restreinte est la première source de l'argent qu'ils perçoivent. Il en est de même pour les autres jeunes enquêtés de ce quartier. La circulation de l'argent des aînés vers ces jeunes dépend de l'organisation financière du foyer. Dans la plupart des cas[165], que la mère travaille de manière formelle ou non, c'est à elle que s'adressent en premier lieu les jeunes de Sacré-Cœur III.

> « Nous sommes les gardiennes du foyer, si les enfants ont besoin c'est nous qui donnons parce qu'on fait leur éducation. Si ton enfant à des besoins, bon tu lui donnes, tu sais chez les Wolof il est dit que l'enfant est le reflet de sa mère, il faut que tu sois bonne avec lui, c'est toi qui fais ce qu'il devient en premier lieu. Tu achètes, tu donnes pour son thé avec ses amis, il a besoin de 1 000, 10 000 francs. Des fois, si tu ne peux pas, tu fais d'abord les dépenses globales du foyer, ensuite s'il reste, tu lui donnes quelque chose, il ne travaille pas encore ! ».
>
> K., chef de ménage, commerçante informelle.

Lorsque les mères de Sacré-Cœur III travaillent, leur salaire est consacré en premier lieu à la gestion du foyer : approvisionnement alimentaire, hygiénique et dépenses pour les enfants comme leur transport scolaire, leurs repas à l'extérieur de la maison si besoin est, leur habillement, puis, les besoins secondaires de ceux-ci. Lorsque les mères n'ont pas de salaire fixe mais que leur mari travaille, leur argent est réservé pour leurs propres

[165] Hormis pour les trois personnes qui logent dans ce quartier sous le domicile d'un parent proche n'étant pas leur père ou leur mère.

besoins secondaires ainsi que ceux des enfants : transports, toilettes etc. Lorsque les mères sont chefs de ménage, le budget global dépend de leur salaire et de l'argent provenant d'autres membres de la famille, comme j'ai déjà pu le préciser. Une partie de la somme totale sert également d'argent de poche donné ponctuellement aux enfants. Les pères, chefs de ménage, reversent souvent l'intégralité de leur salaire à leur femme, qui gère « la dépense »[166]. Ils sont sollicités par leurs enfants de manière secondaire. Enfin, les jeunes perçoivent de temps à autre de l'argent, ou des cadeaux provenant de l'étranger, des frères et sœurs en premier lieu, des oncles et tantes, et des cousins ou cousines. Cet argent perçu est alors dépensé pour l'achat de vêtements, de cigarettes à l'unité pour ceux qui fument, pour financer des sorties entre eux. Il n'est jamais épargné. Les jeunes enquêtés de Sacré-Cœur l'envisagent plutôt comme un moyen d'acquérir des biens, d'assouvir leurs envies de consommation et de sortir le week-end, notamment hors période scolaire. Je reviendrai sur ce dernier point.

Avec Bachir, Bamba, Alla, Mamadou, Ibrahima et les autres, je m'initiais à la vie dakaroise ou plutôt, il serait plus approprié de dire, à la vie de ces jeunes de Sacré-Cœur III. Alla m'a raconté leur période de *blowman*, ce qui éclaire le rapport à l'argent de ces jeunes, comment ils l'obtiennent et comment ils le dépensent. Le *blowman*[167] c'est, pour eux, « celui qui se sert de l'argent de ses parents, de leur voiture, pour sortir, dépenser pour soi, sans compter, il affiche l'argent de manière ostentatoire, comme si c'était le sien, mais c'est celui des parents », m'explique Alla.

> « Nous, on dépensait parfois 150 000 francs dans une soirée avec les filles ! Tu vois des fois le petit Mass, tu le vois avec la grosse voiture, musique à fond (rire) bon c'est toujours comme ça. Un jour certains d'entre nous avaient trop bu, on était partis avec des filles au Jet-Set, une boîte branchée, et un ami, il ne savait pas se contrôler avec l'alcool et on avait vraiment beaucoup dépensé de l'argent, tu aurais dû voir comme on était au top ! Bref, il a détérioré une voiture et l'intérieur de la boîte. On s'est fait arrêter par la police. Vraiment ce qui nous a sauvés c'est la situation de nos parents ! ».
>
> Alla, étudiant, célibataire, 22 ans, 2011.

---

[166] Au Sénégal pour parler de l'argent donné par le chef de ménage pour les frais quotidiens (repas etc.) on emploie le singulier « la dépense quotidienne » ou « DQ ».

[167] *Blowman*, de l'anglais « blow » qui signifie coup ou souffler. Dans ce contexte « blow » veut dire souffler dans le sens de décompresser. *Tay damay blow* [aujourd'hui je vais souffler]. Les jeunes se sont réappropriés ce terme pour désigner un individu prenant du « bon temps », qui « vit » et fait ce qui est interdit. Ici, cette expression qualifie les jeunes qui font ce qui leur plait avec l'argent de leurs parents qu'ils dilapident avec les filles, dans les boîtes de nuit et les sorties diverses.

Cette soirée décrite par Alla s'est effectivement bien terminée grâce au statut social de certains de leurs parents : deux de leurs pères qui étaient avocats, un autre des jeunes est le petit-fils de l'ancien président Abdoulaye Wade et le père d'Alla est directeur de cabinet en communication dans un ministère.

Aussi, ces grosses sommes d'argent dépensées en une soirée sont le plus souvent obtenues par les ressources secondaires et/ou les transferts reçus depuis l'étranger.

> « Ce n'est pas tout le temps qu'on reçoit des mandats, nos grands frères ou autres ils savent ce que c'est qu'être jeune à Dakar alors plusieurs fois dans l'année on reçoit des montants comme ça, on ne déclare pas tout aux parents hein ! C'est souvent pour un anniversaire ou la *korite* [la fin du jeûne du ramadan] ».
>
> Talla, sans emploi, célibataire, 24 ans, 2012.

Les jeunes consacrent une part importante de leur argent aux achats vestimentaires : vêtements, lunettes de soleil, chaussures de marque provenant de France ou des États-Unis, vêtements provenant de l'atelier du tailleur de la famille, dont les coupes des habits s'éloignent de la forme habituelle du boubou ou pagne, dénudant davantage les épaules et témoignant de créations au goût des jeunes en mélangeant tissus africains et jeans, jupes aux motifs typiques et débardeurs achetés dans les grandes enseignes internationales des centres commerciaux. Aux apparats vestimentaires s'ajoutent les soins du corps : parfums, coiffure refaite de manière régulière pour les filles, pose de faux ongles ; soit des achats qui sont considérés comme du « luxe » pour les jeunes d'autres quartiers moins favorisés. Leurs téléphones, toujours connectés au réseau wifi, sont les derniers cris disponibles sur le marché. Là encore ils proviennent bien souvent de l'étranger. Beaucoup d'entre eux reçoivent en plus de leur mère une somme d'argent régulière servant surtout aux dépenses quotidiennes : recharges de crédit téléphonique car aucun ne possède de forfait mensuel, cigarettes vendues à l'unité dans les boutiques de quartiers, café servi directement à la boutique, barres de chocolat, sandwichs, boissons, ainsi que les « petites » sorties, notamment à la plage. C'est d'ailleurs durant ces sorties que les jeunes cotisent souvent ensemble comme pour les escapades sur l'Île de Gorée, effectuées une à trois fois par an, qui coûtent à la journée environ 5 000 francs CFA [environ 7,62 euros], entre le transport et les dépenses sur place. Un pot commun conservé par Alioune, qui a toujours tenu le rôle de leader au sein du groupe de jeunes du quartier principalement étudié, permet à chacun de mettre à

disposition la somme dont il dispose. Cette situation diffère largement de celles d'Hann-Marigot et de Ñaari-Tali, où la recherche d'argent est un leitmotiv quotidien des jeunes.

2.3.2. Hann-Marigot : le « travailleur chômeur » et la collectivisation entre jeunes des dépenses

À Hann-Marigot, la grande majorité des jeunes, qu'ils soient scolarisés ou non, travaillent de manière informelle et ne perçoivent pas de revenu fixe. Ces jeunes, en grande partie non-diplômés, font un peu de vente ou « font le commerce » comme ils disent, travaillent dans le domaine de la pêche, sont appelés pour réparer une voiture, aider à la construction d'une maison etc. Étant donné les maigres ressources dont ils disposent malgré leur statut de travailleur actif, ils se qualifient de « travailleurs chômeurs ». Mallé, rencontré en 2009 après son rapatriement depuis les îles Canaries, m'en donne la définition communément admise :

> « Le travailleur chômeur, c'est quelqu'un qui peut être embauché dans une société, qui peut travailler de manière informelle mais qui ne parvient pas à satisfaire ses besoins. C'est-à-dire il ne peut pas assumer ce qu'il doit être, il travaille mais avec ce qu'il gagne, il ne peut pas marier quelqu'un, ou faire des enfants parce qu'il ne pourra pas assumer financièrement. Une fois qu'il donne un peu sous le toit qu'il habite, il n'a plus rien. D'autres ont peut-être déjà trois enfants ou quatre on le paie 50 000. Il travaille mais n'a pas ce qu'il a besoin avec ses 50 000 ou 60 000, il ne peut pas payer le loyer, nourrir sa famille, l'éducation de ses enfants tout ça il ne pourra pas gérer. À ce moment-là, on se considère comme quelqu'un qui n'a rien et pourtant on travaille. Tu vois c'est ça que l'on appelle travailleur chômeur ici ».
>
> Mallé, travailleur informel, célibataire, Hann-Marigot, 29 ans, 2009.

La figure du « travailleur chômeur » éclaire le phénomène de relative pauvreté que connaissent les jeunes travailleurs et qui est décrit dans l'étude réalisée par l'association sénégalaise « Le mouvement citoyen »[168] et les sociologues Tamba et Mbow. Ces derniers constatent que la plupart des familles des candidats à l'émigration clandestine de la zone du village de Yaraax, à Hann-Bel-Air (dont le quartier d'Hann-Marigot fait partie), ont un revenu mensuel qui ne dépasse pas 50 000 francs CFA [76, 22 euros]. Divisé par 30 jours, le montant pour une famille par jour s'élève à environ 1 640 francs CFA [2,50 euros]. Avec cette somme un repas par jour (riz en sauce) peut

[168] Le mouvement se donne pour objectif d'impulser une dynamique citoyenne, à la base centrée sur les valeurs républicaines et les idéaux de démocratie, de responsabilité, de justice, de transparence, de solidarité, de lutte contre la pauvreté et pour un cadre de vie meilleur.

être effectué pour l'ensemble de la famille mais guère plus. Les dépenses parallèles telles que les factures (eau, électricité) et les loyers pour une maison qui ne sont jamais inférieurs à 100 000 francs CFA par mois, sont difficilement payables. Ce phénomène de travailleur-pauvre permet d'expliquer les inégalités de revenus à Dakar et le sentiment de privation des jeunes par rapport au mode de vie auquel ils aspirent, où l'accumulation de richesses tient une grande place[169].

Par exemple, lorsque Mallé décida de prendre les pirogues en 2007, il avait 27 ans et était technicien dans une société d'informatique à Hann-Yaraax pour un salaire d'environ 80 000 francs CFA par mois. Une fois qu'il reversait environ 50 000 francs CFA à ses parents pour les dépenses en nourriture de la maisonnée, il déclarait ne pouvoir économiser en vue de se marier et établir sa propre famille. Rapatrié, il travaille aujourd'hui de manière indépendante dans le secteur informel, comme la plupart des enquêtés de ce quartier, et fait face aux mêmes problèmes qu'avant son départ, voire est soumis à une situation plus flexible puisqu'il perçoit de l'argent à la journée.

> « J'avais un peu je revenais ici, je participais, je donnais à ma mère mais ça ne suffisait pas, parce que je suis appelé à être père de famille, je suis appelé à éduquer mes enfants, à leur donner beaucoup de choses. Tout ce que je fais là, la débrouille aujourd'hui, ce n'est pas pour moi, c'est pour mes enfants. Je suis appelé à être père d'une famille, avoir une femme, une maison, une bagnole. Là c'est bloqué. Par jour des fois je vais gagner 5 000, tu donnes 3 000 à tes parents. Il te reste 2 000 : tu achètes le thé, le sucre, un paquet de cigarette, c'est fini. Le lendemain encore pareil, des fois tu fais 3 000 c'est juste le prix de la nourriture pour la dépense quotidienne que tu donnes. Qu'est-ce que je vais donner à ma femme ? La moitié ? Et là c'est dur à la maison. Et puis quand tu as des enfants, 5 000 francs par jour c'est pas grand-chose. C'est toi seul qui peux te battre, je ne dépends pas de mon père ou de ma mère. C'est moi seul, c'est moi, c'est moi ».
>
> Mallé, travailleur informel, célibataire, 29 ans, 2009.

Les jeunes d'Hann-Marigot participent à hauteur de leurs moyens aux dépenses du ménage. Aucun ne perçoit d'argent des parents. Ils versent une partie de ce qu'ils perçoivent à leur père ou mère et profitent en retour de la gestion par les parents des dépenses totales des charges du ménage. Ils peinent à économiser une partie de leurs

---

[169] Penda Mbow, Moustapha Tamba (dir.), *L'Émigration clandestine, le profil des candidats : étude réalisée par le bureau des jeunes du mouvement citoyen,* Dakar, Mouvement citoyen, 2007. Cette étude a été effectuée en partie à Hann-Yaraax.

revenus pour leurs dépenses personnelles, hormis l'achat de crédit téléphonique. Certains tentent de dissimuler à leurs parents le montant des ressources dont ils disposent, afin de pouvoir épargner « un petit quelque chose » pour eux-mêmes.

> « Des fois tu peux réussir à avoir 80 000 francs, tu vas donner 50 000 et tu dis que tu n'as rien d'autres. Parce que c'est dur des fois, tu as besoin d'un tee-shirt, de nouvelles chaussures, des petits besoins comme ça ! Ici on ne sort pas dans les boîtes payantes et autres mais un moment donné on a envie aussi de pouvoir acheter quelque chose. Quant à mettre de l'argent de côté, pour une maison ou autre, franchement il nous faudrait au moins 30 ans ! On n'a pas de banque qui nous prête, tu ne fais rien construire en dessous de 10 millions de CFA. Des millions… alors que ton argent il est mangé au quotidien ».
>
> Mbaye Dieng, commerçant secteur informel, marié, 29 ans, 2012.

Enfin, dans ce quartier, la collectivisation des ressources pour des besoins secondaires est beaucoup plus perceptible qu'à Sacré-Cœur III. L'achat à plusieurs du nécessaire pour le thé est quotidien. Les paquets de cigarettes ne durent que quelques heures puisque mis à disposition des uns et des autres lorsqu'ils se retrouvent.

2.3.3. Ñaari-Tali : l'endetté et sa débrouille quotidienne

Les jeunes de Hann-Marigot peinent à satisfaire leurs envies personnelles mais participent aux dépenses du foyer par le biais de leurs maigres revenus, flexibles. À Ñaari-Tali, la figure idéale typique serait celle du jeune « endetté ». En effet, si les ménages se rapprochent de la catégorie des ménages intermédiaires comme décrits auparavant, et qu'ils sont très peu endettés par rapport aux ménages du quartier d'Hann-Marigot, il n'en est pas de même des jeunes enquêtés des ménages de Ñaari-Tali.

Mes venues au sein de la maisonnée de Kiné provoquaient l'arrivée de ses amis, ce qui n'était pas sans poser quelques problèmes pour nourrir l'ensemble des visiteurs. En effet, les dépenses liées aux besoins primaires (se loger, se nourrir) sont déjà très élevées pour le ménage auquel appartient Kiné depuis qu'elle ne travaille plus. Une fois le loyer payé par sa sœur Aby émigrée en France, il reste aux femmes à trouver l'argent pour acheter du riz, des légumes et du poisson afin de cuisiner le repas de la journée. Quant au fait de bien se vêtir, c'est un luxe qui relève pour beaucoup de jeunes de Ñaari-Tali, de stratégies de « prêts », notamment auprès de ce que j'appellerai le "réseau large secondaire" qui exclut la famille et les amis proches. En échange, ils se voyaient souvent

contraints de rendre des services (faire des courses, réparer une voiture etc.) à leurs créanciers. Avec cet argent, ils pouvaient assumer de temps à autre la dépense alimentaire au sein du foyer et assouvir des besoins secondaires que les parents des jeunes de Sacré-Cœur III, notamment les mères, assument pour leurs enfants.

> « Ici on s'assume vite seul, c'est la débrouille quoi, petits boulots dans l'informel, tes parents ne peuvent pas trop dépenser pour toi, il faut trouver les moyens pour acheter ce qu'on a envie. Regarde ici ça va je ne manque de pas grand-chose ».
>
> Adja, travailleuse informelle, célibataire, 25 ans, 2011[170].

Adja me montre à ce moment, son étalage de chaussures, de maquillage, de tenues, dans sa chambre où les nombreuses photos, accrochées près du miroir de sa coiffeuse, mettent en scène ces différents apparats.

Le remboursement de ces prêts se fait souvent soit par échange de services rendus, soit par reversement direct, notamment après avoir bénéficié d'un transfert d'argent depuis l'étranger pour certains d'entre eux.

> « Je peux m'endetter oui, pour acheter quelque chose dont j'ai besoin parce que je ne travaille pas, et des fois je donne à la maison, quand c'est plus difficile le mois, ensuite je rembourse lorsque j'ai des Westerns Union de la famille ».
>
> Djiby, sans statut, célibataire, 25 ans, 2011, Ñaari-Tali.

Les dépenses de consommation de ces jeunes semblent donc se rapprocher de celles des jeunes de Sacré-Cœur III, tout en ayant recours à la « débrouillardise » et en mobilisant leurs propres ressources, se rapprochant davantage par ces stratégies des jeunes de Hann-Marigot.

2.4. Temporalités du quotidien

La structuration des temps du quotidien au sein des quartiers enquêtés varie selon que les habitants exercent ou non une activité professionnelle. Elle induit donc des

[170] Concernant l'âge d'Adja, je n'indique pas celui qu'elle se donne puisqu'elle en a changé après sa majorité. Elle a donc été socialisée avec les gens nés dans les années 1986, même si cette dernière date de naissance a fait l'objet également d'un jugement par sa mère. Voir à ce sujet, l'annexe 8. Note sur les naissances et « renaissances » au Sénégal.

modes de vies différenciés des jeunes d'un quartier à l'autre qui enseignent également sur l'hétérogénéité de cette jeunesse dakaroise.

2.4.1. Sacré-Cœur III : un temps structuré par l'occupation formelle des habitants

Un des points stratégiques pour qui veut rencontrer la population de Sacré-Cœur III reste le terrain de football, entouré par un ensemble de petites boutiques. On y retrouve Alpha Oumar Diallo, le vendeur de légumes, dont le stand est placé à côté du banc des *waxtaan*[171], sous l'arbre, où ont lieu des discussions interminables entre les hommes de toutes générations. C'est sur ce même banc que se reposent les joueurs de foot, confirmés ou débutants, que le « grand Mbaye », ancien joueur de football international, encadre avec d'autres entraîneurs. Ce lieu est aussi fédérateur car, selon l'histoire qui se raconte au sein du quartier, c'est grâce au football que les jeunes des trois sections de Sacré-Cœur III (ceux enquêtés qui se distinguent de deux autres sections du quartier qui entourent le terrain) se sont regroupés et ont sympathisé, créant ainsi les conditions d'un rapprochement entre les vieux de ces trois sections également qui ne se fréquentaient pas jusqu'alors.

Le terrain de football est au cœur de commérages et de discussions entre les habitants et il est par conséquent devenu le lieu stratégique de mon enquête. Il rassemble les jeunes et les vieux, les femmes et les hommes, mais pas à n'importe quelle heure. La vie au sein du quartier est marquée par des rythmes précis correspondant à ceux des activités dominantes de sa population. Ainsi ce « brassage » et les moments propices à la rencontre des habitants se font majoritairement aux heures lors desquelles travailleurs et étudiants quittent le quartier ou y reviennent en fonction de leurs activités. De 9 heures à 17 heures, les rues du quartier sont assez peu animées. Les employées de maison effectuent des allers-retours entre le foyer, qu'elles nettoient, et les boutiques des coins de rue où elles font des courses. Les portes sont ouvertes, laissant apparaître au grand jour les nettoyages quotidiens. Les vieux sont assis à discuter, les marchands ambulants sont de passage mais ne s'arrêtent que rarement. Avant 9 heures, les étudiants et les travailleurs prennent le petit-déjeuner, café et pain, devant l'un des nombreux magasins

[171] Discussion, en wolof.

du quartier qu'ils appellent indifféremment « la boutique » [172], puis prennent un taxi à 1 000 francs CFA [1,52 euros] parmi ceux qui circulent toujours autour du terrain à cette heure d'affluence ou plus régulièrement le bus. Ou alors ils s'empressent de monter dans un bus rapide sur la voie de dégagement nord, appelée communément VDN, accolée au terrain. À partir de 17 heures, les jeunes enquêtés commencent à se regrouper au stand improvisé de Jules, le cordonnier, sur le terrain de football. La journée passée est l'objet des discussions, l'actualité aussi, mais surtout les jeunes partagent leurs projets pour les temps libres de la fin de la semaine. En effet, pendant les week-ends et les vacances scolaires les rythmes temporels sont bouleversés par rapport aux semaines d'activités. Entre entraînements et matchs de football organisés, auxquels l'ensemble des jeunes hommes enquêtés participent ou assistent, le terrain et les rues se remplissent de monde, toutes générations confondues. La nuit, les rues sont occupées par le groupe de jeunes enquêtés, même si certains et certaines d'entre eux déserteront le quartier et lui préféreront celui des Almadies, « plus branché » avec ses boîtes de nuit.

En présentant deux journées-types d'habitants du quartier, nous pourrons mieux saisir cette ambiance générale, et ainsi nous rendre compte que même les « inactifs » structurent leur temps autour des rythmes dominants, caractérisés par l'occupation formelle des habitants.

Le temps de l'étudiant

Tous les matins de la semaine, Mamadou se lève à 7 heures, comme ses sœurs qui doivent également partir pour l'école. Très vite préparé, il prend son petit-déjeuner à la boutique où travaille Jeanne. D'autres étudiants le rejoignent, ainsi que certains travailleurs du quartier qui achètent le journal, café et pain préparé ou encore la baguette pour ceux qui préfèrent le calme de la maison. Quinze minutes plus tard, il s'empresse de prendre le car rapide qui l'emmène à son stage, ou celui qui le dépose près de son école, proche du quartier. Du lundi au vendredi, ses journées se ressemblent. Il rentre entre 17 heures et 19 heures. Selon l'heure de la prière de *Timis*[173], il rentre directement

[172] La boutique se présente comme un petit espace où le client trouve les produits les plus utilisés (d'entretien, nourriture, cigarettes). Seul le boutiquier se trouve dans l'espace derrière un comptoir qui le sépare des clients. Dorénavant j'utiliserai l'expression « la boutique » sans les guillemets.

[173] La prière de *timis* correspond à celle *d'el maghrib* en arabe, la 4ème prière sur les cinq obligatoires en islam. En effet, les cinq prières rituelles s'effectuent tout au long de la journée : *soubh* (*suba* en wolof) s'effectue à l'aube, *dhohr* (*tisbar*) à midi au milieu d'après-midi, c'est *asr* (*takusaan*), *maghrib*

chez ses parents pour satisfaire l'obligation religieuse, ou alors il s'assoit près du cordonnier Jules, qui répare peut-être la vingtième paire de chaussures de la journée pour une pièce de 500 francs CFA [0,76 euro]. L'heure de la prière de *Timis* est également l'heure du coucher du soleil à laquelle est associée, dans les écrits musulmans, l'heure de la sortie des *djinns*, esprits et compagnons d'Iblis[174]. Beaucoup de jeunes du quartier ne sortent alors pas, suivant les conseils de leur mère, entre le coucher du soleil et la tombée de la nuit complète. Lorsque ces étudiants doivent se lever pour les cours le lendemain, ils sont peu nombreux à sortir à la nuit tombée.

Pendant les week-ends et les périodes de vacances scolaires, Mamadou – comme les autres jeunes – en profite pour faire du sport, sortir, rester de longues heures dehors une fois la nuit tombée. Durant les périodes extra-scolaires, je retrouvais jours et nuits Mamadou et la bande au sein du quartier. Même le dimanche matin, Mamadou est souvent l'un des premiers jeunes réveillés dans le quartier. À la boutique, sa mine révèle le manque de sommeil de la nuit passée, donnant ainsi tout son sens à cette expression largement utilisée (et ayant même donné son titre à une célèbre émission), le « Dakar ne dort pas », la seconde face de la capitale sénégalaise. Mamadou et ses amis peuvent en effet passer de très longues heures à discuter devant la maison d'Alioune, ou devant leurs ordinateurs portables, profitant alors du wifi public pour se connecter aux réseaux sociaux et chatter avec des amis et connaissances à l'étranger. D'autres fois, ils vont en discothèque dans le quartier « chic et branché » des Almadies, contraints alors de dépenser de l'argent pour le taxi et les boissons.

Mamadou, comme Bamba et Alla, a commencé à sortir en boîte de nuit avec ses amis du quartier vers l'âge de 16 ou 17 ans. Avant cela il « traînait dehors », jouait au foot mais ne sortait pas vraiment la nuit. Autour de 16 ans il a commencé à fumer et, depuis lors, il fréquente de manière régulière les boîtes de nuit des Almadies ou encore le *Thiossan,* lieu de réception des soirées sénégalaises de Youssou Ndour. Le prix d'entrée des boîtes de nuit que fréquentent ces jeunes varie entre 5 000 et 15 000 francs CFA

(*timis*) vient à la tombée de la nuit, environ cinq minutes après le coucher du soleil, et *ichâ* (*gué*) intervient durant la nuit.

[174] *Iblis, al shaytan* – traduit en français par « Satan » – est selon l'Islam, un génie (créature faite de feu sans fumée) qui a refusé de se prosterner devant Adam par orgueil et a été chassé du Paradis. Maudit par Dieu, Iblis ira en enfer alors qu'il avait un statut privilégié auprès du Créateur. Il a demandé, et obtenu de Dieu, l'existence jusqu'au Jour Dernier pour égarer l'ensemble de l'Humanité. Associé à l'orgueil, Iblis est la personnification du mal et de la tentation.

[7,62 et 23 euros], le tarif le plus élevé donnant accès à un siège et une consommation gratuite. Ils me précisent que s'ils ont l'argent nécessaire ils achètent l'entrée VIP.

Les amis avec lesquels ils sortent le plus souvent habitent tous Sacré-Cœur, et sont exclusivement de sexe masculin. Deux ou trois filles, habitantes de Sacré-Cœur, les accompagnent régulièrement, mais elles ne sont pas de la troisième section de ce quartier.

> « Tu sais les filles ont tendance ici à rester à la maison surtout la nuit. Ici, ce sont nos petites sœurs, on ne sort que très peu avec elles quoi. Donc quand elles ne sortent pas en boîte elles restent à la maison, donc il y en a avec nous mais des fois en boîte sinon on est entre gars ».
>
> Mamadou, étudiant, célibataire, 24 ans, 2011.

Le samedi, Mamadou apprend si un match de football sera organisé au terrain le dimanche après-midi. L'organisation de ce temps sportif collectif se fait alors sur les réseaux sociaux ou par téléphone portable, tout comme les soirées. Alioune se charge souvent de coordonner les activités organisées, il fait le médiateur et invite les gens à participer.

Le temps de l'inactif

Le quotidien du jeune non-scolarisé à Sacré-Cœur III est lui aussi structuré par les rythmes dominants des travailleurs et des jeunes scolarisés. Toutefois, le réveil fait sans doute exception. Ainsi Youssou et Bachir recherchent du travail, mais pas vraiment de manière très active puisqu'ils rendent, de manière temporaire comme ils l'expliquent, des services pour la famille ou des proches.

> « Je n'ai pas vraiment d'horaire fixe le matin. Mais ce qui est sûr c'est ce que je me lève avant 10 heures la semaine, si je veux pouvoir prendre mon petit-déjeuner ! Mais ce qui est sûr aussi c'est que je mange trois fois par jour à ma faim, sans donner de l'argent pour ça ».
>
> Youssou, sans statut, célibataire, 24 ans, 2011.

À son réveil, une tasse à café posée et un morceau de pain acheté à la boutique l'attendent, et à chaque repas le plat lui est préparé par sa mère. Pendant que l'ensemble de ses frères et sœurs sont à l'école, Youssou, l'aîné de la fratrie, rend service à cette dernière.

> « Je ne peux pas dire que je travaille, mais je ne fais pas rien. Je suis là à faire ce qu'elle veut que je fasse depuis que j'ai arrêté l'école. Comme je regrette ».

La mère de Youssou est propriétaire de plusieurs maisons qu'elle met en location. Il « travaille » pour elle comme il le dit. C'est lui qui se charge de récolter les loyers, de chercher les locataires, de trouver des solutions lorsque par exemple, ces derniers appellent pour de petits travaux dans la maison. Il est sur place avec les ouvriers. Ces tâches occupent une bonne partie de ses journées. Certains jours, il peut rester à son domicile, à « flâner sur internet et à rêvasser » selon ses dires. De temps à autre, sa mère fait du commerce. C'est également ce fils déscolarisé qu'elle envoie chercher les marchandises ou négocier à sa place. Il tente de finir sa journée en fin d'après-midi, pour pouvoir rejoindre ensuite ses amis au terrain de football.

> « Je me cale sur leurs horaires sinon il n'y a personne ici ! Alors je me règle comme eux, ça me permet aussi de ne pas passer mes nuits sur internet la semaine ou devant la télé. Là j'ai quand même des journées rythmées. Mais le week-end et les vacances c'est autre chose, c'est un autre monde ! On est là des fois à rester toute la nuit dehors, on plane, on discute, on rêve tu le vois bien, et puis il y a les matchs, il y a tout le monde qui revient de l'étranger, bon c'est autre chose quoi ! ».
>
> Youssou, sans statut, célibataire, 24 ans, 2011.

Il ne rentrera à son domicile que pour manger et dormir les soirs de la semaine en attendant le week-end avec impatience.

Ibrahima : le travailleur informel du quartier

Ibrahima, dit Ib, ne s'inscrit pas non plus dans les mêmes temporalités que les autres jeunes du quartier. Logé chez sa tante, il ne perçoit pas d'argent de celle-ci. Travailleur du bâtiment, il exerce des petits boulots payés à la semaine. Une entreprise l'appelle régulièrement pour travailler sur les chantiers. Au moment de notre rencontre, celle-ci ne l'a pas appelé depuis plusieurs mois. Son rythme quotidien n'est jamais le même, même si durant la semaine il attend lui aussi que les autres jeunes finissent leur stage ou leurs cours de la journée pour les rejoindre au stand de Jules. Ib rythme souvent ses journées en fonction des appels qu'il reçoit de la part des ménages du quartier.

> « Je fais tout ici, tout le monde m'appelle même pour changer une ampoule ! ».
>
> Ib, travailleur informel, célibataire, 26 ans, 2011.

Lorsque ses amis reviennent de stage ou de l'école, Ib n'aime plus être sollicité, tout comme le week-end. Il s'adonne aux mêmes activités que les autres jeunes. Il sort beaucoup dans les boîtes de nuit et dépense le peu d'argent récolté dans les mêmes sorties que les autres. Toutefois, il revient régulièrement et avec nostalgie à Pikine, dans le quartier de sa mère. Les week-ends, il s'absente régulièrement mais ne manque pas pour autant les matchs de football du dimanche.

2.4.2. Ñaari-Tali : « mon pied sur la route », le temps de la recherche et de l'attente

Arrêt en taxi à HLM 4. Avec Samba nous marchons sous le soleil. Plus nous avançons en direction de Biscuiterie, plus nous devons éviter les voitures et les passants qui se font de plus en plus nombreux. L'église HLM est mon point de repère pour me rendre chez Awa. Cette place devant Benn-Tali, point de passage ou d'arrêt pour certains, est aussi un point de repère fixe où s'entassent différents marchands, et où le chef de quartier a installé son bureau. À Ñaari-Tali, les rues sont étroites et il est plus aisé de marcher sur les routes que sur les trottoirs où s'agglutinent de petits marchands ambulants qui ne bougent à vrai dire que très rarement. Nous approchons du marché *Ngelaw*, le monde et le bruit vont en augmentant. Les rues et les devantures des maisons sont couvertes d'affiches de propagande politique en tout genre. Certaines sont déchirées, d'autres salies par le temps et la poussière ou marquées par le frottement de ceux qui ont tenté de nettoyer leurs murs. Ces murs, qui témoignent de la vie citoyenne et politique, ne sont pas visibles dans les quartiers plus aisés comme celui de Sacré-Cœur III. Arrêt forcé à l'embouchure de deux rues, il y a un embouteillage à cause de l'agglutinement des gens. Des paroles dans un mégaphone. Plusieurs *baay faal*[175] en tenue traditionnelle bleue sont à bord d'une camionnette et interpellent la population pour quêter de l'argent. Rond-point jet d'eau. Un terrain de foot improvisé rassemble les jeunes de Biscuiterie, et plus précisément ceux de Ñaari-Tali dont les rues débouchent directement sur le terrain. Il n'est pas certain que cette aire de jeu soit, comme à Sacré-Cœur III le lieu central des rencontres. Trop de coins de rue, de devantures de boutiques, d'étalages de marchands servent de points fixes de discussions pour différents groupes de jeunes. La circulation est plus dense, les rues forment davantage le

[175] Les *baay faal* sont, au Sénégal, une branche de la confrérie des Mourides fondée par Cheikh Ibrahima Fall.

maillage de territoires investis par les habitants, qui se meuvent ou s'attardent, aussi bien la semaine que le week-end. Entre attente et circulation permanente, les rythmes quotidiens sont marqués par la présence des habitants au sein du quartier. Je vais donc présenter différents types de jeunes et leurs rapports au temps.

Années après années, les journées de Kiné, 30 ans, semblent toujours les mêmes. Ici, rien ne change me dit-elle tout le temps. Tous les matins, à 8 heures, Kiné est réveillée par le bruit de la télé que sa mère allume dès qu'elle est habillée ou bien par celui des casseroles qui s'entrechoquent lorsqu'elle les range. La promiscuité à l'intérieur du logement engendre une synchronisation des réveils. Kiné se lève alors et enfile un pagne, puis sort acheter une dosette de café à la boutique pour le prendre dès son retour dans la maison, devant la télé. Si un peu d'argent est disponible, elle se rend au marché *Ngelaw*, à quelques rues de sa maison, afin d'acheter quelques légumes pour accompagner le riz qui, souvent, est celui de la veille. Elle prépare dès son retour un unique repas qui sera celui de la journée, pour sa mère et ses neveux et nièces s'ils sont présents. Kiné prend sa douche chez sa voisine qui est aussi sa meilleure amie. C'est également là-bas qu'elle prend ses repas, notamment le midi. Il s'agit d'une habitude qu'elle a prise il y a quelques années maintenant, en fait depuis qu'elle ne travaille plus. Après le repas, Kiné rentre chez elle faire une sieste, avant de repartir chez sa voisine ensuite, plus précisément dans sa chambre, où les visites s'enchaînent. D'autres amies viennent discuter, danser et rire. Aucune ne travaille, aucune n'est mariée. En fin d'après-midi, elle se rend chez Adja ou Marie, ses amies et voisines, qui se préparent, soit à sortir pour la première, soit à aller travailler pour la seconde qui est serveuse. Là encore, elles discutent, prennent le thé et fument quelques cigarettes, à l'abri des regards de la rue. Kiné ne sort que très peu du quartier. Au moment où je la rencontre, elle n'a pas vu la mer depuis six mois. « Si l'on sort du quartier, il faut de l'argent pour le bus ou le taxi », justifie Kiné. Ses journées passées hors de chez elle, avec ses amies, ressemblent à celles d'autres personnes inactives du quartier.

De la même manière, Djiby, 25 ans en 2011, ne rentre que très peu chez lui. Il dort la plupart du temps chez ses amis du quartier. Un repas sur trois seulement est pris à son domicile où il vit avec son oncle, la femme de celui-ci et leurs deux enfants ainsi que la mère de son oncle.

> « Je ne cherche plus de travail. J'attends les mandats (de cousins), pour avoir de l'argent parce qu'il n'y a rien ici. D'ici quelque temps je pourrai faire quelque chose. En attendant, je suis là j'attends, je bouge. Bon je ne reste pas trop ici. Je préfère sortir qu'être devant la télé, mais les journées sont les mêmes, on fait du sport dans le quartier, on prend le thé, on vivote quoi ! ».
>
> Djiby, sans statut, célibataire, 25 ans, 2011.

C'est seulement à la nuit tombée que sa famille peut espérer le croiser pour le repas. Après manger, la petite place arborée et bordée par les maisons du quartier accueille les jeunes pour des séances de musculation grâce au matériel installé par les habitants du quartier. C'est sur cette même place que se prend de manière collective le thé, parfois toute la nuit pour ceux qui n'ont pas d'heure impérative pour se lever le matin.

> « Des fois, quand tu me demandes ce que j'ai fait aujourd'hui j'ai un peu honte quoi, en fait je me rends compte que je n'ai pas fait grand-chose quoi, mais quand même ce n'est qu'une période. Il n'y a pas de travail, j'ai cherché longtemps mais là il n'y a rien. J'attends que ça aille mieux. J'attends. [Rire] ».
>
> Bacari, sans statut, célibataire, 22 ans, 2011.

Hors week-ends et périodes de vacances scolaires, je passais davantage mes journées à Ñaari-Tali qu'à Sacré-Cœur puisqu'il était possible de retrouver les jeunes près de leurs maisons. Ils étaient le plus souvent installés sur des chaises ou au coin des rues, assis à regarder ceux qui, actifs, passaient et emplissaient la chaussée, déambulant à côté de ceux qui espéraient pouvoir récolter un peu d'argent durant la journée, ou peut-être celle du lendemain. Les transferts de fonds depuis l'étranger, l'emprunt d'argent à leurs amis qui ont déjà pu trouver un emploi sont leurs principales sources de revenu. Même les nuits de la semaine les moments dehors entre jeunes se prolongent de l'après-midi jusqu'à la nuit. Samba et Serigne, les deux travailleurs indépendants dans le secteur de la musique payés au contrat, rejoignent régulièrement les autres jeunes à la nuit tombée pour prendre le thé. Eux non plus n'ont pas d'horaires de travail fixe et passent leur temps à rechercher de nouveaux contrats, ou vont au studio d'enregistrement avec des jeunes artistes dont ils s'occupent. La nuit est propice à leur travail, me disent-ils. Montage vidéo, recherche de nouveaux talents musicaux ou d'acteurs sur internet, leur rythme s'accorde alors très bien avec celui des jeunes inactifs du quartier, avec qui ils discutent régulièrement de leurs expériences à l'étranger. Eux-mêmes voyagent

beaucoup, l'un en Europe et l'autre aux États-Unis, bien que la mobilité des jeunes à l'extérieur du quartier soit par ailleurs beaucoup plus réduite ici qu'à Sacré-Cœur III.

2.4.3. Hann-Marigot : une temporalité propre à l'informel

Les ruelles étroites et ensablées d'Hann-Marigot grouillent de jeunes enfants qui s'amusent sous le regard des femmes qui occupent les devantures de maisons et proposent pain, café ou divers accessoires à vendre. Néanmoins, c'est en longeant la rue principale où très peu de voitures circulent, en direction des plages de Yaraax, que la vie du quartier semble se dynamiser. Ce secteur borde les plages de la baie, si bien que les activités, nous l'avons vu, sont principalement tournées vers le secteur de la pêche qui structure également les temporalités propres à ce quartier. Ce sont davantage les femmes qui sont visibles, déjà très tôt le matin. Mareyeuses, vendeuses, elles préparent l'arrivée des pêcheurs partis en mer. Certains s'activent la nuit, d'autres partent le matin et un certain nombre encore un peu plus tard dans l'après-midi. Sur la plage, la journée est rythmée par leurs départs et arrivées, tandis que les clients et les jeunes actifs dans le secteur informel affluent peu à peu. Aujourd'hui, peut-être qu'il y aura « quelque chose à faire » pour obtenir de l'argent. La pêche n'est bien sûr pas le seul secteur d'activité. Mallé et Jean gagnent ainsi de l'argent d'une manière différente, mais tout de même informelle, et leur temps quotidien n'est pas tourné vers la pêche, du moins pas directement, comme on va le voir.

Mallé ouvre ce qui sert de volet à sa boutique dès 8 heures du matin. La terrasse abritée de sa devanture de maison sert d'entrepôt pour son matériel. Après une formation en informatique, il s'est tourné vers la vente et le dépannage dans ce domaine. Il quitte son emploi dans une usine de la zone industrielle de Yaraax. Il propose ses services, vend des ordinateurs, installe des réseaux informatiques et fournit des accessoires ; il répare également des télévisions et revend d'autres marchandises. Il ne sait pas combien d'heures par semaine il travaille, il n'a aucun horaire fixe. Il se dit un « *free-lance* » qui maîtrise ses affaires et son temps comme il le souhaite.

> « Tu sais je fais du freelance je travaille pour moi, faut chercher des marchés, tu bouges si tu n'as rien à faire tu te reposes, sinon tu travailles, quand les gens ramènent des machines pour la réparation ».
>
> Mallé, travailleur informel, célibataire, 30 ans, 2010.

Dans la matinée, les clients sont rares. Mallé répare, bricole, programme, et gère toutes les petites affaires informatiques qui lui ont été confiées. C'est à partir de 13 heures que les amis et clients commencent à venir lui rendre visite. Le plat de riz que sa sœur lui apporte tous les midis est prévu pour nourrir davantage de personnes que Mallé seulement. En effet, ils seront ce jour-là au moins cinq à déguster le plat et à rester une bonne partie du début d'après-midi pour prendre le thé.

La boutique que celui qui se décrit comme un « travailleur chômeur » a développée après son rapatriement des îles Canaries est un lieu fixe de rassemblement des jeunes du quartier, notamment de ceux qui se sont constitués en association[176] sous la présidence de Mallé après leur retour sur les bords de Yaraax. Au moment de notre rencontre, ils sont encore en train de démarcher administrativement les institutions qui leur permettront peut-être de développer les projets individuels ou collectifs sur lesquels ils ont travaillé. Des temps réguliers d'échanges s'organisent spontanément sur le lieu de travail de Mallé, ainsi devenu une sorte de QG pour les membres de l'association qui sont nombreux à ne pas savoir lire, écrire et parler le français, langue de l'administration et de l'école qu'ils ont quittée tôt. Mallé lui-même est repéré et répertorié par les autorités locales. Ces dernières convoquent régulièrement le président de l'association pour des interviews auprès de journalistes, ou afin d'inaugurer des plans politiques pour les jeunes. Mallé organise aussi son temps quotidien autour de ces rendez-vous institutionnels et des démarches administratives à effectuer pour l'ensemble des jeunes. Lors des après-midi, il laisse régulièrement quelqu'un à la boutique, le temps qu'il « règle les affaires ». Falilou, 21 ans, qui l'aide dans ces moments, raconte :

> « C'est ça aussi les affaires, le travailleur chômeur ! On est là à attendre des fois qu'on appelle pour un truc taf-taf, un peu d'argent. Et puis regarde comme Mallé, il travaille là toute la journée, 7 jours sur 7, mais c'est du travailleur chômeur parce qu'il ne gagne pas grand-chose quoi ! On est là on attend, mais *Yalla baax na, dina baax inshaa Allah.* [Dieu est grand, ça ira, s'il plaît à Dieu] ».
>
> Falilou, sans statut, célibataire, 21 ans, 2010.

[176] L'association « des rapatriés de Hann-Yarakh », fondée en 2006 après le rapatriement des jeunes habitants ayant pris les pirogues en direction des îles Canaries pour rejoindre l'Espagne, s'est constituée pour que les jeunes puissent constituer des projets d'emplois individuels et/ou collectifs suite aux déclarations du gouvernement d'aider économiquement l'insertion de ces jeunes. Par son biais, les jeunes faisaient également un travail de sensibilisation auprès d'autres jeunes du quartier et faisaient entendre leurs voix.

Dès son retour, plusieurs personnes l'attendent en prenant le thé qu'ils ont acheté en cotisant et qu'ils boiront jusqu'au soir. Mallé prend les rendez-vous, les commandes, organise sa semaine pour se rendre chez les particuliers dont il doit réparer l'ordinateur ou encore en installer un nouveau qu'il a reçu par containers depuis l'Italie où l'une de ses sœurs réside. C'est dans l'après-midi qu'il y a le plus de passage à la boutique :

> Moi – « C'est parce que les gens ne bougent pas trop pour travailler l'après-midi qu'il y a tant de passage ? »
> Mallé – « Les gens ne bougent pas ? Non tu ne peux pas dire ça, Yaraax les gens partent tous ! On fait la migration ici ! [Rire] bon c'est aussi parce que le travail à la journée se trouve souvent le matin, et puis l'après-midi les gens descendent à la mer ou en remontent pour le poisson, les gens sont un peu plus libres, certains commencent très tôt d'autres finissent très tard, mais les après-midi ça grouille de monde quoi ! ».

Les activités formelles ou informelles ne laissent que peu de place au temps libre et aux loisirs. Néanmoins, encore une fois, le surf sur internet gagne en popularité auprès de jeunes qui accordent de plus en plus d'importance aux réseaux sociaux, que ce soit ceux du Sénégal ou de l'étranger. La boutique de Mallé devient ainsi le lieu permettant d'y accéder, notamment le soir, parce que ses connaissances en informatiques lui ont permis de "bidouiller" pour accéder à un réseau wifi.

Jean, lui, a un profil différent. Il a commencé à travailler dès le collège de manière informelle : marchand ambulant, il vendait des tee-shirts pour se faire un peu d'argent de poche. Cet argent lui a permis de financer son inscription en seconde et en première. De temps à autre, notamment pendant les vacances scolaires, il aidait quelques voisins en pratiquant la mécanique. Un travail pour lequel on ne le payait pas à ce moment-là :

> « Je ne voulais pas rester à la maison tout le temps, sans rien faire, alors j'ai décidé de travailler quoi. […] On ne me payait pas parce que je le faisais par plaisir et des fois on me donnait de l'argent pour satisfaire mes besoins, des 2 000, 3 000 francs bon la mécanique pourquoi je l'ai choisie parce qu'on avait des voisins qui étaient des mécaniciens et on avait discuté, c'est eux qui nous ont conseillé de faire la mécanique parce que durant cette période on ne faisait rien du tout à la maison et il m'a dit que si on ne fait rien pourquoi ne pas venir nous aider un peu ».
>
> Jean, étudiant, célibataire, 30 ans, 2010.

En date de notre rencontre, Jean étudiant en géographie, est lui aussi membre de l'association des rapatriés. Depuis son retour, ses journées se structurent autour des temps passés à la faculté et des petits boulots qu'il effectue et qu'il recherche vers la

plage et le marché : il y a du monde, c'est là-bas que l'on pourra peut-être avoir besoin de lui le lendemain, soit pour réparer les filets de pêche très tôt le matin ou tard le soir, soit pour vendre quelques objets, parfums, ou cartes de recharge téléphonique dans Dakar.

Entre les études et le travail, Jean n'a pas beaucoup de temps pour des loisirs. Certaines vacances, il part dans le village d'origine de ses parents à quelques centaines de kilomètres de Dakar, mais ces moments sont rares. Bien souvent il reste à Yaraax, où il occupe ses journées et ses nuits entre plage, balades ou footings au parc de Hann. Ses activités principales le week-end au sein du quartier sont le foot, écouter de la musique (rap), regarder la télévision et sortir en boîte, même si cela reste assez rare. Ces activités sont très souvent pratiquées chez Mallé, qui reste la journée et le week-end à la boutique et peut ainsi accueillir Jean et les autres.

***

Dans ce chapitre j'ai montré l'hétérogénéité de la population juvénile de Dakar à partir de son espace d'habitat : le quartier, lieu de socialisation où les habitants partagent globalement un vécu commun. Ce vécu commun et des conditions de vie similaires sont le produit d'une histoire, celle de la fragmentation spatiale et sociale de la capitale, liée à son expansion.

Je posais en introduction la question de savoir en quoi la capitale sénégalaise abrite une jeunesse hétérogène. En appréhendant les différenciations de ces jeunesses par quartier, c'est-à-dire à travers leurs espaces de vie, j'ai pu revenir dans un premier temps sur la question de l'urbanisation de Dakar, et montrer par-là comment l'histoire d'un quartier peut se matérialiser dans le présent. L'histoire de l'expansion de la ville se manifeste encore aujourd'hui à travers les multiples facettes de la capitale et de ses communes d'arrondissement, comme nous avons pu le démontrer à travers la cartographie sociale et économique effectuée.

Les espaces urbains ayant accueilli à l'origine les populations pauvres, souvent immigrées, en provenance des régions de l'intérieur du Sénégal et qui ont déguerpi des centres-villes, sont aujourd'hui les quartiers populaires de Dakar ; les espaces créés pour

les classes moyennes et supérieures, tels que les SICAP, font partie aujourd'hui des communes d'arrondissement regroupant majoritairement des quartiers riches et assez riches ou de la classe moyenne, intermédiaire. Dans ce cadre, les trois quartiers enquêtés, Hann-Marigot, majoritairement composé de ménages pauvres ou populaires ; Ñaari-Tali, de ménages intermédiaires, et Sacré-Cœur III, de ménages majoritairement aisés économiquement, sont représentatifs de la fragmentation sociale de la capitale.

Dakar, lieu concentrant les principales activités économiques du Sénégal, a accueilli au fil des années une importante population qui ne cesse aujourd'hui de croître. La crise touchant les mondes du travail, et le manque de solutions politiques permettant de restructurer le marché de l'emploi, ont des conséquences sociales néfastes pour la population, et notamment les jeunes qui peinent le plus à accéder à un emploi et sont les premières victimes de cette crise. La deuxième partie du chapitre a montré que des profils distincts de jeunes pouvaient être observés en fonction de leur espace de vie. C'est en combinant la présentation de matériaux démographiques et de données économiques et sociales sur les ménages d'appartenance des jeunes, mais également la description de leurs situations individuelles, ainsi que des observations ethnographiques, que j'ai pu mesurer des vécus communs à l'intérieur du quartier, distinct d'autres espaces de socialisation. Les fractures sociales, en lien avec les fractures territoriales, soulignent des appartenances de classe distinctes, engendrant d'ailleurs des comportements et modes de vie divergents (le rapport à l'argent et à l'emploi de ces jeunes ; leur rapport au temps). Pourtant, l'hétérogénéité sociale de la jeunesse dakaroise ne contredit pas le fait que tous ces jeunes partagent également un profil commun, caractérisé principalement par une précarité, relative au prolongement de leur état de jeunesse et au manque d'opportunités et de perspectives d'avenir.

Entre recul de l'âge d'accès à l'emploi et à l'autonomie financière, et report de la mise en couple, les jeunes sont confrontés à des conditions matérielles de réalisation de soi plus difficiles que leurs aînés. Cette génération qui a grandi avec les politiques d'ajustements structurels, est aussi celle qui a grandi avec la libéralisation économique et l'ouverture accrue du marché aux importations occidentales. Dès lors, parce que les jeunes voient leurs perspectives d'avenir contraintes au Sénégal, le « Nord » devient un espace ouvert pour d'autres possibles, pour soi-même, c'est ce que le deuxième chapitre va s'attacher à développer.

CHAPITRE II

« Là-bas cet horizon ». La construction des représentations du « Nord »

Comment s'attacher au désir de départ migratoire des jeunes sans prendre en compte ce qui se situe bien avant le départ en tant que tel, ses tentatives et/ou l'établissement d'un projet migratoire ? Idy, 27 ans, me racontait en 2009, comment à Yaraax la mer « appelait » les jeunes :

> « La mer nous appelle, et on sait qu'elle peut nous faire toucher l'Eldorado. Quand tu es assis devant elle. Là-bas, [il me montre l'horizon] derrière ça, il y a un monde que nous les jeunes on veut découvrir en vrai ! ».

Cette phrase fait écho aux propos de Kiné, 30 ans, qui habite Ñaari-Tali, un quartier populaire au centre de Dakar. À quelques kilomètres des côtes, elle n'a pas souvent l'occasion de voir l'océan, sa mobilité à l'intérieur de la capitale étant très réduite.

> « Dans cette télévision tout est meilleur. Et ce n'est pas les images de chez nous. Jamais. Des fois je suis toute seule, je n'arrive pas à dormir et c'est comme si la télé me prenait moi tu vois ? ».

L'écran semble avoir le même effet que cette ligne continue et horizontale vers laquelle la mer dirige le regard d'Idy. L'horizon, qui s'avance toujours au même rythme

que la vue, ouvre le champ des possibles, et donne à qui veut le dépasser pour en faire l'expérience « en vrai », l'illusion de ce qu'il cache : un ailleurs, ce « là-bas » où tout serait possible.

Ce chapitre a pour objectif d'interroger les représentations du « Nord », c'est-à-dire de l'Europe de l'Ouest et des États-Unis : comment cet imaginaire se manifeste dans les discours des jeunes enquêtés ? L'intérêt que j'accorde ici à la notion d'imaginaire est le même que celui de Balandier. Ce dernier estimait qu'une sociologie des mutations ne pouvait se faire sans une sociologie de l'imaginaire[177]. De G. Balandier à A. Appaduraï, en passant par G. Althabe[178] mais également C. Castoriadis[179] ou F. Laplantine[180], les écrits sur l'imaginaire ont été des incontournables de la compréhension des phénomènes de l'ère actuelle du capitalisme et de la mondialisation. J'entends donc ici le terme "imaginaire" au sens que lui donne A. Appaduraï, c'est-à-dire un « paysage construit d'aspirations collectives »[181]. Selon l'anthropologue, l'imaginaire est émancipateur et permet à un groupe et des individus de donner du sens au monde qu'ils se représentent. Il est empreint de représentations qui, en tant que manières de penser, de s'approprier et d'interpréter notre réalité quotidienne et notre rapport au monde engendrent ce que M. Augé définit comme « l'orientation des comportements collectifs et la transformation du monde social »[182]. Cette définition étant posée, un questionnement principal oriente ce chapitre : comment et en quoi les représentations sociales de ce « Nord » – vers lequel "l'hypothèse migratoire" est dirigée – sont construites, véhiculées et peuvent être fonctionnelles auprès de ces jeunes, et génèrent des potentialités de départ ? Je fais l'hypothèse que deux éléments sont aux soubassements des constructions des représentations du « Nord » : l'idéologie développementaliste et ses manifestations ; et "l'Ailleurs local" c'est-à-dire la présence du « Nord » au sein du quotidien des jeunes. Je

---

177 Georges Balandier, *Anthropo-logiques, op. cit.* ; Georges Balandier, *Le Grand Système*, Paris, Fayard, 2001.

178 Gérard Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale du Madagascar*, Paris, Maspero, 1982.

179 Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

180 François Laplantine, *Les trois voix de l'imaginaire*, Paris, Éditions universitaires, 1974.

181 Arjun Appaduraï, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 31.

182 Marc Augé, *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 134.

retiens ces deux thématiques principales car elles seraient, selon M. Abelès, constitutives de la globalisation perceptible à l'échelle locale[183].

Après avoir présenté les représentations individuelles et collectives du « Nord » énoncées par les interlocuteurs, je m'attacherai à saisir les liens qu'une grande partie de la population entretient avec ce « Nord ». Quels sont-ils et comment façonnent-ils les représentations et la volonté de franchir l'horizon ? En effet, le champ des possibles assimilé au « Nord » ne peut se comprendre que par la circulation de ce qui le représente au « Sud » – ce que ces deux entrées – l'idéologie développementaliste et l'ailleurs local - nous permettent d'interroger. Par l'ethnographie, le recueil de discours, de récits et d'observations, je vais tenter de rendre compte de l'intimité des relations entre le niveau local, à l'échelle des quartiers, et le dispositif plus vaste de la mondialisation et de ses influences, des représentations qui façonnent le quotidien et qui s'alimentent au global.

[183] Marc Abélès, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008.

1. Le champ des possibles du « Nord »

> « La première arrivée à l'aéroport fut pour moi insupportable : ruée vers mes bagages, prise en main décidée de mon chariot roulant, et monnayée. Je n'ai qu'une seule pièce sur moi. Je la donne. Ce jeune homme souriant me regarde d'un air étonné tout en me souhaitant « bienvenue en *Teranga* (terre de l'hospitalité) » et retourne vite à la charge de nouveaux touristes probablement plus généreux que moi-même. La sortie de l'aéroport Léopold Sédar Senghor ne fut pas moins déstabilisante. On me hèle, on me prend par la main. « Un échange d'argent ? », « Un guide ? », « Une carte rechargeable de téléphone ? ». Je vois, au loin, celui qui doit m'accompagner à mon domicile. Je me précipite vers lui en tentant de ne pas répondre aux sollicitations. Je suis visible. Je suis attendue comme beaucoup de ces Européens venus pour des affaires, le tourisme ou d'autres, après tout peu importe. Sur le parking, un homme âgé, déambulant à l'aide de béquilles me demande une pièce. Je n'ai plus rien. Le stylo suffira me dit-il en wolof, une langue que je ne connais pas encore, le « stylo » répète-t-il en français. Je m'assois sur le siège avant passager, essoufflée comme après une course à pied, vidée et confuse. Mon ami me regarde et rit : « Il va falloir t'y habituer, tu es une blanche occidentale, une *tubaab*[184] comme on dit ici, ils s'imaginent que tu es riche et que tu as la connaissance, tu représentes le développement ! ».
>
> Extrait de carnet de terrain. Dakar. 2009.

Les représentations de ce « là-bas », associées dans les dires des enquêtés au « Nord »[185] englobant « l'Occident » et particulièrement l'Europe occidentale, ont été étudiées dans plusieurs travaux de recherche[186]. Ces représentations sont alimentées par plusieurs registres autour desquels, nous dit C. Quiminal, « se constituent des répertoires de subjectivations des imaginaires tant idéels que moteurs pour l'action »[187], ce que je choisis d'appeler ici des "champs des possibles". Dans le cadre du Mali, C. Quiminal répertorie trois principaux registres des représentations du départ : le premier est relatif à

---

[184] Le mot wolof *tubaab* désigne dans son sens premier toute personne à la peau blanche, faisant référence en particulier aux Européens. Par extension il a également plusieurs définitions et peut renvoyer à des comportements associés aux Blancs. Pour une définition plus complète, je renvoie au chapitre 6, section 2.1.1. Les *Tubaab*.

[185] À partir d'ici je n'utiliserai plus les guillemets pour signifier que le terme est employé par les enquêtés eux-mêmes.

[186] On peut citer entre autres : Laurence Marfaing, *Les Sénégalais en Allemagne. Quotidien et stratégie de retour*, Paris, Karthala, 2003 ; Catherine Quiminal, Jean-Yves Blum Le Coat, « Politiques migratoires et représentations de l'Europe chez les migrants : violences et ambivalences », *L'Espace Politique* [en ligne], n°19, 2013, p. 1-14.

[187] Catherine Quiminal, « Les représentations des candidats maliens au départ », *Rapport de recherche Eurobroadmap*, Mali, 2011, p. 3.

la culture matérielle, aux sports et aux arts, présente l'Europe comme un continent prestigieux et redevable à ses colonies. Le deuxième met en exergue l'autre style de vie prégnant en Europe (richesse, démocratie, liberté…). Enfin, le troisième concerne le rapport politique de l'Europe face aux étrangers. Ces représentations largement répandues au Sénégal, d'un monde riche, moderne et savant – mais aussi où règneraient l'égoïsme, l'inhospitalité et le racisme – tant idéelles que réelles engendrent l'idée que le Nord présente plus de possibilités que le Sénégal en termes d'avenir. Dans l'ensemble des discours récoltés auprès des jeunes des trois quartiers de Dakar, les trois registres présentés par C. Quiminal sont mobilisés. Ce sont les deux premiers qui sont avancés pour justifier plus particulièrement leur volonté d'émigrer, un jour. Mais ces jeunes ne mobilisent pas uniquement des éléments puisés dans l'imaginaire ; ils se nourrissent de faits bien réels. En effet, la grande majorité connaît, de par les amis, la famille, les touristes, les médias et magazines, certaines réalités des différents pays qui composent ce « Nord ». Ils peuvent aussi mettre en avant des qualificatifs péjoratifs et stéréotypés : l'égoïsme associé aux attitudes des « Blancs », l'individualisme exacerbé, le rythme accéléré du quotidien ; ils affirment également avoir connaissance des conditions de travail dans différents pays, des démarches administratives lourdes pour obtenir différents permis, etc. L'ensemble de ces éléments participent à produire chez ces jeunes une attitude ambivalente, faite de répulsion-attirance envers ce Nord et envers les Blancs[188].

Dans un premier temps, je vais revenir sur les deux premiers registres qui alimentent le champ des possibles : la culture matérielle et la culture de la connaissance, associées au Nord. Convenons d'ailleurs et avant d'aller plus loin, qu'il m'a été possible de définir ce que ce Nord englobait lorsque les descriptions des représentations ont été détaillées plus explicitement – à ma demande. Il s'agit principalement du continent européen, puis des États-Unis voire du Canada. De la même manière, le continent européen, auquel font référence ces jeunes, concerne particulièrement l'Europe de l'Ouest (la France

[188] Je renvoie aux travaux précédemment cités de Catherine Quiminal sur les représentations du Nord.

notamment) et celle du Sud (Espagne et Italie), voire la Belgique, mais peu ou pas l'Europe de l'Est[189].

Le prestige associé au Nord est dans un premier temps justifié par sa culture matérielle, liée explicitement à la richesse économique, et ce dans les trois quartiers d'enquête. Les éléments mis en avant par les jeunes sont les nouvelles technologies, les infrastructures de qualité, l'équipement en matériel électronique dans les foyers par exemple.

> « Les routes ne sont pas en sable comme ici ; vous avez de la lumière partout, du goudron, les voitures ne sont pas cassées comme ici à chaque fois, c'est pour ça que vous nous ramenez les vôtres depuis le Nord ! ».
>
> Jean, étudiant et vendeur de rue, célibataire, Hann-Marigot, 30 ans, 2009.

> « C'est vrai qu'il y a des escaliers qui avancent tous seuls pour ne pas vous fatiguer ? Dans vos maisons vous avez des machines qui facilitent tout ! Regarde maman elle est encore au fer à charbon pour repasser ! Tu ne peux pas lui ramener un appareil électrique : elle ne l'utilisera pas vu le prix de l'électricité. Vous pouvez avoir tout ça parce que vous êtes riches ».
>
> Penda, en formation et serveuse CDI, célibataire, Ñaari-Tali, 28 ans, 2011.

Ces deux extraits choisis illustrent le rapprochement intériorisé entre la culture matérielle et le confort de vie : le matériel, qu'il soit lié aux infrastructures ou ménager, aide la population et facilite les conditions de vie et de travail.

> « Les gens des travaux publics ils n'ont pas de bon matos pour creuser des trous ! Tu fais ça à la main c'est pour ça que tout est plus long et plus dur ! (rires) Regarde même pour désensabler le quartier, c'est difficile d'avoir une brouette ! On n'a pas l'argent pour faciliter la vie ! ».
>
> Youssou, sans statut, célibataire, Sacré-Cœur III, 24 ans, 2011.

Dans la poursuite du raisonnement, cette culture matérielle est donc logiquement permise par la richesse des pays occidentaux sans distinction, en comparaison avec le Sénégal. Les représentations descriptives sont toujours énoncées en comparaison avec ce qu'ils vivent. Poussant le raisonnement, je tente de nuancer quelque peu les propos :

---

[189] Ces destinations prisées sont mouvantes et dépendent de l'évolution des contextes socio-économiques de ces pays. Ainsi, l'Europe du sud a vu son attrait se dissiper au fur et à mesure des années de recherches, soit entre 2009 et 2014.

> Moi – « Oui c'est vrai on a ce matériel dont tu parles mais ça ne renvoie pas forcément en France à la richesse des gens »
> Youssou – « Mais à celui des pays. Du coup être pauvre dans un pays riche tu es tout de même plus riche qu'ici ! Être pauvre là-bas ce n'est pas un pauvre d'ici. Ici il n'a rien du tout. Là-bas il y a quand même des possibilités. Tu peux t'en sortir ».

La dimension des inégalités internationales est prise en compte, saisie et réactivée – à juste titre – dans leur perception des richesses de ce Nord. Ainsi, les habitants ayant accès au prestige matériel de l'Occident ne peuvent être objectivement plus pauvres que ceux du Sud. La pauvreté se mesure alors en termes de qualité de vie, découlant de la culture matérielle et de salaires plus élevés.

> « Le salaire là-bas est beaucoup plus important qu'ici, tu fais la même chose et tu es payé plus. Quand les entreprises viennent ici, c'est parce que là-bas il n'y a pas assez de gens pour travailler et qu'elles payent moins mais elles payent plus que les employeurs sénégalais ! Alors là-bas c'est mieux parce qu'il y a plus de droits pour les gens et donc de possibilités ».
>
> Kiné, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 30 ans, 2011.

Des conditions de travail meilleures, davantage de possibilités d'emplois parce que plus de moyens pour employer, des salaires plus importants (que les jeunes ne connaissent en réalité qu'approximativement), au Nord le travail est régulé et les gens sont également protégés, peut-on entendre. Les principes démocratiques et les libertés individuelles structurant les droits de l'homme alimentent ces représentations. La France est d'ailleurs spécifiquement évoquée pour ses valeurs démocratiques[190] :

> « Quand tu travailles en France, on va te payer, il y a des droits là-bas que tu sois pauvre ou femme ou autre, tu es protégé. Tu peux aussi dire les choses quand ça ne va pas dans ton travail. Tu es libre en France, c'est un pays où on te protège et où on ne peut pas faire n'importe quoi avec toi. Pour travailler c'est sûr que c'est mieux là-bas. Et la France, on le dit, c'est le pays des droits de l'Homme ».
>
> Kiné, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 30 ans, 2011.

[190] Il faut toutefois préciser que, entre de 2010 et 2015, les perceptions des valeurs démocratiques de la France ont été mises en cause par les jeunes. Plusieurs événements ont amoindri leurs perceptions positives de l'Hexagone : la focalisation des médias et des débats sur l'islam, l'implication de la France dans les guerres et récemment le traitement médiatique de la tuerie de Charlie Hebdo, entre autres.

Les pays anglo-saxons sont cités comme exemplaires pour les libertés individuelles associées à la flexibilité du travail et la logique méritocratique. La figure individuelle du *self-made-man*, prisée par certains jeunes, est quant à elle associée plus directement aux États-Unis qui en feraient la promotion et offriraient encore plus de possibilités que la France, en matière d'emploi[191].

> Vers 3 heures du matin. Les jeunes hommes du quartier Sacré-Cœur III attendent 5 heures pour rentrer et manger avant le début du jeûne du ramadan. Comme tous les soirs, je discute avec eux. Aujourd'hui Papi est présent, c'est la première fois que je le vois. Debout, il ne parle qu'en anglais avec Alioune qui désire perfectionner sa maîtrise de la langue afin de partir dans un pays anglophone. Papi étudie aux États-Unis. Alioune profite de son retour pour les vacances pour lui poser un certain nombre de questions. Huit autres jeunes et moi sommes assis, nous les écoutons, la discussion a lieu en anglais :
> Alioune – « Je sais qu'en France ce sont de bonnes conditions, mais et là-bas ? »
> Papi – « Ah, les Américains ils n'étudient pas beaucoup, alors toi, tu peux te démarquer des autres. Il y a beaucoup d'opportunités, notamment pour travailler un peu là-bas après et avoir plusieurs expériences professionnelles. Le travail là-bas c'est facile, même sans diplôme tu peux cumuler plusieurs emplois, alors imagine avec nos niveaux de diplôme ! »
> Alioune – « Oui c'est ça. Les États-Unis c'est free, ils regardent ce que tu vaux toi, la France pour ça c'est dépassé ! L'Amérique c'est le *self-made-man*, n'est-ce-pas ? ».
>
> Extrait de carnet de terrain. Juillet 2012.

Plusieurs éléments sont invoqués pour rendre compte du prestige lié au savoir. La culture littéraire et la culture musicale participant à l'hégémonie culturelle de l'Occident sont dissociées. La culture littéraire est associée à la France. Effectivement, ceux qui ont pu aborder lors de leur parcours scolaire la littérature française[192] connaissent Molière ou Racine.

> « Mais qui connaît Cheikh Anta Diop chez toi ? Ah, pas beaucoup hein ? Alors que même au Sénégal on apprend vos auteurs, vos poètes ! Le savoir des Blancs, il est beau dé. Vous allez peut-être connaître Senghor parce qu'il a été notre président mais surtout parce qu'il a été en France, il maîtrisait la langue et l'écrit ! ».
>
> Woury, étudiant et stagiaire non-rémunéré, célibataire,
> Sacré-Cœur III, 21 ans, 2011.

---

[191] Ce constat a été effectué également, entre autres, par Jean-François Havard, « Ethos *"bul faale"* et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », art. cit.

[192] L'intégralité de l'enseignement est dispensée en français, langue officielle du Sénégal. Le français est une matière au programme à partir de la sixième. Avant ce niveau, les élèves ont toutefois des cours de français appelés cours de grammaire, de dictée, etc.

Les jeunes, ici les plus scolarisés, ont le sentiment d'une supériorité des pays du Nord en matière de culture. Certains connaissent également l'existence de formations universitaires en France qui n'existent pas au Sénégal. Les jeunes diplômés, notamment ceux de Sacré-Cœur III, établissent une distinction entre l'Hexagone et les autres pays d'Europe, notamment du Sud, qu'ils décrivent comme des pays pour « ceux qui veulent juste travailler » mais pas « se cultiver ».

> Cette nuit je me rends dans le quartier de Ñaari-Tali. J'y croise Babou qui m'invite à prendre le thé devant la maisonnée avec quelques amis à lui, deux filles et trois garçons. Babou, le voisin de Boubacar que j'ai rencontré une année plus tôt a désormais 23 ans. Ils sont en train d'écouter de la musique.
> « C'est du bon hip-hop des States quoi. Moi je connais tous vos chanteurs. Je n'écoute pas la musique d'ici, c'est dépassé ! Tu vois c'est pourquoi j'ai appris le français et l'anglais, grâce à la musique, les clips tout, je regardais. Je regarde toujours, même l'inspiration pour les vêtements c'est vos chanteurs, ils ont le style franchement parlé ! ».
>
> Extrait de carnet de terrain. Juillet 2012.

La culture musicale est un autre registre faisant part du prestige du Nord. De la même manière que la littérature française est distinguée, les artistes européens et américains sont connus et écoutés. Ce qui conduit, semble-t-il, ces jeunes à penser que le savoir dans son ensemble, associé à « la culture », est propre au Nord.

Ces deux registres de subjectivation principaux – la culture matérielle et la culture de la connaissance – renvoient à une dichotomie qui oppose le Nord associé au développement, à la modernité, et le Sud au sous-développement[193]. Dans l'ensemble des quartiers enquêtés, il m'est apparu très tôt que les jeunes avaient intégré la vision d'une échelle du développement, qui considère le continent africain comme étant « en retard », « sous-développé » face à un monde moderne qu'incarnerait l'Occident, le Nord. Le vocabulaire péjoratif qu'ils emploient pour qualifier l'Afrique – et le Sénégal, dans une moindre mesure – accompagne ainsi l'idée largement répandue qu'il faudrait

[193] Cette opposition se complexifie depuis que la Chine s'implante économiquement sur la terre de la *Téranga* (encourageant les investissements des entreprises par des mesures financières) et développe une coopération grandissante avec le Sénégal. En juillet 2013, 4,1 milliards de francs CFA (50 millions de yuans soit plus de 6 millions d'euros) ont été accordés au Sénégal, nonobstant des facilités d'accès aux ressources naturelles. Ce « don » est affecté à la réalisation de projets divers (un musée des civilisations noires, une arène de lutte, la création d'une université dans la région du Sine Saloum, etc.). Cette aide fait suite à d'autres conventions et dons, s'ajoutant à l'annulation de la dette bilatérale du Sénégal vis-à-vis de la Chine.

tendre vers un modèle occidental de réussite économique. Les notes relatant cette conception ne manquent pas de remplir mes carnets de terrain.

> *Arrivée au marché Sandaga.* « Regarde mais regarde-les ! Des animaux, comment veux-tu que le pays s'en sorte ? Ils pissent là, comme ça, contre les murs, ils ne sont pas éduqués ! Les déchets ici c'est par terre. Pff. Le citoyen doit être responsable tu vois. Tu vois les gens pisser partout chez toi ? Tu jettes un papier par terre tu as une amende ! Ils respectent. Il y a une éducation, c'est pour ça que c'est développé, c'est organisé. Si on veut nous aussi être développés il faut que les Sénégalais changent et soient organisés, citoyens, responsables… et pas là à ne rien foutre ! ».
>
> Samba, indépendant directeur de production, marié, Ñaari-Tali, 27 ans, 2011.

Les entretiens formels et informels révèlent tout un lexique employé, opposant « l'Afrique » et le « Nord », particulièrement le Sénégal et l'Europe : le Sénégal est associé au « sous-développement », à « la pauvreté », « l'archaïsme », « la saleté », « la nonchalance », « le laisser-aller », contrairement à l'Europe qui serait « développée », « riche », « moderne », « propre », « organisée » et « réglementée ». À l'aide de représentations socialement valorisées d'un espace vers lequel il faudrait tendre parce qu'il est détenteur de l'abondance matérielle et du savoir, l'hypothèse migratoire semble être une perspective logique, eu égard aux incertitudes des jeunes quant à leur avenir au Sénégal. Bien sûr je ne peux pas occulter mon propre impact dans la production de ces discours. Ces discours peuvent être présents parce qu'ils me sont adressés, qu'ils sont produits aussi parce que les gens pourraient être gênés du potentiel regard qu'ils imaginent que je pose sur leur pays. Je peux supposer également qu'ils se distinguent en montrant qu'« eux » seraient conscients des problèmes. Toutefois, ces remarques, ces critiques ne sont pas uniquement formulées lorsque je suis présente, comme me l'ont insufflé plusieurs individus de l'échantillon. Et surtout, la réaction de Samba, pris en exemple ici, n'est pas produite uniquement par ma présence. Samba est en train d'effectuer un documentaire sur les « incivilités des sénégalais » comme il le précise en appelant à les responsabiliser.

Toutefois, ce ne sont pas tant les représentations en elles-mêmes qui m'ont le plus interrogée, mais la manière dont elles étaient construites et véhiculées. En ce sens, les logiques d'extraversion du Sénégal, c'est-à-dire un rapport intense qu'une grande partie de la population sénégalaise entretient avec ce « là-bas », le Nord ou les mondes

occidentaux[194], participent grandement à façonner ce champ des possibles et à l'inscription de potentialités de départ. La pression migratoire est subtile mais omniprésente par les liens entretenus avec ce Nord. Quels sont ces "liens" entretenus avec le « Nord » depuis le Sénégal et comment participent-ils à l'intériorisation d'une échelle de développement par les jeunes ?

2. Le retournement de l'idéologie développementaliste

> « Dans la religion musulmane le jour du jugement dernier en fait c'est ici. L'enfer c'est ici en Afrique. Le paradis c'est là-bas, chez vous. Tu vois la lutte des classes, les riches les pauvres, C'est la puissance de dieu, chez vous il y a la paix. Il n'y a pas de sorcier, de gens qui mangent d'autres hommes. Le mal est sur la terre africaine. Ne doit-on pas faire le pèlerinage vers le bien ? »
>
> Youssou, 24 ans, sans emploi, célibataire, Sacré-Cœur III, 2011.

Comment comprendre l'emploi par mes interlocuteurs de ce vocabulaire spécifique dichotomisant le Nord du Sénégal ? Il me fallait rechercher les déterminants sous-jacents qui donnent sens et construisent ces représentations. Il ne m'était pas possible de poser la question de manière abrupte. Consciente que seul le long terme pourrait me permettre d'obtenir des éléments de réponse, je laissais donc ces premiers questionnements en suspens. Il s'avère qu'encore une fois, les récits de vie, les conversations enregistrées sans véritable objectif d'entretien ciblé ont été pour moi, pour l'enquête, de précieux éléments dont je n'ai pu apprécier la richesse qu'avec le recul nécessaire, celui de la distanciation temporelle et géographique. Je vais donc m'attacher maintenant à un aspect contribuant à la construction de ces représentations qui est l'idéologie développementaliste. C'est ce que G. Rist a pu appeler le « piège du développementalisme » qui consisterait ici, à ce que les jeunes « conçoivent et perçoivent

[194] Voir Jean-François Bayart, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, n°5, 1999, p. 97-120.

le monde selon la référence à deux situations extérieures mises bout à bout (développé/sous-développé ; riche/pauvre) »[195].

Par idéologie développementaliste, j'entends la conception selon laquelle les sociétés doivent se développer sur le plan scientifique, technique, économique et social et, sous-entendue, celle d'un nécessaire rattrapage technoéconomique et culturel des pays des Suds, ceux dits du Tiers-monde. L'idéologie développementaliste masquerait en ce sens les ressorts de la domination – qui impliquent l'assujettissement économique – des anciennes colonies aux puissances impériales[196]. Loin de moi l'idée de faire ici une analyse de ce qu'est le « développement », de la multitude des facettes qu'il a pu prendre depuis le discours de Truman de 1949 posant les bases de la classification pays développés/pays sous-développés[197]. Je choisis plutôt de considérer le développement en tant que phénomène social et de m'appuyer ce faisant sur la définition qu'en a proposé J.-P. Olivier de Sardan, à savoir « l'ensemble des processus sociaux induits par des opérations volontaristes de transformations d'un milieu social entrepris par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu mais cherchant à mobiliser ce milieu et reposant sur une tentative de greffe de ressources et/ou techniques et/ou de savoirs »[198]. En ce sens, l'idéologie développementaliste serait donc un système d'idées prônant la solution de ce développement, véhiculé en partie par des porteurs constituant toute une « configuration développementaliste », c'est-à-dire « cet univers largement cosmopolite d'experts, de bureaucrates, de responsables d'ONG, de chercheurs, de techniciens, de chefs de projets, d'agents de terrain qui vivent en quelque sorte du développement des autres et mobilisent ou gèrent à cet effet des ressources matérielles et symboliques considérables »[199]. À partir de ces définitions, on peut alors répondre à une question centrale dans cette sous-partie : comment cette idéologie développementaliste est-elle présente dans la vie des jeunes urbains ?

---

[195] Gilbert Rist, cité dans Alain François, « Le concept de développement : la fin d'un mythe », *L'information géographique*, vol. 67, n°4, 2003, p. 326.

[196] Les banques sénégalaises sont sous le contrôle des banques françaises. Le prix des matières premières est fixé par les bourses occidentales.

[197] À propos de l'histoire de la notion de développement et la critique de celle-ci, on citera : Serge Latouche, *Faut-il refuser le développement?,* Paris, PUF, 1986 ; Gilbert Rist, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale,* Paris, Presses de Sciences Po (2e ed.), 2001 ; Bernard Hours, « La fin du développement et les bonnes œuvres globalisées. Humanitaire et ONG », dans *Anthropologie politique et globalisation*, sous la direction de B. Hours, M. Selim, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 13-52.

[198] Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Marseille-Paris, APAD-Karthala, 1995, p. 7.

[199] *Ibid.,* p. 7.

Les histoires de vie éclairent des éléments signifiant la construction du rapport des jeunes enquêtés au « monde développé », notamment à partir de cette « configuration développementaliste » présente dans les quartiers d'enquête dont il va s'agir ici de faire une description. La socialisation avec le monde développé, associé par les enquêtés à celui des Blancs, revient un jour ou l'autre dans chaque histoire de vie, par expérience directe ou par procuration, mais bien souvent par la première. L'ensemble des récits récoltés a alors contribué largement à déterminer la direction vers laquelle je devais me diriger et me permet d'affirmer, on le verra, que l'ensemble de mes interlocuteurs a déjà été en relation avec différents porteurs du développement.

Programmes de développement, ONG, associations humanitaires : il est difficile de répertorier l'ensemble des associations étrangères, des institutions, des acteurs et actrices qui œuvrent au Sénégal dans une optique de développement. Un certain nombre de sites web renseignent sur les chiffres approximatifs de la présence des ONG au Sénégal et à Dakar. Par exemple, le site du Portail de la Solidarité affiche cent quatre-vingt-cinq organisations non gouvernementales qui agissent sur le sol sénégalais dans le domaine de l'humanitaire et de l'aide au développement[200]. Ajoutons à cela le fait que la France est le premier partenaire bilatéral du Sénégal et le premier donateur de l'aide publique au développement, notamment par le biais de l'agence française de développement et du Service de Coopération et d'action culturelle de l'Ambassade de France au Sénégal. Il est donc peu étonnant que nombre des enquêtés aient pu être familiarisés dès le plus jeune âge avec la présence de ces ONG. Plus globalement, il est possible d'affirmer que le développement est encore aujourd'hui un cadre à partir duquel l'Afrique est appréhendée puisqu'il est une « donnée fondamentale du paysage africain contemporain, rural comme urbain […] avec l'omniprésence des institutions de développement, le poids de l'aide au développement et des projets de développement quels que soient leurs initiateurs »[201].

C'est par le biais de la présence des institutions de développement que se construisent aussi les représentations de la population d'un Nord détenteur de savoirs et/ou de moyens matériels à transmettre mais également de potentialités migratoires.

---

[200] www.portail-humanitaire.org. Ce portail se présente comme un outil créé par l'association ASAH pour faciliter les échanges entre les « acteurs de solidarité ». ASAH est une association loi 1901 à but non lucratif créée en 1996.

[201] Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social, op. cit.,* p. 21-22.

Les conversations entre les jeunes, lors desquelles la thématique de l'aide humanitaire et du développement est abordée, ne sont toutefois pas les mêmes lorsque l'on compare les propos des enquêtés de chaque quartier. En effet, la présence développementaliste ne s'exprime pas de la même manière au sein de ces trois quartiers. Si l'on s'attache à présenter comment elle se manifeste dans les trajectoires biographiques des jeunes, on peut également percevoir que l'idéologie développementaliste ne se diffuse pas *via* les mêmes porteurs dans chaque quartier, et que ces porteurs véhiculent et réactivent des registres de représentations sociales sur le Nord très différents.

2.1. Sacré-Cœur. Le siège de la configuration développementaliste

> « Bon. Toutes les organisations de développement viennent ici. Elles viennent d'où ? Du Nord. Quand il y a un manque, qui aide ? Les ONG occidentales. Ça prouve bien que là-bas, c'est développé et pas ici. Si tu veux réussir, toi, il faut bien que tu tendes vers là-bas, là où les gens s'en sortent mieux parce que c'est développé. Un pauvre là-bas, tu ne vas pas me dire que c'est la même chose qu'un pauvre ici. Ici tu dors par terre, les rats montent sur toi ! Tu donnes 5 francs à quelqu'un il est content ! ».
>
> Youssou, sans statut, célibataire, Sacré-Cœur III, 24 ans, 2011.

Ce quartier où je réside principalement depuis 2009 est souvent conseillé aux touristes ou expatriés par les ambassades et les consulats qui le décrivent comme un quartier paisible et surtout sécurisé. Nombre d'habitants y proposent des locations meublées aménagées à des prix correspondant à ce qu'ils pensent être le pouvoir d'achat des hôtes qu'ils accueillent ; ces prix varient mais une chambre ne se trouve pas à moins de 100 000 francs CFA [152 euros] alors que dans d'autres quartiers, comme ceux proches de celui de Ñaari-Tali, le prix serait de 30 000 francs CFA [45 euros]. Parmi les potentiels clients des propriétaires sont particulièrement recherchés les travailleurs venus du Nord, les expatriés du développement, sans que des différences ne soient vraiment établies entre les différents stagiaires, bénévoles, et salariés d'organisations non gouvernementales Si les propriétaires espèrent spontanément attirer à eux ce type de

clientèle, c'est notamment en raison de l'importance d'ONG internationales et nationales travaillant en réseau international qui ont élu domicile dans ce quartier[202].

> Moi – « C'est quoi ces pick-up blancs qu'on voit tout le temps passer ?
> Woury – « Ce sont ceux des ONG, des organisations du développement et de l'humanitaire et tout. Ils sont beaucoup à Sacré-Cœur. Il n'y a pas que des pick-up blancs, d'autres voitures, des chauffeurs, des fois ils ont des logos collés sur les voitures. Tu en vois là-bas près du terrain ils les font laver leurs voitures »
> Moi – « Mais c'est pour Sacré-Cœur leurs actions ? »
> Woury – « (Rire) *deedeet*, non ! Pas pour nous, nous, on n'en a pas besoin ici mais pour les quartiers plus pauvres, où les gens ne sont pas développés autant qu'ici. Ici tu les vois parce qu'ils travaillent dans notre quartier, enfin c'est leur lieu où ils sont installés, les locaux tout ça et puis où ils vivent quand ils sont là. On accueille beaucoup des *tubaab*, on leur loue les appartements des étages de nos maisons tout ça ».
>
> Woury, étudiant et stagiaire non-rémunéré, célibataire,
> Sacré-Cœur III, 21 ans, 2011.

C'est la présence matérielle de ces ONG qui est perceptible, aux yeux des habitants, à travers leurs voitures de location conduites par des chauffeurs, pick-up et voitures de fonction, et plus rarement, des taxis qui déposent régulièrement ces habitants que l'on ne voit que rarement circuler à pied. Sacré-Cœur est donc un lieu de travail et d'installation provisoire marqué par leur présence. Mais il n'est pas la cible des programmes de développement, ni des actions menées par ces organisations. Les responsables locaux y vivent, y circulent, hébergent leurs collègues internationaux ; les habitants louent une partie de leur domicile, mais les interactions entre ces « Blancs » et les « habitants » ne sont pas perceptibles. Ce constat a d'ailleurs pu m'être confirmé par Mamadou lors d'échanges informels concernant la thématique plus générale de la présence d'étrangers dans le quartier.

---

[202] On peut citer l'ACRA (association de coordination rurale en Afrique et en Amérique latine), Planet finance Sénégal, le CONGAD (conseil des organisations non-gouvernementales d'appui au développement qui regroupe 150 ONG internationales, étrangères, nationales), les ONG Marie stopes International (MSI) et 3D (démocratie, droits humains, développement local), le RADI (réseau africain pour le développement intégré), le Hub rural (plateforme d'appui au développement rural et à la sécurité alimentaire en Afrique de l'Ouest et du Centre), l'Association française des volontaires du progrès, Enda diapol (plate-forme des acteurs non étatique sacré cœur pyrotechnie), la plateforme des ONG européennes au Sénégal ACA, Amnesty international, Handicap international, France volontaires, l'ANCS (alliance nationale contre le sida), WWF in Senegal and westafrica, GVEP international (Global village energy partnership).

Mamadou – « Tu n'es pas la seule *tubaab* ici mais par contre les gens disent de toi que tu es la *tubaab* du quartier »
Moi – « Mais qu'est-ce que ça veut dire ça ? »
Mamadou – « Ça veut dire qu'au départ tu sais on a cru que tu étais là comme ça, pour ton travail un peu humanitaire avec les migrants et qu'après on n'allait plus te revoir. Au final tu vis avec nous. Tu vis ici en fait c'est ta maison une partie de l'année. Ça, on le voit ici mais toi tu restes avec nous, les gens te connaissent, tu vas dans les boutiques, comme nous ! Les autres qui vivent dans le quartier, on les voit passer seulement et même pas à pied ! Il y a un décalage, ils sont là pour leur mission *that's all* ».

Mamadou, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 24 ans, 2011.

La circulation de ce que je nomme les « porteurs développementalistes », en référence à la configuration développementaliste, que les populations aperçoivent sans entrer en contact direct avec eux, est manifeste autant que leurs campagnes de développement qui ne ciblent pas Sacré-Cœur III, privilégiant avant tout les zones rurales du Sénégal et certains quartiers populaires, notamment ceux de la « périphérie ».

D'autres porteurs circulent dans le quartier. S'ancrent ici des formateurs étrangers dans les nombreuses écoles privées qui font l'objet de partenariats internationaux[203].

« Ma mère travaillait dans une entreprise des eaux. Je me rappelle d'ailleurs, ce n'est pas le sujet mais quand j'étais petit on accueillait tellement de tes frères blancs (rires) ; c'est eux qui venaient former ici au Sénégal pour que les méthodes et tout évoluent bien quoi. Dans le quartier, les écoles, celles de management tout ça, régulièrement il y a des séminaires sur les techniques qu'on utilise en Europe, des cours qui sont donnés par des professionnels de là où ces écoles sont en partenariat. Même après dans les formations que les gars et moi on a pu faire, il y avait beaucoup de Français même des Américains maintenant qui viennent former les Sénégalais, on est trop en retard sur beaucoup beaucoup de choses en matière de développement, je l'ai compris très tôt ça ».

Woury, étudiant et stagiaire non-rémunéré, célibataire,
Sacré-Cœur III, 21 ans, 2011.

Au sein du quartier, certains des jeunes ont donc pu au cours de leur scolarité recevoir des formations spécifiques à leur domaine d'étude, enseignées par des

[203] On peut citer par exemple : l'Institut supérieur des sciences de l'information et de la communication (ISSIC), l'École des techniques internationales de commerce, de la communication et des affaires), l'École supérieure des techniques de gestion (ESTG), l'Institut privé de formation et de recherches médicales de Dakar (IPFORMED), l'École supérieure de commerce et de gestion (ESUP), la Bordeaux Management School (BEM), l'IPE (Institut professionnel de l'entreprise), le Groupe IPG/ISTI, l'École internationale des affaires (EIA), le Groupe MGRH-EIA.

professeurs ou professionnels occidentaux. Alioune, 26 ans, et titulaire d'un Master, raconte ainsi :

> « Nous aussi on est formés à la question du développement, c'est nous qui allons dans les écoles pour être des diplomates, des gens qui vont faire changer le pays. On est formés par tes collègues blancs. (Rire) ».
>
> Alioune, étudiant et stagiaire non rémunéré, célibataire, Sacré-Cœur III, 26 ans, 2012.

Si la présence de l'idéologie développementaliste s'effectue notamment par la circulation d'acteurs au sein du quartier, sa diffusion se manifeste également (dans les histoires des enquêtés de Sacré-Cœur III) par le biais des connaissances occidentales transmises directement par des formateurs étrangers, ou par celles qui le sont au sein des entreprises de leurs parents, dans lesquels nombre d'entre eux ont effectué ou effectuent encore des stages professionnels. Ces jeunes aux propriétés sociales communes assimilent particulièrement bien – et reprennent à leur compte – les poncifs sur « l'Afrique » qu'on leur enseigne.

Une des principales conséquences de la circulation visible de cette configuration développementaliste au sein du quartier est la perception d'un « mode de vie » spécifique associé aux étrangers :

> « Comment ils vivent ici, nous-mêmes si on avait les mêmes postes qu'eux ici, dans les organisations humanitaires, ou à donner des cours dans les écoles, bon on n'aurait pas les mêmes possibilités ! Ce n'est pas pour rien qu'ils payent des loyers aussi chers. On sait très bien que leur niveau de vie est important, beaucoup plus important que le nôtre même. Ici aussi tu vois des belles voitures bien sûr. Mais ce n'est pas pareil, on ne va pas faire les courses au grand supermarché, eux si. Tu ne les vois jamais aux boutiques, alors quoi ? Soit ils vont au restaurant soit ils vont au grand supermarché à *Sea Plaza*. Ça, c'est un truc qu'aucune de nos familles ne fait. Le restaurant tous les jours tu imagines ? Non ! On n'y va que très rarement ici ».
>
> Seynabou, étudiante et salariée à temps partiel, célibataire, 22 ans, 2011.

Ce qui relève ici de pratiques propres à certaines catégories d'acteurs du développement – que l'on ne peut considérer comme un groupe homogène tant il conglomère différents niveaux de qualification, statuts, métiers aux salaires très variables selon ces critères notamment – va être élargi par les jeunes aux « habitants du Nord », justifiant les représentations quant à la richesse accessible « là-bas ». Mais un des

éléments les plus importants me semble être ce qu'ils reçoivent quant à l'idéologie développementaliste elle-même. Si l'intériorisation du « besoin de développement » du pays leur semble manifeste, il l'est d'autant plus que les jeunes de Sacré-Cœur III ne se sentent pas véritablement concernés. Le développement serait avant tout « l'affaire des pauvres », associés directement aux « non-éduqués », un terme qui recouvre en fait ceux qu'ils perçoivent comme n'ayant pas eu accès à la scolarité ou très peu. Pour autant, certains d'entre eux accèdent également aux discours développementalistes à travers l'école et l'apprentissage de techniques professionnelles pratiques ou théoriques leur permettant de relever le Sénégal économiquement. Ils ne sont pas ciblés par des programmes de développement mais par la transmission de savoirs nécessaires pour que le « pays rattrape l'Occident ». Cette logique de « rattrapage » est très présente dans les discours des jeunes diplômés de Sacré-Cœur III qui reçoivent les connaissances de professionnels extérieurs au monde du développement en tant que tels mais véhiculant une forme de l'idéologie dans sa forme techniciste du progrès.

> « Bon, ce sont les échanges avec l'Europe et même le Canada et les États-Unis qui nous permettent d'avoir connaissance de techniques modernes de gestion ou autre. Cette modernité-là, le Sénégal est vraiment en retard, c'est pour ça qu'il ne se développe pas. Nous, on est formés pour le développer grâce aux techniques d'ailleurs quoi. Le savoir là-bas bon, c'est autre chose ! ».
>
> Mamadou, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 24 ans, 2011.

La dichotomie tradition/modernité, qui « continue de hanter l'inconscient des discours sociaux »[204], constitue aujourd'hui en partie le socle de l'opposition Afrique/Occident justifiant à la fois des interventions humanitaires du côté des Nords comme des Suds, mais également la transmission de savoirs du Nord vers le Sénégal[205]. Le rapport au savoir associé aux pays développés est très présent chez les jeunes et se manifeste également par le biais de la maîtrise de la langue française par exemple.

> Woury – « Ib c'est un ignorant, il ne parle pas le bon français ! On rigole toujours de ça ! Mais c'est pour rire. C'est juste que bon des fois il fait honte quoi ! »

---

[204] Jean Copans, *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 1990, p. 181.

[205] Sur la genèse de cette dichotomie sociale, voir par exemple : Pedro Martinho, « Le discours dichotomique sur la relation tradition/modernité en Afrique : une approche centrée sur le Mozambique », *Conférence,* Bibliothèque Universitaire de l'Université Paris 8, le 23 février 2012.

> Moi – « Honte de ne pas parler comme les *tubaab*, les Français ? »
> Woury – « Ce n'est pas pire que ces femmes qui s'éclaircissent ! Bien sûr on a un complexe. Il y en a un quoi. Les femmes veulent s'éclaircir la peau et avoir les cheveux des Blanches. Même les hommes font le *xeesal* [se blanchir la peau à l'aide de produits cosmétiques spécialement conçus pour cela] maintenant et s'habillent comme les Occidentaux parce que c'est « la classe ». On troque les boubous pour le costard cravate ; on parle français et on a honte de notre français à nous. Il faut maîtriser correctement la langue française pour paraître soi-même développé. Les principes de là-bas sont pensés comme meilleurs. Les droits de l'Homme et tout, bon, tel que c'est posé on ne peut être que d'accord, mais c'est toujours produit à partir de là-bas, du coup ça fait des complexes ».
>
> Woury, étudiant et stagiaire non-rémunéré, célibataire,
> Sacré-Cœur III, 21 ans, 2011.

Le rapport à la langue complexifie ce qui est en jeu dans les rapports sociaux au sein des jeunes enquêtés. Woury évoque l'exemple d'Ib et se moque de lui parce que ce dernier ne parlerait pas « convenablement » le français. La langue de Molière, qui est celle également d'Aimé Césaire, devient, comme suggéré en début de chapitre, une référence et un marqueur d'une posture "civilisée". La pratique (et la maîtrise) du français, en tant que langue officielle du pays et, de ce fait, langue dans laquelle s'établit l'enseignement scolaire, devient un outil de distinction sociale. Woury et Ib habitent tous deux à Sacré-Cœur III. Mais Ib y est arrivé seulement depuis huit ans au moment de cet entretien, en 2011. Les occasions ne manquent pas de lui rappeler qu'il vient de la banlieue dakaroise, qu'il est pauvre. La distinction sociale s'opère en faveur des classes aisées qui ont pu bénéficier de l'instruction et de l'éducation par l'école, y apprenant à manier la langue officielle du pays plus amplement que ceux ayant quitté plus tôt l'institution scolaire, issus majoritairement des classes populaires dakaroises. Le développement de ces dernières passerait par l'accès aux connaissances occidentales et en premier lieu la maîtrise de la langue française.

2.2. Ñaari-Tali. Les souvenirs des *tubaab* en visite au village

En circulant dans les rues du quartier populaire de Ñaari-Tali, je n'ai jamais croisé d'autres Occidentaux. Postée au bout de la rue de Kiné, là où d'autres jeunes s'assoient, attendant un taxi ou juste le passage du temps, je tente d'y observer la circulation des institutions du développement. En vain. Aucun siège d'ONG internationales ni même locales. Je laissais de côté la thématique des organisations de développement qui me

semblait moins significative dans la socialisation des jeunes enquêtés de ce quartier de Biscuiterie. À dire vrai, ce n'est que lors de la mise à plat des premières données de terrain récoltées que j'ai pu me rendre compte que si leur socialisation actuelle avec le « monde développé » ne se faisait manifestement pas par le biais de la présence physique d'ONG et d'un rapport direct avec celles-ci, ce rapport existait bel et bien. En effet, reprenant les récits de vie de chaque enquêté, il apparaissait que des évocations de l'idéologie développementaliste se trouvaient être présents dans les souvenirs marquants de leur enfance. Beaucoup de jeunes du quartier ont pu être socialisés au sein du village de membres de leur famille et ce, durant les vacances scolaires pour la plupart[206], lieux où la présence des ONG était prégnante.

> « Des fois, je rentrais en vacances au village voir ma grand-mère. Je suis resté beaucoup là-bas. Et j'aimais bien parce qu'il y avait tout le temps des armées de Blancs des petits comme moi qui venaient ils apportaient tellement de choses. Des stylos et tout, les enfants de l'école correspondaient avec eux. Comme moi je faisais des cours là-bas au village pendant les vacances, j'ai eu le droit de continuer les échanges. Donc il y avait cet échange-là. J'aimais bien, c'était bien, nous, on était habitués à les voir. Et puis on était contents qu'ils ramènent des choses au village. Je crois en effet, peut-être que c'est ça aussi qui a fait que je me suis rendu compte que là-bas il y avait beaucoup plus qu'au Sénégal. Très tôt j'ai voulu partir… ».
>
> Laye, sans emploi, célibataire, Ñaari-Tali, 23 ans, 2011.

Lorsque Laye était enfant, il y a de cela moins d'une trentaine d'années, sa fratrie et lui étaient envoyés « au village », dans la région de Bakel, pour aider les grands-parents pour les travaux des champs. Durant les vacances scolaires de ce citadin, les écoles du village restaient ouvertes pour perfectionner les enfants dans différentes matières et les préparer à l'année supérieure. L'ouverture des classes permettait également aux enfants d'avoir des activités manuelles et intellectuelles durant ce temps d'inoccupation. Laye allait donc « faire les cours de vacances pour éviter tous les travaux avec le vieux [son grand-père] ». Ce village comme beaucoup d'autres, accueillait des associations humanitaires et des enfants venus d'Europe avec qui ceux du village correspondaient. D'après les propos de Laye, la distinction entre les deux groupes était assez floue. Les uns « faisaient des constructions », les autres « ramenaient du matériel ». Comme Laye, Boubacar, enfant, se rendait également régulièrement dans son village, situé dans la

[206] Par exemple les jeunes du quartier de Ñaari-Tali retournaient durant leur enfance aux villages situés près de Bakel, de Tuabou, ou encore Podor.

région de Matam ; il raconte que c'est là qu'ont eu lieu ses premiers contacts avec les Blancs, à travers les projets d'associations humanitaires. Ses frères et sœurs m'expliquent longuement l'œuvre de ces organisations et des « *tubaab* qui viennent apporter de l'aide ». Le cousin de Laye âgé d'une dizaine d'années de plus que lui a connu les mêmes organisations au village à la fin des années 1960. Il me raconte, amusé, que plusieurs années après, « les choses finalement n'avaient quand même pas beaucoup changé ».

> « Ils venaient aider le village déjà quand j'étais moi petit, bref dix ans après ils venaient encore aider le village on avait toujours pas réussi à sortir le Sénégal de son sous-développement ! Les gamins après nous, ils avaient des puits, des classes en plus, ok. Les vieux avaient plus de moyens techniques pour l'agriculture. Parce que c'est toujours ça en fait pour sortir de l'état de sous-développé il faut du progrès technique, eux, ils l'apportent. Mais bon ils l'apportent toujours quoi ! ».

Un élément qui a marqué Laye a été sa correspondance avec de jeunes enfants français. Il me décrit ses souvenirs des longues lettres échangées qu'il avait eu la chance de pouvoir continuer à écrire et à recevoir même lorsqu'il rentrait à Dakar et quittait l'école du village après les vacances. D'après lui, le contenu de ces correspondances a sans doute contribué largement à son désir de départ vers cet Ailleurs, posé par écrit. Ce que Laye percevait au village lui semblait être confirmé par le contenu des lettres de ses correspondants :

> « Bon, chacun racontait ce qu'il vivait, moi c'était différent je n'étais pas tout le temps au village. Mais je me rappelle d'une fille qui m'a appris le mot en français : tracteur ! (rire) je crois que son père était agriculteur ou un truc du genre. C'est quoi cette machine ? (rire). Ils nous envoyaient des cadeaux aussi des fois, et des photos, bon c'est sûr que nous, on n'avait pas les moyens d'acheter des cadeaux, on les fabriquait, on voyait les photos de là-bas, de leur papa, la maison, la maman. Les jouets oh ça les jouets je me disais mais combien il y a d'enfants ? (rire). Bref ils avaient beaucoup de moyens là-bas et ça transparaissait dans les photos, le mode de vie. Et puis tu ajoutes à ça qu'à chaque fois que les associations venaient au village il y avait un puit pas loin, une classe d'école ouverte, bref des structures et tout qui se construisait. J'étais petit mais on le voyait, de toute manière, les noms de classe des fois portaient le prénom de bénévoles, etc. ».
>
> Laye, sans emploi, célibataire, Ñaari-Tali, 23 ans, 2011.

Les éléments récoltés auprès des jeunes de Ñaari-Tali laissent apparaître un rapport passé avec l'idéologie développementaliste et éloigné de l'espace physique dans lequel les jeunes habitent. Socialisés par l'œuvre des associations d'aide au développement, les jeunes de ce quartier ont été majoritairement en lien avec celles-ci durant leur vécu dans

des espaces éloignés de la capitale. Manifestement, l'idéologie du développement s'est opérée par le biais d'un apport technique auprès des villages auquel ils font référence, de matériels œuvrant pour le "progrès social" dans les domaines de l'éducation auxquels ces jeunes ont été confrontés mais aussi celui de la "modernisation" de l'agriculture. Ces moyens mis en œuvre par les pays du Nord dans les pays du Sud ont joué un rôle central dans la construction de représentations du Nord comme détenteur de moyens matériels attestant de sa richesse, de sa prospérité, et d'un savoir considéré comme supérieur à celui du Sénégal, justifiant par ailleurs le vocabulaire souvent utilisé par les jeunes pour qualifier l'opposition entre les « deux mondes ».

2.3. Hann-Marigot. Le « co-développement » pour freiner l'émigration

La commune d'arrondissement de Hann-Bel-Air dont fait partie le quartier Hann-Marigot, développe de forts partenariats avec des communes européennes, soucieuses de freiner l'émigration depuis ces différents quartiers - notamment ceux composant la zone de Yaraax comprenant les quartiers d'Hann-Bel-Air bordant la mer, et ceux issus des anciens villages des Lébou constituant à Dakar une zone importante de départs migratoires dits clandestins. L'intérêt porté à cette zone révèle l'association faite entre développement/migration, association qui s'est imposée dans les discours politiques et médiatiques, relayés par la configuration développementaliste. Le « co-développement est devenu aujourd'hui le « cadre discursif dominant »[207]. L'évolution qui a conduit à lier fortement le développement ou co-développement et la migration participerait à la réduction des migrations à la gestion des flux. Le développement devient donc un moyen de les maîtriser[208]. Comme le souligne G. Massiah, « dans le discours officiel sur l'immigration, le co-développement – utilisé comme synonyme du développement, se présente comme une évidence vertueuse, il prétend s'attaquer aux causes de l'émigration et propose d'y remédier. Puisque celles-ci résultent du sous-développement et des inégalités, il suffirait pour l'arrêter de développer les pays et les régions d'origine. Le constat de départ sous-estime la complexité du rapport entre migrations et

[207] Anaïk Pian, « Le cadre discursif du développement. Des discours et actions politiques concrètes, aux répertoires d'action des associations de refoulés », *Workingpaper,* Colloque Mitrans, 8 mars 2010.
[208] Jean Schmitz (dir.), « Migrants ouest africain : miséreux, aventuriers ou notables ? », art. cit.

développement »[209]. G. Massiah s'attache à rompre avec ce couple que nombre d'experts en migrations ont remis en cause. À court terme, le développement ne permettrait pas de réduire les flux migratoires, il aurait même tendance à accentuer le phénomène migratoire, par les bouleversements des rapports sociaux et de l'accroissement de la productivité qui libérerait de la main-d'œuvre, disponible pour le déplacement[210]. La critique de l'auteur porte principalement sur l'absence de prise en compte des différences de temporalité dans la relation entre migrations et développement et sur l'ajustement de la pensée du développement au marché mondial. Toutefois, cette idée me semble sous-estimer une des conséquences du raisonnement liant développement et migration, à savoir la dépendance accrue envers les pays européens, anciennes puissances coloniales, qui investissent financièrement dans ce vaste programme politique participant encore au creusement des inégalités. Cela cultive l'image généreuse du Nord aidant le Sud et favorise à mon sens la reproduction et la réadaptation de l'idéologie de la dominance qui, pour F. Dufour, est « l'état relationnel de dépendance mutuelle dans lequel deux entités se trouvent suite à la domination et à la soumission de l'autre par l'une et qui forme système »[211].

Ainsi, dans la zone de Yaraax, les programmes de développement sont multiples et importants et ne sont pas sans liens avec la forte médiatisation des migrations par pirogues en 2006 qui se dirigeaient vers les côtes espagnoles. Les projets espagnols sont d'ailleurs les plus nombreux, comme celui de la C*asa España* œuvrant dans le domaine du sport, de l'éducation et de la culture, qui a été inauguré le 11 décembre 2012. On pouvait y entendre Christina Dias, ambassadrice d'Espagne au Sénégal, développer un discours affirmant que le Sénégal était un pays ami et prioritaire dans l'aide au développement de l'Espagne. Depuis 2006, les associations ou les organisations locales œuvrant contre l'émigration de la jeunesse sénégalaise se sont multipliées, surfant en partie sur les potentialités de financements liées à cette thématique, devenue la clef de l'octroi de subventions. À ce titre, Yaraax est plus qu'exemplaire : cette zone a été et est la cible des programmes de (co)développement. Les familles, notamment les mères, sur

---

[209] Gustave Massiah, « Le codéveloppement, otage de la "maîtrise des flux" », dans *Immigration : fantasmes et réalités. Pour une alternative à la fermeture des frontières,* sous la direction de C. Rodier, E. Terray, Paris, la Découverte, 2008, p. 90.
[210] *Ibid.,* p. 92.
[211] Françoise Dufour, *De l'idéologie coloniale à celle du développement : une analyse du discours France-Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2010.

qui la faute de l'émigration des jeunes avait pu être rejetée, se sont désormais organisées en associations.

Le plus connu et médiatisé est le collectif des femmes pour la lutte contre l'émigration clandestine de Thiaroye-sur-mer (Dakar) auprès duquel la politiste E. Bouilly a mené des recherches. Ses travaux permettent de comprendre les enjeux pour les femmes à se réapproprier les thématiques développementalistes. Leurs initiatives répondent aux programmes de co-développement tendanciels dont l'objectif est de fixer les « potentiels migrants ». Le discours et plus globalement la cause défendue par le collectif s'ajustent également à ceux des acteurs du développement ; en ce sens, l'auteure montre comment la médiatisation est alors une « stratégie d'extraversion potentiellement génératrice de revenus »[212]. Mais ces femmes ne sont pas les seuls « visages locaux du courtage international de cette cause »[213]. Certains jeunes rapatriés se sont également investis autour de la question.

Une année après que le collectif des femmes de Thiaroye ait investi la scène publique, Mallé, ce jeune rapatrié des pirogues a créé son association des rapatriés de Yaraax en 2007 afin de bénéficier des aides et partenariats, proposés à la fois par l'Espagne et le gouvernement sénégalais de cette époque pour la création de projets, individuels ou collectifs, à destination des jeunes revenus sans même avoir touché le sol espagnol. Le mouvement s'inscrit dans la logique globale de l'association nationale des rapatriés d'Espagne. À cette époque le gouvernement sénégalais avait assuré la prise en charge et l'aide à la réinsertion de ces jeunes ressortissants sénégalais[214]. Tous avaient été reçus au palais présidentiel ; ils avaient pu recevoir le discours moralisateur d'une élite sénégalaise appelant sa jeunesse à ne pas « fuir ses responsabilités » puisqu'étant « l'avenir du Sénégal ». Au moment de ma rencontre avec Mallé, en 2009, les projets, individuels et collectifs, avaient été déposés dans plusieurs structures proposant des aides financières. Aucun projet n'avait été accepté. Aucun des jeunes n'avait eu de retour – positif ou négatif – sur une des initiatives proposées et formalisées sur papier. La plupart était

---

[212] Emmanuelle Bouilly, « La couverture médiatique du Collectif pour la lutte contre l'immigration clandestine de Thiaroye-sur-Mer (Dakar- Sénégal). Une mise en abîme du discours produit au « Nord » sur le « Sud » », *Asylon(s)* [en ligne] n°3, mars 2008, disponible à partir de http://www.reseau-terra.eu/article721.html, consulté le 10/04/2010.; Emmanuelle Bouilly, « Les enjeux féminins de la migration masculine », *Politique africaine*, n°109, 2008, p. 16-31.

[213] Emmanuelle Bouilly, « Les enjeux féminins de la migration masculine », *ibid.,* p 31.

[214] Anaïk Pian, « Le cadre discursif du développement : des discours et actions politiques concrètes, aux répertoires d'action des associations de refoulés », art. cit.

finalement retourné à des occupations informelles. Certains étaient repartis par la mer, avec succès cette fois. D'autres n'avaient plus donné aucun signe de vie. Seul Mallé, président de l'association a pu intégrer l'arène sociale. Il a tissé un réseau de contacts avec les autorités sénégalaises et des associations internationales et a pu bénéficier de formations individuelles, notamment pour devenir auto-entrepreneur et profiter également de subventions pour ses propres projets. Mais cela n'a pas été sans un long cheminement et une accommodation de son discours en fonction des potentialités rémunératrices. Plusieurs reconfigurations de sa posture, de son discours et de ses projets attestent de l'ajustement au cadre des thématiques de prédilection des politiques. L'évolution du contenu de nos entretiens sur une période temporelle longue (2009 à 2012) et discontinue en témoigne. Il faut toutefois rappeler que ces jeunes avaient déjà été confrontés, bien avant la (sur)médiatisation des départs par pirogues, à la présence d'associations et de programmes de développement qui se sont multipliés avec les événements de 2006.

> « Comment j'ai eu l'idée de chercher des partenaires en Europe ? Bon, je sais que là-bas il y a plein d'associations humanitaires qui œuvrent pour l'Afrique comme elles disent. Tu sais quand j'étais petit, à l'école ici nos fournitures venaient principalement de la France. Chaque année il y avait des *Tubaab* qui venaient, des profs aussi, des jeunes pendant l'été, même ici j'ai accueilli gratuitement des gens pour qu'ils voient comment on vivait. Eux, ils ramènent des choses, du matériel. Du coup aujourd'hui je sais bien que pour participer au développement ici on a besoin des partenaires européens, ils ont les moyens, l'argent, le matériel bref, c'est développé là-bas, ils ont tellement de choses qu'ils viennent donner ici ! Regarde ma sœur elle fait du bénévolat, les crayons les jouets tout ça vient d'où ? De l'Europe. Elle a fait ça aussi parce que quand elle était petite, elle voyait ».
>
> Mallé, travailleur informel, célibataire, Hann-Marigot, 33 ans, 2013.

Contrairement à la commune d'arrondissement de Mermoz Sacré-Cœur où sont situés plusieurs sièges d'ONG et d'associations pour le développement, dans la commune d'Hann-Bel-Air, l'idéologie développementaliste se diffuse parce que la commune bénéficie de nombreux programmes de développement et de l'action directe des ONG qui en font un espace ciblé du développement local. Ainsi, l'ensemble de mes interlocuteurs à Hann-Marigot a pu être en relation avec une ONG et même bénéficier de son action. La sœur de Mallé a fait partie de campagnes de sensibilisation sur l'éducation des jeunes filles au sein du quartier ; d'autres proches du réseau amical de Mallé ont sensibilisé la population à la pollution de la baie de Hann, autant de

thématiques développées par l'association *Kàddu Yaraax* (paroles de Yaraax) par le biais notamment du Théâtre-forum auquel les membres ont pu être formés par l'UNESCO. L'association, basée dans la commune de Hann, travaille en collaboration avec les autorités publiques et des ONG[215], et cherche à impliquer les populations dans les domaines de l'environnement, l'éducation, la lutte contre la pauvreté, la lutte contre le sida et la santé.

Les multiples rencontres que j'ai faites avec différents personnels de la mairie ont illustré également l'importance prise localement par les ONG. À chaque visite, on me décrivait l'engagement des élus pour le « développement de la commune », et son action dans le co-développement, devenu le cadre discursif dominant et la solution pour freiner l'émigration. Pour ce faire, les partenariats internationaux m'étaient décrits comme nécessaires.

À Hann-Marigot et à Ñaari-Tali, les jeunes ont pu intérioriser, à partir de leur socialisation avec les ONG, le rapport aidant/aidé qualifiant une forme développementaliste qui a dominé le champ du développement dans les années 1980.

> « Là-bas il y a tout, ici il n'y a rien. Ce n'est pas compliqué. Là-bas c'est développé, ici on est dans le sous-développement. Tous les Blancs qui viennent, ils sont des touristes ou alors ils viennent nous nourrir. Tu as déjà vu toi un Africain aller aider ton pays ? Le civiliser ? (rire !) Qui sait un jour peut être *insha Allah* ! Mais pour le moment, on est là, sans rien, à se faire aider par l'argent de là-bas ».
>
> Mallé, travailleur informel, célibataire, Hann-Marigot, 31 ans, 2011.

La visibilité quotidienne des acteurs du développement agissant comme intermédiaires dans la circulation d'informations et de représentations relatives au Nord et au Sénégal ainsi que les programmes et échanges sous contrôle du Nord, et les campagnes de développement par le Sud et pour le Sud sont autant de faits participant à la construction d'un rapport Nord/Sud contribuant à intérioriser un modèle de référence chez mes interlocuteurs. Bien sûr, l'intériorisation de l'idéologie développementaliste n'est pas uniquement due à la présence et aux discours d'individus que les jeunes rencontrent et entendent, ou des campagnes d'informations avec lesquelles ils sont socialisés.

---

[215] Elle est membre notamment de l'Alliance des initiatives de paix et de stabilités en Afrique de l'Ouest, du Conseil d'administration de l'ANCS (ONG de lutte contre le sida), de la Fédération sénégalaise de Théâtre-forum, etc.

Cette idéologie diffuse n'est pas la seule entrée permettant de saisir ce qui participe à construire les représentations de ce Nord où « tout devient possible ». L'Occident est présent quotidiennement dans la vie des citadins par d'autres biais. Les connaissances (réelles et idéelles) de ce Nord sur lesquelles repose et s'alimente le champ des possibles peuvent se comprendre à travers l'Ailleurs local et ses porteurs que nous allons nous attacher à décrire à présent.

3. Les « laissés pour compte » de la mondialisation ? De la frustration relative au sentiment de privation

Lors de mon premier séjour, j'étais surprise par les publicités diffusant un certain mode de vie à l'occidental, mettant en scène des familles blanches et leurs enfants, au sein de leur habitat équipé différemment de ceux de la majorité des Sénégalais. Je m'imaginais être en France et visionner à la télévision ces mêmes publicités pour des produits sénégalais diffusant le vécu des familles ici et de leur habitat. C'était improbable. J'arrivais à suivre sans aucune difficulté l'actualité française, connue de tous ceux qui regardent la télévision et de toutes celles et tous ceux qui sont "connectés" à l'étranger par le biais d'internet, des téléphones portables dont l'usage est quotidien et important pour établir des liens avec l'Ailleurs. Est-ce que la majorité des Français connaissent ne serait-ce que la localisation de Dakar ? Et le nom du président sénégalais ? En revanche à Dakar, l'Occident est partout.

Il est possible de "consommer" ce Nord par ses produits importés, que ce soit au sein des supermarchés comme dans ses anciennes friperies de vêtements devenues de véritables magasins de recyclage de matériels usés, importés par containers. Cet Ailleurs auquel font référence les jeunes leur semble être présent et vécu localement au quotidien. J.-L. Amselle posait, à juste titre, cette question qui fait sens et peut conclure l'exposition de mes étonnements, ci-dessus évoqués : « face à la croissance des échanges commerciaux, à la pénétration des multinationales dans l'ensemble du monde […] à la mise en relation généralisée des habitants de notre planète ou du moins d'une élite privilégiée à travers l'internet, qui oserait contester que nous sommes entrés dans l'ère

du village planétaire »[216]. La notion de mondialisation reste débattue en sciences sociales. Le désaccord principal semble concerner la périodisation du phénomène. K. Marx et F. Engels, au 19ème siècle, constataient l'existence d'un marché mondial, en soulignant le « caractère cosmopolite [de] la production et [de] la consommation de tous les pays »[217]. Ici, j'utilise le terme dans sa pluralité, notamment culturelle et économique. Je la pense comme l'extension du processus d'internationalisation, c'est-à-dire d'extension des relations et échanges internationaux, économiques et culturels (politiques également) qui sont des conséquences d'un "rétrécissement" de la planète – par le biais de la rapidité des transports mais aussi des moyens de communication. Le « consentement » à la mondialisation est produit par plusieurs instruments de domination indirecte. Le caractère indispensable, bénéfique voir « naturel » de la mondialisation – « lieu commun du langage politique » – se diffuse également « sous l'égide des politiques de "développement" et d'intervention "humanitaire", conduites au nom des principes les plus universalistes » comme le soulignent B. Geay et V. Rauline[218]. Quant à A. Appaduraï, il utilise la notion de « mediascapes »[219] pour insister sur la capacité croissante, favorisée par les avancées technologiques, de produire et de diffuser l'information qui joue un rôle majeur dans les représentations du monde, de l'ailleurs, et qui évoque toutes sortes d'horizons et d'à-venir possibles. Ainsi, les médias, les publicités, les séries européennes seraient de formidables outils diffusant une certaine réalité du monde par le biais d'images et de symboles, concourant à créer des aspirations qui nourrissent par exemple l'obsession de la consommation.

À partir des expériences quotidiennes et locales de la jeunesse dakaroise, il s'agit de présenter une réalité de la mondialisation, culturelle et économique. Pour ce faire, je vais exposer de manière ethnographique comment la présence de ce Nord est perceptible au sein des quartiers à travers ce qui fait sens pour les jeunes enquêtés. Les porteurs de ce Nord et les produits de consommation se révèlent être des manifestations d'une hégémonie quant aux pratiques et modes de vie associés au Nord. Au sein du quartier,

---

[216] Jean-Loup Amselle, « La globalisation », *L'Homme*, n°156, octobre-décembre 2000, p. 207. Le terme d'oecumène global est repris du chapitre d'Ulf Hannerz, « The Global Ecumene », *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press, 1992, p. 217-311.

[217] Friedrich Engels, Karl Marx, *Le manifeste du parti communiste*, Paris, Librio, 1998, p. 32.

[218] Bertrand Geay, Véronique Rauline, « Faire et défaire la mondialisation », *Regards sociologiques*, n°43-44, 2012, p. 6.

[219] Arjun Appaduraï, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization, op. cit.*

en tant que lieu d'ancrage important, on y fréquente ces Autres, on y discute l'Ailleurs, et on peut l'acheter. La mondialisation économique par le libre-échange qu'elle impose, se traduit par un marché de la consommation dominé par nombre de produits européens. Le quartier, et plus globalement, le quotidien des jeunes, devient une vitrine spécifique de ce monde en mouvement et des possibilités dont l'ailleurs recèle.

Les deux extraits suivants de notes de terrain, au-delà de montrer un élément contribuant à diffuser un mode de vie occidental, renseignent à travers les séries télévisées européennes, sur différentes figures (les émigrés de retours comme l'amie d'Awa, commerçante de produits achetés en Europe) et objets de consommation censés représenter la culture matérielle et culturelle du « Nord » que nous allons aborder dans cette prochaine sous-partie.

> Après avoir passé la journée à Yaraax auprès des jeunes, je viens de rentrer à la maison [Sacré-Cœur III]. Lorsque j'entre dans le salon, l'ensemble des gens de la maisonnée est assis par terre, devant la télé. Bamba est allongé et ne semble se soucier de ce qui l'entoure, le portable à la main. Mama, la « bonne », Seynabou et l'une de ses cousines regardent une série italienne à la télévision. Je m'assois donc à leurs côtés et tente de suivre l'histoire des protagonistes. La série met en scène la vie de famille et personnages de classe aisée, leurs affaires professionnelles, les conflits d'argent au sein des familles qui en découlent ainsi que leurs histoires d'amour, de rupture, de tromperie et de jalousie. Je prends note de tous les commentaires que les femmes font. Kumba, la cousine de Seynabou me regarde et me dit que la vie semble plus facile là-bas. Bien entendu pour ces catégories de personnes, à l'aise financièrement, leur vie me semble à moi aussi « plus facile ». Je lui dis que je ne connais pas une personne en France qui ait du personnel domestique comme ici, ou comme dans cette série, qu'il s'agit surtout d'un mode de vie particulier de gens riches mais que ce n'est pas le commun. « Regarde ses vêtements, ces chaussures-là, j'aimerais tellement les mêmes, c'est très classe avec son tailleur blanc », regarde ces femmes elles sont libres et riches » déclare Seynabou, en ajoutant « ça fait rêver quand même cette vie ». Mama rit. Le mari d'une des femmes de la série revient du travail, des paquets dans les bras. Il a fait les courses, il lui offre des présents qu'il pose sur la table d'une très grande cuisine. « Ha regarde la cuisine là, vous avez la vie plus facile, tous ces appareils ! Ça vaut cher dé ! Tu vois des appareils comme ça ici mais ce n'est pas les mêmes marques ou alors ils proviennent de là-bas, ils sont plus vieux, gâtés et ça consomme de l'électricité, on ne peut pas nous ».
>
> Extrait de carnet de terrain. 2009.

En 2011, à Ñaari-Tali, je me trouve chez Awa qui regarde avec le frère de Boubacar ainsi que sa femme et leurs deux enfants, une série similaire à celle que regardait la famille de Seynabou, deux années plus tôt. « Regarde ses cheveux à cette fille. Je les aime trop ! » S'exclame la belle-sœur d'Awa. « Oui tu sais tu peux avoir les mêmes ici mais

c'est cher ! J'ai une copine qui en vend ça provient d'Italie, c'est du pur, authentique. Cette fille elle a fait l'Italie quelque temps, maintenant elle fait des allers-retours avec des marchandises, elle vend plein de choses trop belles des mèches, des vêtements tout c'est 100 % de là-bas ! ».

3.1. De la mobilité des uns à l'absence des autres

Chacun des enquêtés connaît une personne de son entourage familial, amical, de voisinage ou de son réseau social plus éloigné, émigrée au Nord : des jeunes du quartier dont on suit les trajectoires sur les réseaux sociaux, ou les émigrés de retour, pour les vacances ou de manière définitive, qui deviennent de véritables "porteurs de l'Ailleurs", cet ailleurs associé à la réussite, ce que nous allons aborder en premier lieu. Les surnoms donnés sont révélateurs de cet ailleurs présent, les informations que l'on cherche à obtenir auprès de ceux qui les portent également. Ceux qui « ont fait le Nord », comme ils disent, peuvent de manière indirecte concourir à inciter au départ, participer à créer le besoin de partir en ce sens que les émigrés sont une figure de réussite, et peuvent être dès lors considérés comme des notables urbains[220]. La mobilité des uns et l'absence de ceux qui sont partis engendrent le sentiment chez ceux qui restent qu'ils sont soumis à ce que j'appelle le "départ passif", c'est-à-dire au fait d'assister au mouvement des uns et des autres, provoquant le besoin de soi-même partir. Comme l'a suggéré K. Marx, « nos besoins et nos jouissances ont leurs sources dans la société : la mesure s'en trouve donc dans la société et non dans les objets de leur satisfaction. Etant d'origine sociale, nos besoins sont relatifs par nature »[221]. À Dakar, le besoin des jeunes se comprend à la lumière de la « frustration relative » qu'ils éprouvent, soit un « état de tension entre des satisfactions attendues et des satisfactions refusées d'où l'insatisfaction dans la comparaison avec des attentes socialement constituées »[222].

[220] Jean Schmitz, « Migrants ouest-africains vers l'Europe : historicité et espace moraux », art. cit.
[221] Karl Marx, « Œuvres I », *Travail salarié et capital*, Paris, Gallimard, 1965, p. 217.
[222] Philippe Corcuff, « Frustrations relatives », dans *Dictionnaire des mouvements sociaux,* sous la direction de Olivier Fillieule et *al.,* Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 243.

3.1.1. Ceux qui « ont fait le Nord »

Devant la boutique, le coup de klaxon d'une berline noire surprend Mallé. Un jeune homme sort, c'est Idy. Il revient tout juste d'Espagne. Il a été l'un des premiers à partir par les pirogues de 2006, s'empresse de me raconter Mallé après un échange de quelques minutes avec « l'Espagnol », comme on l'appelle dorénavant.

Ces appellations sont communes aux trois quartiers d'enquête. À Ñaari-Tali, Penda s'adresse à l'une de ses amies, lui racontant la vie de l'une de ses copines émigrées :

> « Sokhna, je t'ai parlé de ma super copine Fatou ? Une vraie *tubaab* je te jure maintenant ! Mais elle ramène tous ses amis de la France elle est en ce moment à Dakar et revient quelques fois chez sa mère à Ñaari-Tali ».
>
> Penda, en formation et serveuse CDI, célibataire, Ñaari-Tali, 29 ans, 2012.

« L'Italien », « le Français », « le *Tubaab* » : les qualificatifs sont nombreux, désignant celui qui revient au pays par le nom du territoire d'émigration. Certains sont rentrés depuis quelques années déjà mais portent toujours la nomination de ce qui les caractérise encore : la migration.

> « Voici notre footballeur international ! Il habite juste en face de chez toi, il est revenu à Sacré-Cœur depuis peu ! », « Il y a aussi le Grand Mbaye notre entraîneur norvégien, il a fait tous les pays, lui, avec sa carrière de footballeur ! ».
>
> Alla, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 22 ans, 2011.

Dans le quartier de Sacré-Cœur III, le football occupe une place importante dans la vie sociale du quartier. Nombre des jeunes le pratiquent et l'entraîneur est une figure respectable autant que celle de l'enseignant. Ablaye a créé son club lorsque sa carrière internationale de footballeur fut stoppée. Au quartier, il est perçu comme celui qui a réussi à percer dans ce milieu sportif prisé. L'entraîneur ne manque pas de s'appuyer sur sa position et sa trajectoire internationale pour se distinguer des autres instructeurs d'équipe. À la fin d'un des entraînements de football, celui qui est appelé « le grand » fait une réunion-bilan qui dure une longue demi-heure. Pour « motiver les troupes » comme il me le signalera plus tard, il n'hésite pas à se servir de son expérience passée et se poser lui-même comme modèle de réussite à suivre. Persévérer et dépasser ses propres limites

dans le jeu l'ont conduit à partir en étant repéré par des Occidentaux. C'est du moins ce que lui-même affirme :

> « Je me sers de mon expérience à l'étranger pour motiver les jeunes, je sais qu'ils ont tous envie de partir, je les recrute et les forme à travers le rêve d'aller là-bas. Ça, c'est le mieux pour les jeunes qui pratiquent ce sport, ils ne peuvent pas espérer mieux que d'aller jouer là-bas ».

Autre profil qui véhicule le rêve d'un ailleurs : la musique. À Ñaari-Tali, Cheikh se définit comme un « concrétiseur de rêve ». Il se dit être dans le *show-biz* et dirige les contrats de musiciens. Il vit dorénavant aux États-Unis et revient régulièrement dans son quartier d'origine. La nuit est propice à la prise de thé collective et nombre de jeunes hommes que je n'avais encore jamais rencontrés avant son retour se réunissent avec lui et ses amis, à proximité du domicile de sa famille. Ils parlent des possibilités d'accéder au départ migratoire, *via* la musique notamment.

Ceux qui ont pu voyager et les « immigrés » de retour portent ce Nord avec eux et en deviennent des représentants. Leur figure est connue et reconnue dans le quartier ; les qualificatifs attribués à leur lieu d'immigration en témoignent et se sont substitués, comme l'indiquent Vincent Foucher et Tarik Dahou, à ceux « d'évolués »[223]. Certains jouent de cette identité pour asseoir leur position sociale – comme en témoigne la figure de l'entraîneur de football ou bien celle de Cheikh le « passeur ». Certains deviennent de véritables commerçants du rêve occidental. Intermédiaires avec les sélectionneurs de football appartenant au marché de l'*Entertainment* comme Ablaye, Cheikh déniche les talents musicaux et les compétences dans le domaine culturel. Toumani par exemple, 21 ans, pratique le foot depuis de nombreuses années ; mais partir par ce biais est une idée qui a émergé après sa rencontre avec Ablaye Mbaye. Toumani, comme d'autres jeunes, rêve d'avoir la même opportunité. Devenir footballeur professionnel est ainsi venu nourrir l'hypothèse de départ. Des discours sur le Nord sont diffusés par le biais des expériences propres que nombre de ces immigrés de retour mettent en avant pour asseoir leur position sociale, comme Ablaye Mbaye qui s'accroche d'autant plus à son statut valorisé, qu'il fait face à des difficultés financières depuis son retour définitif à Dakar. Il vante les mérites de ce Nord dont il est nostalgique et qu'il recherche partout à

[223] Tarik Dahou, Vincent Foucher, « Le Sénégal, entre changement politique et révolution passive », *Politique africaine*, n°96, Paris, 2004, p. 9.

Dakar, fréquentant ces « endroits branchés » où les touristes, et *tubaab* de manière générale, se font plus présents que les locaux malgré le coût élevé de ces sorties.

Ceux qui ont émigré sont alors porteurs de représentations qu'ils participent à diffuser au pays, auprès des jeunes, de manière directe ou indirecte par leur présence ou absence, par ce qu'ils transmettent et deviennent une vitrine de ce Nord dont les jeunes n'ont pas fait l'expérience en actes.

3.1.2. Le « départ passif » et la frustration relative

Le départ passif des jeunes correspond au fait que ceux qui restent assistent à la mobilité des uns faite de leurs départs et de leurs retours, à l'absence des autres partis en migration. Face à ce « départ passif », les jeunes éprouvent une « frustration relative » qui peut devenir le moteur du besoin de faire l'expérience eux-mêmes de la migration. En effet, ce besoin correspond au décalage entre leurs aspirations, notamment individuelles et ce que leur société leur offre. On peut comprendre que ce sentiment de frustration s'exacerbe dans la mesure où ceux qui ont fait l'expérience du Nord, de l'ailleurs, de la migration sont dépositaires des attributs de prestige social.

À Sacré-Cœur III, durant le mois de ramadan 2012, les jeunes se connectaient tous les soirs sur les comptes Facebook de leurs amis partis, et commentaient régulièrement leur vie, tout du moins ce que ces derniers en montraient à travers commentaires, publications sur le réseau social et bien entendu les photos qu'ils postaient sur la toile. Je découvrais alors des membres de leur « bande de gars », partis à l'étranger, notamment pour étudier.

> « Regarde cette photo, eux, tu ne les connais pas ! Lui, elle et encore celui-ci, ils sont partis. Et nous ? On est là, pour le moment… mais on va partir un jour aussi nous, pourquoi eux et pas nous ? On ne va pas rester bloqués ! Ça, c'est juste pour le moment on va prendre en main notre départ, notre destin aussi comme tout le monde ! »
>
> Alla, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 23 ans, 2012.

Les photos numérisées, visibles sur les ordinateurs, sur les réseaux sociaux mémorisent les instants et souvenirs passés au sein du quartier avec ceux qui sont aujourd'hui partis pour étudier au Maroc, en France, aux États-Unis. Les jeunes les

montrent, ils les regardent, les commentent, et peuvent rester connectés avec ces petits bouts d'ailleurs virtuels pour celles et ceux qui ont accès facilement à internet.

> « Quand on les regarde on se dit juste, pourquoi pas moi ? On a grandi ensemble. Pourquoi lui a été choisi et moi je n'aurais pas le droit de voir. Tu peux te sentir frustré quoi. Tu vois les gens bouger, circuler, tu entends que celui-ci est parti celui-là a eu le visa, bon toi tu es là. On ne veut pas être privé de voir, on voit juste le départ des autres, on se dit bon nous aussi on pourrait bien, ça te monte à la tête des fois même ».
>
> Mamadou, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 25 ans, 2012.

« On voit juste le départ des autres » : la mobilité des autres génère en partie le besoin d'aller aussi toucher ce Nord et d'être en mouvement. Ce sentiment peut s'accroître eu égard aux connaissances (toutefois relatives également) des conditions d'accès aux pays constitutifs du « Nord » - j'y reviendrai dans le chapitre sept. Cet extrait de discussion de groupe, dont la première partie a été traduite du wolof vers le français, montre le sentiment de privation qui peut émerger face à ce qu'ils pensent être des conditions restreintes de mobilité accordées aux Sénégalais.

> Ce soir, les jeunes hommes du quartier se retrouvent sur la petite place devant chez Samba. Ils y ont installé du matériel de musculation. Je rejoins Djiby, Samba, Serigne et d'autres jeunes. Samba a ramené le thé, Serigne une pastèque. Djiby fait le thé. Les portables sont tous sortis, on capte le wifi ce soir. Nous discutons et un débat s'enclenche sur les possibilités restreintes d'aller en Europe.
> Djiby – « Moi ça me pousse à vouloir y aller encore plus qu'on ne veut pas qu'on vienne en Europe ! (rires) »
> Samba – « Ah, ça, c'est le propre de l'être humain tu lui dis non sans lui expliquer, du coup il va vouloir chercher à y aller pour comprendre ! En fait c'est comme si on était là à supporter ceux qui partent qui reviennent leurs discours leur réussite et d'autres on les empêche juste de voir. C'est carrément frustrant ! »
> Samba – « Oui alors que tout est là tout près. Kelly tu mets combien de temps pour aller en France ? »
> Moi – « En vol direct 5h-5h30 »
> Samba – « Ah, c'est le trajet Dakar/Saint-Louis quand tout se passe bien quoi ! (rire) Tu vois on appelle là-bas, on nous appelle. Il y a Skype, Viber, Facebook tous ces trucs nous lient les uns aux autres ; moi j'ai des amis partout dans le monde »
> Djiby – « Oui tout ça, ça frustre, c'est ce que je disais tu veux juste encore plus y aller quoi. C'est fou tu te dis même si j'étais né ailleurs j'aurai peut-être le droit de voir le monde entier autrement que sur un écran ».
>
> Extrait de carnet de terrain. 2012.

À Hann-Marigot, lors de mes recherches portant spécifiquement sur l'émigration par pirogue du groupe de jeunes rapatriés – que j'ai continué à fréquenter durant toute ma thèse, le sentiment de privation était justifié par le fait que leur accès à l'Europe ait été freiné quelques années plus tôt.

> « À cette époque, tu voyais tout le monde partir, tu entendais tel qui avait trouvé un travail et envoyait des mandats, on voyait la maison de la mère de tel autre subir des modifications pour l'améliorer. Tu te dis, non, moi aussi je veux être du mouvement quoi. Tu es confronté aux touristes qui viennent partout dans le monde, toi tu n'as pas le droit de voir le monde, juste il vient à toi… On a contourné les obligations, on ne pouvait plus nous empêcher de faire partie de ce monde. On a loupé mais je ne regrette rien ».
>
> Jean, étudiant, vendeur de rue de manière occasionnelle, célibataire, Hann-Marigot, 29 ans, 2009.

Pour la plupart des jeunes, la mobilité promue par la mondialisation, que ce soit celle des marchandises ou celle des travailleurs, restait, au début de ma recherche, une absence, un manque. Ce Nord est physiquement présent et au cœur d'un marché global du commerce des produits importés d'Europe comme nous allons le voir.

3.2. Consommer l'Ailleurs : un marché, des vendeurs de rêves aux vendeurs de restes

Nombre de boutiques du quartier sont les vitrines d'un Ailleurs porté par les commerçants. Localement, un véritable marché de produits de seconde main importés d'Europe s'est constitué. Après avoir montré la constitution localement de ce marché, nous nous focaliserons sur une partie de ses acteurs : les vendeurs de cet Ailleurs qui ont tendance à réactiver les représentations antagoniques (Europe/Afrique) que j'ai présentées dans la première partie de ce chapitre. Enfin, nous nous centrerons sur les discours des jeunes face à ces produits de consommation.

3.2.1 « Made in Europe »

À Hann-Marigot, je retrouve Mallé régulièrement au sein de sa boutique, lieu de rencontres et de passage des gens du quartier. Son lieu de travail, une sorte de pièce devant la maisonnée familiale ouverte sur l'extérieure, abrite principalement du matériel informatique (Mallé a une formation – inférieure au baccalauréat – dans ce domaine),

mais également des réfrigérateurs ou d'autres appareils électroménagers que le jeune homme revend. Cet ensemble de matériel lui est envoyé fréquemment par sa sœur qui réside en Italie et circule entre ces deux pays. C'est donc depuis la Botte européenne qu'elle fait parvenir toutes ces marchandises, dans des conteneurs qui arrivent au port de Dakar.

Des boutiques informelles, comme celle de Mallé, sont nombreuses à revendre du matériel importé d'Europe. Les produits dits de seconde main : vêtements, literie, réfrigérateurs, gazinières, télévisions, lecteurs de Dvd, chaînes hi-fi et meubles divers emplissent les petits espaces des boutiques et sont exposés sur les trottoirs. Ce matériel usé, considéré comme en fin de vie par les ménages européens, est envoyé dans des conteneurs depuis l'Europe. Ces magasins, appelés communément « bazars », sont très présents à Dakar et se révèlent être une conséquence immédiate de la libéralisation des échanges au niveau mondial. Selon les Nations Unies, le commerce de vêtements d'occasion a été multiplié par dix entre 1990 et les années 2000, son chiffre d'affaires en 2011 dépassait un milliard de dollars par an. Le Sénégal est loin d'être en marge de ce phénomène d'importation massive de friperie, qui a fait l'objet de l'intérêt d'autres chercheurs sur l'Afrique[224]. Ces vêtements de seconde main sont revendus dans des magasins, sur les marchés, et constituent une grande partie de la garde-robe des populations étant donné leur faible prix eu égard à ceux de la production textile locale. La pauvreté monétaire amènerait donc la population à opter pour ces articles[225].

L'exportation de fripes, depuis les pays occidentaux n'est pas récente. M. Charpy informe qu'au 19ème siècle, des exportations depuis la France se structuraient déjà à l'échelle mondiale[226]. Quant à S. Bredeloup et J. Lombard, ils précisent qu'à compter des années 1830, l'Afrique du Nord et le Sénégal sont concernés par ces exportations[227]. Les auteurs montrent que les maisons françaises de commerce proposaient dès 1902 des vêtements de seconde main collectés par des organisations caritatives auprès d'une

---

[224] Karen Tranberg Hansen, « Un état de fripes : la friperie et la topographie de la consommation en Zambie », *Bulletin du Codesria*, vol. 2, n°2-3, 2000, p. 76-85.

[225] Certains font l'hypothèse que la production locale ne récupérerait pas nécessairement le marché si les importations de seconde main cessaient eu égard aux nouvelles importations en provenance d'Asie. Voir à ce sujet, Sally Baden, Catherine Barber, "*The Impact of the Second-Hand Clothing Trade on Developing Countries*", *Rapport de recherche*, Oxford, Oxfam GB, 2005.

[226] Manuel Charpy, « Formes et échelles du commerce d'occasion au XIXème siècle : l'exemple du vêtement à Paris », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n°24, 2002, p. 125-150.

[227] Sylvie Bredeloup, Jérôme Lombard, « Mort de la fripe en Afrique ou fin d'un cycle ? », *Revue Tiers Monde*, n°194, 2008, p. 391-412.

minorité aisée[228]. À partir des années 1980, à mesure que les conditions de vie se dégradent et que la libéralisation progressive des économies nationales ouvre les marchés intérieurs, les fripes inondent le marché local Sénégalais. En 1996, avec l'ouverture totale du marché des vêtements usagés aux flux internationaux, c'est l'âge d'or du commerce de la fripe[229]. Au Sénégal, les vêtements fabriqués en Chine, au prix très peu onéreux, inondent les marchés et les boutiques des grandes villes au détriment de la friperie[230]. Ce déclin, amorcé au début des années 2000, n'est pas du seul fait des « chinoiseries » importées, mais également du fait du matériel envoyé par des Sénégalais émigrés résidant en Europe[231]. L'envoi et le commerce de ce matériel constituent un véritable marché de consommation qui ne s'est pas cantonné aux vêtements de seconde main. Partant de la friperie, l'importation s'est donc aujourd'hui ouverte à d'autres produits venant d'Europe[232] : voitures, literie, vaisselles, peluches et jouets, produits cosmétiques, appareils électroménagers et meubles sont venus s'ajouter aux vêtements. Sur d'anciennes enseignes de boutiques commerçant ces appareils électroménagers et meubles, on peut encore y lire « friperie ». Les exportations depuis l'Europe, les importations au Sénégal et le commerce de ces marchandises constituent un véritable marché transnational qui met en jeu différents acteurs. En effet, des entreprises en France, établies par des émigrés sénégalais, devenus des entrepreneurs-exportateurs, sont répertoriées et œuvrent dans l'envoi de marchandises – par conteneurs, bidons de 30 litres, caisses ou sacs, les prix défiant la concurrence des envois postaux ou par avion. Les émigrés, principaux acteurs des exportations aujourd'hui, concurrencent, je l'ai évoqué, les fripiers locaux importateurs. Ils ne sont d'ailleurs pas tous établis à leur compte de manière formelle. Les envois de voitures, de conteneurs, ou les va-et-vient des GP[233] (de gratuité partielle) ou encore de ce que A. Tarrius et *al.* nomment les

---

[228] *Ibid.,* p. 393.
[229] *Ibid.,* p. 394-395.
[230] Brigitte Bertoncello, Sylvie Bredeloup, « La migration chinoise en Afrique : accélérateur du développement ou sanglot de l'homme noir ? », *Afrique contemporaine*, n° 218, 2006, p. 199-224.
[231] Sylvie Bredeloup, Jérôme Lombard, « Mort de la fripe en Afrique ou fin d'un cycle ? », art. cit.
[232] Marèma Touré, « L'impact de la mondialisation au niveau local », *Actes de colloque : consultation nationale sur la dimension sociale de la mondialisation,* Dakar, BIT/CODESRIA, 2002.
[233] La gratuité partielle désigne le coût avantageux que représente le fait de faire passer des marchandises par des individus plutôt que par des colis envoyés *via* la poste ou toute autre entreprise formelle. Par extension GP est devenue l'appellation qui désigne les femmes s'exerçant à cette activité rémunératrice.

« petits migrants »[234] qui sont des entrepreneurs commerciaux qui œuvrent en partie dans l'officialité en partie dans l'informel, sont fréquents.

Marché du mercredi, Dakar, 2014

Rideaux, draps, serviettes, vêtements pour enfants, adultes femmes et hommes, sous-vêtements, chaussures, ceintures et sacs emplissent, par catégories, les deux « rayons » du « marché mercredi » de Dakar. Comme le marché du Front de terre du samedi, les vendeurs sont installés sur une allée centrale, encadrée par deux routes goudronnées où les voitures circulent. Dans cette allée, les rangées de commerçants laissent peu de place pour que les clients circulent, notamment lorsqu'il y a du monde. Des vêtements et sacs de grandes marques sont proposés, les marchandises des marques européennes comme Etam et Camaïeu sont fréquentes, et de nombreux lots semblent provenir des États-Unis : des étiquettes laissées affichent les prix en dollars de jeans ou autres vêtements. Ces prix en monnaie américaine sont déjà très bas. Les vêtements ayant conservé leur étiquette proviennent sans doute déjà de friperies proposant des prix au rabais, certains présentant quelques défauts de fabrication. Des marchands n'hésitent pas à proposer l'équivalent du prix en FCFA, voire à vendre le vêtement plus cher que le prix affiché sur les étiquettes. Il n'en reste pas moins que les prix sont très attractifs : le premier prix des draps est à 4 000 FCFA [6 euros] des chaussures à 2 000 FCFA [2 euros], des sacs en cuir à 5 000 FCFA [7.60 euros], une ceinture achetée 600 FCFA, des tee-shirts à 500 FCFA, etc. Des prix toujours négociables.
Je pratique le *waaxale* (négociation des prix) pour des rideaux et en profite pour discuter avec des vendeurs. La dame m'explique qu'elle achète directement les lots à Colobane. Elle ne dépend de personne et travaille seule, à son compte. Le couple du stand de vêtements à côté d'elle combine achats chez les grossistes de Colobane et auprès de deux contacts émigrés – des « cousins » –, l'un en Italie, l'autre en France. Quant au jeune Ibrahima, en face du stand de rideaux, son stand qui propose vêtements pour adultes sur des portants et des chaussures usagées à même le sol, il dit ne travailler qu'avec son frère qui est en Europe. Avant, il ne connaissait pas le commerce mais s'est improvisé vendeur après proposition de son aîné. Avec l'argent qu'il gagne, il tente souvent d'acheter quelques paires de chaussures neuves « chez les Chinois en ville » pour les revendre sur ce même marché, afin de diversifier ses ventes, les prix et la qualité des produits : « Les bagages chinois ça ne dure pas, mais c'est le même prix que les vêtements de chez vous. Il y a des clients qui préfèrent le neuf des fois, d'autres ils veulent que les trucs d'Europe parce que c'est la qualité, les marques et tout. Ça dépend ».

Que les marchandises du « Nord » présentes localement soient issues de firmes multinationales qui dominent les marchés africains ou de la « mondialisation par le bas »[235] pour reprendre l'expression de Tarrius, elles participent de l'hégémonie du Nord et des représentations qui lui sont associées en ce sens qu'elles posséderaient les

[234] Jacqueline Costa-Lacoux, Marie-Antoinette Hily, Alain Tarrius, « Au-delà des États-nations : des sociétés de migrants », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 17, n°2, 2001, p. 37-61.
[235] Alain Tarrius, *La Mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine, op. cit.*

caractéristiques du « Nord ». Les discours des acteurs locaux du marché de l'ailleurs à Dakar qui accompagnent leur business sont assez révélateurs : la qualité des produits devient un argument de vente légitimé par leur provenance d'Europe.

3.2.2. Des vendeurs locaux de « l'ailleurs »

Nous nous baladons avec Mallé dans le quartier de Yaraax et rencontrons certains de ses amis commerçants. Binta, une trentaine d'années, vient d'installer sa boutique « Made in France ou presque » me dit-elle. Me demandant si je suis Française, elle m'explique à quel point Paris – « capitale de la mode » selon ses propos – est important pour elle. Elle me décrit ce qu'elle connaît de la ville et de son influence :

> « Tu vois cet assemblage de vêtements, c'est purement authentique, c'est d'inspiration française, je connais très bien là-bas ».

Binta n'est jamais sortie du territoire sénégalais mais elle nourrit cette hypothèse, se posant elle-même en vendeuse de ce rêve occidental qu'elle n'a pas encore pu toucher mais qui peut se manifester à travers les objets de consommation qu'elle revend. La qualité des produits importés est également le principal argument de Mallé à ses clients : « c'est du bon matériel, il vient d'Europe ! ». La justification permettant de confirmer la qualité des produits serait donc le simple fait de sa provenance ? C'est l'argument principal des vendeurs de produits de seconde main occidentaux, concurrencés par les articles chinois qui inondent le marché, produits neufs et de très bas prix mais qui « se gâtent très vite ». Les vendeurs continuent à marquer la différence de qualité de produits : le meilleur provient du Nord. Par ailleurs, si ce matériel est importé directement du Nord, il ne va pas de soi qu'il soit fabriqué là-bas. Si je n'ai pu avoir l'occasion de vérifier cela concernant le matériel informatique, il n'en a pas été de même pour les accessoires de mode et vêtements envoyés par la sœur de Mallé pour que « les filles viennent aussi dans le magasin » :

> « Hey Mallé c'est ta sœur qui a envoyé les robes et chaussures ?
> Waaw (oui) *made in* Italie, c'est du bon dé ! ».

Trois filles arrivent pour choisir ce qu'elles pourraient bien trouver dans cette boutique où s'entasse le matériel informatique de Mallé. Deux ceintures, une paire de chaussures sont sélectionnées :

> Jeune fille – « *Ñaata* ? [Combien ?] »
> Mallé – « 13 000 [environ 20 euros] »
> Jeune fille – « Hiiiiiiii *dafa seer* ! [C'est cher !] »
> Mallé – « Ça vient d'Italie, on ne baisse rien c'est de la qualité, ce n'est pas le marché Sandaga ici ! Et ce sont les produits de ma sœur ceux-là. Elle n'est pas là c'est le prix ».
> Jeune fille – « Je vais chercher l'argent, mets-moi ça de côté surtout, je reviens *insha Allah*, mais on va baisser un peu ! ».

Si ces vêtements proviennent effectivement de boutiques implantées en Italie, ils ont été achetés dans des boutiques chinoises, ces mêmes commerces qui se sont installés à Dakar – me confirmera sa sœur dès son retour. D'autres vêtements proviennent déjà de friperies italiennes, achetés à très faible prix, déjà portés ou présentant quelques défauts de fabrication. Bibi, à Ñaari-Tali qui pense devenir lui-même commerçant transnational et gérer ce marché qu'il connaît, explique que c'est un secteur « sûr » :

> « C'est de la qualité et tout le monde vient ici. Riches comme pauvres. Pour les meubles c'est moins cher que les artisans, le matériel informatique bon c'est pareil, tout vient de là-bas, les gens ordinaires ne vont pas dans les magasins neufs. Moi je vends la qualité et la durée des produits, ça n'a rien à voir avec les productions locales chères et qui se gâtent vite ».

Ces marchandises, bien que déjà utilisées, sont davantage prisées par la majorité de la population que le matériel neuf, provenant également d'Europe, vendu dans les magasins spécifiques qui affichent des prix trois fois plus élevés qu'en France, résultat du coût de l'importation.

3.2.3. De l'inaccessibilité des produits à la consommation des rebuts du marché occidental

Comme le soulignent Bredeloup et Lombard, « sur le continent africain, pendant plusieurs décennies non seulement la fripe a permis aux plus pauvres de s'habiller à moindres frais, mais elle a aussi favorisé la diffusion de normes occidentales […] La fripe symbolise une modernité attrayante et répulsive […] parce qu'elle permet d'accéder à la mode internationale […] parce qu'elle renvoie à la dépendance vis-à-vis de l'Occident »[236]. Dans l'ensemble des quartiers, j'ai pu faire des observations similaires.

Les jeunes se procurent des produits importés d'Europe, bien souvent de seconde main. Ceci peut paraître paradoxal, dans une société où l'on évite de porter le même

[236] Sylvie Bredeloup, Jérôme Lombard, « Mort de la fripe en Afrique ou fin d'un cycle ? », art. cit., p. 408-409.

habit pour deux cérémonies différentes, où l'on use de stratégies pour qu'une tenue faite par le tailleur pour un événement passé semble ne jamais avoir été portée. À Ñaari-Tali et à Hann-Marigot, tous les enquêtés s'habillent avec des affaires trouvées au sein des friperies alors qu'à Sacré-Cœur III, les jeunes femmes et hommes semblent acheter indifféremment du neuf, des vêtements locaux et des vêtements de seconde main. Quant aux appareils nouvelles technologies : téléphones portables, ordinateurs et tablettes, ils sont importés d'Europe, envoyés *via* un proche ou rachetés dans ces boutiques. Mais l'attrait pour les marques, la qualité et la durée de vie des produits semblent être des arguments, utilisés par les vendeurs, persuasifs pour ces jeunes. Kiné confirme ces propos :

> « Tout le monde va dans ce genre de boutique et sur les marchés. Bon, ça coûte cher parce que c'est du bon matériel. C'est vraiment moins cher que dans les magasins. Je crois que je n'ai jamais mis les pieds dans un vrai supermarché. Pourquoi faire ? Il n'y a que les Blancs là-bas, ce n'est pas pour nous. Les seuls qui vendent des choses neuves et pas chères c'est les Chinois mais c'est pas bon. Tu achètes et deux fois après c'est gâché ».
>
> Kiné, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 32 ans, 2013.

Les populations locales seraient donc réduites à consommer nécessairement des produits de seconde main, ou de mauvaise qualité, une situation qui peut procurer un sentiment de privation, doublé de celui d'avoir une place marginale dans ce marché global :

> « Les magasins là, c'est trop cher ce n'est pas pour nous mais pour les *tubaab* qui habitent ici ou vraiment les ministres ! Nous, on achète ce que vous ne voulez plus. On mange vos restes. C'est comme ça, *rek* ».
>
> Samba, indépendant directeur de production, marié, Ñaari-Tali, 27 ans, 2011.

« On mange vos restes », cette phrase employée par Samba souligne la perception des inégalités liées au marché local de produits provenant d'Europe.

> « C'est la même chose pour les voitures, elles sont aussi chères que chez vous, pourtant nous, on est réduits à acheter celles dont vous vous séparez. C'est bizarre et pas normal. Mais on nous propose que ça. Et partout où tu vas si tu veux n'importe quel matériel, tu sais qu'ici on ne le produit pas, alors on achète ce que les vendeurs nous proposent. Beaucoup de gens en fait travaillent pour vous ici ! (rires) ».

Parce que les prix des produits neufs importés du Nord ne permettent pas à la majorité de la population de pouvoir en acquérir, malgré un désir de consommer ces produits, ceux qui reviennent du Nord sont souvent sommés d'apporter en cadeau certains de ces produits inaccessibles autrement que comme produits déjà utilisés ou défectueux. Tout comme les filles venues acheter les produits provenant d'Italie à la boutique de Mallé, Seynabou et ses frères, à Sacré-Cœur III me demandèrent régulièrement certaines marchandises de France. Et en premier lieu, ces jeunes voulaient des cosmétiques et des vêtements.

> Seynabou – « Kelly, j'aimerais tant des bottes de France, il faut que tu m'en ramènes, comme celles que tu portes sur les photos ! »
> Moi – « Mais tu sais tu peux trouver les mêmes ici, elles sont fabriquées en Chine celles-là ! »
> Seynabou – « Je m'en fiche elles viennent de France ! C'est ça qui importe. Ce n'est quand même pas pareil, ce n'est pas authentique ».
>
> Seynabou, étudiante et salariée à temps partiel, célibataire,
> Sacré-Cœur III, 23 ans, 2012.

L'authenticité se mesurerait donc non par l'origine de la fabrication mais par son lieu de provenance. Le prestige semble alors résider dans le seul fait que les objets de consommation, qu'ils soient technologiques ou de mode, proviennent du Nord. Si je m'amusais de voir le café, le chocolat, le gruyère, les crème de corps et gel douche dont les marques sont connues mondialement, emplir mes colis ou valises suite aux requêtes des enquêtés, j'ai compris par la suite que la demande visait à satisfaire un besoin de consommation auréolée de prestige. Ces produits alimentaires dont les marques se trouvaient dans les petits commerces de quartiers comme dans les grandes surfaces, qu'aucune des familles enquêtées ne fréquentent, étaient hors de prix pour un revenu moyen. D'autres marques, fabriquées localement et, se rapprochant de celles des multinationales, occupent également les rayons. Toutefois, parce que ces produits ne sont pas de qualité identique, ils sont assimilés à des « copies ». Une copie suppose qu'elle ne soit pas tout à fait la même, qu'elle se rapproche du modèle original, qui se trouverait en Europe.

> « Bon les produits, regarde, c'est presque la même marque de café hein ? Mais goûte, compare toi-même, ce n'est pas la même chose ce qui est envoyé ici ce n'est pas aussi bon dé ! C'est une copie moins bonne alors ! » S'exclame la mère de Seynabou, Bachir et Bamba; ce dernier rétorque alors « c'est normal c'est pour les

> Africains, maman ! » Il se retourne vers moi : mais tu comprends maintenant pourquoi elle te demande toujours le vrai café de là-bas ? (rire) ce n'est pas qu'il soit faux ou vrai mais juste différent et meilleur que celui qu'on achète ici très cher en plus ! C'est ça la mondialisation ! C'est ça le Sénégal ! C'est comme les marques de téléphone, les gens croient qu'il suffit de changer une lettre de la marque et hop c'est bon ! On nous prend des fois pour des imbéciles, on connaît tout nous ! ».

La mondialisation perçue par les jeunes dakarois et dakaroises se résumerait à consommer des « copies du Nord », des rebuts, ou alors devoir dépenser un prix élevé pour obtenir l'original, la qualité à l'état neuf. Comment ce qui est perçu comme une inégalité en matière de qualité de produits de consommation devenus universels ne peut-il pas concourir à penser que le meilleur se trouve être au Nord ? La mondialisation s'apparente pour nombre d'entre eux à un accroissement du sentiment de privation, exacerbé par l'obsession de consommer ces produits globalisés dont les mediascapes font l'apologie.

***

Différents registres de subjectivations principaux permettent de saisir ce qui donne sens à la volonté d'aller toucher ce « Nord » : une échelle le plaçant à la pointe de la modernité, de la culture savante et matérielle qui engendrent la perception d'un quotidien insuffisant. Cet imaginaire, sur lequel s'appuie la volonté des jeunes de franchir l'horizon qui les sépare du Nord, n'est pas abstrait. Il est construit. Pour saisir la construction de ce champ des possibles, j'ai montré comment l'idéologie développementaliste et ses porteurs pouvaient engendrer chez les populations un sentiment de frustration, voire de privation relative. J'ai toutefois montré qu'il y avait des rapports différents des jeunes au développement selon les quartiers des enquêtés puisque la socialisation avec le « monde du développement » n'y est pas identique. J'ai montré également la diffusion et la confrontation quotidienne des Dakarois à un "Ailleurs local", manifestation des mondialisations culturelles et économiques dans le quotidien. La présence du Nord se manifeste par celle de différentes figures, de discours mais également de marchandises ou par leur absence (absence des personnes émigrées, produits que l'on ne peut acquérir etc.). À partir des discours des jeunes, j'ai voulu rendre compte d'une pression migratoire subtile, engendrée par le départ passif dans

lequel ceux qui restent se trouvent, face au mouvement des biens, de celui des autres depuis et vers ce monde dans lequel « tout serait possible ». L'hypothèse migratoire peut, dans ce contexte, révéler la volonté de ces jeunes de s'ancrer dans un monde en mouvement auquel ils ont accès par le biais d'intermédiaires, un monde en mouvement qu'ils subissent sans y avoir accès physiquement.

CHAPITRE III

L'empreinte héroïque du « migrant »

La génération étudiée ici se situe dans un double mouvement d'influences : d'une part celui qui laisse les jeunes penser que c'est par l'accès au Nord qu'ils atteindront le meilleur parce qu'il représente le champ de leurs possibles ; d'autre part, celui promu par les mouvements actuels de jeunesse qui prônent l'investissement de chacun dans les affaires du Sénégal, comme souligné en introduction. Or, dans un contexte où la jeunesse sénégalaise réclame sur la scène publique sa place pleine et entière dans la société, le désir de départ des jeunes n'est-il pas paradoxal ?

Il me semble que ces deux influences ne sont pas contradictoires : les jeunes pensent partir dans l'optique d'un retour glorieux au pays, tels des héros. Ils envisagent leur migration comme une étape transitoire leur permettant de mieux réinvestir le Sénégal. Le sentiment de privation et la volonté de s'affirmer ne peuvent, à mon sens, se saisir pleinement sans prendre en compte la prégnance historique et contemporaine de la figure héroïque du « migrant »[237] au Sénégal.

[237] Le terme « migrant » présente l'inconvénient selon moi de masquer la durée de l'immigration dans le pays d'accueil et celle de l'émigration depuis le pays de départ. Il homogénéise les multiples catégories et profils des émigrés. Actuellement ce terme est privilégié par toutes les institutions, insistant sur la dimension positive et moins marquée que ce que revêt le terme « immigré ». Je privilégierai donc les termes d'émigré et immigré, qui précisent davantage le déplacement d'un pays à

L'objet de ce chapitre est d'éclairer la manière dont la volonté de se construire une place ici et maintenant et la croyance selon laquelle aller au Nord permettra la réussite peuvent se conjuguer. Cette contradiction (ici/le Nord ; maintenant/plus tard) de la jeunesse sénégalaise n'est selon moi qu'apparente si l'on prend en compte la place particulière et historiquement construite de l'émigré au Sénégal. L'hypothèse développée ici pourrait donc se formuler ainsi : à travers les représentations qui lui sont associées, la migration peut être pensée comme un rite de passage nécessaire pour « faire sa place », « revenir glorieux », « grandir », « exister ». L'hypothèse migratoire développée se présenterait alors comme le résultat de représentations ancrées dans une histoire collective héroïsant les parcours des émigrés, de manière différenciée selon les enjeux et les contextes.

Dans un premier temps, je vais commencer par présenter la symbolique populaire associée aux figures héroïques de la migration, à partir des récits anciens qui circulent encore aujourd'hui. La valorisation du voyage et de certaines figures pionnières de ce que l'on nomme aujourd'hui « migration » fait en effet partie intégrante d'un « patrimoine oral africain » qui contribue à diffuser valeurs et visions du monde partagées[238] : c'est ce que rappelle le sociolinguiste A. O. Barry quand il dit : « en tant que création collective ou matière qui nourrit la mémoire collective, l'épopée se féconde dans le passé pour donner plus de sens au présent. […] Ainsi, la vision du monde que transmet la voix du griot trouve-t-elle une pertinence politique et éthique dans la fondation d'identités collectives »[239]. De nombreux musiciens contemporains ont également, par leur chant, participé au processus de re-symbolisation du migrant comme héros des temps modernes. Ces artistes ont contribué à construire symboliquement la figure du *moodu-moodu* - que je vais m'attacher à présenter mais que l'on peut associer aux migrants wolof – figure à laquelle sont venus s'adjoindre à l'époque contemporaine d'autres personnages devenus des symboles de réussites migratoires construites médiatiquement. La figure du *moodu-moodu* et celles des élites de la migration (artistes, sportifs, etc.) sont ainsi deux types de figures qui, valorisées et exemplarisées, ont

---

l'autre. Le terme migrant sera utilisé de manière générale pour désigner les individus se déplaçant d'un lieu à l'autre au sein d'un même pays.

[238] Sylvie Bredeloup, Olivier Pliez, « Migrations entre les deux rives du Sahara », dans le dosssier thématique : *Migrations entre les deux rives du Sahara, Autrepart*, sous la direction de S. Bredeloup, O. Pliez, n°36, 2005, p. 3-20.

[239] Alpha Ousmane Barry, *L'épopée peule du Fuuta-jaloo. De l'éloge à l'amplification rhétorique,* Paris, Karthala, 2011, p. 58.

contribué à établir la migration contemporaine comme une perspective de réussite pour les Sénégalais, notamment les jeunes hommes. En effet, les jeunes femmes enquêtées se réfèrent davantage à des figures plus contemporaines et qu'elles peuvent côtoyer, notamment les commerçantes transnationales, comme nous le verrons. Ce chapitre concernera donc plus spécifiquement les jeunes hommes, la majorité des enquêtés de cette étude, notamment parce que l'histoire transmise qui a participé à créer des modèles de réussite est genrée.

Ces personnages – conteurs, musiciens, figures populaires contemporaines – n'ayant pas été les seuls à contribuer à populariser la figure de l'émigré, il s'agira dans un deuxième temps de s'intéresser à un autre de ses promoteurs parmi les plus influents : l'État. À partir des années 1990, un tournant s'opère qui favorise la médiatisation d'une élite de la diaspora sénégalaise masculine. L'ensemble du Sénégal assiste alors à l'affichage de la réussite des hommes qui voyagent, dans un contexte marqué par les conséquences des politiques d'ajustement structurel (montée du chômage des jeunes, explosion du secteur informel, paupérisation consécutive à la dévalorisation du franc CFA, etc.). De la valorisation de l'investissement financier de ces élites émigrées à leur désignation comme acteur du co-développement, l'État commence alors à véhiculer un discours apparemment paradoxal : d'une part, il lutte contre l'émigration des jeunes ; de l'autre, il contribue à reconstruire la figure historique des « Sénégalais de l'extérieur » qu'il somme dans le même temps de contenir l'émigration des jeunes en participant au développement du pays. Je fais ici l'hypothèse que, au-delà de ce discours contradictoire, les représentations positives des émigrés développées par le discours d'État participent au désir de départ des jeunes, hommes et femmes.

La dernière sous-partie de ce chapitre, enfin, s'attachera à montrer comment les valeurs d'initiation attribuées à la migration – celles qui sont chantées par les griots, les musiciens, les médias, l'État – contribuent à justifier la nécessité d'un départ migratoire chez les jeunes hommes et femmes, tel un rite de passage ; mais cette sous-partie soulignera également la manière dont les discours publics entrent en résonance et s'articulent avec les discours des jeunes eux-mêmes. Pour ce faire, je tenterai de croiser la mise en récit d'expériences migratoires vécues et la réception des actes et discours de ces jeunes émigrés de la part de ceux qui sont restés.

1. La symbolique populaire des héros de la migration

> « Seuls les héros qui ont inspiré une musique au diali (griots) sont encore connus des hommes ».
>
> C. Seydou, *Silâmaka et Poullôri. Récit épique peul raconté par Tinguidji*[240]

Les griots étaient et sont toujours les spécialistes de l'épopée[241]. Ces orateurs, lors de cérémonies et/ou aujourd'hui sur les radios, permettent la diffusion populaire des récits épiques exaltant certaines valeurs[242]. Les héros qui sont chantés se distinguent par leur courage, leur intelligence, leur droiture et leur sens de l'honneur. Ainsi, en faisant revivre le passé, ces récits épiques qui circulent au Sénégal peuvent modéliser « une idéologie sous forme d'histoire » pour reprendre les propos de Dumézil concernant l'épopée[243]. C'est ce que S. Bredeloup analyse très bien à partir du cas des diamantaires sénégalais, partant à l'aventure pour revenir glorieux[244]. Cette mémoire se transmet en se réajustant en fonction des contextes et des groupes qui le convoquent. S. Bava le montre à propos des mourides, qui reconstruisent le mythe de l'exil du fondateur de leur confrérie pour donner sens à leur propre migration[245]. Ces figures qui font l'objet de récits épiques ont en commun de valoriser le voyage (l'aventure, l'exil) et de participer à héroïser ceux qui le pratiquent. Cette figure masculine de l'émigré héros est réactualisée, en fonction des

---

240 Christiane Seydou, *Silâmaka et Poullôri. Récit épique peul raconté par Tinguidji*, Paris, Armand Colin, 1972.

241 À l'intérieur de la caste des griots une hiérarchie s'opère que Sory Camara analyse dans un essai de classification basée sur les fonctions des instruments de musique joués ou non par ces griots. Il met en avant que la hiérarchie s'établie eu égard aux activités féminines ou masculines vers lesquelles les instruments de musique sont dirigés par exemple. Sory Camara, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris-La Haye, Mouton, 1976.

242 Sur l'étude de la diffusion populaire de l'épopée voir par exemple l'étude de Jean Bazin sur les cérémonies funèbres des Bambara comme lieu d'énonciation du récit épique : Jean Bazin, « La production d'un récit historique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 19, n°73-76, 1979, p. 435-483. On peut citer encore Jean-Loup Amselle, Zumana Dunby, Amadu Kuyate *et al.*, « Littérature orale et idéologie, la geste des Jakité Sabashi du Ganan (Wasolon, Mali) », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 19, n°73-76, 1979, p. 381-443.

243 Georges Dumezil, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 3 vol. 1968-1973.

244 Sylvie Bredeloup, « L'aventure contemporaine des diamantaires sénégalais », *Politique Africaine*, n°56, décembre 1994, p. 77-93 ; Sylvie Bredeloup, « Les diamantaires de la vallée du Sénégal », dans *Entreprises et entrepreneurs africains*, sous la direction de S. Ellis, Y.-A Fauré, Paris, Karthala-Orstom, 1995, p. 219-227.

245 Sophie Bava, « De la "baraka aux affaires" : ethos économico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n°2, 2003, p. 69-84.

transformations des regards sur les figures de réussite, et transmise par le biais de la musique.

1.1. Des références pionnières de l'aventure et de l'exil

> « L'histoire – qu'il s'agisse de l'événement dont l'historien peut attester ou de fresque légendaire que construit la communauté – tout en étant investie par le mythe, peut rappeler l'origine du groupe, sa place dans le monde et ses missions qu'elle réactualise du même coup »
>
> François Suard, « Préface », dans *Les épopées d'Afrique noire*[246].

Plusieurs figures mythiques, faisant partie du patrimoine oral, perdurent aujourd'hui, avant tout sémantiquement, dans les représentations collectives au Sénégal. C'est ce que rapportent les travaux de Sylvie Bredeloup à propos des diamantaires sénégalais[247] : chez les Soninkés et les Halpulaar, la « légende des diamantaires » aurait ainsi largement marqué l'imagination[248]. Cette légende est celle d'un groupe de commerçants provenant du département de Matam et partis « faire fortune » en « creusant le diamant », c'est-à-dire en travaillant comme extracteurs dans les mines des pays voisins[249]. Ils auraient été quelques centaines, en 1956-1957 à rejoindre les mines du Sierra Léone et une centaine à partir pour le Zaïre entre 1960 et 1970[250]. Dans les premières années des Indépendances, cette forme de départ, « partir pour chercher le diamant », a atteint massivement l'Afrique de l'Ouest et particulièrement les jeunes pour lesquels il s'agissait d'une « aventure pour faire fortune », avec une intention de retour permettant d'obtenir davantage de pouvoir. S. Bredeloup explique également comment leur départ

---

246 François Suard, « Préface », dans *Les épopées d'Afrique noire*, sous la direction de L. Kesteloot, B. Dieng, Paris, Karthala, 2009, p. 6.

247 Sylvie Bredeloup, « L'aventure contemporaine des diamantaires sénégalais », art. cit. ; - « Les diamantaires de la vallée du Sénégal », art. cit.

248 L'auteure se réfère à André Lericollais, « Peuplement et migration dans la vallée du Sénégal », *Cahiers de l'ORSTOM,* vol. 12, n°2, 1975, p. 134.

249 Sylvie Bredeloup, « L'aventure contemporaine des diamantaires sénégalais », art. cit.

250 Samir Amin, *Le monde des affaires sénégalais*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 164 ; Sylvie Bredeloup, « Les migrants du fleuve Sénégal : à quand la "Diams'pora" ? », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n°3, 1993, p. 205-232.

convoquait des figures emblématiques de ce qu'elle nomme des « pionniers de la migration », tel Samba Guelajo-Jeegi, héros de l'épopée et geste pulaar[251].

Ces récits épiques alimentés de mythes et légendes – dont regorge l'histoire sénégalaise – font éloge de différents héros, devant surmonter des épreuves pour atteindre leurs objectifs[252]. Il est nécessaire de préciser que ces héros sont masculins puisqu'en effet, « plus encore sur le continent africain qu'en Occident l'héroïsme au féminin s'apparente à un « héroïsme du silence » traduisant l'invisibilité des héroïnes dans la production des historiens tout comme la double domination des femmes colonisées »[253]. Ces figures masculines héroïques sont marquées par l'exil symbolisant la période de latence durant laquelle s'initie l'individu avant son illustre retour. Samba Guelajo-Jeegi est un personnage important de l'histoire ouest-africaine et notamment de celle du Fuuta-Tooro[254]. Son épopée est un récit fort connu au Sénégal et semble la plus ancienne[255]. Signalée par F.-V. Equilbecq, elle figure également dans « l'anthologie nègre » de B. Cendrars[256]. Dans la version d'Equilbecq, cette épopée relate la guerre de succession d'un oncle souverain (Konko) contre son neveu (Samba) prétendant au trône[257]. Né vers la fin du XVIIe siècle, le héros doit s'affranchir et devenir maître de sa

---

251 La geste est une série de poèmes épiques racontant l'ensemble des aventures d'un héros. Plusieurs langues africaines où fleurissent les épopées ne séparent pas ces textes d'autres genres narratifs historiques. En peul, on emploiera *daarol* (récit du passé) et en wolof *jaaloore* (exploit) ou *cosaan* (origine).

252 Sur la richesse des productions épiques en Afrique de l'Ouest, voir l'ouvrage de référence de Bassirou Dieng, Lilyan Kesteloot, *Les épopées d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 2009 et celui de Jean Derive, *L'épopée : unité et diversité d'un genre*, Paris, Karthala, 2002, p. 85.

253 Sylvie Bredeloup, *Migrations d'aventures : terrains africains*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2014, p. 118.

254 Le *Fuuta-Tooro* était un royaume de la vallée du fleuve Sénégal, sur le Sud de l'actuelle Mauritanie et le Nord de l'actuel Sénégal, bordant la rive gauche du fleuve Sénégal, où avait été fondé plus anciennement le royaume du Tekrour.

255 Mame Kouna Sène, « La légende de Samba Guelädio Diëgui », *Ethiopiques,* n°1, janvier 1975.

256 François-Victor Equilbecq*, Contes populaires d'Afriques occidentales*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972. Cet administrateur colonial collecta 167 contes en Afrique de l'Ouest ; Blaise Cendrars, *Anthologie nègre*, Paris, Sirène, 1921.

257 Il existe plusieurs versions de sa geste qui est l'une des plus connues, et qui a été traduite en plusieurs langues. Son épopée a été présentée, entre autres, par Amadou Ly mais également Issagha Correra qui en a édité une version bilingue, avec Amadou Kamara pour l'établissement du texte en langue pulaar. Amadou Ly, *Samba Guéladio Diégui*, Thèse de doctorat en lettres modernes, Université Cheikh Anta Diop, 1978 ; Issagha Correra, *Samba Guéladio: épopée peule du Fuuta Tooro,* Dakar, IFAN, 1992. Oumar Kane conteste cette version. Samba serait pour lui l'aîné de Konko, entre autres détails de la vie du héros. Voir Oumar Kane, *La première hégémonie peule : le Fuuta Tooro de Koli Tenella à Almaami Abdul*, Paris-Dakar, Karthala-Presses universitaires de Dakar, 2004. Cet ouvrage est issu de sa thèse de doctorat en histoire, soutenue en 1986.

destinée[258]. Il prend conscience de ses droits (être au pouvoir) et pour ce faire, le premier acte qu'il engage est l'exil. Après de nombreuses épreuves, il reconquiert le pouvoir dès son retour au royaume Fuuta.

Parallèlement à cette figure emblématique de « l'aventurier » pour reprendre la manière dont S. Bredeloup la qualifie[259], la valorisation de l'exil et du voyage fait sens pour la population sénégalaise, majoritairement de confession musulmane. Le registre religieux peut être mobilisé par les candidats au départ comme pour ceux déjà partis, comme le spécifient S. Bava et J. Picard. Les deux auteures qui ont effectué des recherches sur les immigrés africains au Caire notent que « dans l'univers religieux, la notion de voyage renvoie à celles d'initiation et d'extase, alors que l'idéologie de l'exil est faite d'épreuves et de miracles, de parcours semés d'épreuves et de rites à accomplir. Dans ces conditions, leur mobilité, leur migration va parfois prendre le sens d'un voyage mystique et s'envelopper d'une épaisseur religieuse. Reconstruire le mythe de l'exil, c'est en quelque sorte repartir symboliquement sur les traces des prophètes »[260]. L. Marfaing souligne également la nécessité de saisir l'idée de la migration à partir des référents religieux issus de la mémoire collective. Elle note que « l'idée du Hijra signifiant « abandonner » en arabe est liée à celle de la migration, en référence à l'exil de Mahomet parti vers Médine après avoir été chassé de La Mecque en 622 »[261]. D'autres figures des épopées religieuses ont réactualisé l'exil du prophète comme celle d'*Al-hajj-Umar Taal* dont il existe plusieurs versions écrites et orales de la vie. Des textes épiques aux travaux de recherche[262] en passant par les contes et chants[263], les récits sur *Al-hajj-Umar Taal,*

---

258 Yaya Wane, *Les Toucouleurs du FoutaTooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale,* Dakar, IFAN-CNRS, 1969.

259 Sylvie Bredeloup est la chercheuse qui a le plus travaillé, développé et affiné ces notions d'aventure et d'aventuriers. J'ai déjà cité un certain nombre de ses travaux sur la question et j'insiste en particulier ici sur son dernier ouvrage : Sylvie Bredeloup, *Migrations d'aventures. Terrains africains, op. cit.*

260 Sophie Bava, Julie Picard, « Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire », *Autrepart,* vol. 4, n°56, 2010, p. 153-170.

261 Laurence Marfaing, *Les Sénégalais en Allemagne. Quotidien et stratégies de retour, op. cit.*

262 Sur les textes épiques, voir Mohammadou Aliou Tyam, *La vie d'El Hadj Omar, qacida en poular*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1935. Transcrite, traduite et annotée par Henri Gaden. Voir la synthèse faite par Jean Schmitz, « Autour d'al-Hājj Umar Taal. Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'études africaines*, vol. 25, n°100, 1985, p. 555-565 ; David Robinson, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle*, Paris, Karthala, 1988 ; David Robinson, Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française vers 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997 ; David Robinson, « Abdul Qadir and shaykh Umar: Acontinuing Tradition of Islamic Leadership in FutaToro », *International Journal of African Historical*

Toucouleur né entre 1794 et 1797 au Fuuta Tooro, font état à la fois du pèlerinage de celui-ci en direction de La Mecque qui aurait duré six ans, que du *jihad* qu'il mena après avoir reçu le titre d'*Al Hajj*, représentant de la confrérie Tijaniyya[264], confrérie soufie, pour l'Afrique de l'Ouest. J. Schmitz précise qu'au 19ème siècle, « les pèlerins originaires de l'Afrique de l'Ouest étaient peu nombreux : Umar fut l'un des seuls fondateurs d'États musulmans à avoir effectué ce long séjour à La Mecque »[265]. Lors de son pèlerinage, les récits épiques, confirmés par le travail de recherche de Robinson[266], évoquent que le voyage d'Umar pour atteindre La Mecque représente une quête de savoir importante contribuant à sa consécration en tant que représentant de sa confrérie. Sa mission débute alors. Sa guerre sainte s'inspire largement de la geste du prophète Muhammad qui migra pour échapper à la persécution durant dix ans, de La Mecque à Médine. De retour au Fuuta, Umar exhorte[267] les populations au *fergo*[268] et contribue à

Studies, vol. 6, n°2, 1973, p. 286-303 ; Samba Dieng, *L'épopée d'Elhadj Omar. Approche littéraire et historique*, Thèse de doctorat en lettres modernes, Université de Dakar, 1984.

263 *L'empire Toucouleur d'El Hadj Omar Tall*, film d'animation, épisode 17, 8'17, produit par Mali Toon, réalisé par Ismaël 'Iso' Diallo, 2010. Proposé sur youtube en partenariat avec Dioufou Corporation. Pour les chants, voir notamment Baaba Maal, *L'épopée d'El-Hadj Omar Tall*, (Album Digital), Label Baaba Maal, 2013, durée 32'10 (Musique de Baaba Maal, textes d'Hussein Ba, narré par Oumar Seck). J'ai entendu, la première fois, une partie du chant dans un taxi sur la route Dakar-Thiès en version cassette audio (1ère version datant de 1999). Baaba Maal est l'un des artistes chanteurs sénégalais les plus connus. Né en 1953 sur les rives du fleuve Sénégal, à Podor dans la région du *Fuuta,* il est Toucouleur.

264 La *tijâniyya* est une confrérie (tarîqa) soufie fondée par Ahmat al-Tijâni (1737-1815) en l'année 1195 de l'hégire (soit 1781-1782) à la suite d'une vision du prophète, en état de veille, dans un oasis algérien, au cours de laquelle ce dernier a indiqué à Ahmat al-Tijâni d'abandonner tous ses anciens préceptes, lui promettant d'être son intercepteur privilégié. Elle est décrite comme la grande confrérie africaine des 19ème et 20ème siècles. Au sud du Sahara son nom est associé au jihâd d'al hajj-Umar. Pendant la période coloniale c'est la confrérie qui a connu en Afrique de l'Ouest le plus grand développement. Son histoire est marquée par une longue fréquentation avec la puissance coloniale française. Elle est aujourd'hui la première confrérie sénégalaise en nombre de disciples (*taalibe*). Le lieu de culte et de pèlerinage se trouve à Fès, ville marocaine qui abrite le mausolée du fondateur.
David Robinson, Jean-Louis Triaud (dir.), *La tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000 ; Eliane de Latour, *Tidjane : les voies d'Allah,* film documentaire, CNRS images, 2004.

265 Jean Schmitz, « Rhétorique et géopolitique du jihad d'al-Hājj Umar Taal », art. cit., p. 124.

266 David Robinson, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique, op. cit.*

267 Cette exhortation a au départ été rapportée par Mohammadou Aliou Tyam, *La vie d'El Hadj Omar, qacida en poular*, *op. cit.,* p. 109. Outre le mot *fergo* Umar aurait parlé également *d'eggugol* qui veut dire émigration et précisément selon l'auteur « groupe en transhumance » faisant référence à la mobilité pastorale.

268 *Fergo* possède en langue peul deux sens : migration et dissidence. Voir à ce sujet Jean Schmitz, « Rhétorique et géopolitique du jihad d'al-Hājj Umar Taal », *Art. Cit*, p. 129. L'auteur fait le lien entre la *hijra* du prophète Muhammad et le *fergo* d'Umar en tant que migration pour échapper aux persécutions. La mémoire populaire (à travers les contes et chants circulant au Mali et au Sénégal) a

légitimer l'exil pour reconquérir le pays, dominé alors par la France. Les versions orales et écrites ont circulé notamment dans les milieux de la confrérie *tijâniyya*. Dans l'islam soufi, de manière commune aux confréries, « l'exode volontaire ou contraint est une épreuve nécessaire à la réalisation du parcours de taalibé »[269]. Pour la seconde grande confrérie sénégalaise, connue pour être à l'origine d'une entreprise économico-religieuse transnationale, les pas à suivre sont ceux de Cheikh Ahmadou Bamba, en référence là aussi à l'exil de Muhammad. Né en 1853 à Mbacké, (anciennement Mbacké-Baol) il est l'une des figures les plus importantes de l'islam de la région en qualité de fondateur de la confrérie mouride[270]. Il fonde, en 1887, la ville de Touba ou *Tuuba* (en wolof) (de l'arabe *ṭûbâ* qui signifie rédemption), à 194 km à l'est de Dakar, qui deviendra ensuite la capitale de la confrérie musulmane des Mourides[271]. Dans les textes de celui qui sera ensuite appelé le « *Sëriñ* » de *Tuuba*[272] ou ceux portant sur ses prescriptions, l'exil est présenté comme un bienfait. Ahmadou Bamba a été exilé pendant dix ans par les autorités coloniales françaises qui voyaient en sa personne et son mouvement religieux un danger pour le pouvoir. Parti en 1895 vers le Gabon, il y restera sept ans et neuf mois. À son retour à Dakar en 1902, il est acclamé par la foule qui le pensait mort. L'administration coloniale tente alors à nouveau de l'arrêter, mais ses disciples le protègent. Il est finalement interpellé l'année suivante, en 1903 et exilé durant quatre années en Mauritanie. Les épreuves surmontées par le Cheikh durant ses exils le font percevoir par ses disciplines comme revenu à chaque fois plus fort et plus glorieux. Après son

---

réactualisée le *fergo* comme équivalent au *jihad* originel en tant que migration de peuplement notamment face à la crise sociale due à la pénétration coloniale.

[269] Sophie Bava, « Al Azhar, scène renouvelée de l'imaginaire religieux sur les routes de la migration africaine au Caire », *L'Année du Maghreb*, n°11, 2014, p. 37-55. Rappelons qu'en arabe, *talib ou taleb* se traduit par étudiant. Le *talib* est alors l'étudiant de l'école coranique. On emploi *taalibé* au Sénégal pour qualifier particulièrement les disciples d'un maître coranique.

[270] La confrérie *mouridiyya* est la deuxième confrérie sénégalaise après la *tijâniyya*. Elle est fondée au début du 20ème siècle et joue un rôle économique et politique important. Une l'abondante littérature sociologique et anthropologique a été concentrée à ce dernier point. Voir notamment à ce sujet Jean Copans, *Les marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le sycomore, 1980 ; Donald B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press, 1971 ; Momar-Coumba Diop, *La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, thèse de doctorat en science politique, Université Lyon II, 1980.

[271] Touba est actuellement la deuxième plus grande agglomération du Sénégal derrière Dakar ; elle enregistre la plus forte croissance démographique, due aux arrivées d'habitants des provinces historiques du Baol et du Cayor. Cette ville, considérée comme sainte, dispose d'un règlement basé sur la *shari'a*.

[272] Le titre de *Serigne* [Seriñ], en wolof, est équivalent au Cheikh arabe, c'est-à-dire Guide spirituel et/ou maître coranique.

assignation à résidence en 1912 à Diourbel, date à laquelle correspond l'influence grandissante des Français sur le territoire, Ahmadou Bamba poussa pour la première fois les *Taalibe* à s'installer dans tout le Baol oriental. En réactivant les fondements de la société wolof, « Cheikh Ahmadou Bamba et ses proches affirment leur autorité politique et sociale et reconquièrent entre autres, l'adhésion en masse des anciens wolofs qui trouvent refuge, rôle social et travail dans cette entreprise » écrit S. Bava[273]. Cheikh Anta Babou, dans son ouvrage sur Ahmadou Bamba, nous indique également que les premiers Mourides à s'être joints au mouvement migratoire en direction du Baol oriental parlaient de leur « *gàddaay* » qui, en wolof, correspond à *l'hijra*[274]. Pour la plupart des Mourides, l'auteur déclare que cette migration est celle d'un « exil volontaire en quête de la baraka »[275].

Le départ en exil d'Ahmadou Bamba est fêté chaque année. Le *màggal*[276] de *Tuuba*, c'est-à-dire la célébration du premier exil de Cheikh Ahmadou Bamba, qui est le plus grand pèlerinage de la confrérie mouride à *Tuuba*, est en effet la fête la plus importante dans la confrérie ; elle réunit des millions de personnes non seulement dans cette ville sainte mais aussi dans chaque ville de la migration[277].

Dans ces villes, les Cheikh légitiment les migrations parce qu'elles seraient nécessaires pour continuer l'œuvre d'Ahmadou Bamba, « construire Touba et développer le mouridisme »[278]. L'anthropologue V. Ebin note également que « le voyage est devenu une activité quasiment sacrée pour les Mourides […] en devenant voyageurs, les Mourides accentuent leurs liens avec le saint fondateur […] le voyage conduit à la connaissance (xam-xam en wolof), ce qui est essentiel à l'éducation d'un jeune homme. Le voyage, la vie dans un pays étranger […] sont autant de facteurs permettant de

---

[273] Sophie Bava, « "Reprendre la route" : Les relais mourides des migrants sénégalais au Niger », dans *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, sous la direction de L. Fourchard, A. Mary, R. Otayek, Paris, Karthala, 2005, p. 73.
[274] Cheikh Anta Babou, *Le jihad de l'âme : Ahmadou Bamba et la fondation de la mouridiyya au Sénégal 1853-1913*, Paris, Karthala, 2011.
[275] *Ibid.,* p. 269.
[276] Voir à ce sujet Sophie Bava, Cheikh Gueye, « Le grand magal de Touba : exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme », *Social Compass*, vol. 48, n°3, 2001, p. 421-438.
[277] Sophie Bava, « Variations autour de trois sites mourides dans la migration », *Autrepart*, n°36, 2005, p. 105-122.
[278] Sophie Bava, « Entre Touba et Marseille : le mouride migrant et la société locale », dans *La société Sénégalaise entre le local et le global*, sous la direction de M.-C Diop, Paris, Karthala, 2002, p. 592.

comprendre le monde. Les jeunes gens considèrent une période passée à l'étranger comme un passage nécessaire vers l'âge adulte »[279].

Ces figures héroïques sont exaltées à la fois dans les récits épiques, les chansons de geste, et les multiples récits et écrits qui sont diffusés ; ce qui participe à leur établissement dans l'histoire et l'imaginaire populaire. Elles véhiculent surtout des valeurs qui sont également transmises et réajustées en fonction des contextes, des enjeux du présent et des groupes sociaux qui les convoquent. En ce sens, comme nous allons dès à présent le voir, la figure du *moodu-moodu*, migrant wolof, a pu également symboliser un héroïsme contemporain. Chantés, ils revêtent les caractéristiques des héros des épopées ainsi que celles, plus contemporaines, de la réussite individuelle et de l'affirmation de soi. Toutefois, on verra également que ce sont les élites en diaspora qui représentent aujourd'hui cette nouvelle figure de l'émigré qui réussit, des figures très présentes dans l'imaginaire des jeunes de Dakar, notamment les hommes.

1.2. Les *moodu-moodu* et les nouvelles élites de la « diaspora » : des héros contemporains chantés et médiatisés

Plusieurs travaux de recherche avancent l'idée que les *moodu-moodu* forment aujourd'hui au Sénégal une catégorie sociale à part entière[280] ; généralement, ce sont ceux qui sont partis au Nord qui symbolisent, aujourd'hui, ces nouvelles figures de la réussite[281]. Avant de présenter brièvement cette figure du *moodu-moodu*, ayons à l'esprit que de nombreux chanteurs connus au Sénégal ont participé à établir l'émigré au rang des héros contemporains, en chantant les valeurs qui lui sont attribuées. Enfin, on verra que le *moodu-moodu* réactive à la fois les caractéristiques des héros des épopées mais qu'il symbolise également l'émergence d'une mentalité considérée comme moderne, celle plaçant le succès individuel au rang des valeurs sociales.

Le mot *moodu* est avant tout une contraction de la déformation de *Muhammad* qui devient Mouhamadou en wolof, faisant référence certes au prophète de l'Islam mais

---

[279] Victoria Ebin, « Comment se jouer de l'espace : la construction des catégories spatiales par les commerçants mourides itinérants », dans *D'un voyage à l'autre. Des voix de l'immigration pour un développement pluriel*, sous la direction de l'I. Panos, Paris, Karthala, 2001, p. 67.

[280] Jean Copans, « Les noms du géer : essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même, 1950-1990 », *Cahiers d'études africaines*, vol. 31, n°123, 1991, p. 327-362.

[281] Richard Banégas, Jean-Pierre Warnier, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine,* vol. 2, n°82, 2001, p. 5-23.

surtout à Mouhamadou Moustapha Mbacké, successeur du Cheikh Ahmadou Bamba et khalife général des Mourides de 1927 à 1945. *Moodu-moodu* désigne à l'origine l'émigré *kaw-kaw* originaire du Baol, milieu rural mouride correspondant à l'ancien bassin arachidier, venu à Dakar commercer suite aux sécheresses des années 1970. Sans diplôme ni qualification, les *moodu-moodu* ou *Baol-Baol,* comme ils sont également nommés, commercent et sont vendeurs de rues. L'origine spatiale de provenance de ces populations nous renseigne ainsi sur le profil des *moodu-moodu* des années 1970. Ils correspondent majoritairement aux *taalibe* mourides qui, durant la colonisation, étaient déjà devenus commerçants. Selon S. Ba Gning, « le commerce en marge de la réglementation coloniale était l'unique recours pour les fidèles de Serigne Touba »[282], marginalisés et ayant des difficultés d'insertion dans l'économie formelle dominée par les colons. En effet, premiers producteurs d'arachide, ceux qui ont été désignés par le terme de *moodu-moodu*, se sont tournés vers les villes pour se reconvertir dans les activités commerciales. Avec les conséquences des politiques d'ajustement structurel et l'incitation à la libéralisation de l'économie et au désengagement de l'État, le *moodu-moodu* est devenu un véritable phénomène social au Sénégal dans les années 1980. La crise géopolitique entre le Sénégal et la Mauritanie en 1989 conduisant à l'expulsion des Maures du Sénégal qui détenaient les commerces, favorisa le boom professionnel de ce groupe de commerçants s'appropriant dès lors l'économie urbaine[283]. Ils se redéployèrent alors vers l'étranger et la dévaluation du franc CFA en 1994 permit l'assise économique de ces commerçants internationaux.

Comme le note M. Ndiaye, au Sénégal « aujourd'hui il y a un glissement sémantique progressif qui assimile le *moodu-moodu* à l'émigré parti chercher fortune en Europe ou en Amérique »[284]. Ils (les *moodu-moodu*) sont devenus des acteurs incontournables et une « nouvelle catégorie sociale » qui « ne se fonde ni sur la hiérarchie ancienne des ordres ni

---

[282] Sadio Ba Gning, « De l'éthique mouride au travail informel à Dakar », *Les mondes du travail*, n°9-10, juin 2009, p. 67-80. L'auteure souligne également que c'est cette politique d'exclusion qui a conduit Cheikh Ahmadou Bamba à développer une philosophie du travail et de l'austérité. Cheikh Ibrahima Fall, disciple de Cheikh Ahmadou Bamba, a appronfondi celle-ci en encourageant surtout l'initiative privée, brandissant la célèbre formule wolof « *ñakk wërsëk weesuwul xam wéer wu dee ñaata ngay fayeeku* » pouvant se traduire par : « il n'y a plus infortuné que celui qui sait d'avance ce qu'il gagne à la fin du mois ».

[283] Abdoulaye Bara Diop, « Les paysans du bassin arachidier. Conditions de vie et comportement de survie », *Politique Africaine,* n°45, 1992, p. 39-61.

[284] Malick Ndiaye, *L'éthique Ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui, Tome 2 : les moodu moodu*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 1998.

sur l'appartenance à un appareil administratif et politique d'État »[285]. B. Riccio explique également qu'anciennement ces immigrés *kaw-kaw* étaient stigmatisés pour leur ignorance assimilée à l'absence de scolarité[286]. Plus récemment, M. Timera écrit que dans les années 1960 et 1970, l'image majoritaire des émigrés, associés globalement aux *moodu-moodu* (puisque le terme est venu qualifier l'ensemble des émigrés) était celle du fuyard. Plus exactement, il déclare que deux représentations cohabitent jusqu'aux années 1970, celui « du minoritaire et subalterne qui se déploie dans l'espace moral spécifique des communautés engagées dans l'émigration et celui des groupes majoritaires de l'État qui les dévalorisent comme fuyards et comme balayeurs de rue à Paris »[287]. Soulignons que ces émigrés stigmatisés dépassent en fait la seule figure ancienne du *moodu-moodu,* ce migrant commerçant : il s'agit aussi des travailleurs émigrés, soninké et halpulaar.

Dans les années 1980 et 1990, affichant le succès incarné par la construction de maison, les habits portés, les mariages etc., les émigrés sont devenus en quelque sorte les héros contemporains et une nouvelle figure de la réussite sociale, chantée par les musiciens. C'est ce qu'illustre l'encadré ci-dessous en retranscrivant des chansons très populaires.

Extraits de chanson de Youssou Ndour

Bitim *reew*. / Hors du pays, à l'étranger
Waaw bitim reew, ña fa nekk dëkku ñu fa, mujju-mujju yaay dañuy dellu si, waaw Sénégal (bis)
Oui, à l'étranger, ceux qui sont là-bas n'y habitent pas, tôt ou tard ils vont revenir au pays, oui ! Sénégal (bis)
Waaw bitim reew, ña fa nekk dëkku ñu fa, mujju-mujju yaay dañuy dellu si, ndax ñee, ñooñu xamu ñu leen. Fii lañu sosoo !
Oui, à l'étranger, ceux qui sont là-bas (les Sénégalais) n'y habitent pas, tôt ou tard ils vont revenir. Parce que les gens là-bas ne les connaissent pas. Leurs origines c'est ici !
Ñune jom mooy tukki yaay, waaye fullë mooy ñibbi si.
On dit que c'est le « jom » qui voyage mère, mais c'est le « fullë » qui te fait rentrer au pays
Noo mëna mel, loo mëna am ndeysaan, ñibbi see la war
Peu importe comment t'es, peu importe ce que t'as, rentrer c'est ton devoir

[285] Jean Copans, « Les noms du géer : essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même », *op. cit.*
[286] Bruno Riccio, « Talkin' about Migration – Some Ethnographic Notes on the Ambivalent Representation of Migrants in Contemporary Senegal », *Stichproben. Vienna Journal Of African Studies,* n°8, 2005, p. 99-118.
[287] Mahamet Timera, « Mots et maux de la migration : de l'anathème aux éloges », *Cahiers d'Études Africaines*, n°213-214, 2014, p. 27-47.

Sant nañu leen, ñoo ngui leen di ñaanal, suma delloo di leen wayantoo, « waaw Sénégal, mooy sunu reew » (bis)
On vous remercie, on prie pour vous, quand je serais retourné au pays, continuez de chantonner ceci : « Oui le Sénégal c'est notre pays »
Waaw ndaje moom nii la saa su nekk, suma sañoon took dess ak yeen…waaw Sénégal, mooy sunu reew
Oui, une rencontre c'est toujours comme ça… si ça ne dépendait que de moi je resterais encore avec vous… mais le Sénégal c'est notre pays

Solidarité
Émigrés, *bëgg naa ñu ràñee leen! Nit ki dëkk ak ligeey indil njaboot gi*
Émigrés j'aimerais qu'on les reconnaisse ! C'est celui qui travaille tous les jours pour nourrir sa famille
Emigré, *lu tollook fukki nit lay dundal*
Emigrés, il nourrit 10 personnes environ
Saa su sañoon, ligeey fii andaki solidarité…
Il aurait tant aimé que son travail soit accompagné de solidarité

Caractéristique des figures héroïques des épopées, l'émigré est chanté pour sa ruse, sa débrouillardise et son art de la survie. Il est courageux, surmonte des épreuves, fournit des efforts pour le collectif et sa famille au pays. Défini par le travail, « astucieux et travailleur », il aurait le sens aigu des affaires et une grande capacité de débrouillardise[288]. Le *moodu-moodu* est devenu un modèle pour les populations sénégalaises. Sa figure symbolise une nouvelle idéologie, celle de l'accaparement, de l'enrichissement et de l'émergence de « nouveaux besoins moraux de réalisation et d'accomplissement de soi »[289] symbolisant aussi les nouvelles valeurs morales sociétales : celle de la réussite économique engendrée par l'initiative individuelle et l'esprit d'entreprise permis par le sens de la ruse et de la débrouille.

L'émergence du *moodu-moodu* comme référence exemplaire me semble résider d'abord dans les valeurs historiques qu'il incarne, ancrées dans la société wolof, que l'on retrouve chez les figures épiques : celle notamment du courage dont il fait preuve durant la période de voyage lui permettant de revenir grandi. Car comme l'exilé des épopées, il surmonte les épreuves pour le pays, pour sa famille, sans oublier un retour qui acheminera son parcours de héros. Il incarne également celui qui se bat pour le pays, pour ses proches, pour le Sénégal en devenant un acteur important qui obtient sa place

[288] Victoria Ebin, Rose Lake, « Camelots à New York : les pionniers de l'immigration sénégalaise », *Hommes et migrations*, n°1160, 1992, p. 32-37.
[289] Malick Ndiaye, *L'éthique Ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui, Tome 1 : le goorgi type moyen de la société sénégalaise urbaine post-indépendance*, Dakar, Presses universitaires de Dakar, 1996, p. 264.

par lui-même, pour les autres et pour lui-même. Ainsi, étant donné le contexte social favorisant le libéralisme et l'art de la débrouille pour l'ensemble de la jeunesse comme nous l'avons évoqué dans le chapitre premier, ces valeurs chantées, véhiculées, ne peuvent que résonner de manière positive chez une partie importante de la population.

Parallèlement, de nouvelles figures de l'émigré, médiatisées et popularisées, apparaissent également dans les années 1980-1990. Il s'agit d'artistes (notamment de musiciens) et de sportifs (surtout les footballeurs). Comme le note M. Timera, « en plus des musiciens, l'expérience des sportifs et surtout des footballeurs va populariser la figure de ces élites en diaspora et des formidables opportunités que l'extérieur recèle pour les Sénégalais »[290]. Ces figures de réussite, elles aussi, combinent l'imaginaire lié à la réussite économique à la gratification symbolique que leur confère leur statut de représentants du Sénégal pour l'extérieur. Par la migration, ces individualités ont pu avoir accès à la gloire, être reconnues dans leur pays. C'est précisément ce deuxième type émergent de figure émigrée qui suscite l'intérêt « nouveau » de l'État.

2. Une économie politique de l'héroïsme

Après avoir présenté la symbolique populaire ancienne et contemporaine constituée autour de la figure de l'émigré, il me semble indispensable de discuter la valorisation institutionnelle, notamment étatique, des « Sénégalais de l'extérieur », terme qui désigne officiellement les émigrés sénégalais enregistrés à l'étranger. Si, comme nous le rappelait M. Timera, l'État sénégalais a pris en compte récemment ses compatriotes à l'étranger[291], aujourd'hui il semble réactualiser la figure populaire du héros, associée à l'émigré.

Cette valorisation institutionnelle s'inscrit premièrement dans un double discours paradoxal : d'une part, l'État sénégalais affirme sa volonté de lutter contre l'émigration ; d'autre part, il contribue à valoriser ceux qui ont concrétisé le départ migratoire. Ces derniers sont d'ailleurs sommés par l'État (comme c'est le cas pour nombre d'organisations au service du « co-développement ») d'être des acteurs pouvant

[290] Mahamet Timera, « Mots et maux de la migration : de l'anathème aux éloges », art. cit.
[291] *Ibid.*

et devant contribuer à freiner les départs migratoires des jeunes. Deuxièmement, cette héroïsation s'inscrit dans un contexte où, eu égard à l'utilisation des transferts de fonds des Sénégalais de l'extérieur, la figure valorisée de l'émigré ne semble pas faire consensus auprès de cet ensemble institutionnel. Face aux ambivalences du statut de l'émigré auprès de la « société civile »[292], aux injonctions européennes à freiner les départs, aux revendications grandissantes des « Sénégalais de l'extérieur » – ces [bons] émigrés qui ne représentent qu'une partie seulement des émigrés sénégalais : ceux déjà installés dans les pays d'accueil, organisés en association et ayant un certain avoir économique à investir – l'État semble avoir opté pour la revalorisation de la figure de l'émigré qu'il tente également de « préserver ».

2.1. L'émigré, un acteur clef pour le « co-développement »

L'émigration historique des Sénégalais et leur contribution économique en faveur du Sénégal ont engendré une attitude positive des gouvernements envers sa population à l'étranger et son potentiel de développement[293]. Cet intérêt s'est manifesté avec la création du ministère des Sénégalais de l'extérieur en 2003, création appuyée depuis 2013 par la direction générale des Sénégalais de l'extérieur. Le plan d'action en faveur des émigrés établis à l'étranger, dès la création du ministère, était d'aider cette population spécifique à investir dans leur pays d'origine, de favoriser leur protection. 2006 – année marquée politiquement et médiatiquement par les départs par pirogue depuis les côtes africaines et la mort de jeunes passagers africains subsahariens – constitue un tournant dans l'orientation stratégique et discursive de l'État sénégalais,

[292] Le concept de « société civile » revêt un caractère imprécis et flou. Dans les années 1970, le terme apparaît comme un « instrument d'analyse du développement politique des pays du Sud ». Une décennie plus tard, il s'impose véritablement sur la scène internationale. Plus récemment, le concept a pris une nouvelle dimension avec ce qu'on appelle communément « l'émergence de la société civile mondiale ». Une société civile se développerait donc aux quatre coins du monde, constituant de manière générale un élément de contestation face aux pouvoirs dominants et se révélant en tant qu'acteur d'une gouvernance internationale. Les multiples forums sociaux mondiaux depuis 2001, l'illustrent. Voir : René Otayek, « "vu d'Afrique". Société civile et démocratie. De l'utilité du regard décentré », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 9, 2002, p. 193-212. Sur l'histoire du concept je renvoie à : François Rangeon, « Société civile : Histoire d'un mot », *La société civile*, sous la direction de. J. Chevalier, Paris, CURAPP-PUF, 1986, p. 9-32.

[293] Déjà en 1987, la France et le Sénégal établissaient le bureau d'accueil, d'orientation et de suivi des actions de réinsertion des émigrés (BAOS) adossé ensuite à l'Agence pour la promotion des investissements et des grands travaux – APIX).

sous la pression européenne[294]. En effet, la conférence euroafricaine de Rabat célébrée cette année-là[295], lors de laquelle seront ratifiées les grandes lignes du plan de Dakar[296], a eu pour objectif de « co-responsabiliser » les pays de départ et de transit des émigrés. Pour aider les États africains concernés à s'engager dans ce processus de lutte contre l'émigration, les dirigeants de l'Union européenne exercent de fait un chantage : de cette co-responsabilisation dépendront l'aide au développement et les accords de coopération. En ce sens et consécutivement à la conférence, des accords de gestion concertée de la migration avec la France, l'Espagne et l'Italie ont été adoptés en 2006 et 2007. À titre d'exemple, dans l'accord que propose la France, une importante partie somme le gouvernement sénégalais de surveiller les frontières et de prendre en charge le retour des immigrés illégaux[297]. En échange, la France s'engage à faciliter la délivrance de visas de circulation « notamment aux hommes d'affaires, intellectuels universitaires, scientifiques, commerçants, avocats, sportifs de haut niveau, artistes »[298]. La dernière partie de l'accord concerne le développement. Les aides au développement accordées sont dès lors subordonnées à la coopération du Sénégal en matière de lutte contre l'émigration

[294] Les relations entre les États membres du dispositif Schengen et les pays émetteurs de migrants vers l'Europe, ciblés par celle-ci étaient déjà importantes dans les années 2000. Le conseil de Séville de 2002 avait inséré une clause sur la réadmission obligatoire des ressortissants en cas d'immigration illégale dans, je cite « tout futur accord de coopération, d'association ou accord équivalent que l'Union européenne ou la Commission européenne conclura avec quelque pays que ce soit ». Autrement dit, tout accord ne se fera avec un État tiers que sous conditions. Il s'agit dès lors, à mon sens, d'un accord de coopération que l'on peut qualifier d'eurocentriste, ou bien d'utilitariste puisque les conditions favorisent les politiques européennes et par ces conditions, les États tentent d'imposer leur vision de la migration.

[295] La conférence euro-africaine de Rabat, organisée en 2006 rassemble vingt-sept pays d'Afrique et trente pays d'Europe. Quatre thèmes sont ressortis de cette conférence mais le plus important concerne le contrôle et le rapatriement des migrants dits illégaux, les autres thèmes mineurs (politique de coopération, de co-développement) restent conditionnés à l'accomplissement de la lutte contre l'immigration illégale. C'est un processus de culpabilisation qui s'amorce : les États émetteurs seraient responsables de l'immigration clandestine parce qu'ils ne la contrôlent pas comme l'Union européenne le fait. Il est alors reproché aux États tiers de ne pas employer les mêmes mesures sécuritaires mises en place à l'échelle européenne.

[296] Ce plan élaboré par un comité de pilotage, a été adopté par les pays européens et africains à Dakar avant d'être soumis à la conférence ministérielle de Rabat.

[297] Accord relatif à la gestion concertée des flux migratoires entre la France et le Sénégal, signé le 23 septembre 2006.

[298] Article 2 de l'accord relatif à la gestion concertée des flux migratoires entre la France et le Sénégal : circulation des personnes ; paragraphe 21- visa de circulation. Suivant cet accord, la carte de travail temporaire sera également délivrée en fonction du besoin de main-d'œuvre ainsi que la carte « compétence et talent » introduite en 2008, temporaire, et délivrée aux artistes sénégalais.

irrégulière et la signature des accords de réadmission[299]. Ces accords passés avec les pays dits émetteurs incitent et favorisent un "co-développement", notamment par l'investissement des émigrés-immigrés de l'argent accumulé dans le pays d'accueil[300] au Sénégal.

Parallèlement aux tentatives de dissuasion de l'émigration clandestine devenue une « cause nationale »[301], et conjointement à la production de récits et d'images sur les conditions de vie dans les pays d'accueil participant aux représentations ambivalentes associées au « Nord », ceux que l'État nomme les « Sénégalais de l'extérieur » sont devenus « la voix pour élargir le territoire et les ressources de la nation »[302]. Mieux, entre injonction à la lutte contre l'émigration clandestine et besoins de ressources économiques, l'émigré est devenu un acteur-clé du couple migration/développement devenu le « cadre discursif dominant »[303]. C'est sans doute en ce sens qu'il faut comprendre l'intérêt nouveau de l'État pour ceux qui sont partis.

2.2. Le « [bon] migrant, ce héros », un acteur important à préserver

Les émigrés sont donc devenus des acteurs incontournables de l'économie sénégalaise. Toutefois, les opinions sont mitigées quant aux conséquences des transferts qu'ils effectuent. Dans ce contexte, l'État et les institutions en charge des migrations sont désireux d'orienter, d'aider et de guider davantage les investissements de ces

---

[299] Ces soutiens apportés aux pays tiers ne sont pas anodins : l'Union européenne met en place différentes aides de type économique, technologique, et même un appui policier. Si l'accord de lutte contre l'immigration clandestine porte ses fruits, elle fournit en contrepartie des visas temporaires et utilitaristes à disposition des pays émetteurs. Ces accords sont donc au cœur des négociations avec les États tiers, notamment dans le cadre des accords de partenariats économiques et d'aide au développement.

[300] À titre d'exemple, en Italie, le programme Plasepri a été mis en place en 2007. 24 millions d'euros ont été injectés afin que soient créées au Sénégal des entreprises très ciblées que les Sénégalais choisiront en fonction de leurs capacités d'investissement. De même, en France, la création du compte épargne vise à orienter l'épargne des immigrés vers l'investissement productif dans leur pays d'origine. Autre programme, le plan REVA (retour vers l'agriculture) a été conçu dans l'optique de combattre l'émigration clandestine, selon les dires de A. Wade, président du Sénégal. Il viserait à pousser les jeunes à investir dans l'agriculture pour les fixer au Sénégal. Différents pôles d'émergence ont été identifiés sur la base du financement de 10 millions d'euros octroyés par la coopération espagnole. Des travaux doivent alors être effectués dans différents villages afin que les bénéficiaires du plan – de jeunes agriculteurs devant préalablement être identifiés – puissent s'installer dans ces pôles rénovés qui se trouvent être des fermettes.

[301] Voir à ce sujet les travaux d'Emmanuelle Bouilly précédemment cités.

[302] Mahamet Timera, « Mots et maux de la migration : de l'anathème aux éloges », art. cit.

[303] Anaïk Pian, « Le cadre discursif du développement : des discours et action politique concrète, au répertoire d'action des associations de refoulés », art. cit.

derniers. Pour ce faire, ils tentent de répondre aux demandes de cette « 15ème région du Sénégal que constitue la diaspora sénégalaise »[304], selon l'expression du président sénégalais Macky Sall, et parallèlement de revaloriser les représentations positives associées à ces émigrés.

2.2.1. Des acteurs économiques importants…

Le Sénégal est l'un des pays africains qui reçoit le plus de fonds provenant de sa diaspora (selon les données estimatives de la Banque mondiale). Avec des transferts monétaires s'élevant en 2013, à 1,07 milliard d'euros soit 703,7 milliards de francs CFA correspondant à environ 11 % du PIB, les émigrés sont devenus les premiers pourvoyeurs de fonds du pays. Ces chiffres ne prennent pas en compte les envois effectués par les canaux non-officiels – c'est-à-dire de manière informelle par le biais d'un intermédiaire – qui représentent une part non-négligeable, estimée à 40 %, des transferts non mesurables. Les transferts de fonds des Sénégalais de l'extérieur, en constante augmentation (341 milliards de francs CFA [520 millions d'euros] en 2005 pour 555 milliards en 2008) dépassent, depuis les années 1990, le montant de l'Aide Publique au Développement (APD)[305]. Comme le note l'actuel président de la république Macky Sall : « Nous avons une diaspora généreuse […] La diaspora sénégalaise doit être saluée, encouragée. Sa contribution fait deux fois le produit de l'aide extérieure. C'est une contribution remarquable qui tourne autour de 500 milliards de francs CFA et parfois évaluée à 800 milliards »[306].

---

[304] Il s'agit d'une promesse de Macky Sall en 2012, après son élection, d'ériger la diaspora, au vu de son nombre et de son poids économique en 15ème région du Sénégal. Il est question d'accentuer son rôle de décideur politique des affaires du pays mais également d'intégrer la diaspora dans l'ensemble des dynamiques du Sénégal.

[305] Flore Gubert, « Migrant Remittances and their Impact on Development in the Home Economies: The Case of Africa », *The Development Dimension, Migration, Remittances and Development*, OECD, 2005, p. 41-68.

[306] Ces propos tenus lors de l'inauguration de l'université républicaine de Mbodiène (Mbour) ont été relayés par un ensemble de médias télévisés sénégalais en octobre 2014.

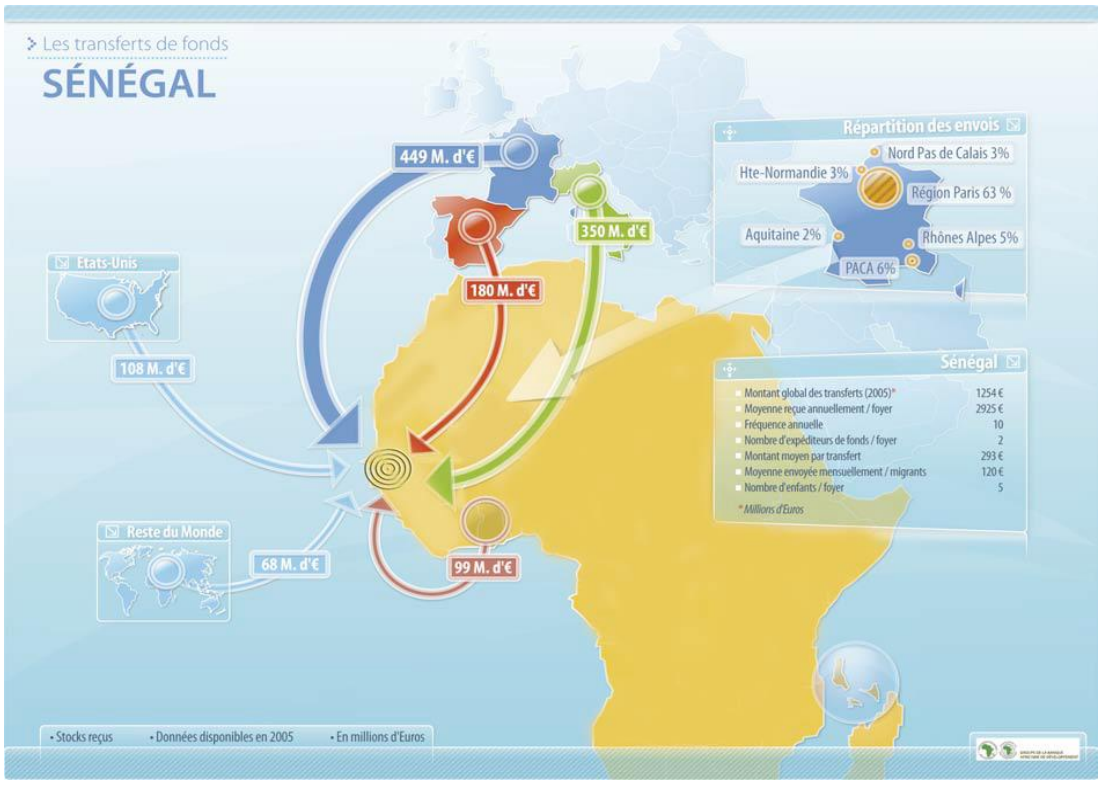


Figure n°1 : répartition des envois de fonds sur le corridor Sénégal, année de référence 2005[307]

Cette comparaison est toutefois relative puisque les transferts de fonds sont consacrés majoritairement à l'aide directe aux familles et sont très faiblement investis ou épargnés. En effet, si le poids socio-économique des émigrés ne cesse de croître c'est parce qu'ils contribuent fortement à la réduction de la pauvreté au Sénégal. Environ 32 % des ménages sénégalais reçoivent des fonds représentant 40 % de leur revenu. Les transferts concernent avant tout les dépenses de consommation les plus essentielles (alimentation, santé, éducation, logement). Ils ont alors un effet immédiat sur les ménages qui les reçoivent et donc sur la stimulation de l'économie sénégalaise. La Banque Mondiale a d'ailleurs conclu que ces fonds envoyés constituaient un atout majeur pour le Sénégal dans la lutte contre la pauvreté. Les ménages bénéficiaires de ces envois parviennent souvent à maintenir un niveau de vie supérieur à la moyenne nationale. Les fonds reçus de l'extérieur sont à l'origine d'une hausse de revenu par tête des Sénégalais de près de 60 % par rapport aux ménages ne recevant pas d'argent de

[307] « Les transferts de fonds des migrants un enjeu de développement », *Rapport,* Tunis, Banque africaine de développement, 2009.

l'étranger[308]. Bien qu'il y ait une légère augmentation des transferts monétaires dirigés vers l'investissement « productif », notamment par la récente génération de jeunes provenant des zones urbaines, l'utilisation de ces fonds génère le mécontentement de la société civile œuvrant dans le domaine du développement qui voit, à l'instar de l'ensemble des institutions internationales, financières et étatiques, une manne financière à contrôler pour une meilleure gestion[309].

2.2.2. …dont les transferts d'argent ne font pas consensus

Lors de mes recherches j'ai pu être en relation avec certains stagiaires de l'organisation ENDA, chargés des questions de lutte contre les migrations irrégulières sous l'angle évidemment du co-développement[310]. Un cycle de réunions mensuelles sur le développement et la migration a été mis en place par l'organisation en partenariat avec ENDA Europe afin de réunir les organisations de la société civile et trouver des « stratégies communes d'actions liées à la migration et au développement » selon les propos d'un des représentants. Des extraits d'une réunion à laquelle j'ai pu assister peuvent rendre compte à la fois de la « configuration développementaliste » œuvrant sur la thématique de l'émigration mais surtout des représentations différenciées de la figure de l'émigré.

> Réunion 1. « Migration et développement » organisée par ENDA diapol (Enda prospectives dialogues politiques) au sein de son siège social à Dakar.
> L'objectif de la réunion est de réunir de nombreux acteurs travaillant avec le couple migration/développement afin de mettre en commun les analyses, les diffuser et débuter un partenariat autour de cette thématique.
> Le constat premier qui s'avère être posé comme une évidence sur lequel d'aucuns ne discutera est celui des causes de l'émigration : la pauvreté qui ne pourrait être

[308] Youssoupha S. Diagne, Fatou Diane, « Impact des transferts des migrants sur la pauvreté au Sénégal », *Document d'étude n°7,* Direction de la prévision et des études économiques, Dakar, 2008.
[309] Papa Amadou Sarr, « Transferts de fonds des migrants et développement en Afrique : une étude de cas sur le Sénégal », *Techniques financières et développement,* n°95, 2009, p. 18.
[310] Le cadre discursif dominant du développement, associé à la maîtrise et gestion des flux migratoire, n'épargne pas les organisations qui ont pour principe le développement endogène, à savoir la nécessité de développer des solidarités horizontales entre les Suds et de compter comme le préconisait Samir Amin, sur « ses propres forces ». C'est le cas d'ENDA Prospectives Dialogues Politiques (DIAPOL), implantée sur le territoire sénégalais et créée en 2001 comme entité autonome de l'ONG internationale. ENDA, dont le siège sénégalais à Dakar, est implantée dans l'un des quartiers d'enquête de la commune de Mermoz Sacré-Cœur. Cette ONG intègre une approche régionale appelant à la mobilisation des ressources internes mais s'appuie largement sur des financements occidentaux et nationaux. L'organisation a donc développé un axe central d'intervention nommé DIADEM : diasporas, droits humains, développement et migration.

endiguée que par une réelle stratégie de co-développement. Au vu des acteurs présents[311], une vision majoritaire apparaît : le « migrant » devient l'acteur principal du développement local. S'il ne l'est pas encore – constat fait à l'unanimité – il se doit de le devenir et les organisations doivent l'inciter fortement. L'objectif n'est alors pas de discuter de l'émigration mais de trouver communément des partenariats pour permettre aux émigrés d'endosser le rôle premier qui leur est attribué. Quelle mission doit donc investir un « bon » migrant ? Il devrait à la fois « investir au Sénégal pour contenir la jeunesse ici et les femmes » et « augmenter le bien-être social de la société ». Les structures institutionnelles présentes, considérées comme les premiers « agents du développement local », auraient donc pour mission l'accompagnement des directions que devraient prendre les transferts d'argent des émigrés-immigrés puisque « le migrant n'est plus connecté par rapport aux réalités de son terroir ». Une forme de procès est alors effectuée : « Les cérémonies familiales, le prestige, voilà des dépenses qui ne servent pas au pays, qui ne servent pas à son développement! ».

Ces éléments sont considérés comme de mauvaises pratiques parce qu'elles ne répondent pas à l'attente majoritaire des institutionnels dont le travail est justement d'orienter au mieux les transferts d'argent selon les besoins de l'État sénégalais. Mauvaises pratiques également parce que l'utilisation de l'argent se devrait de contribuer à endiguer l'émigration d'autres Sénégalais. Or, dans les logiques qui sont les leurs, la distribution des revenus des migrants au sein des familles ne pourrait qu'inciter d'autres jeunes à partir.

Les associations de Sénégalais de l'extérieur répliquent :

« Vous croyez que les gens dans mon quartier ils pensent à l'agriculture ? », « on participe, on réduit la pauvreté, et vous nous demandez de mieux nous comporter ? », « vous voulez qu'on incite les émigrés à développer les activités du pays, il faudrait peut-être leur donner plus d'importance dans les décisions de ce pays aussi alors ! »

Si chacune des parties présentes semble de manière officielle avoir intériorisé le cadre discursif dominant, brandissant l'argument du co-développement, un clivage apparaît néanmoins entre celles et ceux ayant vécu l'expérience de la migration et celles et ceux devenus des professionnels de la migration, constitutive de leur rétribution salariale[312]. Chaque partie a des intérêts divergents qui s'expriment à l'intérieur même de l'échange.

Extrait de carnet de terrain n°3, 22 juin 2012.

Dans cette réunion, il m'a été possible d'être confrontée aux représentations ambivalentes à propos des émigrés : des intervenants fustigeaient leurs dépenses liées aux « futilités », leur prestige acquis par le biais de leur démonstration ostentatoire de biens de consommation était mis en cause, leur comportement qui encouragerait l'émigration des autres jeunes était dénoncé. On comprend également les clivages et les

[311] L'AJRT, AFARD, MACSEF, RADDHO, REGEN/ ONG DEFI, FASER, USE, GRDR, AMLD, Charte mondiale des migrants, Institut Panos Afrique de l'Ouest, AFAO, FCEPAIM, direct IAFO, CNTS, CODM, CHCDTL, apanews, le pays (journalistes).

[312] Il faut préciser que pour certains migrants, représentants d'associations internationales, leur expérience leur a conféré un statut quasi professionnel sans toutefois percevoir de rémunération salariale. C'est ici que se situe la distinction faite.

tensions entre deux fractions d'acteurs : ceux qui ont vécu l'expérience migratoire et ceux qui travaillent pour la gestion de cette expérience. Ce dernier point est important pour comprendre la nécessité ressentie par l'État sénégalais et certaines institutions intergouvernementales telles l'organisation intergouvernementale Organisation Internationale des Migrations (OIM), de préserver les acteurs incontournables que représentent les émigrés et de tenter de les rallier à la cause du développement. En ce sens, revaloriser les émigrés est également nécessaire pour tenter de diminuer les représentations négatives de la société civile œuvrant pour le développement et contre l'émigration irrégulière.

2.3. Une revalorisation nécessaire

Le gouvernement cherche donc à intégrer systématiquement la problématique de la migration dans les plans de développement. Le document de stratégie de réduction de la pauvreté (DSRP 2006-2010) envisage divers moyens à cette fin, notamment promotion de l'emploi par l'implication des émigrés dans le développement des localités, mise en place d'un système plus performant de gestion et de suivi des populations sénégalaises vivant à l'étranger, renforcement des programmes d'insertion sociale et économique des jeunes, etc. Avec l'appui de partenaires nationaux et internationaux, l'État met alors en place des programmes œuvrant à la valorisation de la participation sénégalaise émigrée, dans une perspective de développement du Sénégal et tente de convaincre les associations des Sénégalais de l'extérieur d'investir dans le développement local[313].

Les programmes d'aides en faveur de l'investissement des émigrés s'accompagnent d'une volonté politique de préserver la « 15ème région du Sénégal ». En ce sens, les journées internationales des migrants, qui avaient pour thème « la contribution de la diaspora sénégalaise à la réussite du Plan Sénégal Émergent (P.S.E[314]) », qui se sont

[313] Ces programmes sont le programme Migrations pour le développement en Afrique (MIDA-Sénégal), en partenariat avec l'OIM ; le projet « Transfer of Knowledge Through Expatriate Nationals » (TOKTEN), en partenariat avec le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) ; et l'Initiative de co-développement (par la Présidence du Sénégal).

[314] Au Sénégal, le contexte politique et institutionnel est marqué par un recadrage des orientations politiques majeures (SNDES) ainsi que la mise en place du PSE (Plan Sénégal Emergent) conformément à la volonté du chef de l'État et de son gouvernement d'accélérer le rythme des réformes en cours, notamment la conduite de manière diligente de : la réforme de la politique de la décentralisation (Acte III), la territorialisation des politiques publiques (Pôles économiques

tenues à Dakar les 18 et 19 décembre 2014, ont été révélatrices de la valorisation de cette figure. En organisant ces journées, l'objectif de l' État était de renforcer les programmes et les projets du PSE à travers une contribution et une participation efficaces de la diaspora, laquelle devait donc se voir informer des programmes et projets afin de participer à l'établissement de ceux-ci pour enfin y contribuer financièrement.

La célébration, à laquelle j'ai pu être invitée par le directeur des Sénégalais de l'extérieur, commença par une minute de silence en mémoire des émigrés défunts. Les « Sénégalais de l'extérieur » dont certains représentants d'associations établies à l'étranger étaient présents, ont fait l'objet des allocutions du directeur général des Sénégalais de l'extérieur, du représentant de l'OIM et de certaines ONG présentes, des « leaders d'opinions » représentants des divers courants religieux et enfin du secrétaire d'État aux Sénégalais de l'extérieur. Les discours politiques ont loué les qualités supposées ou espérées des émigrés – leur capacité d'entreprise et d'initiative, leur engagement en faveur de leur pays, leur courage face aux problèmes de discriminations et de racisme dont ils sont victimes, etc. – tandis que les représentants religieux valorisaient le voyage dans l'histoire des religions et des grands héros liés à celle-ci.

Évidemment, ces discours étaient aussi dans le même temps des discours d'interpellation, assignant une place de choix aux émigrés dans le développement sénégalais en général mais également dans le cadre de dispositifs particuliers tel que le plan Sénégal émergent – comme je l'ai montré. Des ateliers sont organisés l'après-midi de la première journée sur la promotion et l'assistance sociale des émigrés ; sur leur protection juridique et sur l'Appui à l'investissement et à leurs projets. Ces ateliers ont été l'occasion d'y recenser les revendications et ressentis des Sénégalais que le gouvernement se doit de prendre en considération au vu du poids socio-économique et du rôle qu'il attend d'eux. Les émigrés n'ont pas manqué lors de ces journées de fustiger les « attitudes d'organisations qui [les] prennent pour des tirelires à leur disposition sans reconnaître vraiment [leurs] sacrifices pour le collectif ». Le manque de confiance des émigrés envers l'État est également avancé comme un argument qui justifierait les difficultés à ce qu'ils se laissent orienter. Les agents de la Direction des Sénégalais de

régionaux-PER) ainsi que la valorisation du potentiel des Sénégalais de l'extérieur comme un des leviers du développement économique et social du pays.

l'extérieur ont pour mission ce jour, d'être à l'écoute et de rassurer les associations d'émigrés, érigées en partenaires dans le développement du Sénégal.

> « Le nouveau gouvernement veut redorer l'image et la place des émigrés qui aujourd'hui ne sont plus perçus par leur absence. Vous faites partie de la société pleinement et c'est l'objectif que de trouver aujourd'hui les moyens de vous protéger et de travailler ensemble à de réelles propositions pour élever le Sénégal, et vous êtes de ceux qui le peuvent ».
>
> Le directeur général des Sénégalais de l'extérieur.

Enfin, la journée s'est clôturée sur la prochaine campagne d'action de l'OIM appuyée par l'État, visant à revaloriser la figure du « migrant, ce héros ». C'est le nom de la campagne qui entend promouvoir ces acteurs par leurs efforts, leur solidarité, leur courage, leurs exploits au service du développement. En effet, à la suite de leur campagne *#Migration Means* (La migration c'est) sur les réseaux sociaux, consistant à publier des photos d'individus, émigrés ou non, qui expliquent ce que la migration signifie pour eux, l'OIM entend promouvoir les récits d'expériences couronnées de succès, les diffuser largement, mondialement, afin de changer les représentations négatives sur les émigrés-immigrés et leurs contributions.

Depuis janvier 2015, une autre campagne, *#Migrant Heroes* (Migrants héros), est un exemple de la construction de la figure du [bon] migrant. Cette campagne invite le public à désigner des « migrants héros » qui ont apporté une contribution importante à la société après leur émigration. La représentante de l'OIM, lors de la journée internationale du migrant déclara : « dans beaucoup de régions du monde, les migrants ainsi que leurs contributions font l'objet d'une perception négative de plus en plus accrue. Nous avons besoin de changer cet angle de vision de toute urgence à travers lequel les gens perçoivent la migration ». Les émigrés désignés par l'OIM, lors des différentes campagnes que l'organisation mène, comme « des voix crédibles auxquelles ceux qui envisagent de tenter un voyage dangereux porteront l'oreille » se verront sélectionnés par l'OIM pour devenir de nouveaux ambassadeurs auprès des institutions de leurs pays et de l'OIM, acquérant une nouvelle forme de reconnaissance et de prestige.

Il est intéressant de souligner que les critères qui permettent de choisir les héros contemporains sont basés sur la sémantique populaire du héros des épopées : une

histoire captivante, un accomplissement, un sacrifice, des exploits courageux, une force etc. Selon les termes de la représentante de l'OIM aux journées internationales du migrant, qui entend rendre hommage à « ceux sans qui le monde arrêterait de tourner », un héros migrant doit faire partie, au minimum, de l'une des catégories suivantes :

• Une personne ayant une histoire de migration captivante et ayant contribué de manière significative à son pays d'origine, de transit ou d'accueil.

• Un migrant ayant accompli quelque chose de spécial dans un domaine particulier (médecine, éducation, art, etc.) hors de son pays d'origine.

• Un migrant remarqué pour ses exploits courageux et sa force ou sa grandeur, en particulier quelqu'un ayant risqué ou sacrifié sa vie.

• Un migrant de tout horizon ayant une histoire convaincante permettant de remettre en cause les opinions négatives dominantes sur la migration et de faire changer cette perception auprès du grand public et d'encourager le débat sur la migration.

La valorisation institutionnelle des émigrés s'inscrit dans un contexte particulier où ils sont devenus les principaux bailleurs de fonds du Sénégal. De manière concomitante, le cadre discursif dominant du développement et l'injonction à freiner les départs migratoires ont engendré une nouvelle orientation stratégique de l'État considérant le potentiel des Sénégalais de l'extérieur. Ils se doivent de devenir les principaux acteurs du co-développement sous les reproches des acteurs de la société civile. Mais en revalorisant la figure de l'émigré, en donnant davantage de poids et de prestige à ces nouveaux héros contemporains, l'hypothèse de départ présente chez la jeunesse n'est-elle pas d'autant plus entretenue ?

Les représentations positives de la migration, le prestige associé aux émigrés sont ancrés chez les jeunes pour lesquels l'espoir de réussir au Nord est présent. Ces dernières années, certes, la figure de réussite a été relativisée par un certain nombre de faits : le contexte économique et social en Europe a touché de plein fouet ces immigrés (difficultés d'emplois, expulsions, etc.) ; la lutte contre l'émigration clandestine a engendré de nombreuses campagnes de sensibilisation aux conditions de vie des immigrés en Europe par le biais d'images que les reportages et films ont largement véhiculées.

Les images négatives de l'Europe que nous avons évoquées dans le précédent chapitre concourent aux représentations ambivalentes associées à l'Europe mais également aux immigrés. Des rappeurs populaires au Sénégal ont contribué à expliciter

les mauvaises conditions de vie des émigrés aux jeunes afin de tenter de changer l'imaginaire populaire associant la réussite à la migration, et plus globalement au Nord. Toutefois diffuser des contre-images contribue-t-il pour autant à faire disparaître chez la jeunesse la volonté de partir ? Comment les jeunes intègrent-ils ces représentations contradictoires ?

3. Représentations de la migration chez les jeunes candidats au départ. Discours croisés à partir des récits de jeunes émigrés

Les représentations associées à la figure de l'émigré et de son accomplissement individuel perdurent. J'en déduis que la valorisation institutionnelle est nécessaire pour l'État et ses partenaires mais qu'elle est susceptible de nourrir également les justifications des départs migratoires que les jeunes envisagent. En ce sens, à partir d'une analyse croisée des discours de jeunes émigrés en France qu'ils adressent à ceux restés (tendant à transmettre une réalité moins idyllique des conditions de l'émigré) et la réappropriation des discours et actes des émigrés, par ces derniers, on va se demander particulièrement en quoi la transmission de la mémoire de l'expérience migratoire entre deux fractions de génération – celle qui a pu confronter ses représentations à l'expérience migratoire et celle qui n'a pu le faire – peut transformer les « cadres sociaux de la mémoire »[315], selon l'expression de M. Halbwachs et ainsi modifier l'imaginaire associé à la mobilité.

Les processus de transmission de l'expérience migratoire questionnent la manière dont les individus et groupes sociaux façonnent leur passé et leur futur en fonction des enjeux présents, et ceci en tenant compte des motivations à transmettre et à recevoir. Par "transmettre" j'entends la définition qu'en donne D. Berliner, soit « le processus consistant à « faire passer quelque chose à quelqu'un » et qui contribue à la persistance, souvent transformée, de représentations, de pratiques, d'émotions et d'institutions dans le présent »[316]; je complète cette définition en intégrant dans mon analyse la réappropriation des discours par les récepteurs.

[315] Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, et – *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997.
[316] David Berliner, « Anthropologie et transmission », *Terrain,* n°55, 2010, p. 4-19.

Je vais présenter deux émigrés dont j'ai pu suivre le parcours et qui, face à la fois à leurs désillusions depuis leur départ de leur quartier dakarois et aux sollicitations multiples de la part de leur famille et des jeunes du quartier, pensent que « dire la vérité » changera l'imaginaire des jeunes avec lesquels ils avaient nourri des rêves de départ avant de concrétiser le leur. Enfin, il s'agit de considérer la traduction par les jeunes enquêtés à Dakar, récipiendaires des discours – mais également des actes – des émigrés[317]. Si chaque fraction est prise dans des enjeux présentiels à transmettre et à recevoir, l'hypothèse migratoire apparaît toutefois comme un véritable rite de passage, réactualisant les valeurs significatives associées à celles et ceux qui ont pu grandir par le processus migratoire.

3.1. Désillusion des émigrés : rompre avec la « fausse mémoire » transmise par les anciens

En France, alors que je réalisais ma recherche de master 2 auprès d'émigrés sénégalais, je constatais que nombreux étaient ceux qui exprimaient des regrets d'être partis : « je ne savais pas », « Les vieux eux savaient, ils nous ont leurrés », « on doit dire la vérité » pour « changer ce que les autres jeunes s'imaginent d'ici ». Ces jeunes immigrés désillusionnés disaient vouloir mettre en cause les récits de leurs prédécesseurs, qu'ils considéraient comme porteurs d'une fausse mémoire de l'expérience migratoire, auprès des jeunes restés au pays avec lesquels ils avaient, avant leur départ, nourri leur hypothèse migratoire. J'avais rencontré en débutant ma recherche les proches de ces immigrés en m'insérant dans trois quartiers de la capitale. Deux d'entre ces émigrés provenant de Ñaari-Tali sont revenus à Dakar auprès des jeunes, durant mon terrain d'enquête.

Boubacar, 27 ans, a grandi au sein de sa famille, à Ñaari-Tali. Au moment du départ de Boubacar il y a sept ans, sa famille était une famille modeste, sans pour autant faire partie des plus pauvres du quartier notamment grâce aux transferts d'argent de son père, immigré en France et décédé au moment où je rencontrai la famille. Boubacar arrête ses études après le lycée et « vivote » en travaillant dans le secteur informel et ce jusqu'à son

[317] Cette sous partie a fait l'objet spécifiquement d'un article. Kelly Poulet, « De Paris à Dakar, discours croisés et enjeux autour de la mémoire de l'expérience migratoire », *Asylon(s)* [en ligne], n°12, Juillet 2014, disponible à partir de http://www.reseau-terra.eu/article1320.html, consulté le 05/10/2014.

départ vers la France, où plusieurs membres de sa famille travaillent. À son arrivée, il est hébergé dans le même foyer de travailleurs qui avait accueilli son père, parti avant 1974, par des membres de sa famille élargie qu'il ne connaissait pas. Au moment de ma rencontre avec lui, il avait décohabité du foyer pour une colocation avec d'autres jeunes, membres de sa famille.

Aby a 31 ans lorsque je la rencontre en France en 2010. Elle provient du quartier de Ñaari-Tali où elle a habité avec sa mère et ses sœurs, Penda et Kiné, dans un deux-pièces. La famille présente toutes les caractéristiques des ménages pauvres. À 19 ans, Aby était serveuse à Dakar et faisait un peu de mannequinat en parallèle, pour arrondir ses revenus. Elle a alors rencontré un jeune militaire français posté à Dakar avec qui elle s'est mariée. Deux ans plus tard, il a été rapatrié en France. Aby l'a suivi.

Selon Boubacar, l'expérience migratoire des autres partis avant lui, ceux qu'il nomme « les anciens » a été déterminante pour inciter l'ensemble des jeunes de sa génération au départ. La projection de soi dans le départ, inspirée de ce qu'il considère être la parole des « anciens », est manifeste dans les souvenirs qu'il rapporte. Sa mémoire personnelle est sélective et réadaptée en fonction d'enjeux présents. Il se rappelle ce qui l'a conduit à envisager de partir :

> « Quand j'étais petit je les voyais tous revenir pendant les vacances, on les attendait même. Il y avait toujours des fêtes dans leurs maisons. On leur posait des questions, la tour Eiffel et tout ! Ils disaient que c'était beau, que là-bas il y avait plein de gens du quartier que le travail était dur mais que c'était mieux qu'ici ! Et puis ils ne me refusaient jamais rien ! Oh ils en avaient de l'argent ! Certains disaient même que l'éducation là-bas était mieux pour les enfants. Ils racontaient la verdure des paysages, j'avais l'impression de sentir la liberté ! ».
>
> Boubacar, immigré en France, salarié dans le secteur du nettoyage industriel, 2010.

Dans le récit d'Aby, ce sont les commentaires de son entourage qui sont mis en cause.

> « Moi j'avais peur, je n'étais pas encore prête même si je voulais y aller bien sûr, comme tout le monde. Mais ma mère, mes sœurs, les voisins et voisines, tout le monde me disait : tu es folle, là-bas tu vas gagner beaucoup d'argent, une belle vie t'attend sans galérer et tu pourras nous aider. Tu vas être une grande dame. Tout allait être mieux ; j'allais concrétiser le rêve de tout le monde ».
>
> Aby, immigrée en France, à la recherche d'un emploi, mariée, 2012.

Ainsi, le pays de référence sur lequel s'appuyaient les représentations globales du « là-bas » de Boubacar comme d'Aby se restreignait finalement à la France, le pays de destination principal et privilégié jusqu'aux années 1980, notamment des Soninké[318], une des ethnies majoritaires du quartier qui a contribué largement à densifier le bâti de Ñaari-Tali. En effet, le processus de migration modifie les conditions économiques et sociales des habitants du lieu d'origine, qui peuvent alors favoriser la diffusion d'une culture de la migration[319]. Nonobstant ce qu'ils considèrent dans leurs discours être la parole et les influences des anciens, leurs récits sont le fruit des souvenirs sélectionnés, qu'ils ont réactivés après avoir fait l'expérience dans la migration du décalage entre ces représentations et la réalité des conditions des immigrés dans le pays d'accueil. D'autant plus que ces récits mémoriels arrivent au moment où Boubacar fait face à la désillusion et où Aby a vécu ce qu'elle nomme « l'enfer ».

Boubacar s'est retrouvé « sans-papiers », expression qu'il ne connaissait pas avant d'arriver en foyer en France. Il a par la suite trouvé un CDI dans une entreprise de nettoyage, après de nombreux emplois en CDD sous-payés voire jamais rémunérés. Ses moyens financiers ne lui permettent pas de « vivre sa vie » : c'est-à-dire qu'il n'arrive à réaliser aucune économie pour ses projets personnels ou des besoins autres que primaires. Il change de numéro de téléphone régulièrement pour ne le donner qu'à sa famille – c'est-à-dire sa mère et ses frères et sœur de même père et de même mère au pays – afin de ne pas avoir à refuser systématiquement l'ensemble des demandes d'aide quasi quotidiennes pour lesquelles il est sollicité depuis son quartier d'origine à Dakar. Quant à Aby, elle a logé lors de son arrivée avec son mari chez la mère de celui-ci à côté de Paris. Une « bourgeoise toujours en dépression », selon ses termes. C'était une belle et grande maison me confie-t-elle. Mais son mari ne supporte pas ce retour et fait une grave dépression lui aussi. Sa belle-mère, quant à elle, ne « supporte pas les Noirs ». Aby se retrouve régulièrement seule avec elle. Elle n'a pas le droit de sortir, elle doit faire le ménage et lorsqu'Aby se rebelle un peu, celle-ci commence à la battre. Pendant quelques longs mois elle supporte les injures et les coups, jusqu'au jour où elle tombe dans les escaliers et, prise de panique, appelle la police. Elle demande le divorce, et se retrouve

---

[318] Mahamet Timera, *Les Soninké en France : d'une histoire à l'autre, op. cit.* François Manchuelle, *Les Diasporas des travailleurs soninkés (1848-1960), migrants volontaires, op. cit.* Mahamet Timera, Julie Garnier, « Les Africains en France », Hommes et migrations, n°1286-1287, 2010, p. 24-35.

[319] Douglas Massey, « International Migration and Economic Development in Comparative Perspective », *Population and Development Review*, vol. 14, n°3, 1988, p. 383-414.

seule dans un foyer pour femmes, sans emploi ni argent. C'est quelques années plus tard qu'elle se remarie en France. Au moment de ma rencontre avec elle, elle est mariée et mère d'une petite fille ; elle se remémore avec difficulté toutes ces années à « galérer » seule.

Les récits de l'arrivée de Boubacar, comme ceux d'Aby et de tant d'autres, sont marqués par un sentiment de trahison de la part des anciennes générations, qui auraient transmis une « fausse mémoire » de ce qu'est l'expérience migratoire. Leur parole est à la fois idéalisée et blâmée ; ils sont accusés d'avoir sélectionné les informations, d'avoir menti. Abdelmalek Sayad avait déjà souligné ce phénomène de distorsion de la réalité dans les récits des émigrés algériens de retour au pays d'origine[320]. À Dakar, des désillusions de ces jeunes découlent une volonté de mettre en cause, auprès d'autres de leur génération restés au pays, les récits de leurs prédécesseurs.

> « Je me suis dit : les jeunes, faut arrêter de nous leurrer, j'allais leur dire moi que ce qu'on nous transmet c'est du mensonge ! Pourtant c'est dans la tête de tous les gens là-bas, il faut changer ces images qu'on a tous eues, qu'ils ont encore ! »
>
> Boubacar, immigré en France, salarié dans le secteur du nettoyage industriel, 2012.

En France, dans l'appartement que Boubacar partage avec quatre autres Dakarois, chacun racontait comment il tentait de lever le voile sur ces « mensonges » qui imprègnent la mémoire collective et individuelle au pays :

> « Au téléphone j'explique les conditions ici. J'ai même dit que j'étais sans-papiers quand je n'avais pas encore ma régularisation. Qu'avec la police tu n'es pas tranquille. J'ai raconté les prix ici, parce qu'ils pensent qu'avec ton salaire tu vis bien ils ne pensent pas à ce que tu dois dépenser ici. Ils ne s'imaginent même pas que tu te prépares à manger seul, que tu vis à neuf dans des conditions lamentables et qu'ici aussi tu retrouves des cafards mais à cause de l'insalubrité des locaux dans lesquels on nous parque ! Ça, ils ne le savent pas, que des gens dorment dans la rue et n'ont pas à manger parce qu'il n'y a pas de travail. Franchement je leur dis que les vieux ont eu tort, l'argent on ne le voit pas nous… ».
>
> Abdoulaye, jeune présent depuis deux années à Paris, 2012.

Ce discours met en évidence le résultat du décalage entre ce que nombre d'immigrés tels qu'Aby, Boubacar ou encore Abdoulaye imaginaient (ou bien ce à quoi ils ne

[320] Abdelmalek Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré, op. cit.,* p. 40.

pensaient pas) et les éléments du réel auxquels ils ont été confrontés. Ce récit nous permet également d'appréhender les éléments de discours supposés discréditer les représentations de l'Ailleurs, que l'on peut dès lors confronter à ce qui est vraiment dit au sein du quartier, ainsi qu'aux enjeux présents de leurs récits.

3.2. Les porteurs de récits de l'expérience migratoire

Les périodes estivales sont propices aux retours temporaires des émigrés dans leurs quartiers de provenance lorsque leur situation administrative et/ou financière le permet. J'ai pu observer le premier retour de Boubacar à Ñaari-Tali où il va se marier. De retour, il veut endosser le rôle de transmetteur de récits véridiques quant à son expérience vécue, auprès de ceux restés au quartier. Quant à Aby, c'est tout d'abord par une lettre qu'elle tente de raconter ce qu'elle nomme ses souffrances.

3.2.1. Le retour de Boubacar dans son quartier d'origine

Après quelques années passées en France dans une précarité administrative qui ne lui permettait pas de rentrer, Boubacar a obtenu une régularisation et acheté un billet aller-retour pour Dakar deux jours après. C'est lors de ce premier séjour qu'il épousa une fille de Dakar avec laquelle il avait été mis en lien, par sa famille, lorsqu'il était en France. Le retour de Boubacar est l'occasion pour nombre de voisins, de membres de la famille et d'amis de boire du thé ou de manger dans la demeure familiale. Assis devant la porte d'entrée de la maisonnée de sa mère, il discute dans la rue avec d'autres jeunes de sa génération. Installés sur des chaises face au matériel pour préparer le thé, ils conversent tout l'après-midi, parfois tardivement dans la nuit, s'interrompant à peine pour dîner autour d'un plat confectionné, cette fois-ci, par une employée de maison, embauchée quelque temps après son départ en France et qui vient travailler occasionnellement chez eux.

En raison de la présence de Boubacar, les principaux sujets de conversation se concentrent sur la France, le mode de vie « là-bas » et la pratique de la migration. Le procès envers les anciens commence par la déconstruction des discours qu'il avait lui-même entendus, idéalisés et sélectionnés.

> « Vous savez, ce n'est pas ce que l'on nous a toujours raconté. Oh que non, on ne se baisse pas pour ramasser l'argent : on doit le gagner à la sueur de notre front ! Je vous jure, les anciens, c'est eux qui nous ont mis dans la merde ! […] On les a tous vus ici quand on était petit, ils ne nous montraient qu'une face de la migration… Je suis venu, j'ai vu le climat, il fait trop froid, il pleut. On ne peut pas être dans la rue comme ça, à boire le thé. Tout est diamétralement opposé, eux et nous, c'est différent dé… Ils sont tous seuls chez eux. Et puis il ne te reste pas grand-chose quand tu as tout payé ! Nous, on économise pour donner un peu ici, c'est dur. Là-bas, ce n'est pas la même vie qu'ici ni la même culture et les gens sont tous pressés, personne ne t'aide, tu dois être fort tout le temps, assumer tes besoins et ceux d'ici ».

En apparence, Boubacar projette ses propres désillusions et les souvenirs de ce qu'il imaginait avant de partir, comme si l'imaginaire de la mémoire était figé, statique. Tout d'abord, il introduit les questions financières afin de déconstruire le mythe de l'enrichissement facile, mais reste imprécis quant à ses dépenses, son quotidien, son mode de vie, car entre *dire* la difficulté et la persévérance dont les immigrés font preuve et *raconter* en détail ce qu'ils vivent, le fossé est grand.

> « On ne peut pas tout dire, on a notre fierté aussi. Eux, ils ne demandent pas de détails, il faut juste dire que la vie est excessivement chère là-bas par rapport à ici, que ce n'est pas l'Eldorado, on se saigne pour envoyer de l'argent quand ils appellent sans cesse pour demander ».

En effet, sa femme me dira quelque temps plus tard qu'elle ne connaissait pas l'emploi de son mari en France ni même le secteur professionnel dans lequel il travaillait. Un des jeunes me dira quant à lui : *« ça me fait mal de demander des précisions… »*, comme si l'imaginaire se suffisait à lui-même et ne pouvait être nourri que par les éléments ne mettant pas à mal le sens donné à leur désir de partir. Ici, la démarche de Boubacar amène à penser que l'expérience migratoire est racontée en fonction d'enjeux du présent : mettre en accusation le discours des « anciens » n'est pas un objectif en soi. Boubacar tente par ce biais de contourner l'obligation du don en déconstruisant les représentations quant à l'accès à l'argent, sans pour autant « perdre la face » devant ses amis. La mémoire devient un enjeu important, elle se doit d'être reformulée à la lumière de nouvelles représentations.

D'autres éléments sont invoqués concernant les différences de mode de vie, sous forme d'opposition à ce qui est vécu au pays. La solitude est l'aspect sur lequel Boubacar revient constamment, ainsi que le rythme de vie accéléré et la froideur du climat, qui freineraient les moments de sociabilité comme ceux partagés depuis son retour au

Sénégal. « Dire la vérité » passerait donc par mettre en avant ce qui est étranger. Mais l'inconnu est-il le meilleur moyen de dissuader ces jeunes ? En mettant en avant la persévérance dont il fait preuve dans ses récits et dans la mise en cause de la mémoire transmise par les aînés, Boubacar tente de mettre en ordre et de rendre cohérent le projet de départ : celui d'accéder à la reconnaissance des siens. Entre tenter de dissuader les jeunes de partir et agir en cohérence avec les propos tenus, c'est tout un paradoxe qui s'installe.

Tous ceux qui prévoient leur retour au pays durant leurs congés payés, le préparent aussi économiquement afin d'anticiper notamment les réclamations des proches. Là réside l'ambivalence. D'une part, leur discours remet en cause les représentations de l'émigré qui a réussi économiquement. D'autre part, les émigrés remplissent le rôle qui leur est attribué, celui que le principe de la dette impose à quiconque veut être reconnu par les siens. Le tiraillement entre le système de normes sociales dans lequel est pris l'émigré à Dakar, et la volonté d'émancipation à laquelle il aspire, est manifeste. C'est ces raisons qui poussent Aby à freiner son retour pour les vacances au Sénégal qu'elle livre par le biais d'une lettre manuscrite que j'ai été chargée d'apporter et de lire à sa mère, devant ses sœurs, en 2012.

3.2.2. Aby et la lettre manuscrite à sa mère et ses sœurs

Les extraits de la lettre qui suivent permettent de comprendre les enjeux autour du dévoilement à ceux restés, de ce qu'Aby considère être la vérité de l'immigration. Face aux difficultés financières en France, certains immigrés ne supportent plus de « devoir donner » sans aucune reconnaissance en retour.

> Salut Maman.
> Je profite de la venue de Kelly pour t'écrire cette lettre avec son aide, en espérant que tu vas bien. Je ne t'ai pas eu beaucoup au téléphone ces derniers temps. Kiné m'a dit que tu avais été brûlée, j'espère vraiment que tes blessures sont guéries. Quant à moi ça va. Léna grandit, mon mari va bien. Concernant le travail, la situation n'a pas changé. En France c'est dur comme partout je pense. Je cherche mais toujours rien pour le moment. Ça devient de plus en plus compliqué. Je m'accroche et je suis forte. C'est un combat.
> Depuis deux ans, j'ai remarqué quelque chose : que ce soit mes sœurs ou toi en personne, vous ne m'appelez plus pour avoir de mes nouvelles, ni pour prendre des nouvelles de ma famille. Vous ne m'appelez que pour de l'argent, pour le *Western union*. Depuis que Léna est née, personne ne m'a appelé pour prendre de ses nouvelles, pour lui offrir un cadeau. Or, une famille ne se fonde pas que sur l'argent. Léna est ma fille, Mickael est mon mari, on a besoin d'une reconnaissance,

d'un amour vrai qui ne se base pas que sur l'argent. J'entends souvent le dicton « loin des yeux loin du cœur » mais jamais je n'ai pensé que cela s'appliquerait à nous. Mon mari a été malade, Kiné m'a appelé et je lui ai dit qu'il était à l'hôpital. La première chose qu'elle m'a dite au téléphone c'est : « le western union n'est pas arrivé » ! Cela m'a profondément blessée. De plus, si vous recevez ces mandats c'est grâce à lui puisque je ne travaille pas encore. […] Maman, j'ai une dignité que j'aimerai conserver vis-à-vis de mon mari. Je n'ai plus d'argent à moi ici maintenant. C'est pour cela que j'avais envoyé mes propres économies en attendant de trouver quelque chose, un travail. Ces économies ont été gagnées à la sueur de mon front, pour vous. Je voulais vous protéger vous.

Or, je ne sais toujours pas comment a été dépensée cette importante somme d'argent puisque dès le mois suivant Kiné m'a appelé pour me réclamer le western union. […]

Tu sais, de se marier avec un *tubaab* ou un Sénégalais, pour moi la situation est la même : l'amour n'a ni couleur, ni religion, ni frontière. Donc les stéréotypes comme la « richesse » que l'on a lorsque l'on est marié avec un *tubaab*, lorsque l'on est en France, ne signifient rien pour moi. Si j'avais été mariée avec un Sénégalais les choses auraient été pour moi les mêmes. Maman, Bintou [la sœur aînée] elle aussi est mariée, pourquoi donc son mari ne participe pas autant que je le fais puisque même depuis cette somme d'argent donnée l'année passée, je continue à envoyer régulièrement des mandats ? Je trouve anormal que lorsque tu es malade ou toutes les fins du mois, on fait appel à mon aide, on n'attend même plus que cela vienne de moi, de manière naturelle.

[…]

Notre situation familiale me déçoit tellement que je n'ai même pas envie de venir avec ma famille à Dakar car je garde un mauvais souvenir de 2007. Lorsque je suis venue personne ne m'a consacré du temps. Personne ne restait avec moi. J'avais l'impression que tout le monde se fichait de ma venue. Mes propres sœurs m'ont demandé pour quelle raison venir, j'aurai dû selon elles vous envoyer l'argent de mon billet au lieu de venir…]

J'espère que cette lettre vous fera réfléchir aussi sur toutes les choses fausses que l'on vous raconte ici. Maman, dis à Kiné que si elle croit que c'est le paradis, ce n'est pas le cas. Dis-lui maman que pour les immigrés ici c'est très difficile et que chaque jour est un combat. Il faut être fort pour surmonter tout ça. Dis-lui qu'on nous trompe, et que l'argent non ne tombe pas des fenêtres, je me prive pour vous.

Bisous, je t'aime maman.

ABY.

Dans cette lettre, Aby exprime clairement à sa famille son mécontentement face à un rôle purement économique qu'elle jouerait depuis son départ et au manque de reconnaissance de sa famille :

> « Je n'ai plus de liens familiaux avec elles, elles ne me réclament que de l'argent, je n'en peux plus de cette situation. Pas un merci, la base de la reconnaissance. Moi je galère vraiment ici et je veux mener ma vie avec ma famille penser à moi mon mari et ma fille ».
>
> Aby, immigrée en France, à la recherche d'un emploi, 2012.

Elle raconte également sa peur de revenir au Sénégal. En s'attachant sur ce point, on découvre également une immigrée qui livre un récit en fonction des enjeux qu'elle anticipe : elle ne se rendra pas au Sénégal prochainement car il s'agit d'un voyage qu'elle juge trop coûteux. Elle me confie qu'elle prépare un départ mais « pas pour tout de suite » puisqu'elle ne l'imagine pas sans apport de matériel et cadeaux divers.

> « Je ne veux même plus rentrer au Sénégal alors que ça me manque mais je sais que ça ne sera pas des vacances ! Moi on ne va rien me donner, je vais devoir tout payer : la bouffe, le logement, les gens qui vont venir me voir, les sollicitations, les fêtes bref tout tout et je ne peux pas financièrement, c'est trop de pression… ».

Enfin, dans sa lettre, Aby tente, pour éviter de continuer à « devoir donner sans cesse », d'éclairer ses interlocutrices sur sa situation qu'elle juge précaire et de désillusionner ses sœurs sur les représentations qu'elles auraient de la France, d'elle-même. Une ambition que partage, nous l'avons vu, Boubacar. Attachons-nous à saisir la réception des premiers concernés par les dires des deux personnes qui ont vécu l'expérience de la migration, en acte.

3.3 Les récepteurs : des acteurs du processus de transmission

Mettre en cause la mémoire transmise par les anciens, en réintroduisant de nouveaux récits mémoriels issus d'une expérience vécue, pour tenter de changer l'imaginaire associé à la migration est un projet ambitieux, qui ne prend pas en compte un élément pourtant central : la transmission qui s'opère ne peut être unilatérale, elle est un processus qui engendre une interprétation active de la part de ceux qui reçoivent les informations. Les jeunes ont connaissance des difficultés rencontrées en Europe. L'affichage ostentatoire tant reproché aux immigrés de retour il y a quelques années se fait de plus en plus rare. Compte tenu de cela, il devient pertinent de se demander ce que pensent les jeunes, récipiendaires des discours d'immigrés comme Boubacar ou Aby. Quels impacts ont eu ces discours ?

Plus globalement, les jeunes enquêtés, récepteurs des récits des différents porteurs de discours et de mémoires évoqués (griots, chanteurs, immigrés, etc.), fondent leurs aspirations de départ sur des représentations individuelles et collectives. Celles-ci, associées à une mémoire dans l'expérience et de l'expérience sont, comme le souligne

Halbwachs[321], opératoires dans la mesure où elles inscrivent l'individu et les groupes sociaux dans un rapport pratique au monde, les y insérant activement. En ce sens, dans ces représentations individuelles et collectives transmises, réactivées et/ou retraduites comme un véritable rite de passage, la migration peut incarner les valeurs héroïques et permettre de revenir grandi, tel un héros – ou… une héroïne. En effet, les épopées, les parcours valorisés de ceux qui partent et qui font tant pour le pays, l'expérience migratoire reçue et réinterprétée par les jeunes sont finalement ponctués par trois étapes du « rite de passage » développées par l'ethnologue-folkloriste A. Van Gennep[322] : la séparation, la marge ou liminarité, l'agrégation ou réintégration correspondant respectivement, selon moi à la distanciation géographique, l'expérience en migration et le retour. Ces trois étapes permettraient aux jeunes de « faire leurs preuves » et de revenir avec un nouveau statut, semblable à celui des émigrés qu'ils connaissent. A fin de montrer comment les jeunes réinterprètent les discours et actes des émigrés pour donner sens à leur volonté de partir, je vais m'appuyer principalement sur la réception de deux jeunes, Babou et Kiné, en lien respectivement avec Boubacar et Aby. À travers leur interprétation, nous pourrons lire que la migration semble représenter, dans leur propos, un réel rite de passage.

3.3.1. Babou : une interprétation valorisant les qualités héroïques et masculines de l'émigré

La mémoire est constituée de représentations puisées tout à la fois dans les récits de ceux qui ont vécu l'expérience migratoire et dans leurs actions visibles. Le discours de Babou, ami d'enfance et voisin de Boubacar, sur les propos de ce dernier, permet de dévoiler toute la capacité de transformation symbolique des jeunes restés au pays, c'est-à-dire comment l'imaginaire se nourrit des récits vécus, les réinterprète en fonction d'actions visibles, pour justifier et donner sens à leur propre hypothèse migratoire.

D'abord, les conditions de vie difficiles sont traduites comme autant d'étapes qui mettent la masculinité à l'épreuve, en ce sens où elles permettent l'accès à l'état d'adulte, pour les jeunes hommes.

---

[321] Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire, op. cit.*

[322] Arnold Van Gennep, *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons,* Paris, Picard, 1981.

> « Un homme devient en partie un homme et un adulte quand il le prouve, moi je suis un homme mais je ne peux pas prouver ça ici, alors faut faire quelque chose comme Boubacar ».
>
> Babou, apprenti menuisier, célibataire, Ñaari-Tali, 23 ans, 2012.

Faire ses preuves devient dans les propos du Babou comme ceux d'autres jeunes hommes – de Sacré-Cœur III et/ou de Hann-Marigot – une nécessité pour être reconnu comme un homme adulte.

> « Déjà partir tu commences à prouver, tu vas seul, tu prends en main ta vie. C'est déjà quelque chose, tu ne restes pas là, à attendre. On voit que tu te bouges parce que tu vas chercher ailleurs ce que tu n'as pas ici. Et là-bas, alors là tout ce que tu endures, comme Boubacar le dit et bien ça ne peut être qu'un plus pour toi. Là c'est net tu fais tes preuves ».

Par le départ migratoire et le temps passé au sein du pays d'accueil, c'est notamment son courage que l'émigré peut prouver, soit selon Babou, une qualité que tout homme se doit de montrer[323]. Ainsi, c'est par les deux premières étapes du rite de passage de Gennep que l'individu fait ses preuves. En premier lieu, la phase de distanciation qui correspond à celle de la séparation de l'individu d'avec le groupe : c'est le départ effectif et sa préparation à affronter un monde inconnu. Le départ, en soi, s'apparente à une expérience propre que l'on vit seul, où les ambitions personnelles – et non pas uniquement matérielles – deviennent un fort moteur. Le voyage est directement associé à une aventure dans le sens du dépassement de soi. Il s'agit de prouver à soi-même et aux autres ce que l'on peut faire de son propre chef. La deuxième phase, quant à elle, correspond à la phase de marginalisation ou d'accumulation d'expériences que l'on peut traduire par *dog buumu gacce yi*[324]. À l'écart du groupe, le départ est envisagé comme une manière de pouvoir « faire ses preuves ». C'est durant la période marge ou « liminalité » que les épreuves ont lieu, comme lors de tout exil[325]. En ce sens, le parcours de

---

[323] Les propos des jeunes enquêtés et particulièrement ici de Babou sont similaires à ce que Monsutti notait dans le cas des Afghans. Alessandro Monsutti, « La migration comme rite de passage : la construction de la masculinité parmi les jeunes Afghans en Iran », dans *Genre, nouvelle division internationale du travail et migrations*, sous la direction de C. Vershuur, F. Reysoo, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 179-186. Concernant le Sénégal, voir les travaux précédemment cités de Mahamet Timera.

[324] Expression wolof signifiant couper les cordes de la honte.

[325] Le concept de liminalité est celui plus spécifiquement de Turner qui est à nuancer selon moi concernant le rite migratoire. Victor Turner, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, 1990. Selon Turner (p. 91), les personnes durant la période liminale, ne sont ni ici ni de là-bas, elles sont dans un entre deux correspondant à la phase de perte de leur ancien statut et le nouveau reste à

Boubacar, qu'il présente comme ayant été semé d'embûches, est constitutif d'une réelle période de transition, faite d'épreuves et de sacrifices nécessaires. C'est bien « pendant les états de transition que réside le danger » disait M. Segalen[326].

> « C'est des épreuves qu'ils endurent là-bas. Mais les épreuves c'est au final ce qu'ils veulent qu'on prouve ici. Mais on ne nous laisse pas la possibilité de montrer ce qu'on vaut. Alors que si tu pars… toi seul tu deviens une sorte de héros », me raconte Babou.

Le courage, en tant que qualité qui se conjugue ici au masculin, est selon Babou prouvé par les récits des conditions de vie de Boubacar.

> « Quand il raconte que c'est dur, qu'il travaille durement et bien tu as vu les gars autour comme ils le regardent ? Ça, ça prouve que c'est un homme et qu'il est courageux qu'il n'est pas dans la facilité. Alors que ça, on nous le reproche à nous alors que c'est pas ça, sauf que les jeunes ici ils ont du mal à le montrer aux autres. Là tout le monde sait oui que c'est dur, mais il prouve que c'est un homme un adulte qui n'a pas peur des difficultés il les assume en fait. Tu sais quand les gens là viennent voir Bouba, bon on entend aussi ce qu'ils se disent, il se sacrifie parce qu'il est loin mais c'est pour que la famille ne manque de rien ».

Boubacar se serait donc « sacrifié », parce qu'il a dû quitter ses proches et son pays pour chercher quelque chose de mieux. Pour Babou, les amis et visiteurs qui viennent rendre hommage à la mère de Boubacar à l'occasion du retour de ce dernier lui transfèrent indirectement les mérites d'avoir donné naissance à un fils courageux qui a affronté et pris en main son destin, puis réussi et qui aide sa famille. Ainsi, lors des longues discussions avec et entre Babou et d'autres jeunes, membres de la génération de Boubacar, qui ont suivi mes observations du retour de l'émigré, je m'apercevais que plus les récits d'émigrés de retour comme ceux de Boubacar sont émaillés des difficultés traversées, plus le parcours semble en quelque sorte héroïque. Ce qu'il faut souligner c'est qu'il est défini de manière héroïque toujours aux yeux des autres : de la famille, des vieux du quartier, des aînés, des femmes, c'est-à-dire vis-à-vis de ceux à qui il convient de prouver que « nous aussi on vaut [ils valent] quelque chose », mais jamais aux yeux de ceux que j'écoutais.

---

venir. Je nuance dans la mesure où de nombreux émigrés ont acquis prestige et reconnaissance comme nous avons pu le voir, pendant cette période de marge alors même qu'ils ne sont pas forcément rentrés au pays.

[326] Martine Segalen, *Rites et Rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998, p. 35.

> « Partir, faire le voyage, ça donne de l'expérience, et l'expérience c'est la sagesse de l'aîné, celui qui sait, parce qu'il a fait quelque chose, je vais passer les épreuves de la migration, avec mon courage, et je pourrai revenir grandi, enfin surtout être considéré comme tel ».
>
> Babou, apprenti menuisier, célibataire, Ñaari-Tali, 23 ans, 2012.

Le départ, dans les discours, permettrait à la fois de se grandir par l'expérience mais surtout par le prestige social qui y est associé et par les liquidités qu'il apporterait. C'est en partant que l'on pourra se constituer rapidement à la fois un capital économique mais également symbolique, l'argent et le travail que l'on n'arrive pas à acquérir ici pourront s'obtenir là-bas. Ceci permettrait dès lors de devenir « quelqu'un de lourd », une expression qu'un grand nombre de jeunes de Dakar employaient pour m'expliquer le statut envié d'émigré.

> « Tu n'as rien à toi, tu ne peux rien envisager pour toi-même, il n'y pas d'avenir, alors que si je pars… Quand je vais revenir, là, ce sera autre chose. Tout le monde te respecte, même les vieux du quartier qui disent que tu es un vaurien, là on dira c'est un grand. Il a réussi. Les filles, là, elles vont te parler parce que tu auras voyagé, parce que là j'aurai de l'argent. Je serai un grand au retour : j'aurai vécu seul. Travailler. Je me serai géré moi-même. J'aurai prouvé que je ne suis pas un vaurien ».
>
> Babou, 2012.

Néanmoins, l'accès au statut d'homme adulte n'est acquis qu'à condition d'avoir ses propres ressources financières et de pouvoir participer à des logiques de redistribution des gains, nonobstant des stratégies de contournement adoptées par la suite. La figure du *self-made-man* est convoquée par les amis de Boubacar pour qualifier son parcours, et plus généralement l'accès au Nord.

> « Boubacar, il vient d'ici comme nous. On a grandi ensemble tu vois ? Et lui, il est parti, il a fait quelque chose pour ici par lui-même, pour lui et pour sa famille. C'est un soutien, un homme et ça, il l'a réalisé tout seul. […] et puis, tu sais même si c'est dur comme il dit bon, il arrive à économiser puisqu'il envoie de l'argent, puisqu'il s'est marié ! ».
>
> Sylla, un voisin de Boubacar, 2012.

Le cousin de Boubacar ne voit toutefois pas les choses de la même manière. Pour lui, le courage invoqué par les autres (jeunes, les aînés etc.) n'en est pas. Il l'affirme :

> « C'est nous les courageux. On est là, on reste là à subir tout. À travailler dur. Il [Boubacar] a fui devant la difficulté. Parce que la vie dure ce n'est pas là-bas c'est ici. Nous, on affronte. Personne ne le reconnaît. C'est un fuyard ! Et en plus il ose dire que là-bas c'est dur ? Pour autant il a réussi ici à avoir ce qu'on n'a pas nous : une femme, une bonne vie, de l'argent ! ».
>
> Un cousin de Boubacar.

Le débat houleux entre les proches de Boubacar en l'absence de ce dernier auquel j'ai assisté m'a été impossible à prendre en note sur le vif, et ma mémoire a peiné à retranscrire sur carnet cet échange qui a duré environ deux heures. Si les jeunes ne s'accordaient pas sur ce que représentait Boubacar pour eux-mêmes, ils trouvèrent toutefois très vite un point d'accord : les conditions difficiles émises par Boubacar sont minorées parce qu'il y a toujours plus de possibilités de se débrouiller seul là-bas qu'ici, et surtout parce que Boubacar a accédé à l'argent et au mariage.

Boubacar organise en effet son mariage le temps de son retour sans la participation financière des familles. Lui ne « veut pas s'occuper des détails » dit-il. La cérémonie est représentative des mariages sénégalais[327]. L'affichage ostentatoire, symbole de réussite et de prestige social lié à la monétarisation des rapports sociaux, est d'usage courant dans les cérémonies au Sénégal, notamment celles qui célèbrent les alliances matrimoniales[328]. Le problème de l'accès au mariage des jeunes hommes est de ce fait manifeste. Mais Boubacar a pu se marier à 27 ans contrairement à ses amis du même âge qui ne peuvent, à l'heure actuelle, disposer des moyens financiers permettant la réalisation de cette cérémonie. En effet, conséquence des difficultés matérielles auxquelles sont confrontés les hommes dans les grandes villes africaines, l'âge moyen de l'entrée au mariage est d'environ 33 ans[329].

---

[327] Voir notamment le chapitre « Pratiques du mariage au Sénégal : évolutions des formes d'unions matrimoniales », dans la thèse de Marie Brossier, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal,* thèse de doctorat en science politique, université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2010, p. 199-225.

[328] Concernant cette monétarisation des rapports sociaux, elle est soulignée dans Richard Banegas, Jean-Pierre Warnier, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africine,* vol. 2 n° 82, 2001, p. 5-23 ; Ismaël Moya, « Le brouet cérémoniel : jeu financier ou institution sociale ? Thiaroye sur mer (Dakar Sénégal) », dans *Exclusion et liens financiers*, sous la direction de I. Guerin, J.-M. Servet, Paris, Economica, 2004, p. 121-136. Déjà, pendant la période de la colonisation, les autorités avaient tenté de réglementer les pratiques matrimoniales, dénonçant les énormes dépenses concernant les unions comme nous le décrit Awa Yade, « Stratégies matrimoniales au Sénégal sous la colonisation : l'apport des archives juridiques », *Cahiers d'études africaines,* n°187-188, 2007, p. 623-642.

[329] Philippe Antoine, « Analyse biographique de la transformation des modèles matrimoniaux dans quatre capitales africaines : Antananarivo, Dakar, Lomé et Yaoundé », *Cahiers québécois de démographie,*

Ce mariage, Babou le qualifie d'important mais pas plus important que ceux des autres. Pas de *sabar*[330], pas de millions dépensés mais une cérémonie qu'il a payée seul, sans l'aide de ses parents et sans s'endetter, puisque le jeune homme a économisé depuis son arrivée en France. C'est ce qui le distingue en partie des autres jeunes du quartier qui se marient à un âge plus avancé et souvent en s'endettant, et cela lui apporte le respect en tant qu'individu. Ce respect, une notion qui revient souvent dans les commentaires de Babou, passe avant tout selon ce dernier par l'indépendance financière.

> « Il ne doit rien à personne, ne s'est pas endetté, il n'aurait jamais pu le faire avant car personne ne peut faire ça ici, sans rien avoir à devoir à personne après. Le respect c'est quand tu es indépendant. Avec l'argent que tu gagnes là-bas, c'est le tien, tu ne demandes rien à personne, tu peux donner si tu veux, et tu peux faire ta propre vie à toi. Moi si j'étais Boubacar c'est sûr là je serai un grand, tu es quelqu'un c'est tout, parce que là tu ne vas dépendre de personne, tu peux réaliser beaucoup de choses sans les autres, personne ne dira rien, tu fais ce que tu veux. […] tu verras j'y arriverai de la même manière que lui ».
>
> Babou, apprenti menuisier, célibataire, Ñaari-Tali, 23 ans, 2012.

À partir des éléments du récit de Boubacar et de ses actions visibles, Boubacar énonce son hypothèse migratoire et surtout justifie son désir de partir.

> « Quand tu les vois, les émigrés, revenir et qu'ils sont reconnus par tous, la famille, les amis, les filles et même l'État il ne peut pas sans passer, et bien ça donne envie de toi aussi t'en aller comme ça pour revenir, en fait c'est comme des héros en tout cas tout le monde les regarde comme ça. Moi aussi je veux pouvoir être regardé, réussir et si je dois affronter des épreuves c'est normal ça en vaut la peine quand tu reviens ! ».

En dernier lieu, Babou souligne un aspect qui met en accusation les discours de Boubacar.

> « Il a oublié que le but c'était pas de faire l'immigration comme les anciens. Le but c'était pas ça, c'était d'aller et revenir souvent, c'était faire la circulation, la navette. Ce qu'il dit sur les vieux, au final, il y a sans doute du vrai mais ça ne nous concerne

---

vol. 35, n°2, 2006, p.7. À Dakar l'entrée au mariage est passée de 29 ans pour la génération ancienne (née entre 1942-1956) à 33 ans pour la plus jeune génération (née entre 67-76) au moment de l'enquête en 2001.

[330] Le *sabar* est un événement festif organisé par les femmes, où sont associées musique instrumentale (tambours) et danse. Lorsque l'événement a lieu en journée il s'appelle *sabar* ; le soir *tànnëbeer*. Voir à ce sujet : Luciana Penna-Diaw, « La danse *sabar*, une expression de l'identité féminine chez les Wolof du Sénégal », *Cahiers d'ethnomusicologie,* n°18, 2005, p. 201-205.

> pas vraiment. On veut partir et revenir, moi je veux découvrir là-bas, voir ces différences dont Boubacar parle par mes propres yeux, avoir de l'argent là-bas, prendre ce qu'il y a à prendre et revenir parce que c'est ici que tu es quelqu'un, tu viens d'ici ; là-bas, c'est avoir de l'expérience ; les voyages c'est important pour ça pour grandir par soi-même. Les vieux, ils ont peut-être menti, mais Boubacar a oublié ».

Le jeune candidat au départ se remémore également les souvenirs qui l'ont incité à se projeter dans la migration, avant le départ de Boubacar. Les propos sur le pays d'accueil et ses conditions de vie là-bas deviennent anodins parce qu'ils ne correspondent pas au type de départ envisagé par Babou et ses amis ; l'opposition récurrente entre « faire l'immigration » et « circuler » est introduite comme constitutive d'un type de mobilité davantage prisé à l'heure où l'Europe a érigé ses barricades jusqu'à les externaliser. La mise à distance des propos de Boubacar peut s'avérer nécessaire dans la mesure où elle permet de ne pas mettre en cause l'idée de départ de Babou ; en niant les difficultés, en questionnant la position d'immigré de Boubacar, Babou continue de donner cohérence à son hypothèse de départ propre : partir pour revenir grandi. Ainsi, c'est bien la phase de réintégration au groupe qui constitue finalement l'aboutissement de la migration hypothétique. Tel un réel rite de passage, la reconnaissance du nouveau statut est envisageable uniquement selon la troisième étape définie par Van Gennep, celle de la réintégration au groupe. Le départ n'est jamais envisagé sans le retour, sans cette circulation espérée : parce que c'est bien auprès de ceux dont on veut se distancer, pour un temps donné, que l'on espère être reconnu.

3.3.2. « Aby n'est pas une battante ! Moi, je ferai mieux qu'elle »

J'ai lu moi-même la lettre qu'a écrite Aby à sa famille, en présence de sa mère et de sa sœur Penda, lors de mon séjour à Dakar en 2012. Les réactions à la lettre d'Aby et la remise en cause de ses propos peuvent être analysées sous deux angles. Premièrement, les difficultés qu'elle rencontrerait en France apparaissent aux yeux de celles qui restent, négligeables eu égard à leurs propres conditions de vie au Sénégal. De ces jugements, Aby devient alors une figure d'exception parmi les émigrés ; elle ne ferait pas preuve des qualités associées aux émigrés : le courage, la persévérance, la débrouille et la générosité envers son pays, et plus particulièrement sa famille. De cette mise en cause des propos de l'émigrée, sa sœur Kiné continue de donner sens à son départ migratoire en se comparant non pas à sa sœur – dont elle ne croit pas le discours – mais à d'autres

figures féminines de la migration, telles que les *faatu-faatu* qui semblent apparaître également comme des symboles de réussite. Ces figures sont-elles pour autant héroïques ? La migration féminine peut-elle être analysée, ici, comme un rite de passage pour les femmes ?

Ayant lu la lettre d'Aby à sa mère et à l'une de ses sœurs, Penda, c'est tout d'abord leurs réactions que j'ai pu recueillir. Les deux femmes ne cachent pas leur déception. La lettre n'a pas eu l'effet escompté par Aby. Les deux femmes ne s'émeuvent pas mais émettent plutôt des reproches envers l'émigrée.

> « Partout c'est difficile aujourd'hui. Surtout pour les femmes. En France mais ici ? C'est très dur aussi. Cette lettre je la prends très mal, elle s'arrête sur des futilités, la vie est trop dure pour s'arrêter sur ça […] elle a oublié ce que c'est que de vivre ici je pense ».
>
> Penda, salariée en formation, célibataire, 29 ans, 2012.

Les difficultés rencontrées par Aby apparaissent aux yeux des réceptrices de la lettre négligeables comparées à leurs propres conditions de vie au Sénégal. En effet, Penda ne manquera pas de souligner que sa sœur, partie il y a 10 ans, n'a pas de travail aujourd'hui mais peut toutefois envoyer de l'argent mensuellement, une somme identique ou supérieure à celle qu'elle, Penda, donne à sa mère en travaillant à Dakar. Elle relativise ainsi les propos de sa grande sœur quant aux difficultés que cette dernière rencontrerait en France.

> « Ok c'est dur. Comme partout. Mais il ne faut pas qu'elle exagère. Elle ne travaille pas mais peut envoyer de l'argent tous les mois alors que moi ici je fais les études et je travaille à côté et des fois je ne peux pas aider maman comme elle. On sait quand même qu'elle a de l'argent et sans travailler. Ça, elle ne le dit pas, mais comment elle envoie de l'argent alors ? En tout cas ce n'est pas bien de réagir comme ça, d'essayer de faire culpabiliser maman. Est-ce que c'est parce qu'elle ne veut plus donner d'argent ? ».

Penda se questionne sur les enjeux que recèle cette lettre pour Aby : « est-ce que c'est parce qu'elle ne veut plus donner d'argent ? ». Kiné quant à elle, a très peu réagi lorsque sa mère a tenté de lui expliquer les propos d'Aby. Elle m'appelle pour que l'on en discute :

> « Kelly j'ai vu la lettre d'Aby. Ce n'est pas bien ce qu'elle dit ou fait. Elle a gagné le respect, ma mère ne voit que par elle. Quand elle est venue en 2007, tout le quartier

> est venu. Mais moi je dis aux gens, qu'est-ce qu'elle a fait ? Mes copines et moi on se pose des questions, elle dit que c'est dur mais elle ne travaille pas, elle vit aux crochets de son mari. Mais nous dire qu'on ne sait pas ce que c'est là-bas ? Je te jure, Kelly, je ferai mieux. Elle n'a qu'à m'aider à partir, je vais prouver que je ferai mieux qu'elle ! ».
>
> Kiné, sans statut, célibataire, 31 ans, 2012.

Une concurrence s'est installée au fur et à mesure que les liens se sont distancés entre les deux sœurs.

> « Elle dit ce qu'elle veut. En attendant elle peut envoyer de l'argent et manger à sa faim là-bas. Elle met toutes ses photos sur *Facebook* et on voit qu'ils ne se privent pas. Moi je ne connais pas là-bas, je ne suis pas Aby, elle, elle nous abandonne. Tu ne peux pas connaître tant que tu n'as pas vu, n'est-ce pas ? Ici il n'y a rien pour moi, le Sénégal m'a rejeté, lui et moi on ne s'aime pas. Je ris parce que, toi, tu finiras ta vie ici c'est certain, chacun son destin, le mien il est peut-être entre là-bas et ici. Aby c'est la honte, la roue tourne, moi, je peux leur montrer ! ».

L'expérience racontée d'Aby ne suffit pas à désillusionner sa sœur Kiné et à interpeller sa mère et sa sœur Penda, comme elle le voudrait. Ces dernières confrontent ce récit à ce qu'elles observent sur les réseaux sociaux, à l'argent qu'elle parvient à envoyer mensuellement pour payer le loyer de la maisonnée.

> C'est chez la voisine de Kiné que je me suis rendue aujourd'hui. Plusieurs filles sont présentes à mon arrivée, dont Kiné qui a pris l'habitude ces derniers temps de manger chez son amie. Lorsque j'arrive, l'ambiance est quelque peu tendue, il semble que Kiné soit fâchée après une dispute avec l'une des jeunes femmes présentes. Je salue tout le monde et prends place sur le lit qui accueille déjà six personnes, les autres sont assises par terre. Un portable passe de main en main et des vidéos circulent. Les filles ont eu accès par le biais d'un des téléphones à internet et c'est le profil *Facebook* d'Aby qu'elles consultent. Je commence à comprendre que le malaise provient d'une discussion sur la sœur de Kiné. Comme bien souvent je suis prise à partie mais je reste évasive.
> Kiné – « Toi dis leur qu'Aby ne fait rien pour moi. Les filles, elles, ne comprennent pas et elles me demandent ce que moi j'ai bien pu faire… »
> Une autre fille – « En tout cas ta sœur, là, elle a la belle vie dé. Regarde sur celle-là ses chaussures, on voit sa belle maison ses meubles neufs. Franchement elle réussit bien ».
> Toute l'après-midi, les jeunes femmes ont discuté des photos publiées d'Aby sur *Facebook*. On la voit avec son mari et sa fille, à leur domicile, en tenue de soirée avec amis, près d'une piscine en vacances. Les filles commentent ses nouvelles coiffures, différentes à chaque photo, ses tenues « sexy » et font attention à certains détails que je ne remarquais pas sur les photos : « tu as vu la télé derrière ? Elle est immense ! ».
>
> Extrait de carnet de terrain. Journée à Ñaari-Tali, 2012.

Les questionnements face aux enjeux de la lettre, la distance prise par les femmes vis-à-vis des propos de la jeune immigrée en France, les amènent à la dévaloriser. En ce sens, Kiné dont l'hypothèse de départ nourrit le quotidien alimente sa propre hypothèse de départ par un moteur : elle fera mieux que sa sœur, elle sera vraiment « courageuse », comme les *faatu-faatu*.

Ces qualités évoquées, associées à l'émigré de manière générale dans les discours des femmes viennent se féminiser à mesure qu'elles spécifient leur propos :

> « Tu pars, tu dois montrer du courage. Les émigrés là c'est des gens qui pensent à leur famille, qui font beaucoup pour le Sénégal. On est fière d'avoir Aby émigrée. Mais là, elle déçoit. Elle n'est pas débrouillarde comme les autres. Elle, elle se plaint. Une femme en plus ne doit pas se plaindre comme ça. Une femme et émigrée ça doit lever la tête, faire doucement et supporter les difficultés. Aby doit faire comme je l'ai fait en quittant chez moi ».
>
> Penda, en formation et serveuse CDI, célibataire, Ñaari-Tali, 29 ans, 2012.

Les qualités vantées des émigrés, ces héros contemporains chantés, contés et ancrés dans une symbolique populaire que nous avons pu décrire dans les sous-parties précédentes, sont réactualisées par les deux femmes et mêlées à ce qui est considéré comme l'*ethos* féminin en Afrique, à savoir celui des trois S : silence, service, sacrifice[331]. En effet, au Sénégal en particulier, la personnalité sociale des femmes se définit par le terme wolof *muñ* pouvant être traduit par l'endurance, la persévérance, la capacité à affronter l'adversité avec patience, auquel s'ajoutent comme le rappelle Mireille Lecarme[332], la pudeur (*kersa*), le respect et la discrétion (*sutura*) qui sont des valeurs wolof promues pour les deux sexes. En ce sens, le courage (*fit*) associé aux émigrés de manière générale et donc souvent aux hommes prend un sens différent lorsqu'il est associé aux femmes en général et, aux émigrées en particulier. Il est nécessaire de préciser ici que si je m'appuie spécifiquement sur une situation d'enquête, il n'en reste pas moins que j'ai pu approfondir les sens divers donnés au courage en interrogeant une multitude de Dakarois concernés ou non par l'enquête.

---

331 Catherine Coquery-Vidrovitch, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle*, Paris, Desjonquères, 1994, p. 33.

332 Mireille Lecarme, « La « fatigue » des femmes. Le « travail » de la mère », dans *Femmes plurielles, la représentation des femmes, discours, normes et conduites*, sous la direction de D. Jonckers, R. Carré et M.-C. Duprè, Paris, MSH, 1999.

Notes rassemblées issues de différents carnets de terrain, rédigées entre 2009 et 2014.

Depuis mon arrivée, il est impossible d'ignorer que les femmes sont souvent louées pour le mérite d'être courageuses. Au Sénégal, plusieurs expressions vernaculaires wolof louent le comportement courageux des femmes telles que « *mu ngi goor-goorlu* » (elle est courageuse, s'efforce de bien faire : littéralement, « elle fait l'homme »). Dans bien des cas, ce sont les mères plus que les femmes que l'on félicite ainsi. L'expression *yaayam liggey na,* « sa mère a travaillé » complimente la femme dont le comportement, à savoir la patience envers son mari et la réserve face à des situations qui pourraient déclencher son mécontentement se reflète dans les bonnes manières de ses enfants, comme le dit également Joëlle Piraux[333] en n'omettant pas de souligner que les chants traditionnels, comme ceux plus contemporains, vantent en ce sens, le courage de la mère.
« Toujours sourire même face aux difficultés, tu ne dis rien. Tu fais bien les choses. Tu supportes même si ton mari est dur. C'est comme ça que j'ai fait. Tu supportes. Tu seras récompensée. Tes enfants seront bons. C'est comme ça que les femmes doivent faire. Les femmes ici se fatiguent, elles sont courageuses », m'expliqua un jour Khady, cette dame d'une cinquantaine d'années chez qui je logeais principalement à Dakar, dans ces moments où nous veillions tardivement toutes les deux, sur le toit de la maison, cherchant un peu d'air. Les mêmes propos m'ont été très souvent rapportés, je pouvais les entendre également au fur et à mesure que j'apprenais le wolof – provenant d'hommes comme de femmes.
« Nos femmes sont dignes et courageuses, elles supportent beaucoup pour que nos enfants deviennent des gens bien. Elles doivent obéir et c'est elles qui doivent veiller au couple. L'homme est dur, elles, elles doivent faire doucement pour que tout se passe bien. C'est comme ça. Non, vraiment elles sont courageuses » « Faire doucement » ou *jigeen ji dafa wara def ndank* peut être une stratégie des femmes pour obtenir de leur mari ou de leur entourage ce qu'elles veulent. Comme le dit justement M. Lecarme, garder le silence est la principale vertu des femmes sénégalaises[334].

Ici, la mère d'Aby, Penda et Kiné procèdent à une dévalorisation de l'émigrée qui ne ferait pas preuve de courage :

> « Aby n'est pas courage. Si la migration c'est si dur que ça. Bon, tu ne te plains pas, tu restes digne. Écrire ce genre de lettre où tu pleures sur ton sort ce n'est pas digne d'une Sénégalaise et encore moins d'une émigrée. Tu les vois les autres se plaindre ? ».
>
> Mère des trois sœurs, 2012.

Les autres, ce sont les *faatu-faatu,* selon Penda qui confirme les propos de sa mère :

[333] Joëlle Piraux, « Groupements de femmes rurales au Sénégal. Espaces de liberté ou plates-formes pour le changement ? », *Bulletin de l'APAD* [en ligne], n°20, 2000, p. 1-18.
[334] Mireille Lecarme, « La "fatigue" » des femmes. Le « travail » de la mère », art. cit.

> Les *faatu-faatu* par exemple. Elles, c'est comme les *moodu-moodu* ; on appelle les femmes d'ici qui voyagent surtout pour le commerce quoi. Elles travaillent, elles circulent avec des marchandises, elles sont des modèles. Elles ne se plaignent pas, elles. Elles vivent très bien on les respecte pour leur courage. En plus ce sont de vraies femmes d'affaires quoi, mais tu vois elles restent dignes parce que jamais tu les entendras dire des choses comme Aby. Elle, elle n'est pas une battante. Elle le prouve encore là ».
>
> Penda, en formation et serveuse CDI, célibataire, Ñaari-Tali, 29 ans, 2012.

Penda, dans cet extrait de conversation désavoue le comportement de sa sœur parce qu'Aby ne se comporterait pas dignement, et éclaire un élément important à prendre en compte, à savoir que les *faatu-faatu*, ces femmes commerçantes qui circulent peuvent être un modèle de réussite. D'une part, nous venons de le voir dans ses propos, les *faatu-faatu* peuvent être une référence en ce sens qu'elles feraient preuve de courage : elles affrontent les difficultés sans se plaindre. D'autre part, elles sont un modèle de réussite également parce que, économiquement, elles ont pu gravir l'échelle sociale. En effet, les trois femmes amoindrissent également les propos d'Aby, lorsqu'elles ne les fustigent pas, en confrontant ses dires (c'est-à-dire les difficultés financières évoquées) aux comportements économiques « d'autres qui sont partis et qui investissent dans le quartier, en achetant une maison pour ne plus payer le loyer ou en donnant de l'argent pour faire des projets ». Elles affirment voir d'autres jeunes femmes voyager et revenir avec du matériel, des biens acquis et/ou des marchandises à vendre au Sénégal. Ces constats deviennent un fort moteur pour légitimer l'hypothèse de départ de Kiné. Aby devient une exception ; en partant elle aussi, elle pourra à la fois prouver qu'elle peut mieux faire que sa sœur, et qu'elle peut se distinguer comme les *faatu-faatu* et faire preuve en ce sens du courage des femmes. Comme elles, elle reviendra grandie au Sénégal.

> « Elles sont des femmes et sont respectées ici pour leur courage, leur travail et c'est des modèles, elles ont beaucoup d'argent et partagent avec leur famille, elles ont une vie de famille en plus. Vraiment en partant je ferai comme elles »

Même si l'histoire de l'Afrique s'est construite sans les femmes jusqu'aux années 1970, quelques grandes commerçantes du 19ème siècle qui contrôlaient des pans entiers du négoce vivrier local ont pourtant été élevées au rang d'héroïnes africaines[335]. Également, les migrantes commerçantes notamment togolaises et béninoises des années

[335] Sylvie Bredeloup, *Migrations d'aventures : terrain africains, op. cit.,* p. 117.

1960, nommées « nana Benz » ont pu être décrites comme des femmes indépendantes, symbolisant la réussite économique au féminin sur le continent africain[336]. À l'image de ces « nana benz », les *faatu-faatu*, associées aux commerçantes transnationales, ont pu devenir un symbole de réussite sociale et constituent pour nombre de jeunes femmes interrogées un modèle héroïque féminin. En effet, ce sont les mêmes qualités associées au héros masculin que les jeunes femmes, aspirant à la migration, mettent en avant, déniant tout caractère sexué au héros : elles aussi partent loin de chez elles, affrontent des difficultés pour revenir grandies statutairement. En ce sens, les jeunes femmes telles que Kiné, légitiment leur départ migratoire en s'appropriant les parcours de ces femmes mais également les qualités héroïques associées historiquement au masculin que ce rite de passage leur permettrait. Car, de la même manière que S. Bredeloup se pose la question de savoir si l'aventure migratoire pouvait se décliner au féminin puisque l'aventure ou même la migration au féminin sont restées dans l'ombre très longtemps[337], je me demandais si la migration pouvait être assimilée à un rite de passage pour les jeunes femmes enquêtées. Et au-delà de la seule personne de Kiné, il s'avère que les entretiens et discussions autour de ce sujet avec elles, peuvent me permettre de répondre positivement à cette question, sans être par ailleurs la seule à remarquer cela[338].

> « Si tu pars comme toutes celles que l'on voit qui commercent etc., bon maintenant c'est plus comme avant. Les femmes peuvent quand même partir faire des études ou travailler. Et quand tu reviens, quand elles reviennent, elles sont respectées. Elles ne sont plus simplement des femmes elles sont quelqu'un. Tu vois, oui moi je veux devenir une grande dame ! ».
>
> Jeanne, boutiquière, célibataire, Sacré-Cœur III, 30 ans, 2010.

> « Ma sœur, elle est partie, elle a enduré. Aujourd'hui on est fiers, moi je veux pouvoir prouver aux gens que je suis une grande tu vois ? Que je n'ai besoin de

---

336 Rita Cordonnier, *Femmes africaines et commerce : les revendeuses de tissu de la ville de Lomé (Togo),* Paris, ORSTOM, 1982.

337 Sylvie Bredeloup, *Migrations d'aventures : terrain africains, Op. Cit,* p. 111.

338 Isabelle Bardem, *Précarités juvéniles et individualisme à Ouagadougou. Etude des pratiques et des représentations des jeunes adultes en situation de précarité,* thèse de sociologie, Université Paris I, 1994 ; Jeanne Bisilliat, « Migration féminine comme parcours initiatique », *Les cahiers du CREDEF*, n°8-9, 2000, p. 67-85 ; Victoria Ebin, « Women's Saints and Strategies : the Expanding Role of Senegalese Women in International Trade », art. cit., p. 113-115 ; Claire Escoffier, *Communautés d'itinérance et savoir-circuler des transmigrant-e-s au Maghreb,* thèse de doctorat en sociologie, Université Toulouse 2, 2006 ; Anaïk Pian, *Aux nouvelles frontières de l'Europe, l'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc,* Paris, la Dispute, 2009 ; Bruno Tur, « Españolas en París ou la solitude des « bonnes à tout faire » espagnoles à Paris », *Décadrages,* n°14, 2009, p. 66-78.

personne. C'est que comme ça que les femmes peuvent s'affirmer. On est courageuse, digne, c'est difficile de pouvoir prouver ça au galsen (Sénégal) tu vois ? ».

Combé, étudiante salariée, célibataire, Hann-Marigot, 23 ans, 2011.

« Ici, quoi que tu fasses, les gens te jugent. Si tu pars, même si tu es une femme, l'important c'est de donner des nouvelles et revenir souvent. Quand tu reviens tout le monde va dire elle est bien, elle pense à ici, et tu vois on peut montrer ce qu'on vaut encore plus. Parce que là, homme comme femme, tu deviens un modèle, ils reconnaissent ta place, tu prouves de tes ambitions, et on demande ton avis quand tu rentres, tu es quelqu'un quoi ».

Adja, artiste et travailleuse informelle, célibataire, Ñaari-Tali, 25 ans, 2011.

« Malgré le fait qu'elle ne fasse rien. Aby est reconnue ici, dans le quartier. Tu vois, moi je veux prouver que je ne suis pas une fainéante, et ça plus personne ne le dira quand je ferai l'Europe. Je vais partir, commercer ou je ne sais pas, et je vais prouver que je ne suis pas rien du tout. Et quand je vais revenir, là bon tu pèses quelque chose. On voit en toi une personne, celle qui a réussi. Je serai quelqu'un de grand aux yeux de ceux qui ne me regardent pas ».

Kiné, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 30 ans, 2011.

Similairement aux hommes enquêtés, les jeunes femmes pensent la migration comme un véritable rite de passage en tant que forme de négociation d'un nouveau statut au sein d'une société présentant un système structuré et hiérarchique de position[339]. En ce sens, elles présentent les aspirations de celles qui se considèrent comme aventurières de la migration – tout en n'employant jamais cette désignation spécifique ici – et qui sont, pour reprendre les propos de S. Bredeloup, « des ressortissantes de l'Afrique subsaharienne parties en migration pour combler des horizons d'attentes insatisfaits, saisir de nouvelles opportunités et trouver au détour de ces déplacements, la place et la reconnaissance auxquelles elles aspirent dans des sociétés encore dominées par les hommes »[340].

Si les immigrés tentent de désillusionner ceux restés au pays par le récit de leurs expériences propres, leurs actions visibles mais surtout soumises à la perception des récepteurs des discours et actes, entrent en contradiction avec leur volonté première et contribue à la prolongation du processus de reproduction car il anime ce que Sayad

[339] Martine Segalen, *Rites et Rituels contemporains, op. cit.*
[340] Sylvie Bredeloup, *Migrations d'aventures : terrains africains, op. cit.,* p. 119.

appelait le « mensonge collectif »[341]. Cette ambivalence révèle la contradiction à laquelle est confronté l'émigré : mener sa propre vie et être reconnu, avoir enfin une place qui lui soit accordée dans la structure sociale sénégalaise, une place qu'on aimerait se choisir, contournant par là même les rapports sociaux multiples dans lesquels les jeunes Dakarois sont imbriqués.

Lorsqu'ils n'accèdent pas à la reconnaissance voulue, comme l'exprime Aby, les récits affirment plus particulièrement les enjeux à dire l'expérience migratoire vécue, à tenter de contourner les obligations du don, à montrer ce que l'on a déjà fait au détriment de sa propre vie, tel un sacrifice. Par le biais de leur récit, ils réactualisent les valeurs historiques des héros anciens et contemporains. Et loin d'être passifs, les récepteurs sont toujours des interprètes actifs de ce qui leur est transmis en fonction d'un horizon social et d'un horizon d'attente spécifique. Une attention particulière sur le croisement des discours autour de la migration, rend compte des enjeux autour de la mémoire dans chacune des deux fractions de génération. Les jeunes restés au quartier d'origine des immigrés remettent en cause les discours de ceux qu'ils pensent être des figures de réussite ou devraient être en mesure de le devenir. Le récit de Boubacar est réinterprété en ce sens que ses conditions de vie difficiles sont autant d'étapes lui ayant permis de faire ses preuves et d'accéder à son retour à la reconnaissance des siens, tel un homme héroïque. Dans le cas d'Aby, ses propos sont mis en accusation et sa figure est dénigrée. En tant qu'émigrée, femme, elle aurait dû faire preuve de courage associé spécifiquement au silence face aux difficultés. À l'aide d'images, d'autres exemples d'émigrée, notamment les *faatu-faatu*, Kiné donne sens à son désir de départ qui est pensé comme un rite de passage qui la fera devenir autre, grandit également.

L'imaginaire de ceux restés se nourrit des actions visibles qui confortent leurs représentations, qui fondent le sens même de leur hypothèse migratoire : partir pour revenir grandi, tel un rite de passage pour les hommes comme pour les femmes. Bien que faire ses preuves ne revête pas tout à fait le même sens, le départ devient un moyen d'accomplissement de soi tel un héros : acquérir une place gratifiante dans la société sénégalaise par soi-même et pour soi-même, à laquelle on ne pourrait prétendre sans embûches.

[341] Abdelmalek Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré, op. cit.*

***

J'ai montré dans ce chapitre que les représentations de la migration, qu'elles soient d'origines populaires ou institutionnelles, sous-tendent certaines valeurs positives, héroïsant notamment ceux qui pratiquent la mobilité, notamment vers le « Nord ». J'ai pu présenter tout d'abord la prégnance de la figure héroïque traditionnellement associée au voyage, qu'il soit exil politique, religieux, volontaire ou forcé. L'histoire orale fourmille de récits exemplaires quant à la mobilité de personnages au retour glorieux, cette valorisation ayant été réactualisée avec de nouvelles figures de la réussite par la migration, telles celles des *moodu-moodu* qui ont fait progressivement corps avec les représentations liées aux élites artistiques et sportives. À partir des années 1990, c'est l'ensemble du Sénégal qui découvre et prend acte du potentiel qu'offre la migration (notamment vers le Nord) ; les discours en provenance de la société civile se voyant confirmés et reconfigurés pour partie par un discours naissant du côté des institutions étatiques. Ce dernier est un discours contradictoire, lié à la démocratisation des départs migratoires – cette « nouvelle vague » qui touche désormais urbains, ruraux, toute ethnie confondue – à laquelle l'État du Sénégal fait face depuis les années 2000 : il s'agit pour lui de tenir une double injonction, à savoir restreindre d'un côté le désir de départ des jeunes et rendre de l'autre les émigrés acteurs du co-développement par l'orientation de leurs investissements. En d'autres termes, l'enjeu pour l'administration étatique pourrait se formuler ainsi : « comment réussir à freiner le désir de départ en érigeant la diaspora sénégalaise en « 15ème région du Sénégal » et en actrice héroïque indispensable à son pays ? ». Sans nier la volonté réelle de l'État de contenir l'émigration juvénile populaire, cette valorisation institutionnelle des émigrés nécessaire pour l'État et ses partenaires est susceptible de nourrir les justifications des départs migratoires que les jeunes envisagent. Si des discours émanant de la société civile entendent « dire la vérité » aux jeunes d'origines populaires sur les départs pour le Nord, et ainsi contribuer à lutter avec l'État contre l'émigration non choisie. La dernière partie de ce chapitre a ainsi montré les enjeux à transmettre et à recevoir l'expérience migratoire. À partir des discours croisés entre deux fractions de la même génération – ceux qui ont concrétisé le départ et ceux qui sont en attente – on a pu percevoir la réappropriation par ces derniers du vocabulaire utilisé par les émigrés pour « raconter la vérité ». Cette dernière partie

suggère alors qu'il est illusoire de penser que « raconter l'expérience » de la migration freine les volontés de départ. L'héroïsation de l'émigré sert à donner du sens et à légitimer sa propre hypothèse de départ. Les difficultés traversées sont retraduites, comme autant d'épreuves nécessaires à l'acquisition d'un nouveau statut, glorieux, que la migration permettrait. En ce sens, ce phénomène social apparaît bel et bien comme un rite de passage vers un nouveau statut, un statut d'adulte auquel la jeunesse, « contrainte de rester jeune » aspire.

CHAPITRE IV

L'insignifiance sociale des cadets

Li nga doon soo ko bañee, danga caa yées. [Si tu refuses ce que tu es, tu es moins que rien.]

Proverbe wolof

Le chapitre précédent a montré que l'hypothèse migratoire peut être comprise comme une étape vers un nouveau statut, une étape permettant de revenir grandi au pays. Celui-ci a plus particulièrement vocation à approfondir ce qui donne sens à l'hypothèse de départ des enquêtés à partir de la place qui est la leur et qu'ils subjectivisent en premier lieu : celle d'être jeune. Les contraintes matérielles et conjoncturelles auxquelles la jeunesse est soumise, repoussant l'entrée dans l'âge adulte, engendrent globalement le sentiment de n'avoir aucune place sociale attribuée, d'être inaccompli. De fait, ces jeunes interprètent leur condition comme un manque de considération et de signifiance qu'ils pourraient dépasser en émigrant vers le Nord. L'objectif de ce chapitre est ici de saisir ce que veut dire l'expression « être insignifiant » pour la jeunesse des trois quartiers enquêtés, considérée à partir des rapports sociaux intergénérationnels.

Dans un premier temps, c'est en analysant les implications du droit d'aînesse et de séniorité ainsi que les obligations intrinsèques à celui-ci que nous approcherons cette notion d'insignifiance. On verra cependant que l'insignifiance des jeunes semble

largement conçue comme liée à la circulation monétaire au sein du foyer familial. Celle-ci étant rendue difficile par le contexte économique et social, les jeunes se sentent considérés comme des « charges » familiales et sociétales. Enfin, je fais l'hypothèse qu'il existe pourtant un véritable partenariat familial et communautaire informel. Ces jeunes ne sont de fait ni inactifs, ni objectivement des charges pour leurs familles, tant par leurs activités au sein de la cellule familiale qu'à travers celles qu'ils mènent au sein du quartier. Mais la conjugaison de deux facteurs – les prérogatives que veulent conserver les aînés et l'importance de l'argent – tendent à réduire à une simple dette sociale propre à l'*ethos* communautaire ce que les jeunes essaient d'entreprendre – les efforts, les activités – pour se créer une place ou une forme de reconnaissance à l'échelle du foyer et du quartier.

Ce sont donc également les rapports de domination entre les générations que je vais aborder ici. L'intérêt n'est pas de montrer que les jeunes n'ont aucune place dans l'économie familiale, mais plutôt que ce qu'ils font est déconsidéré. Ce sont, à la fois, l'observation au plus proche de ces familles et les entretiens recueillis auprès de ces jeunes, qui me permettent de saisir cet aspect des rapports sociaux.

1. Quand l'antériorité est signe d'autorité sur les cadets

Les jeunes enquêtés n'ont cessé d'affirmer le manque de considération à leur égard, parlant même d'insignifiance pour qualifier leur place au sein des rapports sociaux intergénérationnels. Mes résultats rejoignent en cela un constat prégnant dans les travaux portant sur le vécu de cette jeunesse, comme c'est le cas de l'étude réalisée par M. Timera[342]. Mais l'objectif ici est de cerner ce qu'ils interprètent comme étant un « manque de considération » et qu'ils assimilent à de « l'insignifiance ». Pour ce faire, il apparaît fondamental de mettre au jour, en amont du développement, ce qui structure les rapports sociaux intergénérationnels au Sénégal, à savoir l'aînesse et la séniorité. Je vais ensuite livrer les discours des jeunes enquêtés occupant une position de cadet dans ces rapports intergénérationnels. La dimension subjective de l'expérience de cette jeunesse permet d'actualiser un principe du « modèle de séniorité »[343] de C. Meillassoux que l'on peut définir de la façon suivante : l'autorité des aînés et les obligations et devoirs intrinsèques à leur égard sont ressentis notamment par la mise sous tutelle de la parole des plus jeunes face aux « anciens », à l'échelle familiale comme à celle du quartier. Ce sentiment de mise sous tutelle de leur parole devient un des éléments contribuant à un sentiment d'insignifiance qu'ils veulent dépasser.

1.1. L'aînesse et la séniorité au fondement des structures sociales sénégalaises

> *Lu mag mëna giss ci tëddaayam gune meunou ko seen ci taxawaayam*
> [Ce que le vieux peut voir en étant couché, l'enfant ne peut même pas l'apercevoir en étant debout]
> *Mag du Yalla waaye yagg na ak Yalla*
> [Une personne âgée n'est pas Dieu mais a vécu longtemps avec Dieu.].
>
> Proverbes wolofs

Au Sénégal, les occasions ne manquent pas d'entendre différentes expressions vernaculaires qui consacrent les personnes âgées. Ces expressions proverbiales wolofs

[342] Mahamet Timera, « L'émigration des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et émancipation », art. cit.
[343] Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux, op. cit.*

sont révélatrices des principes moraux de la société et deviennent des consignations orales, dont la transmission forme les comportements sociaux acceptables : *mag mat naa bayyi ci reew* [pilier de la société], *Kàddu mag teere la* [sacrement de sa parole], *mag buur la* [la personne âgée mérite tous les honneurs]. La vieillesse est le « symbole de l'âge d'or qui confère respect, pouvoir et reconnaissance sociale »[344]. L'âge est en effet constitutif de l'organisation sociale des sociétés d'Afrique du sud du Sahara[345] permettant de qualifier « les sociétés ouest-africaines de gérontocratiques »[346]. Si ce terme est surtout utilisé pour qualifier le domaine du politique, je préfère me référer à la notion de séniorité qui permet ici de ne pas se focaliser uniquement sur l'exercice du pouvoir. Il s'agit dans notre cas de saisir les rapports intergénérationnels régis par le principe selon lequel l'ancienneté confère une position dominante dans les rapports sociaux. On sait que « l'ensemble des sociétés subsahariennes demeurent en effet fortement marquées par ce qu'on peut appeler une idéologie de la déférence à l'égard des anciens et l'on sait que l'âge y constitue souvent un véritable principe d'organisation »[347]. Conférée par l'âge biologique, selon B. Béridogo qui a étudié les structures sociales maliennes, la séniorité est régie par la « préséance dans la naissance »[348]. Ce privilège de l'antériorité de naissance est constitutif également des rapports intragénérationnels. On emploiera là plus volontiers la notion d'aînesse pour qualifier la relation aîné/cadet au sein d'une fratrie ou d'une même génération. J.-P. Olivier de Sardan propose une définition de chaque terme de la manière suivante : « au sens strict, la séniorité est le principe structurant du modèle généalogique (de type vertical) lié à l'antériorité générationnelle dont la filiation est l'expression la plus directe. L'aînesse, *stricto sensu* définie quant à elle une prééminence de type horizontal à l'intérieur d'une même génération »[349]. Toutefois,

---

344 Sadio Ba Gning, « Les temps de la vieillesse au Sénégal : le malentendu intergénérationnel », *SociologieS* [en ligne], 2014, p. 3.

345 Marc Abelès, Chantal Collard, *Âge, pouvoir et société en Afrique Noire*, Montréal-Paris, Presses de l'Université de Montréal-Karthala, 1985.

346 Anne Attané, « La notion d'aînesse sociale a-t-elle encore un sens dans les contextes contemporains ouest-africains ? L'exemple de la société burkinabé », dans *Vieillissement de la population dans les pays du Sud : famille, conditions de vie, solidarités publiques et privées ... : état des lieux et perspectives,* sous la direction de W. Molmy, M. Sajoux, L. Nowik, Paris, CEPED, 2011, p. 49-55.

347 Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica, 1999, p. 48.

348 Bréhima Beridogo, « Processus de décentralisation au Mali et couches sociales marginalisées », *Bulletin de l'APAD* [en ligne], n°14, 1997, p. 3.

349 Jean-Pierre Olivier De Sardan, « Séniorité et citoyenneté en Afrique précoloniale », *Communications*, n° 59, 1994, p. 124.

parler de rapports aînés/cadets fait à la fois référence à l'âge et aux générations en Afrique du sud du Sahara. C'est d'ailleurs ce constat qui fait dire à J.-P. Olivier de Sardan qu'il est possible de permuter ces deux notions dans ce contexte. De la même manière, C. Attias-Donfut et L. Rosenmayr d'une part, M. Abélès et C. Collard d'autre part, nous rappellent que les deux auteurs de référence sur la question, C. Meillassoux et G. Balandier, « ont une acception générale de la notion d'aînesse qui désigne pour eux aussi bien la relation qui unit deux membres de deux générations que la relation entre des sœurs et frères d'âge différent. Âge et génération sont réunis en une par C. Meillassoux distinguées, au masculin, par G. Balandier »[350].

G. Balandier parlait lui, pour les sociétés d'Afrique du sud du Sahara qu'il nomme « Afrique noire » d'une séniorité « fermée » ou « absolue » désignée par la relation aîné/cadet. Cette séniorité établirait une supériorité au profit du premier terme, le deuxième n'aurait alors d'issue pour s'en échapper que dans les « pratiques [de sécession] et les manipulations qui lui permettent de changer de position »[351]. En Afrique de l'Ouest, le principe sur lequel reposent la séniorité et l'aînesse est l'antériorité, synonyme de pouvoir et de savoir. Plus on avancerait dans les âges de la vie et plus on accumulerait des connaissances et des expériences. À mon sens et selon ce principe, ceci est en partie lié aux fonctions exercées par les individus au cours de leur vie – à savoir les étapes du mariage, de la naissance d'enfants, du travail – des étapes que les individus franchissent au fur et à mesure de leur trajectoire et donc de leur avancée dans les âges de la vie. L'avantage des aînés sur les cadets dépend donc du principe d'antériorité et des étapes franchies[352].

Toutefois, l'antériorité, qui ne se cantonne pas uniquement à la naissance mais recouvre également le fait d'être arrivé avant, permet l'usage indifférencié des deux termes de séniorité et d'aînesse puisqu'elle détermine l'autorité[353]. L'ancien, de naissance ou de lieu, se voit placé en haut de la hiérarchie dans les systèmes où le lignage et la parenté définissaient l'organisation sociale. C'est ce que décrivent les anthropologues auxquels nous faisons référence : « Une telle organisation basée sur ce principe fait dire à

---

[350] Anne Attané, « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », dans *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle*, sous la direction de P. Antoine, Paris, CEPED, 2007, p. 169.
[351] Georges Balandier, *Anthropo-logiques*, *op. cit.,* p. 106-107.
[352] Nous avons vu que prendre de l'âge est lié intrinsèquement au passage d'étapes, notamment la paternité pour l'homme et le mariage et la maternité pour la femme.
[353] Il peut s'agir de l'antériorité d'arriver dans un espace donné.

J.-P. Olivier de Sardan que la parenté, et, à travers elle, l'aînesse et la séniorité constituent dans la société précoloniale "la matrice symbolique de l'ensemble des relations politiques" »[354].

Encore aujourd'hui, et dans la lignée des travaux d'anthropologues tels que M. Sahlins ou G. Balandier, des recherches récentes ont montré la nécessité de penser ensemble famille et politique[355]. L'organisation sociale basée sur des rapports de séniorité, propre à la parenté, a permis la reproduction du système politique hérité de la colonisation tout en maintenant les cadets dans une position secondaire qui limite leur légitimité à accéder aux sphères décisionnelles[356].

La famille, en tant qu'organisation sociale basée sur la séniorité, constitue encore aujourd'hui cette matrice symbolique des relations, notamment de génération. Elle est construite socialement comme une instance garante des « normes, valeurs, croyances, connaissances, compétences [qui] sont relayées aux jeunes membres »[357] et qui comprennent le respect et la mise sous tutelle de la parole des cadets au profit de l'antériorité des seniors. Ces principes relevant du modèle de séniorité s'étendent au-delà de la sphère familiale : les jeunes n'ont eu de cesse de fustiger les contraintes liées à cette forme d'organisation sociétale lors des mobilisations revendicatrices récentes que nous avons déjà évoquées mais plus globalement dans chaque mouvement social dans lequel ils ont pu prendre place[358]. C'est pourquoi je vais examiner la question des rapports sociaux de génération, à l'échelle de la famille comme au niveau du quartier, à travers la retranscription des subjectivités des jeunes. Et c'est ainsi que peut s'actualiser un principe du modèle de séniorité de C. Meillassoux : la mise sous tutelle de la parole des cadets.

---

354 Anne Attané, « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », art. cit., p. 69.

355 Tarik Dahou, *Entre parenté et politique : développement et clientélisme dans le Delta du Sénégal,* Paris, Karthala, 2004. Marie Brossier, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal, op. cit.*

356 Jean François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

357 Aderanti Adepoju (dir.), La famille africaine. Politiques démographiques et développement, Paris, Karthala, 1999, p. 84.

358 Voir à ce sujet Donald B. Cruise O'Brien, Momar-Coumba Diop, Mamadou Diouf, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002. En particulier dans cet ouvrage, l'article de Mamadou Diouf, « Les jeunes Dakarois dans le champ politique », art. cit., p. 157-167.

1.2. L'insignifiance de la parole des cadets face aux anciens, une implication sociale de la séniorité

> « Le conseil du quartier c'est le conseil des sages […] dans la famille c'est pareil, c'est les vieux dits "les sages" qui prennent les décisions. Et ça, c'est révélateur de la place que les jeunes occupent. Ils pensent, ils parlent, et nous ? On écoute ? Certainement parce qu'on n'est rien ! ».
>
> Alioune, Sacré-Cœur III.

Tous les jeunes des trois quartiers d'enquête illustrent leur insignifiance et leur sentiment de n'être rien, comme Alioune ci-dessus, par la non-considération de leur parole par les anciens dans la sphère familiale comme à l'échelle de la société de manière globale. Les rapports sociaux au sein du quartier sont le reflet de ceux de la société dans son ensemble. Le respect de l'autorité des anciens, principe du modèle de séniorité, leur semble difficilement transgressable. En découlent des contraintes ressenties par la jeunesse au sein de la famille mais également du quartier.

1.2.1. Le respect de l'autorité des anciens, un principe auquel les jeunes ne doivent pas déroger ?

> « Face à un vieux c'est comme si ta parole n'existait pas, en fait c'est comme si tu ne vaux rien. En fait chez nous on ne peut pas remettre en cause leur parole, c'est difficile quoi et ça se ressent dans toutes les sphères ».
>
> Djiby, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 27 ans, 2013.

Le *fonk mag* (le respect des personnes âgées) est intériorisé par cette jeunesse qui ne manque toutefois pas de souligner sa lassitude de ne pouvoir remettre en cause que difficilement, à l'échelle individuelle, l'autorité absolue des anciens.

> « Dans la société sénégalaise, tu peux prétendre à être un fils droit que si tu respectes l'autorité des anciens et le *fonk mag*, là tu es un *doom ju jub* (fils droit) ».
>
> Aïssa, bibliothécaire, divorcé, Hann-Marigot, 33 ans, 2009.

Cette intériorisation du principe du *fonk mag* se vérifie par les discours tenus par ces jeunes sur « l'impossibilité de défier les vieux », « les difficultés pour répondre à un vieux lorsqu'il a tort » ou encore « à ne pas pouvoir dire à un vieux qu'il ment ».

En fait, la principale contrainte à laquelle les jeunes sont confrontés est de ne pouvoir signifier à leur échelle le caractère parfois relatif de la primauté des anciens. En effet, un certain nombre d'expressions vernaculaires viennent dans le même temps remettre en cause l'absolu de leur autorité. Ainsi, un autre proverbe que me rapportait Aïssa à Hann-Marigot réfute le fait que les anciens détiennent de manière monopolistique la vérité : « *Dëgg puso bu reer la, mag mën na ko for, Xale itam mën na ko for* » [la vérité c'est une aiguille perdue, un vieux peut la ramasser, un enfant aussi le peut]. En d'autres termes, le savoir de l'ancien peut ne pas être propre à son antériorité, dans la mesure où l'un de ses cadets d'âge peut détenir le même savoir, acquis par son expérience propre. Ce que de nombreux jeunes me signalent puisqu'ils ont pu accéder à un savoir scolaire plus important que la génération de leurs parents[359]. Toutefois, si l'enfant peut ramasser cette aiguille malgré son âge, ce n'est pas pour autant qu'il dira qu'il l'a prise, comme le souligne un autre enquêté, Djiby de Ñaari-Tali.

> « On ne défie pas les vieux, on ne dira pas publiquement les choses même si ton père ment, tu ne vas pas lui dire "papa tu mens", pourtant il le faudrait peut-être, mais encore une fois, notre parole ne vaut rien même si tu as fait plus les bancs *(de l'école)*, on dira juste de toi que tu es *réew* (impoli) ».
>
> Djiby, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 27 ans, 2013.

Les jeunes qui racontent leur frustration de ne pouvoir défier l'autorité des anciens se réfèrent à des exemples vécus. Lorsque Djiby explique que, dans toutes les sphères de la société (l'école, l'entreprise, la famille, le quartier, les associations etc.), la parole des anciens peut difficilement être remise en cause, chacun des enquêtés a complété cette affirmation par des expériences personnelles de parole mise sous silence. Ce respect des anciens contribue à leur insignifiance parce qu'en découlent des contraintes concrètes dont je vais rendre compte en m'appuyant sur les situations des jeunes rencontrés au moment de mon enquête.

[359] Je renvoie sur ce point au chapitre III.

En se focalisant sur la sphère familiale, et particulièrement au sein de leur unité de résidence, les jeunes illustrent la mise sous la tutelle de leur parole par leurs aînés générationnels *via* la minorisation de leurs choix de vie. Les anciens sont garants des célibataires, qui ne sont pas encore considérés comme des adultes accomplis parce qu'ils ne sont ni mariés ni parents. À l'inverse, les jeunes insistent principalement sur les difficultés qu'ils rencontrent à passer cette étape du mariage, car ils sont soumis à l'autorité des anciens sur laquelle nous reviendrons spécifiquement. Concernant les jeunes adultes enquêtés[360], peu nombreux, le sentiment de ne pas être considérés lorsqu'ils parlent peut perdurer malgré l'âge. Enfin, je montrerai que le respect des anciens engendre des difficultés similaires dans d'autres sphères de leur vie sociale en prenant l'échelle du quartier comme point d'observation. Cette insignifiance sociale massivement ressentie par les jeunes les amène à remettre en cause le modèle de la séniorité qui pèse sur leur condition et obère leur capacité à occuper une place sociale satisfaisante.

1.2.2. L'insignifiance par la mise sous tutelle des anciens de la famille : la minorisation du choix matrimonial au cœur des craintes des jeunes célibataires

> « Mes envies, mes désirs, ce que je veux pour moi, bon c'est difficile de faire ce que tu as envie en fait. Si tes parents ne le veulent pas, tu peux discuter oui mais est-ce que tu seras vraiment écouté s'ils veulent autre chose pour toi ? Par respect, tu leur expliques, ils peuvent des fois prendre en considération ce que tu dis…».
>
> Mallé, Hann-Marigot.

Au sein de la famille, le respect des anciens contraint en effet les jeunes célibataires[361] à mettre en œuvre ce que veulent les parents, à l'image de cette expression populaire *« xale bu baax dafay deggal ay waay juram »* [un enfant bien est celui qui écoute tout ce que lui disent ses parents].

Un certain nombre de leurs aspirations se sont heurtées au chemin que leur avaient déjà tracé leurs parents, en matière notamment de choix des études, de choix du futur métier ou de celui du premier emploi. C'est également le cas de l'engagement en

[360] Je spécifie ici jeunes adultes pour les distinguer, dans la mesure où ils ont franchi au moins une étape du devenir adulte : décohabitation, mariage, emploi ou parentalité.
[361] Sur les 37 jeunes dakarois et dakaroises, 31 sont célibataires.

politique, des activités en dehors des études pour les étudiants ou encore de l'engagement dans une carrière sportive. Les choix des jeunes sont, au mieux, négociés auprès des parents, voire des anciens de la famille (tante, oncle...) lorsque les parents font appel à eux et/ou s'ils habitent au sein du ménage auquel appartient le jeune.

À mesure qu'ils grandissent, ces cadets générationnels subissent de moins en moins la domination de leurs aînés. Comme le souligne Emmanuel Terray, « l'autorité de l'aîné sur les jeunes gens célibataires ou mariés sans enfants est lourde mais se relâche au fur et à mesure que le cadet devient plus âgé »[362]. On entend ici que l'autorité des aînés peut s'affaiblir lorsque les jeunes passent les étapes-clés leur permettant d'accéder au statut d'adulte, à savoir ici le mariage mais également la procréation et donc la constitution de leur propre famille nucléaire. Autrement dit, ce relâchement autoritaire s'accroît lorsque les jeunes se montrent disposés à respecter les règles du jeu édictées par le système familial. Mais la logique est viciée dans la mesure où cet affaiblissement de l'autorité que les aînés peuvent consentir, à la fin de la chaîne, c'est précisément ce que réclament les jeunes pour franchir cette étape cruciale du mariage.

Le mariage est donc souvent un thème de discussion des jeunes femmes et des jeunes hommes célibataires. Toutes celles et tous ceux qui n'ont pas franchi cette étape aspirent, « un jour », à se marier, mais surtout à choisir la personne avec qui ils et elles se marieront. Les 31 jeunes célibataires dakarois et dakaroises affirment leur volonté d'épouser « une personne de [leur] choix », « quelqu'un de bon pour soi » et de « se marier par amour ». Le conjoint serait alors choisi selon les critères du célibataire en quête de mariage, et non selon les critères établis par ses parents, comme le soulignent les enquêtés.

> « Personne ne doit choisir pour moi mon mari. Ce doit être un mariage d'amour quel que soit d'où il vient, ce que font ses parents ou même ce qu'il fait dans la vie, son ethnie, son âge ! S'il peut m'apporter ce que je veux à moi ? Il ne va pas vivre avec ma mère ou mon père, c'est moi qui vais être avec lui toute ma vie ».
>
> Seynabou, étudiante et salariée à temps partiel, célibataire, Sacré-Cœur III, 22 ans, 2011.

> « Ma femme, je vais la choisir moi. Nous les jeunes aujourd'hui on ne veut pas que le mariage soit une décision prise par la famille. Moi je ne pourrais pas me marier avec quelqu'un que je n'aime pas pour faire plaisir à ma mère ou à mon père ou à la

[362] Emmanuel Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, François Maspero, 1969, p. 127.

famille de manière générale. Je n'ai pas envie de ça. Ma femme sera celle que j'aime pour ce qu'elle est et elle fera pour moi des choses qui me conviennent à moi, pas à mes parents forcément ».

Bachir, célibataire, sans-emploi, Sacré-Cœur III, 25 ans, 2011.

Ces deux extraits de discours sont représentatifs de ceux de l'ensemble des jeunes que j'ai interrogés sur le choix du conjoint. Désireux de choisir par eux-mêmes, ils anticipent pourtant un possible désaccord des parents, envisageant ainsi le fait que les critères de choix du conjoint divergent en fonction des intérêts de chacun. Si les jeunes célibataires ont des difficultés à formuler ces critères distincts, Samba, ce jeune homme de Ñaari-Tali et de 27 ans au moment de notre rencontre, éclaire de par son expérience ce que ces jeunes reprochent à leurs parents. Marié depuis trois ans avec une femme de cinq années de moins que lui, les deux familles se connaissaient depuis l'enfance des jeunes époux.

« Moi j'ai choisi de me marier. Je voulais vraiment franchir ce cap quoi. Ce que j'ai moins choisi c'est ma femme. Enfin je l'ai choisie un peu mais bon elle répondait surtout aux critères de ma mère. La pression a été énorme tu sais. Je crois que j'ai longtemps cru au final qu'elle me convenait. Mais dès le début on n'avait ni les mêmes ambitions, ni les mêmes sujets de conversations. Moi je voulais quelqu'un plein d'ambition qui pourrait m'élever aussi et qu'on ferait plein de choses ensemble. Et en fait même au restau, on n'y va pas ensemble. On ne fait rien ensemble. Par contre, elle est bonne ménagère, elle m'a fait des enfants, elle aide beaucoup ma mère et s'entend très bien avec elle. C'est paisible et reposant ça. Pas de conflit entre ta mère et ta femme. Mais moi on a tout fait pour que je sois brouillé dans ma tête à l'époque. Je n'en pouvais plus qu'on me colle la pression, « elle, elle est très bien pour toi », « elle est comme ceci comme cela », « il faut te dépêcher ». Bon quand tu as ta mère et ta famille sur le dos et qui l'ont choisie, elle, c'est vraiment dur d'aller au-delà. Elle était gentille. Je me suis marié ».

Samba, indépendant directeur de production, marié, Ñaari-Tali, 27 ans, 2011.

Le clivage entre générations et les critères divergents dans le choix matrimonial reposent principalement sur la volonté de se conformer ou non à un ordre social établi et dont les unions sont un reflet. Les mariages entre même caste, entre même classe sociale, entre même ethnie, tendent à être privilégiés par les anciens, notamment par les parents des jeunes célibataires. Ces derniers en revanche craignent principalement que ces critères de sélection viennent condamner leur propre choix. Participant de la minorisation des aspirations des jeunes en matière matrimoniale, les parents sont majoritairement perçus comme un obstacle à passer pour pouvoir « choisir librement »

son conjoint. Cet obstacle ne peut être franchi que difficilement, en raison du respect dû aux anciens et de leur intériorisation des normes matrimoniales qui s'imposent à eux, de manière inconsciente. Les règles imposeraient donc aux jeunes, de manière pratique, des choix qui ne sont pas les leurs, comme en témoigne Samba. De ce fait, leur parole, leurs justifications et leurs envies sont mises à mal par le modèle de séniorité qui confère à leurs aînés d'âge un pouvoir prééminent dans le choix des conjoints. Les travaux d'A. Attané sur la société burkinabé ont d'ailleurs montré que le maintien de l'autorité des plus âgés peut passer par le contrôle des choix matrimoniaux[363].

Toutes et tous refusent catégoriquement l'éventualité d'un mariage dit « arrangé » entre familles, quand bien même le consentement des époux reste requis dans ce cas. Mais pour autant, les influences parentales peuvent suffire à faire du mariage une forme d'imposition même si ce n'est pas une contrainte en tant que telle. Le choix "délibéré" peut donc l'être par inclinaison à la volonté des plus âgés. Je préfère alors parler de mariages "préférentiels" qui perdurent dans les pratiques. En effet, considérés par les futurs époux comme des mariages forcés parce que leur accord était facultatif, ces mariages arrangés étaient avant tout considérés comme une alliance entre deux familles[364]. Mais regardons la description que donne A. Yade des mariages préférentiels avant et pendant la colonisation : « au-delà de l'union des deux conjoints, la décision d'unir les futurs conjoints relevait alors des parents et l'union portait sur l'échange de la femme en contrepartie d'une compensation. Le mariage était à la fois une union préférentielle (et/ou forcée) et précoce, compte tenu de la jeunesse de la future épouse. Le choix porté sur l'un ou l'autre des futurs conjoints était déterminé par le comportement social des beaux-parents. L'objectif était d'assurer à l'avance un lien indéfectible destiné à durer toute la vie »[365].

Malgré le consentement requis des époux, la préférence des parents demeure prédominante encore aujourd'hui dans les mariages préférentiels. Actuellement vécu par les jeunes comme un obstacle à leur libre choix, la prise en compte du comportement social des beaux-parents est, à titre d'exemple, toujours en vigueur dans la décision que prennent les parents d'accepter ou non le mariage de leur enfant. Par comportement

[363] Anne Attané, « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », art. cit.
[364] Awa Yade, « Stratégies matrimoniales au Sénégal sous la colonisation », art. cit.
[365] *Ibid,* p. 624.

social des beaux-parents, j'entends surtout celui de la belle-mère. En effet le proverbe « *ligeeyu nday añu doom* » [l'enfant ne récolte que les fruits du labeur de sa mère] est toujours un adage primordial. À tel point qu'il entre encore en compte dans l'approbation des parents lorsqu'ils doivent donner leur fille à sa belle-famille et *a fortiori* accepter une fille pour leur fils. La réussite sociale de l'enfant, au Sénégal dépend donc surtout des vertus et des qualités de la mère[366].

Quelques cas illustrent le fondement des craintes des jeunes à voir leur propre choix matrimonial mis sous tutelle de l'accord des aînés d'âge, notamment des parents dont la bénédiction reste très importante pour eux.

Certains des célibataires enquêtés fréquentent au moment de notre rencontre une personne de manière régulière, une « copine », un « copain », avec qui ils disent être en couple notamment auprès de leurs amis. Toutefois la majorité se garde bien de le dire aux parents. Plusieurs raisons sont évoquées pour expliquer leur silence : premièrement ils et elles disent ne pas être sûrs que cette personne soit celle avec qui ils ou elles veulent se marier (hésitation dans leur choix) ; deuxièmement ils sont encore dans les études et/ou n'ont pas la situation professionnelle adéquate pour le mariage (impossibilité financière de se marier et pour les hommes d'assumer leur mariage) et enfin troisièmement présenter quelqu'un à la famille reviendrait à annoncer que l'on envisage d'épouser cette personne. La deuxième raison évoquée renvoie aux blocages que rencontrent les jeunes aujourd'hui à Dakar, et que nous allons analyser dans un second temps, les anciens profitant de cette situation pour asseoir leur pouvoir sur les choix matrimoniaux des cadets. La première raison évoquée, celle de l'hésitation, et la dernière, celle de l'assimilation de la rencontre avec les parents à l'annonce du mariage, semblent être relativement communes à toutes les formations de couples des jeunes Dakarois. En effet, présenter quelqu'un à sa famille, notamment ses parents, envoie le signal que l'étape du mariage est prête à être franchie. De ce fait, l'hésitation doit d'abord être vaincue, d'autant plus que les jeunes savent qu'il faut un minimum d'assurance pour affronter les parents, qui vont « juger », notamment s'ils ne connaissent ni le prétendant ou la prétendante ni sa famille.

---

[366] Ces qualités sont la patience, la compréhension et les sacrifices pour conserver son ménage, le maintien du foyer, le fait d'être une bonne mère pour de nombreux enfants. La femme idéale selon l'idée reçue est la fille dont la mère a fait preuve de ses qualités, puisqu'elle les lui transmettra. L'homme a moins d'importance puisqu'il est assimilé à un *goor matul* [individu incomplet]. Il doit surtout pouvoir prendre en charge sa future épouse et leur descendance.

Certains jeunes enquêtés ont pu faire la démarche de présenter la personne de leur choix à leurs parents et se sont confrontés à leur regard désapprobateur. Tel est le cas de Seydou, Seynabou et Alla, vivant dans le quartier de Sacré-Cœur III, ainsi que de Laye, de Ñaari-Tali. Outre les raisons invoquées par les aînés, il est important de noter que ces quatre jeunes mettent en avant la difficulté qu'ils ont eue à faire valoir leurs arguments auprès des parents. Alla raconte son expérience.

> « Bon ma mère voyait cette fille régulièrement mais elle ne connaissait pas sa famille. Quand j'ai pris mon courage, je lui ai dit que je l'aimais elle quoi. Elle ne répondait même pas. Puis elle a fini par me dire 'elle : c'est non. Je n'en parle même pas à ton père. C'est pas une fille pour toi'. Comment je vais faire ? Moi je veux vraiment que ce soit elle, je lui dis mes arguments elle fait les mêmes études, elle est gentille, bien éduquée bref, rien n'y fait. Si tu n'as pas le consentement de tes parents ça ne peut pas aller. Je vais continuer à être avec elle, elle verra bien avec le temps que c'est elle ».
>
> Alla, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 23 ans, 2012.

Les mères jouent un rôle décisif dans le contrôle des choix matrimoniaux des jeunes. C'est vers elles qu'ils se tournent en premier lieu. Concernant les quatre enquêtés, cela peut s'expliquer d'une part par le fait que deux de ces quatre personnes ne vivent pas avec leur père mais ont été élevées par leur mère, chef de leur ménage, et d'autre part par le fait que l'éducation des enfants revient aux mères. De ce fait, elles exercent auprès de leur époux une influence décisive dans les décisions à prendre concernant leurs enfants. Les quatre jeunes ne se sont d'ailleurs pas tournés vers leur père après la désapprobation de leur mère qui, dans cette situation, tient le rôle de l'ancienne. Alla n'est pas entré en conflit avec sa mère, mais est plutôt entré dans une phase de négociation. Seynabou, cette jeune fille de Sacré-Cœur III, exprime son mal-être devant l'impossibilité de « décider pour elle-même » :

> « Ça m'attriste. C'est pas normal. Moi je l'aime. Il est prêt à m'épouser. Je le veux. C'est le plus important. Mais là, c'est même pas envisageable pour ma mère. Quand est-ce que les vieux comprendront qu'on peut décider pour nous-même ? Moi j'étouffe. On te dit "non" alors c'est non. Ils ne prennent même pas en compte ton avis ! Je vais me battre. Mais comment je vais faire ? ».
>
> Seynabou, étudiante et salariée à temps partiel, célibataire, 23 ans, 2012.

Seynabou dit « étouffer » sous le poids des mots de sa mère. Ce sentiment est commun aux quatre jeunes et plus globalement à celles et ceux qui craignent que leur choix individuel soit bafoué par l'autorité des anciens.

Seydou dit, lui, avoir usé de tous les arguments possibles. Il explique ne pas renoncer à faire admettre que la fille qu'il aime depuis six années est celle qui lui convient. Mais depuis un an, au moment de notre rencontre, sa mère tente de lui présenter d'autres filles. Seydou refuse catégoriquement cet « arrangement de mariage » mais il vit mal ce qu'il ressent comme une pression perpétuelle et une dénégation de son individualité :

> « Maintenant on choisit pour moi ? Non c'est difficile à la maison. Elle n'impose rien. Non. Mais elle refuse ce que je veux pour m'apporter sur un plateau la fille qu'elle veut, elle. Ici, l'autorité des parents elle est difficile à défier et ils en jouent grave. C'est comme si on ne reconnaît pas ma personne et ma capacité à choisir pour moi-même. Ou plutôt ils s'en fichent. Tous les jours j'ai la pression. Et je n'abandonne pas je reste avec Nafi (sa petite amie depuis six ans), on verra ».
>
> Seydou, salarié en CDD, célibataire, Sacré-Cœur III, 27 ans, 2012.

Les quatre jeunes dont il est question ici sont confrontés au poids du respect des anciens, et en premier lieu de leurs parents. Aucun ne pense à défier frontalement ces derniers, et ils n'ont pas les moyens matériels de s'émanciper des contraintes inhérentes à ce modèle de séniorité. Comme la majorité des jeunes célibataires qui craignent la désapprobation parentale, Alla, Seydou, Seynabou et Laye vivent chez leurs parents. Ils n'ont pas encore d'emploi stable. Ainsi, à l'instar de ce qu'avance A. Attané, la génération la plus ancienne semble avoir davantage tendance à imposer ses choix, notamment matrimoniaux, à celle qui suit si cette dernière est dépendante d'elle[367]. L'argent, notamment par la compensation matrimoniale, est un moyen de contrôler le choix matrimonial de ses enfants. Je stipule qu'en Afrique Subsaharienne, on parle communément de « dot » qui désigne en anthropologie le prix de la fiancée alors même que la dot renvoie à l'inverse, c'est-à-dire l'argent donné par le père de la future mariée à la famille du mari[368].

---

[367] Anne Attané, « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », art. cit., p.171.

[368] En ce sens, un des régimes matrimoniaux pouvant être choisi lors du mariage civil s'appelle le « régime dotale » et correspond au droit pour la mariée de conserver les biens et argents que lui a reversé son mari. Il s'agit là spécifiquement ni de la dot ni du « prix de la fiancée » mais plutôt du *mahr*, à différencier puisque ce n'est pas une compensation donnée à la famille de la mariée.

Cette « dot » correspond à la somme que doit verser le jeune homme et/ou sa famille au père de la future épouse. Fixée principalement par les parents de la future épouse, notamment les femmes (mère et tantes) en même temps que la date du mariage, le versement est « la preuve du mariage, la manifestation symbolique et matérielle du lien définitif de ceux qui donnent comme de ceux qui reçoivent »[369]. Elle ne comprend ni les cadeaux ni les sommes dépensées pour la célébration cérémonielle du mariage. Selon Diop, elle serait une sorte d'avance sur la rétribution d'un ensemble de services (domestiques et sexuels) à l'exclusivité du mari[370]. La compensation matrimoniale, depuis longtemps libellée en monnaie, peut-être sujette à de très fortes hausses. Tel était déjà le cas durant la période coloniale, comme les travaux de F. B. Dial et ceux d'A. Yade l'ont montré. Malgré les différents pactes et décrets conclus au Sénégal depuis 1905 et visant à limiter les dépenses matrimoniales, elle est restée un moyen d'empêcher les mariages et/ou qui favorisait la spéculation[371]. Concernant la période coloniale, M. Niang écrivait en 1973 que « les jeunes filles sont devenues pour leurs pères des sources de revenus »[372]. F. B. Dial montre que c'était le cas en 1930, avec la crise économique. Cet usage perdure aujourd'hui ; le montant des prestations demandées peut être une réelle barrière pour les jeunes hommes qui espèrent épouser la fille de leur choix. En effet, ses travaux montrent que la valeur moyenne de la « dot » est passée de 57 000 francs CFA dans les années 1960 à 175 000 francs CFA [266 euros] en 1990. Dans les années 2000 elle était fixée entre 95 000 francs CFA et 420 000 francs CFA, en 2002, à 40 000 francs CFA[373], sachant que cet argent n'est qu'une partie des frais engagés lors du mariage.

---

[369] Fatou Binetou Dial, *Mariage et divorce* à *Dakar. Itinéraires féminins*, Paris-Dakar, Karthala-CREPOS, 2008, p. 56.

[370] Abdoulaye Bara Diop, *La famille wolof : tradition et changement*, Paris, Karthala, 1985.

[371] Dès 1905, des notables demandaient l'élaboration d'un barème concernant les dots. Puis, on peut citer le pacte de Saint-Louis de 1930 étendu par le décret Mandel du 15 juin 1939. L'intervention à nouveau en 1950 des chefs religieux musulmans, obtenant le pacte de Dakar que l'administration coloniale a repris par le décret du 14 septembre 1951. Selon Awa Yade « un pacte matrimonial fut élaboré. Il légiférait sur le montant et les conditions requises pour le paiement de la dot et des autres prestations coutumières, et sur la responsabilité de chacun des époux en cas de rupture provoquée », Awa Yade, « stratégies matrimoniales au Sénégal sous la colonisation : l'apport des archives juridiques », art. cit.

[372] Mamadou Niang, « L'évolution de la dot au Sénégal de la tradition à la modernité », *Notes africaines,* n°140, 1973, p. 89. Jacques Binet montrait également qu'en 1905 les gens éprouvaient des difficultés à se marier tant les dots étaient élevées : Jacques Binet, *Le mariage en Afrique noire*, Paris, Cerf, 1959, p. 112.

[373] Fatou Binetou Dial, *Mariage et divorce* à *Dakar. Itinéraires féminins, op. cit.,* p. 57.

Oussey, de Ñaari-Tali, en couple au moment de notre rencontre avec une jeune femme prénommée Tiko, est inquiet. Il veut l'épouser mais craint la réaction des parents de la jeune femme, qui ne voient pas l'avenir de leur fille avec un « jeune bibliothécaire » : trop jeune (ils ont le même âge), une situation professionnelle trop précaire (il est en CDD) pour une jeune femme, actuellement en école de commerce et dont le père est diplomate.

> Oussey – « C'est au moins 500 000 CFA le mariage ici la dot et tout ! »
> Tiko – « Non… c'est deux millions le tout. 500 000 c'est juste la dot, avec ça tu ne peux pas t'habiller ! Les deux millions on prépare la cérémonie et il y a les cadeaux pour la famille de la mariée »
> Oussey – « Et comment on va faire après ? Tu t'endettes ! C'est du gaspillage cet argent dépensé ! »
> Tiko – « Nous, on ne veut pas forcément de grand mariage, je sais que sinon ce sera dur après. Mais ma mère ? Nos mères. C'est différent. Il y a des facteurs extérieurs au couple qu'il faut prendre en compte »
> Oussey – « En fait ses parents savent ma situation financière, ils retardent le mariage du coup. C'est difficile au Sénégal, moi je n'ai pas ma famille qui peut participer ! ».

Oussey et Tiko savent que leur mariage est compromis par la compensation matrimoniale demandée par les parents de la jeune femme. Ainsi le prix de la fiancée annoncé par les parents est un moyen par lequel ils peuvent empêcher, dans ce cas, leur union matrimoniale. Ainsi, pour les jeunes hommes célibataires en situation de précarité individuelle, la « dot », comme ils l'appellent, apparaît comme un obstacle pour franchir une étape du mariage indispensable à l'entrée dans l'âge adulte. Cette compensation matrimoniale est devenue un mécanisme de régulation des mariages par lequel les anciens peuvent encore conserver leur autorité sur les plus jeunes. Plusieurs solutions se présentent alors aux jeunes couples : soit le jeune homme n'a pas non plus le consentement de ses parents pour cette union mais ne dépend pas d'eux financièrement, et il peut alors prendre en charge à lui seul les charges qui lui incombent. Soit encore le jeune craint de se voir stigmatisé s'il ne respecte pas le choix de ses parents ; soit enfin le prix de la fiancée s'avère être une préoccupation de toute la famille, et l'aide financière de ses parents peut lui permettre d'épouser la jeune femme. La majorité de nos jeunes célibataires sont en situation de précarité individuelle et ne peuvent pas assumer une telle somme. Face à ce blocage et malgré leur jeune âge, ils désespèrent, au regard de la moyenne d'âge des hommes se mariant au Sénégal. Ils fustigent la dépendance au bon-vouloir des anciens dans cette étape importante de leur vie. En effet, dans les deux cas

de figure précédents où le jeune homme n'est pas indépendant financièrement, il revient aux parents de faciliter ou non les unions, qui restent ainsi sous leur contrôle, notamment par la fixation du prix. Les parents sont les garants de l'homogamie du couple de leurs enfants. Plus généralement, ce système assure la reproduction sociale de la famille, là où dans les familles occidentales, le « mariage d'amour » ne permet probablement pas beaucoup plus de diversité sociale dans les rencontres, mais le faisceau des conjoints possibles pour un mariage est davantage intériorisé.

1.2.3. Des jeunes adultes toujours insignifiants ?

Pour celles et ceux qui, *a priori*, ne dépendent plus de leurs parents, le sentiment d'être insignifiant face aux anciens peut perdurer. On relèvera ici les situations des jeunes enquêtés qui ont franchi l'étape du mariage au moment de notre rencontre, en particulier Samba et Marie[374]. Les jeunes adultes ayant franchi l'étape du mariage décrivent une forme d'insignifiance de leur parole concernant des prises de décisions familiales qui les concernent pourtant directement.

Comme présenté précédemment, Samba, 27 ans est marié depuis trois ans et père de famille (il a deux enfants de 1 an et 3 ans). Toutefois, il vit encore au domicile de sa mère avec sa sœur et sa fille de 4 ans, un neveu de 17 ans et son cousin germain Djiby âgé de 25 ans. Son statut d'homme marié et de père lui confère une position différente des jeunes célibataires du quartier, ou même de Djiby, son cousin germain de la même génération que lui. D'un point de vue social, il est à considérer comme un adulte ayant franchi la plupart des étapes menant à cette position d'adulte. Toutefois, ce n'est pas cette position qui lui donne la possibilité d'échapper au dicton wolof : « *way jur doj la ngay nen, soo dalee si kawam toc, bu dalee sa kaw nga toc* » [les parents sont le caillou et toi l'œuf, si tu te heurtes à eux tu t'écrases et s'ils se heurtent à toi, tu t'écrases]. Même si, dans son

[374] Sur les 37 jeunes dakarois et dakaroises de l'échantillon et dont j'ai pu étudier les trajectoires, au moment de ma rencontre avec eux, 19 n'avaient pas atteint l'âge de 25 ans. Sur ces 19, deux avaient déjà franchi une étape vers l'accession à la vie d'adulte. Awa, 22 ans, venait de se marier et Babou, 22 ans également, travaillait dans le secteur informel et obtenait de maigres revenus à la journée. Sur les dix-huit autres individus ayant 25 ans ou plus au moment de notre rencontre, sept n'ont franchi aucune des étapes : Jean, Ibrahima, Bathie, Alioune, Kiné, Adja et Djiby. Cinq n'ont franchi qu'un événement, à savoir être entré dans le marché du travail : Mallé, Jeanne, Oussey, Serigne et Seydou. Quatre ont franchi deux événements : Mbaye Dieng, Idrissa et Samba travaillent et sont ou ont été mariés ; Penda quant à elle travaille et a décohabité du foyer familial. Deux individus sur les dix-huit ont franchi les trois étapes : Marie, veuve, travaille et élève son enfant dans leur deux pièces, et Aïssa, qui n'est plus mariée et avait déjà décohabité.

quotidien, il dit être toujours contraint de « se taire devant les vieux même lorsqu'ils ont tort », c'est davantage l'ingérence des anciens de sa famille dans les décisions importantes relatives à sa propre famille nucléaire qui l'agace. Par anciens de sa famille, il entend en premier lieu sa mère avec qui il cohabite, mais également son oncle paternel qui a pris le relais de son père à son décès, et ses tantes (sœurs de sa mère et de son père). C'est d'ailleurs sa mère qui fait appel aux anciennes, ainsi qu'à l'oncle paternel, lorsqu'elle sent qu'elle n'exerce plus de contrôle sur Samba. Cela peut concerner l'éducation des enfants lorsqu'il y a litige avec son épouse, le « manque de liens » entretenus avec la famille de sa mère, mais d'abord et surtout son ménage.

Par exemple, quelque temps après mon arrivée au sein de Ñaari-Tali, Samba et son épouse connaissent de grosses difficultés dans leur couple. Les disputes incessantes laissent penser qu'ils ne s'entendent plus. Samba décide de prendre quelques jours de recul et part loin de la capitale pour réfléchir, seul, à une solution viable. Dès son retour au domicile de sa mère, les parents de son épouse ainsi que son oncle paternel l'accueillent après l'avoir attendu pendant deux jours. La concertation des anciens, ses aînés (beaux-parents, oncle, mère) s'est faite en son absence. L'épouse, restée à la maison, n'a pas participé aux réunions concernant son couple. Maintenant que Samba est revenu, les anciens convoquent les époux afin d'exposer leur point de vue et de conseiller chacun d'entre eux. Ils leur expliquent qu'il est nécessaire que tous deux fournissent des efforts. Son épouse en premier lieu se doit d'être patiente et d'être le support de son mari. Son rôle est prioritairement de savoir conserver son ménage. Quant à Samba, les anciens lui reprochent de délaisser sa femme. Invoquant l'union sacrée et l'engagement des deux familles, ils insistent sur le fait qu'un mariage ne se rompt pas au « moindre problème ». Chacun apporte sa contribution pour que le mariage reparte sur des bases qu'ils considèrent comme saines. Les anciens ont décidé que ce mariage ne devait pas être rompu. Samba reviendra plus tard sur cet épisode de sa vie :

> « Le plus insupportable pour moi ce n'est même pas qu'ils (les anciens) s'opposent ou non à ce que moi j'ai décidé, à ce que ma femme aussi désire. Non, c'est tout simplement qu'ils n'ont pas eu l'occasion de l'entendre. Ils ne nous ont rien demandé. Ils sont plus âgés, alors ils savent ce qu'il y a de mieux. Sans doute leur expérience fait que oui, ils peuvent conseiller. Mais par contre ils ne peuvent pas savoir ce qui est mieux pour nous sans même nous demander ce qu'on en pense. Et là je ne remets pas en cause leur décision, mais la manière de procéder de la

société sénégalaise, les plus âgés décident pour les plus jeunes sans qu'ils leur demandent leur avis, je n'en peux plus de ça ».

Samba, indépendant directeur de production, marié, Ñaari-Tali, 27 ans, 2011.

Je prendrai un autre exemple, celui de Marie, âgée de trente ans. Avec un enfant de 7 ans à charge, cette femme vit seule depuis le décès de son compagnon, un Belge avec qui elle n'était pas encore mariée. Elle se considère comme « veuve ». Chef de son ménage, elle déclare ne « devoir rendre de compte à personne ». Pour autant, comme Samba, elle est courroucée par l'intervention de ses aînées (mère et tantes) dans son ménage, dans son mode de vie et dans l'éducation de son fils.

« Ma mère elle demande toujours l'avis de sa sœur aînée pour tout ce qui la concerne. À moi elle ne me dit rien mais à la rigueur ça me fait mal qu'elle ne considère pas mon avis mais ça, je peux le comprendre si elle fonctionne comme ça avec sa sœur aînée. Mais mon problème c'est qu'elle lui raconte aussi tout ce que je lui dis, moi, sa fille. Quand j'ai des problèmes d'argent ou avec le petit. C'est la tante qui va venir me voir pour me conseiller. Je ne veux pas recevoir les conseils de gens qui pensent qu'ils ont raison parce qu'ils sont vieux, tu vois j'ai vécu. Tu as beau dire des choses, on critiquera parce que tu es plus jeune donc tu ne sais pas, notre opinion ça ne compte pas vraiment avec eux ! ».

Marie, serveuse, un enfant hors mariage, Ñaari-Tali, 31 ans, 2011.

Ici, Marie ressent une contrainte en se voyant imposer la relation d'aînesse, et les obligations inhérentes à cette relation, qui unit sa mère et sa sœur aînée. Sa mère respecte les principes qui font de sa sœur aînée quelqu'un de plus sage et dont les conseils se doivent d'être respectés. Elle impose ce schéma relationnel à sa fille qui doit donc écouter les recommandations de sa tante. Marie se sent épiée et contrôlée, sous le regard des anciennes. Mais surtout, elle se sent exclue des causeries entre sa mère et ses tantes. Tous les dimanches, sa mère et ses tantes, accompagnées de temps à autre par leurs filles du même âge ou plus âgées que Marie, organisent ce qu'elle appelle des « causeries ». Les anciennes se retrouvent et discutent des événements à venir (mariages, baptêmes) des projets en cours (tontines, ou projets professionnels de chacune), mais également de leur vie de couple et de famille. Elles se conseillent. Marie n'y participe pas. C'est à travers cet exemple en particulier qu'elle justifie son sentiment d'insignifiance vis-à-vis de ses aînées générationnelles.

Si ces deux individus, Marie et Samba, perçoivent la séniorité comme un principe pesant, leur statut leur confère toutefois des marges de manœuvre plus importantes que les jeunes célibataires, sans emploi et sans logement, et donc plus dépendants de leurs parents. Les anciens reconnaissent leur capacité à prendre des décisions pour eux-mêmes, mais leur regard pèse toujours sur leurs enfants. Ces derniers, malgré le statut d'adulte que peuvent leur accorder les aînés, sont toujours confrontés à l'ingérence des anciens dans leur ménage.

1.2.4. La primauté de l'ancienneté au sein du quartier. « C'est dehors que tu dois batailler pour exister »

À l'extérieur de leur unité de résidence, les jeunes sont plusieurs à affirmer qu'ils se confrontent au poids du modèle de séniorité à l'intérieur de leur entreprise, à l'intérieur d'une association, au sein du quartier. Dans ces autres sphères de leur vie sociale, les jeunes seraient contraints de se soumettre au principe assignant aux anciens une primauté.

À titre d'exemple, Alioune, ce jeune de Sacré-Cœur III, m'a longuement parlé du stage qu'il effectue dans l'entreprise de sa mère. Ayant un bac+5 en poche, Alioune avait un supérieur hiérarchique moins diplômé que lui. Selon le jeune homme, il devait faire face régulièrement aux tentatives « d'humiliation » de son supérieur qui exprimait ouvertement son infériorité en tant que « stagiaire », lui demandant d'aller chercher les cafés lors de discussions importantes sur les techniques de vente auxquelles il devait pourtant participer ; il n'hésitait pas non plus à rabaisser le jeune homme en faisant remarquer publiquement son manque d'expérience de la vie ou encore en dévalorisant son capital scolaire acquis.

> « Ça s'est très mal passé. Dès que je proposais quelque chose, c'était horrible, il disait ô combien j'étais nul, inconscient, ou que je ne connaissais encore rien à la vie. Pourtant des fois je savais que j'avais raison. Et même à la fin des personnes venaient me dire que c'était innovant et tout. Mais on ne défie pas les plus anciens. Une fois je lui ai dit que j'avais raison. Et là on m'a traité d'impoli et tout. Ce qui était mis en avant c'était même pas le fait que ce soit mon responsable mais que je ne respectais pas les anciens qui avaient de l'expérience ! ».
>
> Alioune, étudiant, stagiaire non rémunéré, célibataire,
> Sacré-Cœur III, 26 ans, 2012.

Alioune a ainsi été confronté, dans son expérience professionnelle de stagiaire, à la réprobation de son comportement. Celui-ci a été jugé déplacé car il a tenté de répondre à celui qui était son aîné aussi bien du point de vue de l'âge que de son ancienneté dans l'entreprise.

Un autre exemple de la prégnance de l'autorité des anciens, à laquelle se heurtent les jeunes en dehors de leur unité de résidence, est l'expérience de Bacari, ce jeune homme de 22 ans vivant à Ñaari-Tali, et qui s'est engagé quelque temps dans une association de son quartier, œuvrant pour les plus démunis. Il nous relate les raisons qui l'ont amené à quitter l'association :

> « J'ai fait partie de l'asso du quartier. Je suis resté 4 mois dedans. On était trois jeunes, le reste c'était des mamans, des vieux du quartier, beaucoup de mamans quand même. Le président lui c'était un ancien qui habite juste derrière là. […] enfin tout ça pour dire, on nous écoutait pas du tout. En fait, on était de la main-d'œuvre pour récolter des provisions pour les pauvres mais après on nous concertait pas. Moi si je m'engage c'est pour dire les choses aussi quand ça va et quand ça va pas. Mais rien du tout. Je suis parti parce qu'une fois pour une action qu'on faisait tous les ans de don aux pauvres, deux familles avaient déjà reçu l'année passée et c'était pas la règle. Bref, je me suis opposé à ça. Il y a des gens qui ont crié sur moi parce que c'était la proposition du président, celui qui a créé l'asso. Je suis parti, les deux autres jeunes aussi parce qu'on ne pouvait jamais rien dire. Les vieux savent mieux ».
>
> Bacari, sans emploi, célibataire, Ñaari-Tali, 22 ans, 2011.

L'expérience de Bacari, jeune sans emploi et non-diplômé, dans cette association de quartier, montre les difficultés auxquelles les jeunes doivent faire face. La primauté de l'ancienneté dans ce contexte relègue les jeunes à un rôle de simple « main-d'œuvre », tenu à l'écart des prises de décision. Ce sentiment d'insignifiance se traduit, pour les jeunes des trois quartiers enquêtés, par leur quasi-impossibilité d'accéder aux sphères décisionnelles et d'être écoutés par les anciens qui concentrent tout le pouvoir. Cette situation alimente les discussions des jeunes, comme en témoigne un extrait de conversation ayant eu lieu à Hann-Marigot. Mallé et ses amis se plaignent de ne pas avoir assez la parole au sein du quartier :

> Mallé – « On est combien de jeunes dans le quartier ? »
> Un ami – « Je ne sais pas trop, mais beaucoup, beaucoup dé ! »
> Mallé – « Je me disais quand même, on est plus que tous les vieux réunis non ? »
> Un ami – « Oui, mais ça, c'est sûr ! Mais boy à quoi tu penses ? »

> Mallé – « On est dirigé toujours par des vieux. Ils savent venir nous trouver avant les élections, mais on n'est jamais représenté par des jeunes. Ils se foutent vraiment de nous quoi ! »
> Un ami – « (Rires) mais il est fou ! Pourquoi tu penses à ça là ? »
> Mallé – « Non mais, regardez, dans le quartier on a toujours des problèmes avec les anciens, on ne se comprend pas, ils se foutent de ce que l'on pense, et comme ils ne demandent rien et qu'ils ne nous comprennent pas, comment voulez-vous que ça aille mieux pour la jeunesse de ce pays ! Bon pourquoi on ne monterait pas notre propre liste ? ».

Un très long débat est engagé sur la place des jeunes de Yaraax dans les instances décisionnelles du quartier, et les raisons du défaut de représentativité des jeunes. Selon ces derniers, l'entrée dans l'espace public lors des élections leur permettrait d'être plus que de simples soutiens, que les aînés parfois sollicitent, mais que souvent ils instrumentalisent. Théâtre d'une société en plein bouleversement, la place publique, à l'image de l'ensemble du quartier véhicule encore des représentations mythifiées dans lesquelles de « sages aînés » sont garants de la parole des jeunes, et les écoutent tout en sachant ce qui est bon pour eux. Pourtant, les jeunes enquêtés décrivent des sphères décisionnelles, celles qui sont les plus proches de la population du quartier, qui seraient investies principalement par des anciens ne laissant aucune place aux plus jeunes.

Les modalités d'accès au pouvoir local du quartier, incarnées par la fonction de délégué et fondées sur le principe de l'antériorité, peuvent en effet renforcer le sentiment des jeunes d'avoir une parole insignifiante et de ne pas être représentés. Nous l'avons vu dans le troisième chapitre, les quartiers des Communes d'arrondissement (CA), officiellement reconnus et délimités par l'administration et créés par la délibération du conseil municipal, sont pourvus d'un délégué de quartier. J'ai pu m'entretenir avec trois délégués de quartiers (Sacré-Cœur III, Hann-Marigot, Kayes-Biscuiterie[375]) de la capitale sénégalaise[376]. Au cours de ces entretiens nous avons échangé, entre autres, sur leur rôle et leurs fonctions, leur élection et leur nomination. « À l'interface du pouvoir administratif dont il tire une reconnaissance officielle et des

[375] Je n'ai pu accéder au délégué de quartier de Ñaari-Tali qui a refusé à plusieurs reprises de me rencontrer. Au bord de ce quartier, s'étend celui de Kayes-biscuiterie. J'ai eu à rencontrer le délégué pour d'autres raisons que la recherche. Toutefois, ce délégué a été le premier à m'informer des compétences de sa fonction et du fonctionnement du pouvoir local.

[376] Le chef de quartier apparaît avec la naissance des premières villes. Le pouvoir colonial va utiliser à ses fins ce dernier, voyant là la possibilité de « court-circuiter » le pouvoir coutumier. Sérigne Mansour Tall, « La décentralisation et le destin des délégués de quartier à Dakar (Sénégal) », art. cit., p. 63.

populations qui lui procurent son pouvoir symbolique »[377], le délégué de quartier a principalement deux champs de fonctions, celles officielles et celles qui dépassent le cadre du domaine de compétences associé à son statut[378]. La gestion et le contrôle des populations sont les fonctions officiellement assignées, et qui apparaissent comme la pérennisation des attributs coloniaux de sa fonction. En outre, parce qu'il est l'interlocuteur privilégié des populations, les premières fonctions que celles-ci attribuent au délégué, sont la gestion des conflits et des problèmes quotidiens (avant de passer par la police par exemple). C'est ce qui incite S. M. Tall à l'assimiler à un auxiliaire de justice, mais aussi d'état civil, qui joue un rôle non négligeable dans le foncier. Au vu de ses fonctions de gestionnaire des conflits et de garant de l'ordre au sein du quartier, la question de l'accession à la fonction de délégué de quartier nous intéresse ici tout particulièrement. Si le délégué de quartier est nommé par le maire, après consultation des résidents du quartier, puisque sa légitimité repose sur leur confiance, alors quelles sont les modalités concrètes d'accès à cette fonction et à la reconnaissance nécessaire de la population ?

Officiellement, les délégués de quartier sont nommés par la mairie puisqu'ils sont des « auxiliaires du maire ». Toutefois, de manière concrète, une concertation avec les habitants du quartier est nécessaire, puisque les délégués deviennent leurs interlocuteurs. Les deux délégués interrogés décrivent la même procédure : une assemblée générale est convoquée, c'est elle qui choisira parmi les candidats. Soulignons que, dans les deux cas présents, les délégués étaient seuls à se présenter. Pas de vote dans ces deux quartiers, le consensus est privilégié, comme le précise le délégué de quartier d'Hann-Marigot. Il détaille plus amplement le processus qui a conduit à son « élection » :

> « C'est le consensus qui est privilégié donc si vous voulez gagner il faut réussir à recenser toute la population. On appelle tous les chefs de maison en assemblée générale. Voilà on dit : 'on doit élire un délégué de quartier suivant les textes donnés par la mairie, parce que c'est la mairie qui gère ça'. Normalement ça doit être supervisé par le préfet ou un membre de la mairie mais bon, nous on a fait sans pour autant attendre que ces gens soient présents. Donc tout le monde se réunit dans une maison indépendante, neutre normalement on doit le faire dans un terrain public pour éviter les problèmes. On fait tourner une feuille de présence chacun signe. Là par exemple c'est plus de deux cents maisons. Maintenant quand tout le monde signe on demande qui veut être candidat, bon moi je veux l'être. Si

[377] *Ibid.*

[378] Avec le décret de 86-761 du 30 juin 1986, le chef de quartier devient le délégué de quartier, représentant de l'administration et auxiliaire du maire.

> pas d'autre candidature, on la valide. En général pas d'autres candidatures. On discute les projets, on signe le papier on envoie à la mairie, la mairie prend acte enregistre et envoie ça au préfet. Le préfet le prend et l'envoie à la mairie de Dakar, la mairie de Dakar peut faire une enquête de moralité pour voir si tu es apte ».

On retiendra de son discours que la concertation repose sur la convocation des « chefs des ménages » qui composent le quartier. En d'autres termes, il s'agit majoritairement d'hommes, et d'hommes âgés. Ainsi le consensus avec la population est en fait le consensus d'hommes âgés qui décident de l'élection d'un des leurs. On peut également noter l'absence de conflit lié à des candidatures multiples. À Sacré-Cœur III, à Hann-Marigot comme dans un autre quartier de Biscuiterie (Kayes-biscuiterie), les actuels délégués de quartier n'avaient pas eu à faire face à la concurrence. Tout semble implicitement acté en amont de l'élection. En effet, en examinant de près les modalités d'accès à cette fonction, il semble que l'aptitude à devenir délégué de quartier repose, outre les formalités d'admissibilité posées par les pouvoirs locaux et le critère du sexe qui ne se pose pas, sur le critère de l'antériorité.

Le délégué de Sacré-Cœur III, quartier résidentiel construit, rappelons-le, au début des années 1990, fut le premier habitant de cette zone récente et est actuellement le seul délégué qu'ont connu les habitants et habitantes.

> « Je suis le premier chef de quartier. La cité a été construite vers 91-92 et moi j'ai été élu juste après, lorsque nous sommes arrivés ici dans cette cité depuis 92-93 ».

Il n'y a eu aucun autre candidat le jour de l'élection, car ils étaient, lui et sa famille nucléaire, les premiers sur le sol. Il ajoute : « peut-être qu'il y avait quelques personnes qui sont arrivées à peu près en même temps, mais j'étais aussi le plus mature ». Par mature entendons également le plus ancien d'âge. De la même manière, pour le délégué de quartier d'Hann-Marigot, la « maturité » associée à l'âge est un élément important. Mais comme pour le délégué de Sacré-Cœur III, à l'ancienneté d'âge est associée l'ancienneté d'installation, que ce soit sa propre installation ou celle de sa lignée. Ce dernier élément semble prééminent à Hann-Marigot, quartier du village d'Hann-Pêcheur, où l'on situe la naissance de Dakar et lieu de vie des Lébou qui le composaient[379]. La particularité réside dans le fait d'avoir conservé également un chef de l'ensemble du village qui doit être, aujourd'hui encore, un Lébou de la lignée des

[379] Cf. chapitre premier.

premiers installés, élu par l'ensemble des Lébou. Dans ce quartier d'Hann-Marigot, le même principe d'antériorité entre donc en compte dans l'élection du délégué.

L'actuel délégué de quartier nous renseigne sur les éléments qui ont concouru à son élection « naturelle », terme qu'il a employé lors de l'entretien. On retiendra sa « maturité » qu'il explique par le fait que généralement en dessous de 50 ans, « cela ne se fait pas de se présenter » ; l'ancienneté de sa famille dans le quartier : il est venu rejoindre ses parents et grands-parents installés dans le quartier depuis son émergence, vers les années 1960 ; l'appartenance de sa lignée à la communauté des Lébou ; et enfin, sa « formation » auprès de l'ancien délégué de quartier et des notables (anciens d'âge du quartier consultés par le chef de village et les délégués de quartier de l'ensemble du village) ainsi que l'appui du chef du village. L'ensemble de ces éléments lui ont permis d'accéder à une forme de légitimité à se présenter et à n'avoir aucun concurrent lors de l'élection, en 2008, suite à la mort de son prédécesseur.

Les modalités d'accès aux sphères du pouvoir les plus proches des habitants du quartier sont fortement liées au critère de l'antériorité. Dans une société reposant sur le modèle de séniorité, les jeunes, au sein de la sphère familiale comme au sein d'autres sphères de leur vie sociale, sont confortés dans l'idée que la jeunesse ne peut que rester insignifiante. D'autant plus insignifiante qu'elle ne semble pas pouvoir défier de manière frontale les générations antérieures. Il existe néanmoins une autre dimension du modèle de séniorité, qui consiste à associer l'autorité à la possession de biens matériels. Les anthropologues marxistes des années 1960 ont pu montrer que, certes, l'autorité est associée à l'âge et à l'antériorité, mais également à la capacité à contribuer à la circulation des biens matériels et monétaires. Cet élément crucial assoit lui aussi le pouvoir des aînés sociaux dans une société où les rapports sociaux se sont fortement monétarisés. L'insignifiance des jeunes, et leur maintien prolongé dans cette situation de jeunesse sans parole, n'est-elle pas également à mettre en lien avec leur mise à l'écart des processus de circulation monétaire et leur privation de biens matériels ?

2. « Chaque jour est l'occasion d'une dette que l'on contracte ou que l'on rembourse »

L'avantage des aînés sur les cadets dépend certes du principe d'antériorité et donc des étapes franchies, mais nous allons voir que, comme le souligne A. Attané, « la capacité redistributive est devenue déterminante pour l'obtention du statut d'aîné social »[380]. Dans un premier temps, il s'agit de développer l'idée selon laquelle la capacité distributive des jeunes, liée aux obligations de solidarité familiale, est un élément central de l'accès à la considération de la part de leurs parents, qui semble contrarié par leur situation économique individuelle. Dans un second temps, nous présenterons les perceptions des jeunes, de leur place au sein de la famille et de la société : le manque d'argent est pensé par eux comme le principal frein à leur signifiance au sein du foyer familial. Leurs ressources économiques seraient par ailleurs devenues encore plus déterminantes, dans l'accès aux avantages des aînés, que l'antériorité. Les jeunes se sentent insignifiants parce qu'ils et elles perçoivent dans le regard de ceux par lesquels ils aspirent à être considérés, le sentiment d'être des « charges ».

2.1. La capacité distributive : une modalité d'accession à l'aînesse et une contrainte pour les jeunes ?

Avant d'examiner plus avant la situation financière individuelle des jeunes enquêtés, il est indispensable de comprendre comment le modèle de séniorité repose sur la circulation de biens matériels, et en particulier de l'argent. Dans un premier temps, il s'agit donc d'expliciter le fonctionnement des rapports de solidarité, communautaire et familiale, nécessaires à la reproduction du système hiérarchique et orienté vers les aînés. Les jeunes, pour accéder à la considération des leurs, doivent participer à la circulation monétaire.

[380] Anne Attané, « La notion d'aînesse sociale a-t-elle encore un sens dans les contextes contemporains ouest-africains ? L'exemple de la société burkinabé », art. cit., p.50.

2.1.1. Du remboursement de la dette à la capacité redistributive comme modalité de signifiance des jeunes

Nous avons pu considérer dans la première sous-partie de ce chapitre, la hiérarchie aîné/cadet comme un système générationnel où les anciens définissent les règles, et où les cadets s'y soumettent ; où « l'accession au rang d'adulte, de père de famille, suppose de la part des cadets, une conformité aux règles contraignantes de l'ordre social dont les anciens sont les gardiens »[381]. Parmi ces « règles contraignantes de l'ordre social » auxquels les jeunes doivent se conformer, on soulignera ici l'importance de l'obligation d'entraide qui structure les rapports sociaux intergénérationnels. Comme le précise par exemple C. Roth, un « contrat générationnel implicite » présiderait aux échanges entre les générations. Elle définit de telle sorte la règle du jeu : « les aînés, venus en premiers sont des créanciers, puisqu'ils ont élevé les plus jeunes. Ces derniers remboursent leur dette, en assurant la sécurité sociale des personnes âgées le moment venu »[382]. C. Meillassoux parle de « cycles d'avances et de restitutions »[383]. C'est précisément ce système de régulation sociale que j'ai pu ailleurs comparer à la forme du don de M. Mauss, mais ici régulée par un système hiérarchique basé sur l'aînesse sociale[384]. M. Mauss écrivait à propos des formes de l'échange dans les sociétés « primitives » qu'elles prenaient la forme du don, ce don apparemment gratuit qui, pourtant, est toujours suivi d'un contre-don dans le temps[385]. Il constatait également le caractère d'obligation de ce contre-don. En effet, le don induit une triple obligation, celle de donner, de recevoir et de rendre. Quiconque interrompt le cycle remet en cause les fondements même de la vie sociale, de l'ordre social, ce qui explique par conséquent le caractère obligatoire du contre-don. Ce dernier étant différé, le don initial peut être considéré comme un investissement dont l'apport reviendra au donneur en temps voulu. Cette forme de l'échange n'est autre que le cycle des avances-restitutions, car si le don oblige à un contre don, le don devient alors une avance que le créancier doit récupérer

---

[381] Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux, op. cit.,* p. 29.
[382] Claudia Roth, « Les relations intergénérationnelles sous pression au Burkina Faso », *Autrepart,* n°53, 2010, p. 98.
[383] Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux, op. cit.*
[384] Kelly Poulet, *Les migrations sénégalaises contemporaines : quelle place pour l'individu ? Une approche biographique du processus d'individualisation au travers de la mobilité, op. cit. ; - La migration sénégalaise: dynamique migratoire entre rupture et continuité. Essai sur les causes des départs par pirogue des jeunes de Hann-Yarakh, village urbain de Dakar, vers les îles Canaries, op. cit.*
[385] Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2007.

par une restitution. Le don équivaut ainsi à une dette qui soumet le donataire à la domination. Comme a pu le souligner C. Lévi-Strauss, ce qui importe dans l'échange est avant tout la relation d'échange elle-même, plutôt que le bien échangé. Le cycle « d'avances-restitutions » fonde les rapports même de solidarité communautaire et familiale, nécessaires à la reproduction du système hiérarchique et centré sur les aînés. A. Marie l'énonce de la façon suivante :

> « Les ascendants et les aînés sont nécessairement les créanciers de leurs descendants et de leurs cadets, qui sont vis-à-vis d'eux dans la position de débiteurs endettés: les premiers leur ont donné la vie, ils les ont nourris, élevés, éduqués, initiés, plus tard, ils ont donné à leurs fils leurs premières épouses [...] ces jeunes hommes continueront de s'acquitter [...] ils sentiront moins le poids [de la dette] au fur et à mesure qu'ils deviendront à leur tour créanciers de leur progéniture et que celle-ci arrivera à l'âge de payer ses dettes à leur égard »[386].

Le modèle de séniorité de C. Meillassoux prenait également en considération l'importance de la possession de biens matériels dans l'accès et la pérennisation de la position d'autorité de l'aîné. Ainsi, les cadets sont pour l'anthropologue « tous ceux qui travaillent pour l'aîné et lui remettent le produit de leur activité »[387], soulignant par ailleurs l'aspect toutefois dynamique de la relation hiérarchique : s'il y a domination, il y a conflit. Si cette modalité de l'accès et du maintien de la position d'aîné était déjà à l'œuvre dans les sociétés précoloniales, comme le précise A. Attané, « elle devient avec la période coloniale et la monétarisation progressive de ces sociétés l'attribut essentiel de l'aînesse sociale »[388].

L'accession à des ressources financières, et la capacité distributive sont devenues nécessaires pour faire la preuve de son pouvoir économique et social, et donc de son autorité morale. Or, l'obligation de solidarité, une fois resituée dans le contexte de crise financière, économique et sociale que connaît l'Afrique depuis les années 1980, peut sembler plus nécessaire que jamais en tant que première instance de sécurité sociale des individus mais, dans le même temps, plus que jamais compromise. En effet, le chômage et le manque de ressources peuvent contrarier ce contrat intergénérationnel, les obligations d'entraide étant d'autant plus difficiles à remplir pour les jeunes en situation

---

[386] Alain Marie, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », *op. cit.,* p. 76.
[387] Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux, op. cit.,* p. 29.
[388] Anne Attané, « La notion d'aînesse sociale a-t-elle encore un sens dans les contextes contemporains ouest-africains ? L'exemple de la société burkinabé », art. cit.

de précarité individuelle. Regardons donc de plus près les situations individuelles des jeunes enquêtés.

2.1.2. Des situations de précarité individuelle qui font obstacle à la circulation intergénérationnelle.

Bien que les relations au Sénégal, et plus généralement en Afrique de l'Ouest, soient connues pour être marquées par une circulation d'argent quotidienne, ce contrat intergénérationnel, ou « cycle d'avances et restitutions » structuré par le principe d'aînesse, est néanmoins contrarié par la précarité économique.

En effet, nous avons pu dresser un profil commun et global de cette jeunesse dakaroise dans le deuxième chapitre. La majorité des enquêtés sont en situation de jeunesse prolongée telle que considérée par P. Antoine, dans la mesure où très peu d'entre eux ont pu franchir les trois étapes clés d'accession au rang d'adulte, trois étapes qui sont, je l'ai dit, le premier emploi, le mariage, la décohabitation du foyer parental. Ce prolongement de leur état de jeunesse s'explique par le fait que rares sont celles et ceux qui ont eu accès à un emploi stable et rémunéré avec un salaire fixe. Comme je l'ai indiqué, l'ensemble des travaux scientifiques portant sur la jeunesse en Afrique de l'Ouest met en exergue le processus qui conduit cette jeunesse à ne pas franchir la barrière de l'âge adulte et ainsi à « rester jeune ». La précarité économique devient alors le fondement de leur condition commune, engendrant des difficultés à franchir les deux autres étapes, celles du mariage et celle de la décohabitation.

Sur les 37 jeunes dakarois et dakaroises à Dakar auprès desquels j'ai mené l'enquête, trente-et-un sont célibataires, et deux seulement ont décohabité. Aïssa (33 ans), de Hann-Marigot, a décohabité de chez son frère chez qui il avait été placé dès la naissance, ses parents restant au village de Matam. Penda (28 ans), de Ñaari-Tali, a quitté le domicile familial, un deux pièces qu'elle partageait avec sa mère et sa sœur Kiné, lorsqu'elle a signé son CDI, à l'Institut français de Dakar où elle travaille en parallèle de ses cours. Ces deux individus ont le salaire mensuel le plus élevé de l'échantillon (200 000 francs CFA [305 euros] pour le premier et 175 000 francs CFA [266 euros] pour la seconde) et ils ont tous les deux un contrat stable, à durée indéterminée et à temps complet, dans le secteur d'activité pour lequel ils ont été formés. Ce dernier élément, la stabilité de leur emploi, même s'il n'est sans doute pas le seul, a largement contribué à rendre possible la décohabitation du domicile familial. En effet, le mariage

ne semble pas être l'élément déclenchant la décohabitation, nos jeunes hommes dakarois mariés vivant dans l'ensemble au domicile de leurs parents. Cette situation laisse penser que la majorité de nos enquêtés, soumis à la précarité même s'ils travaillent et même s'ils ont constitué une nouvelle cellule familiale, se trouve contrainte de rester dans l'habitat familial et y est maintenue dans un statut de dépendance vis-à-vis des chefs de ménage.

Ainsi, les situations individuelles de précarité perturberaient la circulation monétaire au sein du foyer. Par conséquent, sont ainsi mises à mal les obligations du contre-don aux anciens, notamment aux parents, qui permettraient pourtant aux jeunes de signifier leur place au sein des rapports sociaux, familiaux et intergénérationnels. En effet, les jeunes enquêtés dont nous venons de souligner la précarité individuelle ont atteint, pour leur créancier, l'âge permettant de restituer ces avances. Une telle restitution par les jeunes est d'ailleurs d'autant plus attendue que le contexte de paupérisation générale de l'ensemble des classes sociales incite les aînés à accentuer et à dépêcher cette attente qui repose sur la circulation monétaire. Les avances des ascendants envers leurs descendants font l'objet d'attentes de restitutions financières. Les cadets peuvent alors être considérés – par les chefs de ménage qui affirment leurs difficultés à « prendre en charge » le foyer – comme des « bouches à nourrir perpétuellement ».

Les exemples portant sur la manière dont les jeunes enquêtés subjectivent leur « place » au sein du foyer ne manquent pas. Nous allons en restituer quelques-uns qui montrent à quel point ces jeunes se sentent perçus comme des « charges », à force de ressentir des pressions et/ou des humiliations au quotidien.

2.2. L'insignifiance ou se sentir considéré comme une charge familiale et sociétale : perceptions et vécus des jeunes

Dans cette sous-partie nous allons nous intéresser tout particulièrement à l'un des sens que les jeunes donnent à leur insignifiance. Nous verrons que toutes et tous perçoivent l'argent comme la principale modalité d'accès à la considération. Pour illustrer l'importance de la dimension économique, les jeunes recourent à deux catégories d'exemples : l'inversion des positions aînés/cadets au sein de la fratrie en fonction de l'argent perçu ; les figures d'aînesse qui défient la séniorité et reconfigurent les rapports sociaux intergénérationnels.

2.2.1. Quand les jeunes se sentent être des « charges » pour leurs parents

Les violences symboliques exercées contre les jeunes peuvent se manifester par des actes posés à leur encontre au sein du foyer. Mais il s'avère que la majorité de ces jeunes ressent avant tout des pressions et des humiliations, sans pour autant parvenir à donner des exemples précis pour illustrer les comportements incriminés au sein du foyer. La plupart expliquent que le « mépris », « l'exaspération », la « culpabilisation », la « fatigue » se donneraient à voir dans les yeux de celles et ceux qui attendent un « retour sur l'investissement ».

> « Tu regardes ton père, il est vieux, ta mère aussi elle vieillit, ils ne te répondent même plus quand tu signales qu'il te faut un peu d'argent pour tes besoins. Soit ils te donnent soit ils ne te donnent pas, mais dans les deux cas, ils ne disent mot. Ils ne te regardent même plus. Des fois, tu rentres dans la maison, ils ne te regardent pas de peur que tu demandes de l'argent ! ».
>
> Jean, étudiant, vendeur de rue de manière occasionnelle, célibataire, 31 ans, 2011.

Cet exemple est l'un des plus fréquemment cités par mes interlocuteurs, et un objet de discussion important entre les jeunes qui l'interpréte comme le signe d'être devenu un fardeau, au sein du foyer. Les jeunes interlocuteurs ont toutefois tendance à minimiser la portée des actes concrets qu'ils endurent, actes qui n'en restent pas moins porteurs d'une violence symbolique réelle à leur encontre. Youssou ne pouvait prétendre acheter du thé pour ses amis qui venaient lui rendre visite au sein du foyer familial. Un jour, lorsque les « gars du quartier » sont arrivés, sa mère est entrée dans la pièce, s'exclamant « va t'acheter du thé ». L'argent lui a été « balancé » devant ses amis. « Elle ne l'a pas fait exprès » me précisa mon interlocuteur après l'événement auquel j'ai pu assister, ajoutant « normalement c'est toi qui doit l'acheter le thé, et c'est toi qui doit lui donner de l'argent à ta mère. Il faut être social avec tes parents. Mais là c'est vrai que tu es humilié devant tout le monde, il est un boulet, une charge pour sa maman ! ».

Autre exemple mentionné régulièrement, celui du repas non préparé ou non servi au sein du foyer pour celui ou celle qui ne participe pas financièrement. Djiby, logé chez sa tante à Ñaari-Tali, interprète cet acte comme un « chantage » et une humiliation.

> « Tu rentres à la maison, et là tout le monde a mangé. Tu regardes dans la cuisine, là où les plats sont laissés : *dara* (rien). La première fois tu ne comprends pas,

> d'habitude, chez nous, il y a toujours des restes dans les plats ! Tu oses demander. Rien on te dit qu'il n'y a rien pour toi. Avec des amis ou seul face à cette phrase, c'est insupportable ».
>
> Djiby, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 27 ans, 2013.

Le caractère insupportable ressort de cette expérience qui s'est reproduite plusieurs fois. Il en est de même pour plusieurs jeunes des différents quartiers. Or l'assurance d'être nourri au sein du foyer relève d'un don apparemment gratuit, qui devient ici monnayable. De la même manière, l'aide en direction des enfants peut être sélective. En effet, au sein d'une fratrie, celui qui est perçu comme étant en mesure de rendre le don des parents, même de manière différée, peut bénéficier davantage de la solidarité familiale. Cela passe par les petits prêts financiers en cas de « coups durs », qu'ils soient de nature matérielle ou morale. C'est en cela que l'on peut considérer la solidarité familiale et/ou communautaire comme sélective, dans la mesure où elle peut être dirigée vers des personnes choisies, en l'occurrence celles et ceux en posture d'aînés sociaux, ou celles et ceux sur qui l'on mise davantage que d'autres.

Regards provoquants et culpabilisation, actes signifiant la lassitude des aînés : les attentes des créanciers et les reproches aux cadets peuvent donc être exprimés de manière détournée. Mais parfois ils sont également formellement explicités. Les paroles peuvent alors prendre deux formes d'énonciation : soit elles sont adressées aux cadets, directement ou de manière détournée, soit – et elles sont dans ce cas souvent plus explicites encore – les paroles sont adressées à des interlocuteurs extérieurs au foyer.

> « Quand tes parents te disent qu'ils sont fatigués que tu ne joues pas ton rôle, tu te sens plus qu'un fardeau et moins que rien ».

Dans bien des cas, l'énonciation directe des attentes et des reproches passe par une explicitation des espérances envers les cadets. Les aînés rapportent ce que leurs propres parents ont fait pour eux (leurs enfants) et ils manifestent leur attente d'un reversement des créances. À titre d'exemple, la mère de Bachir, Bamba et Seynabou explique régulièrement à Bachir qu'elle a « tout fait » pour lui, « pour sa scolarité, que lui et Dieu en ont décidé autrement ». Aujourd'hui, elle espère qu'une solution va être trouvée pour la soulager. Il se doit de contribuer à la vie au sein du foyer.

Certains ajoutent que l'énonciation des attentes et des reproches passe également par « de petites remarques » qui pourraient passer inaperçues si elles n'étaient pas

quotidiennes. « Tu n'as pas trouvé d'argent aujourd'hui ? », « il va falloir que tu trouves une solution, tu n'es plus un enfant ! ». Ces énonciations directes engendrent une mise sous pression constante de ces jeunes. C'est aussi une façon de rappeler une forme de frontière morale et symbolique que le jeune est en train de franchir.

Le deuxième type d'énonciation, à destination d'interlocuteurs extérieurs au foyer, est porteur d'un message plus clair et dénué de faux-fuyants, lorsque les aînés s'adressent directement aux jeunes concernés. Lors de la venue d'invités, tels que les membres de la famille proche ou élargie, il arrive que soient énoncés les reproches envers les enfants du foyer, sous la forme de plaintes et de critiques exacerbées. Les mères chefs de famille peuvent énoncer leurs difficultés en mettant en avant qu'elles gèrent seules le foyer : « J'assume seule », « je fais tout ici », « les enfants sont grands mais ils ne font rien ». Et les pères chefs de famille peuvent quant à eux regretter la non-participation de leurs enfants au sein du foyer. Ils expriment davantage, de manière un peu nostalgique et stéréotypée, à quel point les jeunes d'aujourd'hui se détournent de leurs parents et ne s'investissent plus au sein de la maisonnée pour faciliter la tâche des anciens. Le père de Souleymane[389], à son domicile, en présence de ses fils et de moi-même, du père d'Oussey et d'autres amis du chef de ménage, témoigne du sentiment des chefs de ménages, courroucés d'avoir encore les jeunes « en charge » :

> « Avant les enfants donnaient à leurs parents, faisaient en sorte de les aider parce que c'est normal. Lorsqu'ils sont en âge de travailler ils se doivent de donner quelque chose. Aujourd'hui c'est fini, regarde nous les pères, on prend en charge nos vieux et nos enfants, ce n'est pas normal, ils ne font pas d'efforts, ce sont des charges pour nous aujourd'hui, c'est dur, mais nous, on tient ».
>
> Père de Souleymane.

Les jeunes ne perçoivent donc pas leur statut autrement que comme une « charge », aussi bien dans la famille qu'en dehors de celle-ci. L'observation à l'échelle du quartier permet de rendre compte de la façon dont se diffusent les représentations négatives de la jeunesse. La figure du jeune qui ne travaille pas se résume alors au « *balle bi, baraada bi, bol bi* » [le ballon (de foot), la théière, le bol pour manger], considéré comme une insulte des plus courantes.

[389] Souleymane n'a pas fait l'objet d'enquête systématisée.

2.2.2. « Les charges sociétales », regard porté sur les jeunes et leur place dans la société

Les représentations négatives que la jeunesse endosse à Dakar sont, dans leur acception, identiques voire communes à l'ensemble de la jeunesse sénégalaise. On peut d'ailleurs se demander s'il n'y a pas dans ces représentations le signe des clivages générationnels propres aux rapports sociaux de génération et liés au contexte économique. Je l'ai déjà explicité, objectivement les générations précédentes avaient un « destin » plus assuré que celui des générations d'aujourd'hui dont les conditions d'existence les poussent à ralentir leur processus de vieillissement social. Ainsi, ce clivage pourrait reposer notamment sur la non-prise en compte par les séniors du contexte actuel, différent de celui dans lequel eux-mêmes ont pu franchir les étapes.

Puisque le chômage touche en premier lieu la jeunesse, cette dernière est perçue avant tout comme la génération du *balle bi, baraada bi, bol bi* : c'est-à-dire la balle renvoyant au sport populaire du football dont les jeunes sont des acteurs certains ; la préparation du thé que ces jeunes prennent dans les rues et au sein des maisonnées, et le bol, la ration de nourriture qu'ils trouvent au sein du foyer. Cette expression, péjorative, traduit donc l'idée que les jeunes ne feraient que jouer au football, prendre le thé et manger. Partout dans la capitale, les « charges des familles » peuvent ressentir ce statut se généraliser à l'échelle de leur quartier, reflet pour eux de la société toute entière. Ils deviennent des « charges sociétales » et les qualificatifs qu'on leur assigne ne sont pas sans lien avec le mode de vie que ces différents jeunes donnent à voir objectivement dans chaque quartier.

La figure du *Blow man* de Sacré-Cœur III est reconnue comme étant un fléau, celui d'une jeunesse dorée dont les représentants s'appuient sur les conditions sociales de leur famille, pour lesquels ils deviennent des charges. C'est l'image du jeune qui ne travaille pas, vivant davantage la nuit que la journée, trainant avec la voiture des parents, dormant la journée et ne se levant que pour manger et faire la fête. Elle conforte également dans leurs positions les « vieux » du quartier, qui se plaignent des jeunes dont les comportements seraient le principal frein au « développement du pays ». Prenons pour illustration une situation conflictuelle ayant entraîné au sein du quartier des polémiques durant plusieurs semaines. Cela fait un mois que les jeunes du quartier de Sacré-Cœur III préparent leur *Yàq ma party* qui aura lieu dans la maison voisine de celle

de Bachir, Seynabou et Bamba[390]. Comme à chaque soirée, un DJ assure l'ambiance musicale qui s'imposera ensuite dans tout le quartier. Si les jeunes dansent jusqu'au petit matin, les plus âgés, non-conviés, passent une nuit rythmée par le son des enceintes. Quelques jours après l'une de ces fameuses soirées, particulièrement réussie du point de vue de ces jeunes qui s'empressent de chercher à en réorganiser une prochaine, un des « vieux » du quartier organise discrètement une réunion de « crise » à laquelle sont invités quelques notables du quartier, habitant à proximité du lieu de « débauche » comme le nomme l'organisateur. On murmure au sein du quartier que « les vieux préparent quelque chose » : « Un conseil sûrement... Auquel on ne sera pas encore invité ! ».

L'entrevue débouche sur une visite au domicile d'Alioune, perçu par les anciens et par les plus jeunes, comme le leader du groupe. L'objectif est de rencontrer non pas ce dernier mais sa mère, chef de ménage, qui n'a pas été conviée à la réunion à huis clos, tout comme l'ensemble des parents des jeunes concernés. C'est par un long monologue que sont alors mises en accusation les soirées organisées par les jeunes. Mais de manière plus violente encore, c'est l'éducation même dispensée par la mère d'Alioune qui est mise en cause. Les critiques portent avant tout sur son fils et ses amis, et plus globalement sur la jeunesse de ce quartier, qualifiée de « fainéante », de « débauchée » et « d'irresponsable ». Pour les jeunes hommes du quartier, ces reproches deviennent tellement insupportables, qu'ils en viennent même par moment à pointer du doigt leurs amis qui ne travaillent pas et n'étudient plus, et à les désigner comme la cause de ces représentations générales.

À Ñaari-Tali, les jeunes enquêtés perçoivent également le poids des représentations à l'échelle du quartier. Parce que « tout se sait dans le quartier, même ce qui n'est pas vrai », les commérages vont bon train et les jeunes peuvent parfois en faire les frais. À titre d'exemple, Kiné, qui tente en permanence de se dégager de ce statut de fardeau pour sa famille, et qui se plaint de voir ce statut de charge faire écho au sein de la communauté :

---

[390] Cette maison dont personne ne connaît le propriétaire n'est pas habitée. Elle est surveillée par un « gardien » qui tire profit de son poste en monnayant le prêt auprès des jeunes. Si les jeunes du quartier l'utilisent pour y organiser des soirées dansantes, la maison est devenue pour des individus extérieurs au quartier, un lieu secret pour y inviter également leurs partenaires sexuels, à l'abri des regards.

> « Ma petite sœur moi je m'en fiche qu'elle soit considérée comme quelqu'un dans la famille, tant mieux. Mais les gens se moquent de moi là dehors, dans le quartier. L'argent, l'argent, même quand il y avait eu une cérémonie dans le quartier bon je n'avais même pas été avertie quoi. Ha « vaut mieux pas la prévenir quoi, elle nous encombre, « *dafa ñuy sonal* (elle nous fatigue) » ! Ça c'est dur d'entendre ça régulièrement et à l'extérieur de chez toi aussi ».

Dans ce quartier, on peut entendre que les jeunes attendent et se reposent sur l'argent envoyé depuis l'étranger sans pour autant en faire bénéficier les familles. Parce qu'ils boivent le thé à des heures tardives, ils subissent là aussi les reproches des anciens, se plaignant de ne pouvoir compter sur cette jeunesse qui ne pense qu'à ses propres besoins.

Globalement, quelle que soit leur situation et celle de leur famille, les jeunes se sentent l'objet de représentations et de reproches similaires : ces joueurs de foot, buveurs de thé, bénéficiant de la nourriture apportée par le chef de ménage, ne se soucieraient en aucun cas des plus âgés et représenteraient donc pour la société un fléau. Les comportements des jeunes, tant fustigés par les séniors, trouveraient leur fondement dans une forme d'égoïsme qui est au cœur des reproches des anciens. L'individualisme de type égoïste aurait, selon eux, gagné la nouvelle génération, cristallisant ainsi les représentations négatives assignées à la jeunesse. Cet individualisme engendrerait donc l'abandon du paiement de la « dette sociale » des jeunes envers les plus âgés, leurs ascendants qui les ont nourris et éduqués, au profit de la satisfaction de leurs propres besoins individuels.

Toutefois, mes enquêtes permettent de percevoir plus finement les configurations dans lesquelles sont pris ces jeunes individus. Loin de n'être que des « charges », nous allons voir que leurs aspirations à dépasser l'insignifiance sont justifiées par le rôle qu'ils jouent au sein même du foyer et/ou du quartier dont ils peinent à recevoir la considération.

3. L'insignifiance ou la non-reconnaissance du « partenariat » familial et communautaire

Si un certain nombre de chercheurs n'hésitent pas à évoquer un effritement des solidarités ou encore un affaiblissement de celles-ci au regard des charges qui incombent

aux familles[391], je suis pour ma part un peu plus nuancée face à ce constat. En effet les solidarités à l'intérieur de la famille se recomposent sans doute plus qu'elles ne disparaissent : elles se flexibilisent et se concentrent davantage sur un nombre de personnes choisies, crise oblige. Il faut également porter une attention particulière aux formes d'entraide qui, au sein même du foyer, peuvent être visibles tout en étant absentes des discours. Les cadets sociaux ne sont pas passifs face à la solidarité des adultes aînés sociaux. C'est peut-être également de cette façon que se comprend la frustration ressentie par les jeunes qui, tout en s'investissant au sein du foyer selon des configurations sociales et économiques qui leur sont propres, demeurent « insignifiants » car on ne reconnaît pas cette participation. L'insignifiance pourrait donc être également le signe d'une forme de dénégation des "partenariats familiaux et communautaires" qui, bien qu'existants, sont tus en raison des normes sociales en vigueur.

Je vais par conséquent nous attacher à mettre au jour ce partenariat familial, existant sous diverses formes au sein des unités de résidence familiales ; puis je rendrai compte, dans un deuxième temps, des modalités spécifiques observables qui peuvent attester d'un partenariat communautaire intragénérationnel à l'échelle du quartier.

3.1. L'existence d'un partenariat familial non-dit

Par « partenariat familial », notion qui est au centre de l'attention de K. Vignikin – et que j'ai étendue à celle de partenariat communautaire – j'entends la complexité des formes de l'entraide et ses dimensions multidirectionnelles entre les générations et, particulièrement dans cette première sous-partie, au sein du foyer familial. Cette notion, comme le souligne l'auteure, peut-être un petit peu trop rapidement, dans l'article, « prend à contre-pied la perception selon laquelle les jeunes et personnes âgées constituent des fardeaux pour les adultes et sont incapables de contribuer au dynamisme de leur société : dans la réalité les trois générations s'entraident »[392]. J'envisage donc les mécanismes d'entraide au sein du réseau familial proche, celui de l'habitat dans lequel cohabitent plusieurs générations, avant tout comme un partenariat. Ce partenariat prend la forme d'une association active des différents intervenants qui mettent en commun

[391] On citera, par exemple, Fatou Sarr, « Analyse de la situation des enfants au Sénégal », *Rapport de synthèse*, Save the Children, Suède, 2001.
[392] Kokou Vignikin, « Famille et relations intergénérationnelles », dans *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle,* sous la direction de P. Antoine, Paris, CEPED, 2007, p. 28.

leurs efforts, notamment leur force de travail, et dont l'objectif est en premier lieu la prise en charge du foyer. Il s'agit là d'un besoin clairement identifié, dans lequel chacun a un intérêt, une responsabilité, une obligation et/ou une motivation à être partie prenante. Néanmoins il demeure des choses qui « ne se disent pas ». Loin de n'être que des « charges », les jeunes participent ainsi, au sein du ménage auquel ils appartiennent, selon les moyens qui sont les leurs.

3.1.1 « Nous ne sommes pas des charges ! »

La participation des jeunes au sein du foyer peut s'observer à la fois sur le plan financier, mais également sur le plan moral. Ces prises en charges familiales sont, en fait et à bien des égards, des appuis financiers et/ou une main-d'œuvre familiale gratuite.

Une participation à la circulation monétaire

La circulation d'argent répond en premier lieu à une obligation de solidarité intrafamiliale. Mais comme le suggère A. Martial, cette circulation monétaire permet aussi de faire exister les liens, notamment au sein du foyer familial[393]. Or, les jeunes enquêtés peinent à remplir cette modalité d'accès à l'existence sociale. Pourtant, dans les deux quartiers abritant majoritairement des ménages pauvres (Hann-Marigot) et intermédiaires (Ñaari-Tali), certains des jeunes exercent une activité génératrice de revenus, et ils participent activement aux dépenses financières du foyer. Il est question ici des travailleurs précarisés de Ñaari-Tali ou encore des travailleurs chômeurs de Yaraax et des étudiants-travailleurs salariés, formellement ou informellement.

Deux des jeunes hommes à Ñaari-Tali perçoivent un revenu conséquent malgré leur situation précarisée par l'obtention de revenus « sous-contrat ». Samba et Sérigne cohabitent avec leurs parents et sont sous l'autorité d'un chef de ménage qui, malgré ce qu'il déclare, ne parvient pas à assumer seul les dépenses du foyer[394]. Les représentations que nous avons mises en avant précédemment – à savoir celles considérant les jeunes vivant au sein du foyer familial comme des charges pour les parents ou encore comme des personnes individualistes – ne correspondent pas à la réalité quotidienne des jeunes en question. Ainsi, la situation de ces deux travailleurs indépendants qui assument la

[393] Agnès Martial, « Comment rester liés ? », *Terrain,* n°45, 2005, p. 67-82.
[394] J'ai pu m'appuyer dans le troisième chapitre sur les déclarations des ménages, par le biais de leur chef, pour décrire globalement leur situation.

quasi-totalité des dépenses et des besoins du ménage nous invite à nuancer fortement l'analyse selon laquelle l'étape de la décohabitation est difficilement franchissable pour les jeunes en raison des coûts élevés de l'immobilier. Dans nombre de cas, la cohabitation de plusieurs générations au sein du même foyer peut résulter de stratégies de mise en commun des ressources. En fait, dans les familles des zones populaires ayant pour chef de ménage une personne âgée, la taille des ménages est souvent plus élevée. C'est le cas des ménages enquêtés pauvres et de certains intermédiaires. Samba, travailleur, marié avec enfants, explique certes que sa condition précarisée par la flexibilité des revenus est un obstacle à sa prise d'autonomie résidentielle, mais son apport financier au sein du foyer familial est cependant loin d'être négligeable.

D'autres jeunes travailleurs précarisés de Ñaari-Tali prennent eux aussi en charge la quasi-totalité du ménage auquel ils appartiennent. Adja, Serigne, Oussey consacrent ainsi les trois quarts, voire l'intégralité, de leurs revenus flexibles à la prise en charge du foyer. Prenons plus précisément le cas d'Oussey, dont nous avons déjà pu dresser un bref portrait. Le domicile familial est censé être géré par sa mère depuis que le père polygame a abandonné ses responsabilités de chef de ménage pour ne se consacrer qu'à un seul de ses ménages, celui de sa deuxième coépouse. Aux yeux de toutes et de tous, le père reste toujours considéré comme le chef de ménage puisqu'il y habite de temps à autre. Pour autant la mère d'Oussey a dû faire face aux difficultés du quotidien avec sa nouvelle fonction depuis que son fils est adolescent. En vérité, cette femme au foyer gère les dépenses mais n'a jamais pris en charge financièrement le foyer. Les plus grands enfants, dont Oussey, ont dû arrêter leurs études pour trouver un emploi peu de temps après la démission paternelle. Depuis quelques années, Oussey est le seul à reverser l'ensemble de son salaire pour les besoins de la famille : loyer, éducation des plus jeunes, denrées de première nécessité à la boutique, où la note s'allonge au fil du mois et à mesure que l'ensemble des membres de la famille s'y approvisionne.

À Hann-Marigot, les travailleurs-chômeurs tels que Mallé et Mbaye participent également financièrement à la dépense des ménages auxquels ils appartiennent et qui sont dirigés par leur père. Leur apport financier est plus un soutien qu'une prise en charge intégrale, mais permet de participer à la gestion globale du foyer. Mbaye contribue donc à la dépense de l'ensemble du ménage qui abrite ses parents mais également sa propre cellule familiale. S'il ne décohabite pas, c'est aussi parce que son père, aujourd'hui inactif, ne peut assumer son rôle de chef de ménage et prendre en

charge l'ensemble des enfants, qui sont pour certains encore à l'école. Mbaye assiste son père en reversant son salaire pour la dépense quotidienne de l'intégralité de la maisonnée.

Les étudiants des quartiers populaires et particulièrement des ménages pauvres, considérés comme des charges et pouvant subir une inversion des rôles, passant ainsi d'aîné de la fratrie à cadet social de leurs petits frères et sœurs, se voient souvent obligés d'exercer des emplois informels pour financer leurs études. Mais, à bien des égards, l'argent qu'ils perçoivent circule au sein du foyer et sert d'appui non négligeable à la survie du ménage auquel ils appartiennent. Ces étudiants ne dépendent pas, objectivement, et intégralement du chef de ménage qui ne prend en charge qu'une partie de leurs besoins. Jean, à Hann-Marigot, est un cas exemplaire. Ce jeune homme que j'avais rencontré suite à son refoulement des îles Canaries, était à l'époque étudiant en Master de géographie à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Dès le collège, il a commencé à travailler de manière informelle : marchand ambulant, il vendait des tee-shirts pour se faire un peu d'argent de poche. Cet argent lui a permis de financer son inscription en seconde et en première. De temps à autre, notamment pendant ses vacances scolaires, il aidait quelques voisins en pratiquant la mécanique.

> « Je ne voulais pas rester à la maison tout le temps, sans rien faire, alors j'ai décidé de travailler quoi. […] On ne me payait pas parce que je le faisais par plaisir et des fois on me donnait de l'argent pour satisfaire mes besoins, des 2000, 3000 francs bon après je faisais aussi la mécanique parce qu'on avait des voisins qui étaient des mécaniciens et je les ai aidés pour un peu d'argent ».
>
> Jean, étudiant, vendeur de rue de manière occasionnelle, célibataire, 29 ans, 2009.

Par la suite, lorsqu'il entreprend de continuer ses études à l'université, il multiplie les recherches de travail, toujours dans le secteur informel, pour percevoir des revenus supérieurs à ce qu'il gagnait depuis son jeune âge. Ses motivations diffèrent alors. Il entreprend de convaincre ses parents de le laisser continuer ses études mais, pour y parvenir, il doit, selon ses propos, montrer qu'il est capable de financer ses propres besoins tout en participant également aux dépenses du foyer, composé de plusieurs cellules familiales et dont le père de Jean est le chef de ménage. À cette époque, cet homme peine à assumer seul l'entièreté des dépenses. Depuis ses premières années à l'université, Jean verse donc la quasi-totalité de ses modiques revenus à son père qui

n'arrive plus à prendre en charge l'ensemble du ménage. Parfois, lorsque Jean perçoit un peu plus d'argent, il assume seul la dépense de nourriture pour le mois.

Pour l'ensemble de ces jeunes, dont la participation à la dépense du ménage – que ce soit un simple apport, un soutien plus important ou même une prise en charge intégrale – n'est pas reconnue, et l'absence de reconnaissance devient insupportable. Samba fut le premier à s'insurger de la situation lorsque les commérages, dans le quartier et dans la famille élargie, le décrivaient comme un poids pour le chef du ménage auquel il appartient.

> « Bon en fait, tu le vois depuis le temps que tu es là, mes salaires sont injectés ici. Si je n'étais pas là comment ils feraient tous ici ? Je prends en charge tout ici en fait, je suis le chef de la maison ! Mais ce n'est pas comme ça que ça ressort (rires). On me voit comme quelqu'un qui profite encore d'être chez ses parents, mais au fond d'eux peut-être qu'ils savent... Je ne sais pas mais c'est fatigant ! ».
>
> Samba, indépendant directeur de production, marié, Ñaari-Tali, 29 ans, 2013.

Chacun d'entre eux évoquera son exaspération de demeurer insignifiant malgré sa participation à la prise en charge du foyer. Ce qu'ils voudraient, en fin de compte, c'est pouvoir dévoiler à tout le monde l'importance de leur participation, afin de ne plus être considérés comme des charges familiales dépendant des chefs de ménage.

L'entraide intra familiale et intergénérationnelle ne se limite pas à la circulation monétaire : le soutien peut également être moral. En effet, pour éviter le rejet qu'entrainerait nécessairement un refus du don au sens de la circulation monétaire, les jeunes peuvent inscrire le don de soi dans une dimension morale, qui se traduit alors par une mise à disposition des forces de travail en présence au sein du foyer et se déployant dans tout un ensemble de tâches sur lesquels nous allons revenir maintenant.

Une main-d'œuvre familiale

L'ensemble des jeunes sans statut des trois quartiers enquêtés, considérés comme des charges lorsqu'ils sont au domicile familial, contribuent largement à satisfaire le « bon fonctionnement » du foyer. Les jeunes femmes sans statut de Ñaari-Tali, les inactifs de Sacré-Cœur III, les actifs à la recherche d'emploi d'Hann-Yaraax, toutes et tous participent, par la mise à disposition de leur force de travail et de leur temps « libre », à la gestion du ménage.

La répartition des rôles peut s'exercer de manière sexuée. Les jeunes femmes assument alors la quasi-totalité des tâches domestiques du foyer : repas, vaisselle, linge à laver, ménage quotidien, et ce même si le foyer recourt à une employée en charge de ces tâches.

> « Je fais tout moi dans cette maison, même si je trouvais un emploi comment la maman elle ferait ? Franchement je prépare les repas, je fais le linge, le ménage, elle est vieille et elle s'appuie sur moi, tu crois que j'aurai un merci ? Non. C'est « normal » ! ».
>
> Kiné, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 32 ans, 2013.

Si Kiné passe par ailleurs de longues heures chez ses amies à rêvasser et boire le thé, elle effectue cependant quotidiennement les tâches domestiques, qu'elle assume seule, à l'instar de nombreuses jeunes femmes. Pour autant, ce quotidien est aussi la « norme » pour les jeunes hommes du foyer, qui désespèrent que l'on reconnaisse leur rôle de force de travail partie prenante du « partenariat familial ».

Leyti, de Hann-Yaraax, est quant à lui chargé tous les matins d'effectuer les « courses » pour le foyer : aller acheter ce qu'il faut pour le repas quotidien si l'argent est disponible, aller à la rencontre d'Untel pour lui apporter une commission, aller passer un message de la part de son père… C'est aussi lui que l'on envoie rendre de « petits services » à la place des aînés. On missionne un « *boy* » mais la reconnaissance va ensuite à celui ou celle qui l'envoie.

À Sacré-Cœur III, dans ce quartier à dominante estudiantine, en 2012, Youssou et Bachir recherchent du travail, mais pas vraiment très activement puisqu'ils consacrent une bonne part de leur temps, de manière provisoire comme ils l'expliquent, à rendre des services pour la famille ou pour des proches.

> « Je n'ai pas vraiment d'horaire fixe le matin. Mais ce qui est sûr c'est ce que je me lève avant 10 heures la semaine, si je veux pouvoir prendre mon petit-déjeuner ! Mais ce qui est sûr aussi c'est que je mange trois fois par jour à ma faim dorénavant »
>
> Youssou, sans statut, célibataire, Sacré-Cœur III, 25 ans, 2012.

À chaque repas le plat est préparé, depuis que les relations entre ses parents et lui se sont améliorées. Rappelons-nous que ce jeune homme a subi d'énormes pressions de la

part de ses parents, dont le regard ne se posait même plus sur celui qu'ils avaient cessé de considérer. Aujourd'hui, il peut de nouveau prendre ses repas quotidiennement au domicile, ce qui n'était plus le cas depuis quelques mois. Toutefois, Youssou est toujours considéré comme une charge pour la famille, et porte à l'extérieur de celle-ci l'image d'un *blow man* pesant sur les épaules de ses parents. Pourtant, pendant que l'ensemble de ses frères et sœurs sont à l'école, Youssou, l'aîné de la fratrie, rend service à sa mère.

> « Je ne peux pas dire que je travaille, mais je ne fais pas rien. Je suis là à faire ce qu'elle veut que je fasse depuis que j'ai arrêté l'école. Comme je regrette ».

La mère de Youssou est propriétaire de plusieurs maisons qu'elle met en location : c'est lui qui se charge de récolter les loyers, de trouver les locataires, de trouver des solutions lorsque les locataires appellent les propriétaires. Pour les petits travaux dans la maison par exemple, il est sur place avec les ouvriers. Ces tâches n'occupent pas l'ensemble de son temps mais une bonne partie. Il y a des journées où il reste à son domicile, à « flâner sur internet et à rêvasser » comme il dit. Mais la plupart du temps sa journée type commence par le petit-déjeuner puis, par régler des questions administratives pour sa mère : rendez-vous à la mairie et dans différentes institutions. Lorsque ce n'est pas le cas, il est souvent en rendez-vous auprès des locataires et règle les affaires courantes. C'est également ce fils déscolarisé que la mère de famille envoie chercher des marchandises ou négocier avec les locataires ou divers clients. Il tente de finir sa journée en fin d'après-midi, pour pouvoir rejoindre ensuite ses amis au terrain de football. La situation de ces « sans statut » n'est pas sans rappeler celle des jeunes, étudiés par M. Timera, qui travaillaient auprès de leur famille dans les champs. M. Timera expliquait comment, pour faire face au « besoin vital de la reproduction domestique », les jeunes devenaient une main-d'œuvre gratuite pour cette économie domestique collective, telle une contrepartie de la prise en charge des besoins primaires des jeunes par la famille : « Situation qui renforcera le dénuement des jeunes et dépendants, la précarité de leur état, même si, grâce à la rente migratoire et à la prise en charge familiale, les jeunes sont loin des situations de misère. La contrepartie de ces

services est leur mise à contribution comme main-d'œuvre gratuite pour l'économie domestique collective »[395].

L'ensemble des jeunes qui participent à la gestion du foyer, que ce soit financièrement ou par les tâches et travaux qu'ils réalisent à la demande des aînés sociaux et des chefs de ménage, sont parties prenantes d'une réelle forme de partenariat familial l'intérieur du ménage. Mais qu'en est-il à l'extérieur du foyer familial ? Les jeunes ne veulent plus de cet ordre social qui rend leur place et leurs actes insignifiants. Ils vont donc ébranler les fondements de cette « normalité », en mettant en place les modalités d'une forme de partenariat communautaire visant à restaurer la place qu'ils occupent.

3.2. Quelle place dans le quartier ?

Dans le quartier, et ceci dans les trois espaces enquêtés, les représentations associées au *« balle bi, baraada bi, bol bi »* sont prégnantes. Les actes et les initiatives des jeunes dans cet espace public font l'objet de critiques de la part des anciens. Les situations qui cristallisent les tensions entre jeunes et vieux au sein du quartier peuvent être vues dans le même temps comme des formes d'investissement pour le collectif, que l'on peut appréhender à travers la notion de « partenariat », à l'image de ce qui se joue à l'échelon familial.

3.2.1. La prise en main de l'espace public, source de tensions

Les diverses formes d'occupation de la rue, de cet espace public commun, par les jeunes, ont pu être source de tensions entre les générations.

Il n'est plus nécessaire de rappeler à quel point le terrain de football est un lieu central dans la vie des habitants du quartier de Sacré-Cœur III. Tous les jours, les jeunes hommes du lieu d'enquête, mais également ceux des alentours, s'y retrouvent. Des matches amicaux, des entrainements, des coureurs et coureuses en fin de la journée : le terrain est investi au quotidien et en premier lieu par les jeunes. C'est en ce sens qu'il a pu être à plusieurs reprises l'objet de controverses, de débats, et de tensions.

En tant qu'espace central, le terrain n'est pas convoité uniquement par les jeunes. En 2013, l'entreprise Nescafé a entamé des démarches auprès du chef de quartier pour

[395] Mahamet Timera, « Les migrations des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et émancipation », art. cit., p. 43.

investir durant toute une semaine, week-end compris, l'intégralité du terrain de football pour une campagne de sensibilisation aux bienfaits de son produit fétiche, auquel la population locale préfère le fameux café *tuuba*. Le délégué de quartier a négocié avec l'entreprise sans associer les habitants à la prise de décision. L'impossibilité faite aux jeunes d'utiliser le terrain pour les matches a entraîné colère et incompréhension dans le quartier.

> « Hey *sokhna si* [madame], les Alioune et consort ils sont en train de voir avec le délégué pour qu'il ne nous enlève pas le terrain, va avec eux voir un peu ! »

La petite bande de jeunes de Sacré-Cœur III s'est entretenue, sur le terrain, avec le délégué, lors de la venue d'un représentant de Nescafé avec lequel le vieillard échangeait. Jeunes hommes et jeunes filles s'étaient alors attroupés en attendant l'issue de la discussion. « Nous, on est toujours ici, c'est notre seul endroit pour que les jeunes et les petits enfants jouent, c'est fou que ce soit toujours les jeunes qui subissent les choses. Sans nous demander quoi que ce soit », me dira Aminata. Les arguments du délégué de quartier, rejoint par le conseil des sages, pointaient le fait que le terrain ne devrait pourtant pas être investi par les jeunes la majorité du temps.

> « Vous devez aller à l'école, étudier, travailler, une semaine sans ce lieu ne devrait pas être aussi important ».

Cette phrase, retraduite par mes soins, suffisait pour comprendre que les anciens dénonçaient la dimension centrale du terrain et son appropriation par les jeunes. D'autres vieux du quartier profitèrent de la situation pour critiquer l'occupation tardive des rues des quartiers par ces mêmes jeunes, les renvoyant ainsi à leur identité supposée de « chômeurs ».

Un autre exemple peut être mis en avant, cette fois-ci à Ñaari-Tali. C'est en début de soirée que je devais rejoindre Sokhna à son domicile. Lorsque je l'ai rencontrée sur le chemin, elle était très en colère et lasse des tensions qui opposent les jeunes du quartier – avec qui elle se retrouve régulièrement – aux anciens comme le délégué de quartiers et d'autres personnes influentes : « Viens on va chez des amis, il y a un problème avec les vieux du quartier encore ».

Le cœur du problème, c'est l'organisation d'un concert dans le quartier avec le soutien d'une association de promotion de la santé. Trop de bruit, trop de jeunes, sans

doute trop de drogues, voilà les arguments utilisés pour demander l'annulation du concert, ou au moins sa « délocalisation » autre part, en dehors du quartier.

Dans les trois quartiers enquêtés, comme ailleurs, j'ai pu observer que l'utilisation de l'espace public, et son appropriation par les jeunes, pouvait être l'objet de controverses et de critiques. Vagabondage, consommation de thé dans les allées, terrains de football improvisés dans le passage, coins de rue utilisés comme lieux de rencontres, occupation de l'espace à tout moment de la journée et de la soirée : voilà autant de reproches qui viennent renforcer les représentations négatives associées à la jeunesse. L'espace et son utilisation deviennent alors l'objet d'enjeux sociaux exposés à la vue de tous.

3.2.2. Une occupation de l'espace servant les intérêts collectifs : le « partenariat communautaire »

Si les critiques et représentations négatives à l'égard de la jeunesse confortent ses représentants dans leur sentiment de n'être pas considérés à hauteur de leur participation, c'est qu'à bien des égards, ce qui fait l'objet de ces critiques sert en fait les intérêts collectifs au sein du quartier. C'est en ce sens que j'ai étendu la notion de partenariat familial à celle de partenariat communautaire. À l'échelle du quartier, l'occupation par les jeunes de l'espace public, souvent décriée, peut en réalité s'avérer utile pour l'ensemble du collectif, que je délimite ici par la notion de communauté.

Les initiatives des jeunes semblent souvent se heurter aux réticences des plus anciens, comme lorsqu'ils occupent le terrain de football à Sacré-Cœur III, au grand dam des aînés. Pourtant, les entretiens avec le délégué de quartier, ou encore les discussions informelles que j'ai pu avoir avec les parents et anciens du quartier, indiquent une vraie satisfaction liée à la contribution des jeunes au dynamisme du quartier. Lorsque les équipes de football de Sacré-Cœur III gagnent un match, n'est-ce pas l'ensemble du quartier qui célèbre la victoire ? me demande-t-on par exemple. En fin de compte, ce n'est pas tant le fait d'être jeune qui est décrié, que le fait de ne pas correspondre à la définition de la jeunesse qui est portée par les plus âgés. Ainsi, Adja et ses amis ont finalement pu maintenir le concert. La lassitude habituelle a alors fait place à l'incompréhension dans leurs propos. On reproche aux jeunes leur « fainéantise » et on les considère comme des fardeaux pour la communauté, alors qu'en définitive l'organisation de tels événements est, selon Adja et ses amis, de nature à démontrer leur implication importante pour le quartier.

De la même manière, le vagabondage nocturne dans les rues et la consommation tardive de thé au coin des maisons sont selon les jeunes des éléments non négligeables de leur apport à la sûreté et la sécurité des quartiers. En occupant l'espace public, les jeunes le privatisent et ils contraignent les éléments perturbateurs extérieurs à ne pas y commettre de délits. Ces manifestations concrètes de l'implication des jeunes, généralement décriées, sont toutefois recherchées et attendues par les anciens. « Les jeunes sont notre force dans le quartier, nous ne pouvons que les soutenir » s'exclame à la fin d'un entretien l'un des délégués de quartier. Cette affirmation n'est pas perçue par les enquêtés. Ou alors elle est perçue avec méfiance, craignant de n'être, aux yeux des anciens, que des appuis au maintien de leur autorité. Nous l'avons compris, c'est ce que les enquêtés d'Hann-Marigot reprochaient aux anciens : la confiance et les éloges accordés à la jeunesse serviraient avant tout à préserver les intérêts des anciens, moins nombreux démographiquement que la jeune génération. Encore une fois, pour les principaux concernés, « les choses ne sont ni dites, ni reconnues à leur juste valeur ». Au mieux, elles sont formulées pour être en adéquation avec les intérêts de ceux qui sont les garants de l'autorité. Ainsi, les aînés ne reconnaissent pas les partenariats familiaux et communautaires, alors qu'il est primordial pour les jeunes de faire valoir ces formes de collaboration qui définissent les contours de leur participation à la vie familiale et à la vie du quartier.

3.3. Des intérêts divergents

« Tu as beau faire des choses ici, les vieux ne le reconnaissent pas ! »

Alioune, Sacré-Cœur III.

Cette exclamation en forme de lamentation illustre le découragement de ces jeunes qui cherchent à voir leur utilité sociale enfin reconnue, tant au sein du quartier qu'au sein du foyer familial. Notons d'ores et déjà que ce qui semble normal pour les aînés, à savoir que les cadets remboursent leur dette en travaillant à leur service, ne l'est pas pour les jeunes, désireux de faire valoir leur implication et leur contribution à ce partenariat communautaire et familial. Concernant le partenariat familial, dans un contexte de monétarisation des rapports sociaux, le simple travail gratuit pour ses ascendants ne suffit plus. Les « charges », quelle que soit leur place objective dans le partenariat, se

doivent d'y contribuer financièrement. Ainsi, pour celles et ceux qui ne peuvent pas encore le faire, la simple participation aux tâches quotidiennes, aussi importante soit elle, ne saurait être suffisante, d'autant plus qu'elle est perçue comme « normale ». De la même manière, l'investissement au sein du quartier peut sembler normal lorsqu'il porte ses fruits, tel un juste retour des choses pour des anciens qui avaient en premier mis leur engagement au bénéfice des jeunes.

Au-delà du caractère normal de l'investissement personnel, celles et ceux qui contribuent largement aux dépenses du foyer, jusqu'à en prendre parfois en charge la totalité, sont tout autant irrités par les « non-dits » qui entourent leur participation.

> « Bon on ne peut pas afficher ça vraiment. Dire que toi tu donnes plus que le chef de ménage c'est quand même un affront. Mais les anciens, nos parents et tout devraient le dire quand même, parce que ça nous paraît insignifiant alors qu'on participe vraiment. Les règles sont établies de telle sorte que de toute manière tu as beau être autant un pilier que le vieux de la maison, on ne le reconnaîtra jamais aux yeux de tous! Au mieux on dira quand même qu'on aide un peu, c'est quelqu'un de droit, parce que juste c'est perçu comme normal de donner à tes parents, mais quand tu prends en charge plus qu'eux-mêmes, ça ne se dit pas ».
>
> Adja, artiste et travailleuse informelle, célibataire, Ñaari-Tali, 26 ans, 2012.

C'est un fait, dans le ménage où une personne âgée est présente, elle est considérée comme le chef de ménage. Et celle-ci doit le rester vis-à-vis des autres aînés sociaux, elle doit « conserver la face » selon l'expression utilisée par Goffman[396]. Ainsi, les non-dits autour des places qu'occupent objectivement les jeunes dans le partenariat familial peuvent s'expliquer par une volonté de conserver le statut de chef de ménage dans un contexte où il est plus que difficile pour les aînés sociaux de maintenir leur autorité : une autorité qui se légitime avant tout par la place que ses aînés se doivent de tenir également dans les rapports de production, une autorité concrétisée « par la redistribution des produits ». Or, dire la réalité des choses, la complexité de la circulation des biens, la multidirectionnalité de l'aide et des soutiens, c'est admettre la vulnérabilité de sa propre position sociale et remettre en cause les avantages que les adultes-aînés détiennent. C'est d'ailleurs pour cette raison que de plus en plus de personnes âgées refusent de quitter le marché du travail : ne pas ou ne plus avoir de place dans les rapports de production, ne pas ou ne plus avoir d'argent à redistribuer, entraine une

[396] Erving Goffman, *Les rites d'interactions,* Paris, Éditions de Minuit, 1974.

perte d'autorité, de respect, et une relégation au statut de charge familiale, Ne plus travailler, c'est être condamné à l'insignifiance.

Au sein du quartier, dire l'investissement et l'implication pour le collectif, c'est mettre à mal l'ordre des choses : si les jeunes s'impliquent davantage que les vieux, sur quoi reposerait la légitimité de ces derniers à conserver l'autorité et à exercer le pouvoir dans les instances décisionnelles, et/ou symboliques dans le quartier ? La légitimité par l'âge, de plus en plus décriée, doit désormais se doubler d'une implication matérielle et concrète. Des conflits d'intérêts entre aînés et cadets peuvent alors se déployer, avec pour enjeu central la reconnaissance de l'investissement des uns et des autres. Les jeunes aspirent à voir leur position s'affirmer et les aînés ne sont pas prêts à voir leur position remise en cause, alors même qu'ils attendent plus qu'un remboursement moral de la dette sociale. L'insignifiance que dénoncent les jeunes peut être entendue comme la non-reconnaissance par la famille et la communauté de leur participation aux différents partenariats (travail domestique non-reconnu, tâches quotidiennes pour les aînés ou prise en charge financière du foyer, organisation d'événements, surveillance du quartier, etc.).

***

Afin de mieux comprendre ce qu'est « être insignifiant » pour les jeunes enquêtés des trois quartiers de la capitale, et en m'appuyant sur une étude des rapports sociaux aînés/cadets, j'ai eu recours, tout en les actualisant, aux deux principes du « modèle de séniorité » de C. Meillassoux. Dans un premier temps, il s'est agi de mettre en évidence l'autorité qu'exercent les aînés sur les cadets à l'échelle de la famille comme à l'échelle du quartier, autorité qui trouve son premier fondement dans le principe d'antériorité. Cependant, la possession de biens et leur circulation au sein du ménage viennent encore renforcer le pouvoir des aînés sociaux. Dans un contexte de paupérisation et de monétarisation des rapports sociaux, les figures de l'aînesse sociale dépendent certes encore des étapes franchies dans le devenir adulte, mais également et pour une part de plus en plus importante, de l'argent qui circule à l'intérieur du foyer familial. L'insignifiance ressentie par les jeunes, au sein du foyer familial, trouve son origine dans

le fait qu'ils sont considérés par les aînés comme des « charges familiales ». Ce sentiment d'insignifiance est également valable à l'échelle du quartier. Les représentations que l'on se fait de la jeunesse dans le quartier s'appuient sur l'image négative des jeunes qui est véhiculée dans la sphère domestique. De fardeau familial, la jeunesse devient ainsi fardeau social. Ces représentations s'inscrivent bien entendu dans les contextes sociaux propres à chaque quartier. Par exemple, nous avons pu voir qu'accéder à une légitimité de la parole et être signifiant au sein de la famille, dépend grandement des possibilités de participation à la circulation monétaire, notamment dans les quartiers les moins favorisés.

À Ñaari-Tali, ce qui découlait de la solidarité familiale et/ou communautaire est devenu monnayable. À Hann-Marigot, la recherche d'argent résonne comme un leitmotiv quotidien : il faut répondre au devoir de soutien envers ses aînés et dans le même temps accéder au statut d'adulte sans pour autant solliciter davantage l'appui financier de la famille. En effet les dépourvus d'argent, encore pris en charge par leurs aînés, sont perçus comme « une bouche à nourrir perpétuellement ». À Sacré-Cœur III, être signifiant dépend surtout de la forme sous laquelle les séniors attendent un « retour sur l'investissement » : les parents des jeunes de Sacré-Cœur III permettent l'accession à la considération sociale à celui ou celle qui suivra le chemin tracé le chef de ménage. En ce sens, la jeunesse n'est plus uniquement un moment de transition relatif à l'âge, mais bien une « condition de dépendance et d'absence d'autonomie vis-à-vis de la famille de la communauté ou de l'État »[397].

Pourtant, si la précarité est la condition commune de la jeunesse, j'ai montré que, de par leur soutien, qu'il soit financier, matériel ou moral, les jeunes investissaient largement les partenariats familiaux et communautaires. Cet investissement leur confère une place et un rôle qui vient contredire l'idée largement répandue selon laquelle ces jeunes seraient des charges pour leur famille et un fardeau pour la société et qu'ils ne contribueraient pas au dynamisme des sphères de la famille et du quartier. L'insignifiance, que ne supportent plus les cadets sociaux, est donc aussi la conséquence de la non-reconnaissance des places objectives qu'ils occupent. Une insignifiance qui, pour les aînés, se justifie par les intérêts que ces derniers, dominants, tentent de

[397] René Collignon, Mamadou Diouf (dir.), *Les jeunes, hantise de l'espace public dans les sociétés du sud ?*, Paris, Autrepart, 2001, p.10.

conserver et qu'une reconnaissance de la place des jeunes viendrait mettre à mal. Les anciens s'appuient alors sur la légitimité de l'ordre social établi, et véhiculé par un *ethos* communautaire que ces jeunes ont le sentiment de subir. L'insignifiance peut donc enfin de compte être traduite, dans les discours, par une sorte d'étouffement de l'individu, lui-même susceptible d'engendrer une conflictualité, déjà perceptible depuis quelques décennies.

Il existe donc des blocages et des aspirations communs à cette jeunesse dakaroise, à ces cadets sociaux. Toutefois, la jeunesse dakaroise n'est pas une catégorie homogène. En examinant minutieusement le sens que les jeunes donnent à leur émancipation individuelle et à leurs aspirations à être reconnu, nous pouvons comprendre que les contraintes ressenties ne pèsent pas de la même manière sur tous ces jeunes. Leurs aspirations à « devenir un grand », à réussir, et devenir autonome, ne revêtent pas pour toutes et tous les mêmes significations et les mêmes enjeux : nous allons voir dans le prochain chapitre qu'avec le rapport social d'aînesse s'enchevêtrent d'autres rapports de domination qui contribuent à délimiter les différentes fractions de cette jeunesse dakaroise aspirant à l'individualisation.

CHAPITRE V

Ce que devenir quelqu'un veut dire

« S'en sortir » ; « réussir » ; « devenir quelqu'un » : voici des mots utilisés par l'ensemble des jeunes dakarois et dakaroises enquêtés que l'on peut résumer au terme wolof *Tekki*, qui signifie réussir socialement et/ou se détacher (provenant de *takk* [attacher]). Pour autant, quel sens donnent-ils à cette aspiration ? Réussir et « s'en sortir » pour un jeune homme de Sacré-Cœur III revêt-il le même sens que réussir pour une jeune femme de Ñaari-Tali ou un jeune travailleur-chômeur d'Hann-Marigot ? Les situations objectives que j'ai pu analyser dans les précédents chapitres me poussent à penser qu'assurément, non.

> « Tu sais chez nous, tu es quelqu'un quand tu réussis. Et donc tu réussis quand tu deviens quelqu'un ! […] Réussir ça veut dire tu arrives à faire ta vie, à faire quelque chose, à avoir ta maison à toi, tes parents sont contents de toi voilà et tout ce qu'ils veulent tu leur donnes. La famille elle ne manque de rien et tu peux aussi construire la tienne, à toi. En fait, il y a donner à tes proches et puis faire ta propre vie, tu ne dépends plus de personne […] à ce moment, tu es autonome et les gens ne te disent plus rien parce que être reconnu ça veut dire que tu es un grand quoi, et ça, ça passe par être indépendant financièrement ! Tu es reconnu comme quelqu'un de lourd, c'est à partir de là que tu peux faire ce que tu veux pour toi-même ! Personne ne te dit plus rien. En vérité la réussite, c'est ça, et c'est l'objectif de tout le monde ».
>
> Bachir, à la recherche d'un emploi, chauffeur à la journée, célibataire, Sacré-Cœur III, 23 ans, 2009.

Réussir c'est avant tout réussir financièrement, être passe par avoir et par donner. L'obligation d'entraide, par laquelle on peut « être quelqu'un » ou « être un grand », c'est aussi « être quelqu'un de lourd ». Avoir pour distribuer, avoir pour soi. Les jeunes dont les aspirations grandissent autant que les besoins ne peuvent, dans le contexte économique et social actuel, que difficilement avoir et donner. Pour toutes et tous, réussir c'est « faire sa propre vie » comme en témoigne l'extrait d'entretien ci-dessus. Insistant sur leur insignifiance aux yeux des aînés, les jeunes mettent en cause également la dette qui leur incombe, puisqu'ils et elles ne peuvent prétendre assouvir leurs besoins personnels – indépendamment de ceux de leurs parents – tout en continuant à valoriser le principe de solidarité : « prédispositions à la solidarité d'un côté, pulsions individualistes de l'autre, interdit d'individualisme et soumission à la loi de la dette d'une part, commandement de réussir d'autre part, telles sont déjà les contradictions qu'installe en eux la socialisation communautaire »[398], nous dit A. Marie. L'éthique de solidarité en tant que principe intériorisé dans les habitus[399] continue d'être invoquée par ceux même qui ne peuvent que difficilement répondre aux attentes des leurs. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'individualisation perceptible à Dakar. La réussite est pensée dans un compromis entre le *bopp sa bopp* [chacun pour soi] et la conformité à l'exigence de solidarité familiale. C'est de cette manière que l'on accède à la reconnaissance, parce que l'on est devenu indépendant financièrement.

Si les jeunes accèdent au statut d'aîné social en construisant de manière normée leur propre vie – se marier, avoir des enfants, c'est-à-dire ce que la société attend d'eux mais dont elle ne leur permet pas l'accès – les modalités d'accession à cette aînesse sociale se distinguent selon le genre des jeunes. C'est l'un des aspects que je vais développer dans ce chapitre, à partir des aspirations des jeunes quant à leurs assignations sociales sexuées. Aussi, force a été de constater que cette aspiration revendiquée à « faire ce que l'on veut » ne se cantonne pas seulement aux étapes de la vie que leur enjoint de franchir la société. Réussir : c'est « faire sa vie pour soi-même et par soi-même » qui se traduit par une quête de son existence individuelle, de son devenir. C'est bel et bien une volonté de s'individualiser que les jeunes traduisent par l'expression « devenir quelqu'un ». S'attacher à cette aspiration nous renseigne à la fois sur la volonté des agents de

[398] Alain Marie, *L'Afrique des individus, op. cit.*
[399] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Procédé de trois études d'ethnologie kabyle,* Genève, Librairie Droz, 1972.

s'extraire d'un ensemble de déterminismes qui freinerait leur devenir, et sur les embûches spécifiques qu'ils rencontrent ce faisant.

Aux rapports sociaux d'aînesse et de génération s'articulent d'autres rapports sociaux dont les jeunesses dakaroises veulent s'émanciper pour que chacun puisse « devenir quelqu'un ». À partir de plusieurs portraits, ce chapitre vise ainsi à souligner la complexité et la diversité des parcours de jeunes ayant la volonté de « s'en sortir », qui – s'ils participent tous d'une même situation de cadets sociaux et donc d'une même situation au sein des rapports d'aînesse propres au Sénégal – occupent par ailleurs des positions sociales différentes au sein des rapports de sexe, de classe ou encore de « caste ».

Dans un premier temps je montrerai à quel point la réussite associée à la volonté de se « faire par soi-même » est conditionnée par l'appartenance de classe[400], à travers les portraits de trois jeunes du quartier de Sacré-Cœur III : Ib, Alioune et Jeanne. Si tous trois aspirent à contourner le poids d'un déterminisme social majeur, ils subissent comme nous le verrons différemment la non-reconnaissance de leur individualité. Après avoir tenté de montrer que les rapports de classe modèlent les trajectoires individuelles et collectives des jeunes voulant réussir, nous verrons que les rapports sociaux de sexe, par co-extensivité[401], jouent eux aussi un rôle majeur dans la production de situations sociales différenciées au sein de la jeunesse dakaroise. En effet, si les femmes subissent les mêmes difficultés à se faire reconnaître comme adultes, leur appartenance à la catégorie sociale "femmes" engage toutefois des spécificités qui entravent leur volonté de devenir quelqu'un par soi-même. Elles aspirent à dépasser leurs assignations sociales sexuées et c'est de la tutelle des hommes dont elles veulent s'émanciper – alors que la volonté des jeunes hommes, serait plutôt de se conformer au modèle masculin dominant. Enfin, le troisième temps sera consacré au portrait de jeunes "castisés" qui

[400] Il s'agit de s'attacher au rapport social de classe, entendu au sens marxien, repris par Alain Bihr, *Les rapports sociaux de classe*, Lausanne, Page deux, 2012.

[401] La « co-extensivité », concept de Danièle Kergoat, est l'idée qu'on ne peut pas analyser les rapports sociaux de sexe de manière isolée ou séparée, mais qu'ils doivent être vus comme étroitement intriqués aux rapports de classes. Ces rapports sont toujours présents ensemble et structurent la totalité du champ social. Danièle Kergoat exprime cela de cette façon : « la co-extensivité […] renvoie au dynamisme des rapports sociaux puisque ce concept veut rendre compte du fait que les rapports sociaux se co-produisent mutuellement », dans Danièle Kergoat, *Se battre, disent-elles...,* Paris, La Dispute, 2012, p. 136.

interprètent leur appartenance à une « caste » comme un réel frein à leur volonté de devenir quelqu'un selon leurs propres choix.

1. Se soustraire de ses assignations de classe

Conscients des difficultés contextuelles auxquelles ils devront ou doivent d'ores et déjà faire face, les jeunes enquêtés aspirent bel et bien à franchir les étapes clé que la société attend qu'ils dépassent. S'ils veulent se marier et avoir des enfants, ce n'est pas pour autant sur ce premier point qu'ils insistent lorsque, comme à Sacré-Cœur III, ils me demandent « où on en sera dans dix ans ? », répondant ainsi par eux-mêmes à la question.

Les projections professionnelles des différents groupes jeunes se fondent sur leurs dispositions propres, induites notamment par le volume de leur capital scolaire, ce qui distingue les jeunes des trois quartiers enquêtés[402]. À Sacré-Cœur III, les jeunes hommes et femmes s'imaginent majoritairement cadres tandis qu'à Ñaari-Tali et Hann-Yaraax où l'on retrouve davantage de jeunes provenant de ménages pauvres, leurs rêves et projections sont d'accéder à la richesse sans nécessairement que leur formation ou que les démarches qu'ils opèrent aujourd'hui n'entrent en cohérence avec les perspectives qu'ils et elles se donnent. Les ambitions professionnelles qui reviennent le plus à Ñaari-Tali sont l'auto-entreprenariat, le commerce, les domaines artistiques : artiste chanteur, acteur, producteur. À Hann-Marigot, c'est l'auto-entreprenariat qui arrive également en tête, et le football pour les hommes. Les jeunes femmes provenant des ménages populaires et intermédiaires de ces deux quartiers semblent avoir les mêmes objectifs professionnels tandis qu'à Sacré-Cœur, leurs aspirations se distinguent en termes de domaines de compétence, établis en rapport avec leur filière d'étude, se dirigeant davantage vers le secteur administratif. Dans l'ensemble des quartiers, avec les nouveaux modèles de réussite, l'auto-entrepreneur, le rappeur et le footballeur pour les hommes et le commerçant pour les hommes et les femmes, sont des aspirations à « oser devenir qui

[402] Pierre Bourdieu insistera sur le caractère composite du capital culturel, en son sens, le capital scolaire auquel je fais référence ici est celui de capital culturel institutionnalisé qui est principalement de nature scolaire. Voir, Pierre Bourdieu, « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 30, 1979, p. 3-6.

tu es », tel le slogan de Balla, un jeune de Sacré-Cœur champion de taekwondo et ce, quel que soit le capital scolaire des jeunes et même s'ils et elles exercent d'ores et déjà un travail. Dans les trois quartiers également, ce qui résume peut-être le mieux le désir de réussite de ces jeunes est la volonté de « donner sens à son existence ». Toutefois, le fait d'« exister » ou le sens donné à la « réussite » n'a pas la même signification, notamment en fonction de la classe sociale – et ce que vont illustrer les histoires de Ib, Alioune, et Jeanne.

1.1. Alioune et le « self made man »

Au moment de ma rencontre avec Alioune en 2012, c'est un jeune homme de 26 ans, ambitieux que je découvrais, avec qui il était possible d'avoir de longues discussions sur ses projets individuels d'avenir. Comme pour toutes et tous, la « réussite » qu'il invoque se conjugue au futur. Fils d'un juriste (décédé au moment où nous nous rencontrons) et d'une secrétaire de direction, c'est à Sacré-Cœur III qu'il a grandi. Il suit un parcours scolaire sans fautes et est le premier de la bande d'amis de ce quartier à obtenir son baccalauréat. Il en tire un motif de fierté notamment parce que cela l'a conduit à devenir un « modèle » à suivre pour ses petits frères et amis proches. En 2012, il détient un bac+5 en commerce international et quelques années de stages cumulés à son actif. Il entame ce qu'il qualifie de « pause » dans son cursus pour perfectionner son anglais. Son père étant décédé, il vit désormais avec sa mère, ses petits frères et Ib, son cousin de quelques années plus âgé que lui, né en banlieue de la capitale, à Rufisque.

Le jeune diplômé souhaite, dans le futur, intégrer les grandes institutions internationales telles le FMI ou la Banque mondiale, puis une « grande banque au Sénégal » et faire de « grandes choses pour l'Afrique ». Bien sûr il pense avoir sa propre maison, ou même plusieurs puisqu'il désire plus d'une femme, comme la polygamie l'y autorise. Il prendrait en charge le foyer de sa mère et l'éducation de ses petits frères. Il aimerait dépasser le statut social de ses parents et être acteur de sa propre ascension sociale. En attendant ce jour, il perfectionne son anglais en prenant des cours qu'il finance avec l'argent économisé de ses différents stages. La famille a une situation économique stable et aisée puisque sa mère perçoit un salaire mensuel et une rente depuis la mort de son mari. Je le questionne sur les raisons qui le conduisent à financer lui-même ses études : « je veux soulager un peu ma mère, aussi pour qu'elle me laisse

continuer les études et puis être indépendant quoi ! ». L'autofinancement de ses études lui permet de les continuer à un âge où sa famille attend qu'Alioune trouve un emploi.

Comme pour l'ensemble des jeunes de ce quartier, la situation sociale de la famille d'Alioune est aisée. Cela se perçoit, comme nous avons pu le montrer dans le premier chapitre, à travers le mode de vie et l'apparence des habitations, ce qui vaut au quartier le qualificatif « d'occidentalisé » tant aux yeux des habitants des autres zones que pour celles et ceux qui y logent. De la même manière, les jeunes sont considérés comme étant des « riches », des « fils à papa » par les jeunes des quartiers extérieurs, mais également par les aînés de ce quartier qui les assimilent à des « vaut rien », ou « fainéants » qui profitent de la position aisée de leurs parents. Alioune aimerait s'affranchir de cette représentation qu'il sait en partie fondée sur le comportement de cette jeunesse dorée.

> « Je n'aime pas les injustices, moi je veux que tous les gens soient égaux et bon que chacun récolte le fruit de ses efforts, ça passe par le travail. Moi, je ne veux pas être dépendant des positions de mes parents, de ma famille. Je veux être complètement autonome, tu comprends ? Là je me débrouille déjà comme je peux tout seul, sans demander à la maman ou à qui que ce soit, je paye mes cours du soir. C'est une stratégie aussi pour pouvoir les continuer sans que l'on ne me dise rien du tout. Au Sénégal, beaucoup de jeunes plongent dans la facilité. Par exemple si ton papa est directeur de société ou ministre, les enfants ont tendance à ne rien foutre et leur avenir est assuré. Tu vois ici ils aiment le *Blow up*, c'est la facilité : conduire des grosses voitures, celle des parents, tu vas en boîte il y a plein de filles autour de toi, tu sais tu as vu ça avec les autres gars, tu mets un billet dans ta poche de manière à ce que ce soit visible. Ce n'est pas ton argent, ce n'est pas ta voiture. Nous on n'a rien. C'est à cause de ça aussi qu'on dit qu'ici les jeunes sont riches ou fils à papa. Même quand tu joues au foot, on te dit : tu es un fils à papa tu ne sais pas jouer au foot mais moi je n'aime pas ça, je suis un homme de défi quoi ! Aujourd'hui moi je n'ai rien, mes parents ça va mais moi ? J'ai bac+5 pas de travail. Les vieux du quartier ils disent qu'on est des bons à rien ! Ça me motive à être reconnu par moi-même, pas par ma classe ! ».
>
> Alioune, étudiant et stagiaire non rémunéré, célibataire,
> Sacré-Cœur III, 26 ans, 2012.

Dans cet extrait d'entretien Alioune fait part de plusieurs éléments. Tout d'abord, il indique la pauvreté individuelle relative dans laquelle il se trouverait puisque sa famille pourrait lui venir en aide. Mais Alioune tente au quotidien d'être indépendant financièrement. Il choisit de ne pas avoir recours à l'argent de sa mère pour financer ses études, et pouvoir choisir est en soi un privilège. Ce qu'il économise et dépense pour ses cours du soir, d'autres doivent l'utiliser pour les dépenses de la maisonnée. Dans, cet extrait d'entretien, il fustige également le comportement des jeunes du quartier qui

entretiennent les représentations qui leur sont associées et desquelles Alioune veut s'extraire. Le seul moyen réside alors dans le travail et l'effort individuel, ses propos faisant ici écho au « Nouveau Type de Sénégalais » prôné par les rappeurs du mouvement « Y'en a marre » : un individu responsable et citoyen qui se doit de prendre son destin en main par lui-même. Aussi, Alioune met en avant à la fois la volonté de « prouver » aux aînés et à la société que sa classe sociale ne déterminera en rien son avenir. Une destinée qu'il veut ne devoir qu'à lui-même puisqu'il est décidé à concrétiser par ses propres moyens les grandes ambitions auxquelles il aspire, seul. Il entrevoit toutefois les limites à sa réussite ou plutôt à la reconnaissance de sa réussite individuelle :

> « Le problème c'est qu'ici, je ne vois plus le bout du chemin là, c'est une perte de temps. Je n'y arriverai pas seul en fait. Tout semble bouché. Moi je veux me faire par moi-même, pour que l'on ne dise pas que j'ai eu ceci parce que son papa ou sa maman… tu vois ? Ici, si on te donne, plus tard tu dois rendre et on essaie de te détruire parce qu'on dit tu vois celui-ci, il a fait ceci, cela grâce à moi ! Au Sénégal c'est comme ça ! Ce que je vise c'est le respect après tu vas aider les autres, ça t'apporte beaucoup de choses, on dit quand on donne, on reçoit encore plus, là ce ne sera pas une obligation! Je veux devenir quelqu'un par moi-même pour faire ensuite ce que je veux et les gens me respecteront pour ce que je suis moi devenu ».
>
> Alioune, étudiant et stagiaire non rémunéré, célibataire,
> Sacré-Cœur III, 26 ans, 2012.

Alioune a déjà entrepris de prendre ses distances avec les ressorts de la dette sociale mais ce n'est pas assez : il veut devenir autonome, il veut être « un grand » que l'on respecte pour ce qu'il est lui, individuellement. C'est la figure du *self-made-man* qu'il invoque ici d'ailleurs – se faire par soi-même, pour soi-même, refusant toute détermination sociale. Mais selon lui, sa réussite sociale ne peut se réaliser au Sénégal sans le recours à sa famille ou aux réseaux de celle-ci – ce qu'il refuse catégoriquement pour ne pas avoir à subir les contraintes du devoir rendre. Il dit qu'il veut « donner par plaisir jamais sous contraintes », cela apporterait d'ailleurs davantage de reconnaissance. Dans cette perspective, la dette sociale est envisagée comme un frein à l'accès à l'autonomie de l'individu qui ne jouira pas seul de sa réussite, puisque la devant, ici, à sa famille et donc à ses privilèges de classe.

1.2. Ib, la « petite main » du quartier

Ib, quant à lui, ne fait pas face aux mêmes difficultés même si ses aspirations semblent similaires à celles de son cousin dont la classe sociale d'appartenance est différente, lui attribuant un statut particulier au sein de Sacré-Cœur III. Ib a 27 ans en 2012, je l'ai rencontré dans le quartier une année plus tôt qu'Alioune, en 2011. Il est né à Rufisque, une ville située à 25 kilomètres de Dakar qui constitue la « porte sud » de l'agglomération de la capitale. Le jeune homme a été placé chez son oncle, le père d'Alioune, alors que celui-ci commençait à être malade. Il quitte l'école en troisième pour s'installer à Sacré-Cœur III. Durant deux ans il ne fait rien. Puis, il cumule les petits jobs dans le secteur informel. Il devient journalier dans une usine Nestlé, puis il emballe les bouillons *Maggi* largement utilisés dans la cuisine sénégalaise. Sans nouvelles de son père, immigré en Angleterre depuis dix ans et fils d'une mère sans emploi, il tente de se débrouiller et de faire parvenir un peu d'argent à sa mère et sa petite sœur restées à Rufisque. Il a aussi un frère cadet qui ne travaille pas non plus. Au moment de notre rencontre, Ib travaille toujours de manière informelle mais cette fois dans le secteur du bâtiment. Il œuvre quelques 8 heures par jour pour un salaire de 70 000 francs CFA [soit environ 106 euros] qu'il perçoit en liquidités à la fin du mois sauf lorsque le patron tarde à le rémunérer. Ses périodes de travail ne sont pas régulières ; il attend les appels de cet employeur qui varient en fonction des chantiers que ce dernier obtient. Il partage cette rémunération entre le foyer de sa mère et celui de sa tante, à qui il donne de temps à autre de l'argent pour ses propres frais (nourritures, factures, etc.) depuis la mort de son oncle. Il tente de conserver 25 000 francs CFA [environ 38 euros] pour son transport ainsi que quelques pièces de monnaie pour ses cigarettes et le café *tuuba* qu'il prend, chaque jour, à la boutique du quartier. Ib a du mal à se projeter dans l'avenir :

> « J'en ai des projets notamment dans les réseaux en informatiques, investir là-dedans quoi, mais bon je ne me suis pas encore concentré là-dedans, le problème c'est l'argent c'est dur de penser précis…. Je n'arrive pas à réaliser, c'est dur ici. Hier la nuit j'ai pensé à ça, au mariage, aux enfants. Je veux le minimum, avoir quelque chose, payer un appartement, et après avoir de quoi donner à manger à la famille et après on y va si elle veut [on se marie si elle veut]. Ça va aller *insha' Allah*, je me donne deux ou trois ans, pour mettre un peu de côté. Tu sais des fois je fais quelques business à côté, si j'ai un peu d'argent je vais acheter des tee-shirts et les revendre aux gars d'ici, ce n'est pas facile, c'est la galère ici surtout pour les jeunes. Alors déjà j'essaie de me débrouiller dans le présent… les projets ça va venir, j'ai l'impression de bloquer ici, rien ne bouge (rire, il baisse la tête, fume sa cigarette

> sans rien dire). Mon souhait c'est d'avoir quelque chose dans les poches, tu connais les filles sénégalaises comment elles sont, elles sont matérialistes, si tu n'as rien elles cassent tout hein ou elles ne te regardent pas. C'est dur ».
>
> Ib, travailleur informel, célibataire, Sacré-Cœur III, 26 ans, 2011.

En 2011, le jeune homme m'explique qu'il aimerait investir dans sa propre entreprise, devenir auto-entrepreneur, ne plus travailler pour quelqu'un mais pour lui-même afin d'avoir un revenu assuré et gérer le montant de ses prestations. En dehors du travail pour son entreprise, Ib, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, structure souvent ses journées en fonction des appels qu'il reçoit de la part des ménages du quartier. Les domestiques viennent souvent le trouver chez Alioune pour qu'il se rende au domicile de leurs employeurs faire de petites réparations : plomberie, électricité, maçonnerie. Ce jeune né à l'extérieur du quartier et issu d'une famille aux faibles revenus est devenu la "petite main" du quartier.

> « Aujourd'hui je suis allé dans quatre maisons différentes pour faire des petits services, et on m'a aussi envoyé chercher des ampoules au marché ! ».
>
> Ib, travailleur informel, célibataire, Sacré-Cœur III, 27 ans, 2012.

Seul jeune homme du groupe des jeunes à être toujours considéré comme « quelqu'un de l'extérieur », de la banlieue, ses origines sociales ne le quittent pas, comme la propension de la population aisée du quartier à le traiter comme un domestique le lui rappelle chaque jour. Il est également souvent demandé à Ib de faire le thé, ce qui n'est pas anodin dans le contexte sénégalais : demander à quelqu'un de faire le thé pour quelqu'un d'autre ou pour tout un groupe renseigne souvent sur les configurations dans lesquelles se trouvent les deux individus aux positions distinctes, comme sur la nature des rapports sociaux qui se jouent au sein de la relation[403].

[403] Voir dans le contexte malien, l'article de Julien Bondaz, « Le thé des hommes. Sociabilités masculines et culture de la rue au Mali », *Cahiers d'études africaines,* n°209-210, 2013, p. 61-85. À travers l'étude des manières de boire et de la vie quotidienne de groupes de thé (appelés grin au Mali), l'auteur développe l'idée qu'ils constituent une porte d'entrée privilégiée pour penser les masculinités et les rapports de genre.

Extrait de carnet de terrain. Mars 2009.

Avec quelques amis hommes, nous nous regroupons un vendredi soir après le repas pour prendre le thé, dans la rue Nous installons quelques chaises, et amenons le matériel pour sa préparation. J'ai bien l'intention d'apprendre à le faire.
Moi – « C'est moi qui le fais ! »
Ous – « Non, tu as vu beaucoup de femmes le faire ? (rire) Tu veux apprendre comment on fait alors tu regardes bien et Ablaye va t'expliquer.
Moi – « Pourquoi les femmes ne le font pas ? Qui peut le faire alors ? Que les hommes ? »
Ous – « *Da nga sop torop waay* (tu es vraiment trop curieuse) (rire) ».
En effet, ce sont généralement les plus jeunes des hommes qui effectuent cette tâche. Or, il me semblait qu'Ablaye était plus âgé qu'un certain nombre des jeunes hommes présents ce jour-là. Ne voulant pas mettre mal à l'aise le « faiseur de thé », je me renseignais discrètement.
« Ablaye c'est le petit en quelque sorte. Il est arrivé dans la maison de Souley, on peut dire qu'il a été recueilli en quelque sorte, c'est de la famille mais il a une place particulière, tu sais c'est les trucs des Sénégalais, chacun a sa place. Ablaye c'est au thé ! ».
Je ne comprenais pas encore cette injonction à faire le thé. D'autant plus, que mes premiers questionnements avaient déclenché les soupirs de celui-ci.
Ablaye – « Non mais c'est vrai quoi, c'est toujours moi qui fais le thé maintenant je suis votre égal »
Souley – « Quel égal ? *Duma sa moroom de*! (tu n'es pas mon égal). Je suis ton grand hein ! C'est comme ça ».
Les rires semblaient gênés plus que sincères. Je voyais bien que des rapports sociaux structuraient la prise de ce thé, sans savoir encore quels étaient les critères attribués à celui qui fait le thé et celui qui le reçoit. Deux années plus tard, en 2011, je suis invitée à déjeuner dans une des familles d'un des immigrés dakarois rencontré en France. Je me retrouve à boire le thé devant la maison avec les hommes de la maisonnée qui appellent alors un voisin. C'est lui qui la plupart du temps s'emploie à leur faire l'*ataaya*. Je me renseigne sur les raisons, auprès de Boubacar, cet immigré rencontré en France en 2010 de retour à Ñaari-Tali pour la première fois depuis son départ, afin de se marier.
« Lui, c'est un petit, bon tu vois on peut le faire le thé ce n'est pas trop un problème mais quand un jeune est là c'est lui qui va le faire. Il y a des hiérarchies comme ça, ce n'est pas méchant. Mais lui par exemple bon il n'a pas le même statut que notre famille, il a un statut bas quoi. Et il a le temps il est au chômage. Moi je paie le thé, il va en boire comme ça ».
Faire le thé pour, peut marquer en quelque sorte une position d'infériorité. Bien sûr, le rapport d'aînesse estampille souvent l'assignation des différents protagonistes de l'action (celui pour qui on fait le thé, celui qui fait le thé) mais d'autres caractéristiques sociales sont également en jeu. Le faiseur de thé, le jeune homme, peut être également le « chômeur », mais aussi celui dont la structure hiérarchique sénégalaise attribue une position subalterne, telle que l'appartenance à certaines castes. Nous y reviendrons. Ablaye était en position de redevabilité vis-à-vis de Souleymane et de sa famille mais il n'était pas non plus de la même catégorie sociale, tout comme le voisin, tout comme Ib. En effet, si au sein d'une maisonnée dans laquelle se trouvent Ib et ses amis, la domestique (s'il y en a) est absente, c'est vers notre jeune de Rufisque que les regards se porteront pour qu'il se mette à la tâche. Et ce, de la part des seniors comme de ses alliés générationnels. À l'échelle intragénérationnelle se reproduisent également des logiques hiérarchiques qui

peuvent s'appuyer sur l'âge mais également sur d'autres facteurs comme le sexe, la caste ou ici les origines sociales, soit sur des assignations sociales qui caractérisent les individus. Or, c'est justement sur ce point que les ressentis des deux jeunes dont il est question ici se rejoignent : tous deux aspirent à dépasser leurs assignations sociales pour affirmer leur individualité.

Les propos d'Ib montrent que les contraintes auxquelles il fait face renvoient à sa position subalterne au sein du quartier.

> « Ici, je serai toujours regardé comme quelqu'un de la banlieue, pas au même niveau que les gens d'ici. Bien sûr tout le monde me connaît et m'aime. Ce n'est pas ça le problème. Mais c'est que tout le monde pense que je ne peux rien faire de bien et que c'est eux qui m'ont donné la chance. Ils m'accueillent mais c'était déjà pour être au service de mon oncle. C'est tout. Tout ce que j'entreprends c'est à la sueur de mon front, et ils se reposent sur moi pour tout, gratuitement, comme ça, je ne peux pas avancer, tout est bouché pour moi ici, encore plus ici, si les gens ne pensent pas que tu peux évoluer, tu n'évolueras que difficilement ».
>
> Ib, travailleur informel, célibataire, Sacré-Cœur III, 27 ans, 2012.

Outre le fait que les projections de soi sont en concordance avec ses dispositions sociales, sa réussite est envisagée depuis la place qui est la sienne : au-delà d'avoir pour donner et d'avoir pour soi, Ib aimerait pouvoir affirmer ses efforts individuels et son travail face à ceux qui, dans leur regard et dans leurs actes, lui assignent, à défaut d'une non-place dans les relations au sein du quartier, une place subalterne. En ce sens, sa volonté ne se distingue guère de celle d'Alioune, en voulant s'arracher tous deux de leurs déterminations sociales, par le travail. Ib veut prouver qu'il peut se réaliser et avoir des ambitions qui peuvent se concrétiser sans l'aide d'Alioune et de sa mère, comme le suggère la situation de « prise en charge » par ce ménage aisé d'un « enfant du peuple », de la banlieue.

1.3. Jeanne, la boutiquière au service des habitants du quartier

Jeanne, quant à elle, semble occuper une place sociale similaire à celle d'Ib au sein du quartier Sacré-Cœur III duquel elle ne provient pas. La jeune boutiquière du quartier, née à Mbour, vit à Sacré-Cœur III depuis quelques années. Au moment de notre rencontre en 2009, elle a 29 ans. Elle travaille quotidiennement et sans jour de repos, de 7 heures à minuit, dans l'épicerie de sa sœur aînée. Tout le monde connaît Jeanne dans le quartier, c'est à elle que l'on achète le café *tuuba*, les cigarettes, les pains au thon

qu'elle prépare chaque jour, mais également les épices, certains condiments et autres produits de cuisine ou hygiéniques dont regorgent les boutiques de quartiers. Jeanne n'a plus aucun loisir depuis qu'elle a emménagé dans l'arrière partie de la boutique, chez sa sœur. Elle passe ses journées dernière la petite grille du comptoir, dans un espace de 6m². C'est au sein de celui-ci que nous nous sommes d'ailleurs entretenues à plusieurs reprises, entre 2011 et 2013, puisque sortir de cet espace lui était impossible. Je me retrouvais donc quelques fois à discuter avec elle, dans cet endroit, ce qui ne manqua pas d'être souligné par d'autres jeunes comme Seynabou. En 2011, après l'une de nos séances d'entretiens-discussions, je rejoignais mon domicile devant lequel Seynabou et deux autres filles du quartier discutaient. Seynabou m'interpelle :

> « C'est ta grande copine la boutiquière maintenant ? De quoi tu peux bien parler avec elle, on n'est quand même pas du même monde ! (Rires des trois filles) ».
>
> Seynabou, en formation et salariée à temps partiel dans un centre d'appel, célibataire, 22 ans, 2011.

Jeanne est réduite à un statut d'extériorité du quartier. Elle n'en provient pas certes, mais d'autres jeunes sont arrivés dans cet espace après elle et semblent pleinement intégrés au groupe. Jeanne ne fréquente aucune des personnes de son âge au sein de Sacré-Cœur III. Déjà en 2009 elle m'expliquait :

> « Je n'ai pas d'amis ici. Bon, on n'a pas les mêmes vies et je sens bien qu'ils me voient juste comme quelqu'un à leur service. De toute manière ils sont habitués à être servis ici. Que ça ».
>
> Jeanne, boutiquière, célibataire, Sacré-Cœur III, 29 ans, 2009.

Par cet extrait de discussion, Jeanne laisse apparaître le clivage social qui la sépare des autres jeunes de sa génération qui habitent le même espace. Ils ne se mélangent pas. Seynabou insistera sur ce point lors de notre échange après les moqueries à l'encontre de mon temps passé à la boutique avec Jeanne :

> « Je ne sais même pas moi si elle est gentille. Bon sa vie et la mienne ce n'est pas la même chose, on n'est pas du même milieu, elle fait les pains je lui paye. Elle n'est pas mon égale. [Entre] elle et nous en fait il n'y a rien en commun je pense ».
>
> Seynabou, 2011.

Par ce « nous » que Seynabou emploie, il faut entendre la fraction de classe que constitueraient les habitants de Sacré-Cœur III dans leur majorité, et dont Jeanne ne fait pas partie. Tout comme Ib, qui est l'une des rares personnes avec qui elle entretient finalement des conversations autres que les échanges verbaux liés aux interactions commerciales.

> Nous attendons Ib avec les autres jeunes hommes du quartier. Le match de foot hebdomadaire doit commencer. « Mais où est Ib ? » questionne Alioune. Bamba rit, « ha ! Il drague ! ». J'interroge Bamba, 26 ans en 2013, pour savoir avec qui Ib se trouve.
> « La petite boutiquière c'est la grande copine d'Ib dé ! On ne sait même pas ce qu'ils se racontent mais en tout cas, tous les deux-là, ils préparent quelque chose ! » (Rires de tout le monde), Talla, 25 ans en 2013, ajoute : « Ils parlent le même langage ! ».
> Je n'insiste pas sur le moment pour connaître davantage les ressorts de cette discussion. Mais quelque temps après je reviens sur cet « épisode » auprès de Talla.
> Talla – « Bon tu sais Ib n'est pas vraiment un gars d'ici, et la boutiquière non plus, ils viennent du même milieu quoi, du coup sans doute ils ont plus de choses à se dire. À nous elle ne nous parle pas »
> Moi – « Et toi ? Tu tentes de lui parler ? »
> Talla – « Ha mais qu'est-ce que je lui dirais ? Elle ne connaît rien d'ici on n'est pas du même monde ! »
> Moi – « Tu entends quoi par-là ? »
> Talla – « Franchement tu es intelligente, regarde sa vie regarde la mienne, la nôtre bon on n'a pas les mêmes modes de vie, ni les mêmes préoccupations on n'est pas pareil, nos familles ne sont pas égales, comme Ib en fait ».
>
> Extrait de carnet de terrain, 2013.

Entre Ib et Jeanne il y a une certaine forme d'accointance, un sentiment commun d'extériorité au quartier dû à leur condition économique similaire et différente de celle des autres jeunes du quartier

> « Elle n'est pas d'ici et elle n'a pas la même vie que les gars et tout. On se comprend sur certaines choses, moi je parle avec tout le monde. Elle, et bien c'est pareil que moi, on ressent bien qu'on nous regarde différemment ».
>
> Ib, 28 ans, travailleur informel journalier, célibataire, 2013.

Si ces deux personnes perçoivent une expérience commune qui les lie, je dois préciser ici qu'Ib a intégré des pratiques identiques à celles de ses amis : les mêmes sorties, un emploi du temps reposant sur les rythmes bureaucratique et scolaire du quartier. Or, il n'en est pas le cas de Jeanne qui, je l'ai dit, travaille tous les jours de 7 heures à minuit

pour 30 000 francs CFA (45 euros). Elle n'a ni le temps ni les moyens financiers de se divertir. Aussi, les femmes, je l'ai déjà précisé, n'ont pas les mêmes pratiques de loisirs que les jeunes hommes de Sacré-Cœur III. Leurs sorties nocturnes, par exemple, sont plus rares. On peut donc difficilement comparer les pratiques de Jeanne à celles des autres jeunes hommes du quartier en considérant uniquement leur différence de classe. Si, par contre, on rapporte ses pratiques à celles de Seynabou, les différences sont marquantes. Un extrait de carnet de terrain montre le type de sorties auxquelles Seynabou s'adonne, montrant par là-même une gestion de son argent distinct de celle de Jeanne, et des pratiques de loisirs spécifiques à son milieu social, ce que Seynabou nomme « le goût des belles et grandes choses, pour une grande dame ».

> Seynabou est la seule fille de Mama et est la cadette de deux frères. Cette année, elle suit les cours du soir, en comptabilité gestion pour pouvoir travailler dans un centre d'appel toute la semaine afin de « gagner un peu d'argent, je ne vais pas continuer à dépendre de ma maman toute ma vie, je dois être grande aussi et prendre un peu en charge mes besoins ». Elle perçoit un salaire de 100 000 francs CFA mensuellement. Avec cet argent elle donne un peu à sa mère « enfin quand je peux… » (Je n'ai rien vu de tel.) Le reste est là pour ses dépenses personnelles : nourriture en plus du repas préparé pour la famille, transports, sorties, coiffeur, esthéticienne, vêtements. Seynabou aime bien « paraître » : bijoux, coiffure, maquillage, accessoires de mode.
> Comme la plupart des jeunes femmes sénégalaises non mariées, elle ne sort que très rarement : les soirées sont donc sélectionnées et choisies. Vendredi soir, une de ses copines lançait sa marque de vêtement ; un défilé de mode était donc organisé pour cette occasion dans un grand hôtel des Almadies (quartiers aisés de Dakar).
> Toute la journée je l'ai accompagnée dans ses préparatifs en vue de la soirée. Très tôt le matin le périple a commencé : coiffure, pose d'ongles et pédicure, nous avons fait le tour de dix boutiques pour trouver les accessoires de finition qui iront avec la tenue préalablement choisie :
> « Chic, c'est-à-dire qu'il faut que ce soit classe, vu l'endroit, mais quand même ça doit taper à l'œil ! ».
> Un peu de strass, chaussures léopard avec talons de 15 cm, bijoux en or, couleurs vives pour Seynabou, robe noire pour moi.
> Nous nous sommes rendus à 5, en retard mais véhiculés à la soirée, sur invitation. Le billet hors invitation était à 10 000 CFA ce qui correspond à une somme assez importante et équivalente au prix d'entrée minimum des nuits en discothèques, celles réputées « classes ».
>
> Extrait de carnet de terrain. Vendredi 6 juillet, 2012.

Si les modes de vie des deux jeunes femmes se distinguent largement, leurs aspirations individuelles se rejoignent : toutes deux veulent devenir des « grandes dames » par elles-mêmes. Toutefois, le sens qu'elles donnent à cette expression dépend de la place qui est la leur dans les rapports de classe, de la même manière que pour Ib et

Alioune. Jeanne veut prouver aux gens du quartier qu'elle peut dépasser la fonction première par laquelle elle est perçue : être au « service » des habitants, de la même manière qu'Ib est la « petite main » du quartier. Seynabou, quant à elle, veut montrer qu'elle peut se débrouiller par elle-même sans l'argent de sa mère et aspire à une mobilité sociale similairement à Alioune. Ce n'est donc pas face au même groupe, et *a fortiori,* au sein du même rapport social, que les individus appartenant aux classes populaires et ceux des classes aisées veulent s'individualiser. En effet, les deux individus les plus pauvres, Ib et Jeanne, semblent vouloir s'affirmer avant tout face au groupe économiquement favorisé. Jeanne explique, à plusieurs reprises qu'elle est fatiguée d'être considérée comme une moins que rien :

> « Ils ne me considèrent pas comme leur égale ici. Moi je veux montrer que je vaux bien plus, je vais devenir une grande commerçante, au service de personne, juste le mien. Avec mon argent, ma maison et ils verront que la boutiquière va réussir mieux qu'eux. Ça, c'est mon objectif ».
>
> Jeanne, boutiquière, célibataire, 32 ans, 2012.

Seynabou veut devenir comptable. Pour accéder à l'indépendance, elle veut persévérer dans ses études tout en travaillant en parallèle. Elle exprime son désir de « faire mieux que [sa] maman » :

> « Tu sais ici on dit qu'on a tout. Et qu'on réussit grâce à ce que nos parents ont bâti. Bon, faut pas nier, tout ce que maman a fait pour nous et ses sacrifices, mais regarde j'ai cherché du travail à côté pour prouver aux gens que je ne me repose pas sur l'argent que maman gagne. Non je veux réussir par moi-même et les gens peuvent plus nous dire qu'on doit ça à telle personne, je dois rien, juste à moi, mes efforts ».
>
> Seynabou, étudiante salariée, célibataire, 23 ans, 2012.

Si Alioune et Ib mettent à distance les ressorts de la solidarité communautaire qui nierait la capacité d'agir des individus, la réussite et la volonté de « devenir quelqu'un » n'engagent pas la même signifiance pour ces deux jeunes qui composent le même foyer. En effet, si Alioune veut se distinguer en briguant une position d'ascension sociale vis-à-vis de ses parents, il veut par ce biais prouver au « nous social » que ses efforts individuels ne sont dus qu'à lui-même. Il en est de même pour Seynabou. Conséquemment, ils pensent pouvoir agir sans la contrainte de la redevabilité, en

fonction de leurs propres envies et choix. Concernant Ib et Jeanne, leur situation n'implique pas les mêmes ressorts. Au sein d'une même génération, d'autres hiérarchies sont ancrées et peuvent fonctionner selon les mêmes principes qui régissent le rapport d'aînesse, au sens strict du terme. Ib est en position d'infériorité vis-à-vis d'Alioune du fait que la famille de ce dernier le « prend en charge » et ce, malgré le fait que Ib verse chaque mois une somme à sa tante. Par ce biais qui n'est autre qu'un rapport de classe en faveur d'Alioune, Ib tient la place du cadet social de son cousin, pourtant plus jeune. En ce sens, le rapport de classe semble s'imposer davantage à ces individus (les plus pauvres) que le rapport de génération. Dans le cas d'Ib, la position de classe prévaut sur les rapports de séniorité et ce, au sein d'une même famille. Jeanne, quant à elle, est cantonnée par les jeunes du quartier à sa fonction d'être au service de ces derniers. Leurs désirs d'affirmation relèvent alors d'une volonté de s'extraire à la fois des rapports d'aînesse, comme l'ensemble des jeunes du quartier, mais également des assignations de classe qui les confinent dans un statut de cadets au sein même des rapports intragénérationnels.

D'autres formes d'existence en tant que cadets sociaux sont ainsi perceptibles au sein d'une même génération. Si les barrières de classes rendent compte des différents sens donnés au désir de réussite tant chez les hommes que chez les femmes, il s'agit de percevoir également les aspirations des jeunes quand leur statut d'âge croise spécifiquement celui de leur genre.

2. Les assignations de genre : différentes postures selon le sexe

Les jeunes femmes et les jeunes hommes sont-ils des cadets de la même manière ? Je vais tenter de prendre ici en considération le sens donné à la réussite, au fait de « devenir quelqu'un », à partir de la place qui est celle des agents dans les rapports sociaux de sexe. La sexuation des rôles concerne bien évidemment les hommes mais il s'agit de montrer toutefois que la volonté de dépasser l'assignation à un rôle déterminé, en fonction de son sexe, est propre aux femmes tandis que les hommes tentent de se conformer au rôle que la société attend du masculin. Avant de porter notre regard spécifiquement sur les jeunes femmes enquêtées, je propose de relater ce qui justifie de considérer

différemment les aspirations des jeunes hommes dans le contexte économique et social actuel. Le prolongement de leur état de jeunesse met en effet à rude épreuve leur masculinité, les jeunes hommes étant conscients du rôle qu'ils doivent remplir : au nom de la religion, au nom d'une société reposant sur un système familial de type patriarcal. Les ambitions qui sont les leurs rejoignent ainsi ce que la société attend des figures masculines. Ils sont amenés ou doivent déjà prendre la relève du père au sein du ménage et ils se doivent de devenir eux-mêmes, un jour, le *kilifë* [l'autorité morale] et un *boroom kër* [le chef de ménage].

2.1. Les masculinités à rudes épreuves

Nous avons développé dans le précédent chapitre la subjectivation des jeunes vis-à-vis de la société globale, c'est-à-dire de la société adulte : pour complexifier cette approche, j'avance ici que ce sentiment d'insignifiance – celui de représenter une charge – ne peut être intégralement compris en restituant uniquement les rapports générationnels qui les enserrent. Autrement dit, si les jeunes doivent tous remplir leur rôle en remboursant leur dette auprès de leurs parents, cette obligation ne se pose pas de la même manière selon le sexe. Les rôles sociaux sont bien délimités dans leur sexuation, et les pressions et humiliations dont nous avons pu rendre compte sont davantage ressenties par et exercées sur les jeunes hommes : lorsque ces derniers sont exhortés à « devoir remplir leur rôle » vis-à-vis de la société adulte, il s'agit également de celui de leur masculinité.

2.1.1. Prendre la relève du père

Les hommes et plus précisément les maris et pères sont considérés *de facto* comme les chefs de leur ménage. Sadio Ba Gning, insiste sur cet élément lorsqu'elle interroge les catégories de ménages et de chef de ménage au Sénégal. Elle se demande s'il n'existerait pas en fait deux chefs à l'intérieur du ménage dont les rôles sont répartis de manière sexuée : « l'homme ou l'autorité morale qui est censé pourvoir aux dépenses du ménage – et la femme, l'épouse ou la mère qui est responsable du ménage et plus particulièrement de la cuisine et souvent des dépenses de santé et d'école concernant ses enfants. Ce statut de chef de ménage est d'autant plus réel que les épouses sont obligées

de compléter le « *njël* » quand les ressources du mari sont insuffisantes »[404]. En effet, les femmes remplissent à la fois les rôles associés aux hommes et ceux qu'elles se doivent d'assumer pour la gestion du ménage, de leur foyer[405]. Toutefois, la différence réside, pour les femmes déjà mariées avec enfant, dans l'invisibilité sociale de ce statut. Les auteurs de l'article cité montrent bien que souvent ces femmes remplissent le rôle attribué aux hommes, de manière cachée.

Dans les ménages dont sont issus les jeunes hommes enquêtés et dont les pères sont décédés ou à la retraite, les pressions exercées par les mères sont prégnantes. Celles-ci se sont soit retrouvées chefs de ménage après le décès de leur mari et dans ce cas elles détiennent l'autorité morale [*kilifè*] sur l'ensemble des membres du ménage tout en étant les *boroom kër* [chef de maison][406] ; soit elles sont, elles aussi, sommées de devoir « faire entrer » de l'argent pour la gestion de la cuisine (et plus encore), lorsque le mari est retraité ou n'est plus en mesure de travailler. Elles sont en quelque sorte soumises à l'autorité morale de ces derniers, mais elles gagnent en responsabilité lorsqu'elles font tout de même « tourner le foyer ». Dans les deux cas, les fils en âge de travailler sont perçus comme les principales relèves des pères dans leur rôle de pourvoyeur économique et sont donc sommés de tenir cette place. Si cela concerne normalement, et prioritairement, l'aîné de la fratrie, dans un contexte où l'aînesse civile ne fait plus automatiquement le lien avec l'aînesse sociale, c'est aujourd'hui l'ensemble des jeunes hommes de la fratrie sur qui la pression est en réalité exercée. Ainsi l'assignation à un rôle sexué, devoir prendre la relève du père, s'impose aux jeunes qui ne remettent pas en question cette injonction. Lorsqu'ils avancent cette volonté de « devenir quelqu'un », c'est devenir également avant tout un homme.

> Bachir, 26 ans, semble morose aujourd'hui. Je le rejoins dans la chambre. Lui qui ne se livre pas facilement me relate son exaspération.
> Bachir – « tu sais je suis un homme. Je suis fatigué que l'on ne me voit pas comme ça. Je suis l'aîné en plus. Tout ça fait que là, la situation devient difficile à supporter. Ma mère elle n'a pas d'autres hommes que Bamba et moi. On a cette mission à remplir. On doit protéger la famille, nos mères, nos sœurs et les protéger, c'est aussi matériellement quoi. C'est comme ça chez nous. Ce sont les hommes qui

[404] Sadio Ba Gning, « Polygamie : ménage unique, pluriel ou complexe », *communication*, congrès de l'*UEPA*, Ouagadougou, 2011.
[405]Agnès Adjamagbo, Philippe Antoine, Fatou Binetou Dial, « Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », dans *Gouverner le Sénégal : entre ajustement structurel et développement durable,* sous la direction de M.-C. Diop, 2004, p. 247-272.
[406] Sauf lorsque se trouve dans la maison un homme plus âgé, ce qui n'est pas le cas ici.

> ont beaucoup plus de responsabilités. Les femmes se plaignent mais je t'assure, nous on le fait pas justement parce qu'on affirme qu'on est des hommes. On ne doit pas se plaindre, on doit juste assumer notre rôle »
> Moi – « C'est quoi ton rôle Bachir, tu ne l'assumes pas, là ? »
> Bachir – « J'assume ce que je peux, mais vu les pressions, enfin Kelly tu te fais respecter quand tu montres que tu es vraiment un homme »
> Moi – « C'est quoi, comment tu le montres ici ? »
> Bachir – « Tu donnes la dépense, le foyer manque de rien financièrement, là on va dire, même si on ne sait pas d'où vient l'argent, que les fils soient bons, qu'ils remplissent leur rôle de fils mais d'homme avant tout ».
>
> Extrait de carnet de terrain. Sacré-Cœur III, 2012.

Devenir un homme ce serait donc avant tout que le « foyer » ne manque de rien. Mais si, nous l'avons vu, les jeunes participent déjà largement à la vie économique de leur foyer, il s'agit pour eux de mettre cette participation en évidence. À Hann-Yaraax, en 2009, Mallé ce jeune travailleur informel, qui a créé une boutique de revente de matériel informatique devant sa maison, tenait ainsi les mêmes propos que Bachir :

> « Ici, il faut montrer que tu prends en charge ton rôle parce que sinon tu n'es pas regardé, tu vois j'ai ma fierté je suis un homme tu dois prouver et montrer ton courage, on a cette mission-là les hommes de devoir prendre en charge le foyer, un adulte pour nous c'est aussi tenir son rôle d'homme. C'est comme ça qu'on te reconnaît, qu'on reconnaît ce que tu fais, pour la famille et tout. On fait mais je te l'ai dit ce n'est pas assez parce que les conditions sont difficiles ».
>
> Mallé, travailleur informel, célibataire, 29 ans, 2009.

Mallé est un homme, et il doit le prouver aux autres. Il se sent investi de la mission de devenir le nouveau pilier de son foyer notamment depuis le départ en retraite de son père, ancien infographiste. Pour se faire, il se doit d'endosser les qualités de la masculinité, mises à rude épreuve par le prolongement de sa situation de jeunesse, d'autant plus que les femmes semblent de plus en plus tentées de faire valoir les mêmes qualités, notamment celles liées au courage. Par ailleurs, prendre la relève du père s'impose également d'une manière spécifique au sein des familles polygames, les jeunes hommes de mères différentes pouvant se retrouver mis en concurrence ; les pressions étant dans ce cas de figure d'autant plus fortes lorsque les mères et coépouses,

également en concurrence entre elles, tiennent à se distinguer[407] les unes des autres par le biais de leurs enfants.

2.1.2. La mise en concurrence des jeunes hommes des familles polygames

Dans certains des foyers des jeunes enquêtés, l'absence du père est liée à sa position de mari polygame-polygénique. L'article de S. Ba Gning, cité plus haut, soulève bien les problèmes que le ménage polygame pose en termes de catégorie statistique notamment. Stipulons, avant de retranscrire les propos de la sociologue, qu'avec l'urbanisation, la paupérisation et la féminisation du travail, les coépouses résident de plus en plus de manière séparée en ville. Le mari polygame est membre alors d'autant de ménages qu'il a d'épouses vivant au sein de leur propre résidence. Il se rend à tour de rôle dans chacun des foyers entre lesquels il partage ses ressources. Ce qui nous intéresse ici, c'est ce que l'auteure développe quant à la position des épouses au sein des « ménages polygames », pouvant éclairer les conséquences que cela engendre sur les enfants de ces ménages, notamment les jeunes hommes.

Il est largement admis d'affirmer l'importance des rivalités entre coépouses[408]. En effet, puisque leur position par rapport au mari dépend de leur capacité à gérer la cuisine et le globalement le ménage, qu'elles peuvent prétendre à acquérir une position privilégiée si elles montrent leur potentiel procréateur, une concurrence est alors de mise entre les coépouses. À cet égard, les enfants de même père et non de même mère, les « membres de la maison du père » mais non membres de la même « chambre de la mère », deviennent des enjeux de rivalité. Ils peuvent être des repères à dépasser pour chacune des mères, aussi bien aux niveaux scolaires, professionnels qu'économique, chaque femme voulant que ses enfants soient les meilleurs et qu'elle devienne la favorite. Parce qu'elles gagnent en position lorsqu'elles affirment leur autonomie financière, elles peuvent surinvestir la réussite de leurs enfants, en leur mettant un grand poids sur leurs épaules afin qu'ils signifient quelque chose d'important, par exemple sur le plan économique et, en contribuant ainsi de manière significative au budget familial.

---

[407] La distinction doit se comprendre également dans le rapport de concurrence instauré et contraint par la situation de polygamie.

[408] Voir, notament : Sylvie Fainzang, Odile Journet, *La Femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France,* Paris, L'Harmattan, 1989.

Le portrait d'Oussey, âgé de 30 ans au moment de notre rencontre en 2009 à Ñaari-Tali, appuie ce développement. Oussey est membre d'un ménage d'où le père est absent. Il y vit avec sa mère, première épouse du mari polygénique et ses frères et sœurs. Il est l'aîné de ceux qui vivent au sein du foyer, ses grands-frères ayant décohabité. Contrairement à la majorité des situations résidentielles des maris polygames dont les épouses ont des résidences séparées, situations dans lesquelles l'homme est le plus souvent rattaché à la résidence de sa première épouse, le père d'Oussey a déserté le foyer de sa première femme. Il vit la plupart du temps en Casamance chez sa troisième et dernière femme. Lorsqu'il revient à Dakar, il vit principalement chez sa seconde épouse, la mère de Kader, dont Oussey est très proche. Le père d'Oussey est chef de son ménage polygame pourtant il est uniquement membre des trois ménages. En effet, sa résidence principale est en Casamance, où sa dernière femme habite mais sous l'autorité morale de son père. C'est donc cet homme plus âgé qui représente le *kilifë* ; le père d'Oussey est là-bas celui qui contribue financièrement à la vie du foyer, est responsable de son épouse et de ses enfants, mais n'est pas considéré comme le chef de ménage au sein de la concession. À Dakar, ses deux épouses se considèrent comme les chefs de leur ménage. Dans l'un des cas parce que la mère de Kader exerce une profession et a une situation sociale aisée ; dans l'autre cas parce que le chef de famille a déserté le foyer, ne s'y rendant que quelques fois dans l'année. Le récit d'Oussey, que je vais retranscrire ici, relate à la fois ce qu'il considère être les manquements au rôle de la part de son père, en tant qu'homme et chef de ménage, mais également les conséquences que cela a eu sur le niveau de vie des différents ménages du mari polygame et, par voies de conséquences, sur les destins réservés aux fils membres de « chambre » différente.

> « Ce n'est pas bien ce que je vais dire. Que Dieu me pardonne. Et je ne l'ai jamais dit à personne mais c'est sa faute à lui. Mon père il devait partir en voyage 15 jours, il est parti 15 ans. Ma mère, c'était sa première femme. Comme il avait beaucoup d'argent il lui a demandé de ne pas travailler. Sa deuxième femme, elle avait déjà des diplômes. Avant qu'il ne parte il l'avait placé au cabinet présidentiel, comme secrétaire. Après il est parti. Nous, on était jeune. Ces deux femmes n'ont pas été mises sur un pied d'égalité. Comment veux-tu que les enfants s'en sortent de la même manière ? Il n'a rien donné pendant 15 ans. Ni argent ni nouvelles. Du côté de Kader ça a été. Ils ont tous fait des études. De notre côté, les garçons ont arrêté petit à petit pour aider à la maison. Notre mère ne travaillait pas elle nous a mis la pression, ce n'est pas de sa faute. Elle, elle se débrouillait à faire des petites activités pour faire entrer de l'argent. Mais elle devait s'occuper de tous ses enfants ! On voyait que de l'autre côté, chez la seconde épouse, ils avaient à manger, qu'ils étaient bien habillés, etc. Il fallait qu'on s'en sorte nous-mêmes du coup, c'était la

> honte pour ma mère et la honte pour nous. On a pris en charge financièrement la maison, nous les fils parce qu'on était les hommes. La concurrence était pliée d'avance, ce qui nous a sauvé c'est que nous avec les enfants de l'autre côté on est uni. Kader c'est mon frère, même avec les filles on est des frères et sœurs. Mais là il ne faut pas que les petites arrêtent l'école, moi je fais tout pour qu'elles aillent loin dans les études, elles vont être bien comme de l'autre côté. Et lui, notre père, il nous a mis de côté en disant qu'on était des bons à rien et que notre maman avait échoué. Je suis en colère ; c'est de sa faute. Mais on va prouver à tout le monde que nous on est les vrais hommes de la maison. En tout cas, moi ».
>
> Oussey, bibliothécaire, célibataire, Ñaari-Tali, 32 ans, 2011.

Le mari polygame se doit de préserver l'équilibre entre les ménages au sein de sa famille élargie ; en islam, il doit également être juste et traiter l'ensemble de ses femmes avec équité et égalité[409]. Ce n'est pourtant pas le cas dans cette situation particulière. Les femmes du père d'Oussey, notamment les deux premières, ne partaient pas sur le même « pied d'égalité » comme le souligne justement le jeune homme, pour éduquer leurs enfants. L'une disposait de capitaux (social culturel et économique) beaucoup plus élevés que la première épouse, femme au foyer, provenant d'un village de Casamance et n'ayant pas été scolarisée. Le père d'Oussey, ayant délaissé ses femmes pour la troisième, a notamment mis en difficulté le premier ménage qui ne possédait alors aucune ressource financière ni bien immobilier. Ce sont donc les jeunes hommes, poussés par leur mère, qui ont dû apporter l'argent suffisant pour que l'épouse esseulée puisse gérer au mieux la « cuisine ». De l'autre côté, la seconde épouse disposait de revenus lui permettant de financer la scolarité de ses enfants qui ont ainsi toutes et tous suivis de longues études. *De facto*, une concurrence « déloyale » s'est imposée aux enfants de même père, orchestrée également par les coépouses qui – attendant le retour supposé du mari – se devaient de se « démarquer » l'une de l'autre notamment par le biais de leurs enfants. Les différences significatives entre les deux ménages n'ont pas laissé indifférent le père d'Oussey, à son retour, 15 ans plus tard.

> « Les enfants de la première, je sais tu les connais bien, mais ils n'ont jamais rien réussi. On laisse des petits qui doivent devenir des hommes mais ils n'ont jamais eu

[409] Nombreux sont les enquêtés à se référer et âme citer la sourate 4 du Coran, 'An-Nisa' – les femmes, verset 3 : « Et si vous craignez de n'être pas justes envers les orphelins... Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule, ou des esclaves que vous possédez. Cela afin de ne pas faire d'injustice ».

la volonté d'accomplir ce que les autres ont accompli. Aujourd'hui, moi tu comprends que je veuille aider davantage les enfants de la seconde, ils le méritent ».

Père d'Oussey, 2009.

Lorsque j'ai connu Oussey, son père était déjà revenu depuis quelques années ; cette conversation que j'ai eue avec lui en 2009 m'avait mise très mal à l'aise, et allait être confortée par le récit qu'Oussey m'a fait deux années plus tard. Il se devait de prouver qu'il était un homme aux yeux de sa mère, de son père mais également auprès des membres du ménage polygame. Il le devait d'autant plus que sa masculinité était disqualifiée et mise en question par son père, qui colportait alors cette image insoutenable pour Oussey.

Les jeunes hommes enquêtés ne remettent pour autant nullement en cause leur devenir d'homme, bien au contraire : malgré le contexte actuel et les incertitudes quant à leur avenir, qui entrainent chez eux l'angoisse de ne pouvoir assumer leur masculinité, ils poursuivent le but de constituer leur propre cellule familiale par et pour laquelle ils deviendront mari, père et chef de ménage. C'est ici que s'opère une différence cruciale dans l'intégration des rôles sociaux sexués et la manière de s'en accommoder.

2.2. Les ambitions des femmes, égales à celles des hommes

Les jeunes femmes enquêtées affirment leur volonté de se soustraire aux contraintes liées à leur sexe. Je vais transcrire, dans un premier temps, les ambitions que les jeunes dakaroises enquêtées formulent. Puis, j'énoncerai à partir des places et des rôles qu'elles occupent – qui ont subi des bouleversements – la double domination qu'elles perçoivent. Ce que j'analyserai plus en détail enfin, à l'aide d'une focale sur une situation d'enquête où les jeunes femmes livrent leurs aspirations, leurs craintes et leur volonté de contourner certaines assignations sociales telles que le mariage.

À l'image de ce que nous avons pu décrire dans le chapitre précédent, ces jeunes femmes participent largement au partenariat familial, qu'elles soient aînées ou cadettes, mais surtout depuis leur place de « femmes », elles tiennent un rôle non négligeable dans la circulation monétaire au sein des foyers comme le montrait le portrait d'Adja dans le chapitre précédent.

Rappel sur les situations financières des jeunes femmes enquêtées.

Onze jeunes femmes composent la population d'enquête. Safiatou, 19 ans[410] étudiante boursière, Combé, 23 ans étudiante salariée percevant 70 000 francs CFA par mois et Soukey, sa petite sœur âgée de 19 ans, lycéenne, toutes trois d'Hann-Marigot appartenant à des ménages intermédiaires ; Seynabou, 20 ans étudiante salariée percevant 150 000 francs CFA par mois et Jeanne, toutes deux de Sacré-Cœur III mais dont la situation ne se ressemble guère puisque Jeanne, hébergée par sa sœur, travaille de manière informelle dans la boutique de cette dernière pour un salaire de 30 000 francs CFA ; à Ñaari-Tali, Kiné, 30 ans sans emploi n'ayant pas fait d'études, sa sœur Penda de 28 ans, étudiante salariée percevant 350 000 francs CFA par mois, appartenant à un ménage pauvre dont elle a décohabité, tout comme Marie, 31 ans, veuve et mère chef de ménage, serveuse pour un salaire de 70 000 francs CFA mensuel, leur amie, Adja, 25 ans (dit en avoir 32), artiste et travailleuse du secteur informel ne percevant aucun revenu fixe et enfin, Awa, 22 ans, logeant chez les parents de son mari immigré, sans études, sans emploi et Anta 22 ans, étudiante en 4ème année de médecine, boursière.
Sur ces 11 jeunes femmes, seules trois ne participent pas financièrement aux dépenses du ménage auquel elles appartiennent ou à celui dont elles proviennent (si toutefois elles ont décohabité) : Souka est la cadette de la famille, lycéenne elle ne perçoit aucun revenu et est prise entièrement en charge par ses sœurs et sa mère ; Awa, qui ne travaille pas, perçoit de « l'argent de poche » par son mari pour sa toilette mais est prise en charge par la mère de son mari chez qui elle loge, avec l'argent que ce dernier, immigré en France, envoie tous les mois pour l'ensemble du foyer. Kiné n'a aucun revenu mais lorsqu'elle obtient de l'argent par la débrouille ou en empruntant, elle le met à disposition du foyer. La majorité de ces femmes participent donc aux dépenses, de manière dérisoire pour certaines – comme Safiatou et Anta qui ne sont que boursières et tentent avec cet argent de payer leur transport et le petit-déjeuner familial le matin – de manière beaucoup plus importante pour d'autres comme Adja et Penda. Marie quant à elle gère l'ensemble de son foyer qu'elle compose avec son fils tandis que Jeanne, employée par sa sœur aînée, allège de fait les dépenses et charges de celle-ci en travaillant de manière quasi bénévole : un salaire de 30 000 francs, le gite et le couvert.

Ces jeunes femmes ne sont pas uniquement sous la tutelle des aînés d'âge (femmes et hommes) mais, même lorsqu'elles participent largement à la gestion du foyer en y contribuant financièrement, leurs frères ou les hommes de la maison ont un regard sur leurs faits et actes.

> « On est jeune et femme ça fait beaucoup mais c'est sûr qu'on en fait plus que les hommes et ils nous commandent quand même ».
>
> Adja, artiste et travailleuse informelle, célibataire, 25 ans, 2011.

[410] L'âge correspond à l'année de ma rencontre avec chacune de ces jeunes. Nous ne nous sommes pas rencontrées la même année, mais entre 2009 et 2012.

Ces jeunes femmes cumulent à la fois les rôles qui leur sont attribués, en l'occurrence les travaux domestiques, tout en assumant d'autres responsabilités au sein du foyer pour tenter d'imposer leurs choix, leurs ambitions, leurs rêves. En effet, l'ensemble des femmes qui composent mon échantillon de population n'épargne d'aucune manière le vocable de « réussite ». Cette notion, là encore, anime les discours qui mettent en forme leurs projections d'elles-mêmes dans le futur. De la même manière que pour les jeunes hommes enquêtés, la réussite à laquelle elles font référence signifie en premier lieu « donner à ses proches et avoir pour soi ».

Penda n'a ainsi qu'un objectif en tête : finir ses études et obtenir un poste de cadre dans une banque. Elle veut aider sa mère et participer financièrement davantage que ce qu'elle fait déjà, à la scolarisation de ses nièces par exemple, pour « qu'elles puissent s'en sortir également ». Jeanne, quant à elle, veut devenir une grande commerçante et commence des démarches pour obtenir les documents nécessaires pour faire de l'import/export. Les formalités administratives, réglées de manière informelle, coûtent environ 30 000 francs CFA, c'est-à-dire son salaire mensuel, aussi elle peine à économiser cette somme. Lors de notre entretien, elle me livre ses pensées et ses ambitions : avoir son propre commerce, une maison à soi, aider sa famille et ceux qui sont dans le besoin…

> « Je ne raconte pas ça ici, les gens se ficheraient de moi. Mais je vais faire ces papiers, ensuite je vais ouvrir ma boutique, un grand commerce de débit de boissons alcoolisées. Ça marche et tu n'as pas de perte. En parallèle, j'aurai une boutique de vêtements, je vais faire le commerce. Je veux avoir un grand magasin et puis pour pouvoir aider, parce que des enfants en ont besoin, parfois je vais dans un orphelinat si j'avais de l'argent je leur donnerais. Bon si tu as un peu de sous tu peux faire quelque chose pour toi, ta famille et pour ces gens qui ne mangent pas. Bon après j'aurai une maison à Mbour. Une maison même pas forcément grande, juste une maison ».
>
> Jeanne, boutiquière, célibataire, Sacré-Cœur III, 27 ans, 2012.

Anta, elle, se dit déjà engagée dans la voie qui la mènera à sa réussite. Elle fait des études de médecine. Elle est la seule à faire des études dans sa famille, et la seule parmi ses amis d'enfance du quartier de Ñaari-Tali, qu'elle ne fréquente désormais plus du tout. Lorsque nous évoquons ses ambitions, elle s'empresse de dire qu'elle sera médecin, qu'elle gagnera très bien sa vie pour pouvoir aider sa maman et être autonome

financièrement. Comme Penda, pour ces deux jeunes filles de quartiers populaires, le salut individuel est envisagé par le biais des études.

Adja, après avoir dû arrêter ses études pour aider sa mère – et donc renoncer à son ambition première, devenir avocate – veut vivre du métier d'artiste. La jeune femme aux longs cheveux *dreadés* a déjà tourné dans un film, elle chante également et travaille actuellement sur un projet d'émission de télévision qu'elle écrit. Combé quant à elle veut partir étudier l'architecture à Diourbel quelques mois après notre première rencontre. Actuellement dans une filière technique où les filles sont rares, cette jeune femme, vêtue d'un jean et d'un tee-shirt, piercing à la lèvre, veut devenir architecte, construire sa propre maison, subvenir aux besoins de sa mère « même si elle n'en a pas besoin vraiment » mais surtout, pouvoir faire ce qu'elle veut sans que l'argent soit une contrainte pour elle : « je veux tout connaître et aller dans tous les endroits sans que je me dise c'est trop cher ». Celle que ses amis appellent la *tubaab* (blanc/blanche – occidental/occidentale) parce qu'elle aurait un caractère indépendant et une « soif d'autonomie », veut « diriger une équipe à qui elle donnera des ordres ». À court terme, dit-elle, elle aura son propre appartement à Diourbel, elle étudiera et sortira la nuit, elle « fera comme bon lui semble ». Un peu « garçon manqué » selon ses dires, Combé, comme toutes les autres filles non encore mariées de cette étude, veut pouvoir se débrouiller seule, avant tout sans l'aide d'un homme.

Exceptées Awa et Marie, l'ensemble des jeunes femmes rencontrées, quels que soient leur niveau d'étude, la catégorie sociale de leur ménage d'appartenance, leur âge et/ou les étapes qu'elles ont pu déjà franchir, disent vouloir en premier lieu s'assurer par elles-mêmes des revenus leur permettant de contribuer aux dépenses de leur mère et d'assumer leurs propres besoins. Leurs ambitions se portent en premier lieu sur des projections professionnelles et les moyens d'acquérir par elles-mêmes de l'argent. De la même manière que nous avons pu distinguer des degrés de divergences dans les ambitions des jeunes hommes selon leur classe sociale, les jeunes femmes ont des projections de soi en fonction d'un certain nombre de caractéristiques, et notamment leur niveau d'étude. Awa elle-même se projetait quelques années plus tôt comme une grande commerçante mais, très jeune, elle a été promise en mariage à Boubacar, immigré en France. Marie, quant à elle, seule avec son enfant, a toujours travaillé et semble aujourd'hui désillusionnée face à un quotidien qui lui est difficile depuis la mort de son mari.

« Je n'ai plus le temps pour les rêves, j'ai déjà prouvé mon autonomie, maintenant il me faut un soutien. C'est à deux qu'on s'en sort. Toute seule c'est dur ».

Marie, serveuse, mère célibataire, Ñaari-Tali, 31 ans, 2011.

Ses propos marquent le dépassement des aspirations de l'ensemble des autres jeunes femmes : elle, elle aurait déjà « prouvé son autonomie ». Comprenons là, vis-à-vis d'un homme et aux yeux du « nous social » de référence, dont les autres femmes, les aînées.

2.3. Les cadettes : une double oppression à contourner

Il est important de s'attacher spécifiquement à la situation des femmes dans la mesure où elles font face à des contraintes particulières, issues de la combinaison de différenciation inégalitaire des sexes et du principe d'aînesse. En effet, au Sénégal comme ailleurs, les rapports sociaux entre les sexes sont un système hiérarchisé à l'avantage des hommes. La société wolof produit pour partie ces rapports sociaux et leur reproduction : la famille comme forme institutionnelle liée à la division du travail et aux rapports d'appropriation entre les sexes y contribue largement et la religion vient conforter une certaine distribution du travail et des rôles selon le sexe[411]. Avec plus de 90 % de musulmans, la religion tient une place effectivement centrale dans l'organisation de la société sénégalaise et joue un rôle essentiel dans la structuration des rapports sociaux, en l'occurrence les rapports hommes/femmes, et donc des comportements et rôles sexués. L'Islam, qui est au Sénégal dominé par des confréries se réclamant du soufisme[412], revêt de multiples visages. Les ambiguïtés que l'on peut retrouver dans l'Islam – comme dans toutes les religions – quant à la manière de considérer la condition féminine sont dues au fait que les préceptes de cette religion sont basés sur le Coran (la parole de Dieu), sur la *Sunna* du prophète comme modèle de comportements normatifs mais aussi sur les dires du prophète les *Hadiths,* transmis par ses compagnons. À cela s'ajoutent aussi les interprétations du Coran, les branches issues

[411] Abdoulaye Bara Diop, *La Famille wolof : tradition et changement*, *op. cit.* ;Fatou Binetou Dial, *Mariage et divorce à Dakar. Itinéraires féminins*, *op. cit.*

[412] On distingue quatre grandes confréries sénégalaises qui opèrent également dans d'autres pays d'Afrique et pays musulmans: la confrérie de "Xaadir" (*qadiriyya*), la confrérie *tijaniyya* (*tidjane*), la confrérie des mourides et la confrérie des layènes. Ces confréries sont soufistes ; ce mouvement de l'Islam se caractérise par la spiritualité, le mystique et l'ascèse. Voir à ce sujet Birane Wane, *L'Islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émiettement de l'autorité spirituelle,* thèse de doctorat en sociologie, Université Paris-Est, 2010.

de celles-ci et les écoles fondées. Néanmoins l'inégalité entre les sexes et la domination masculine[413] font l'objet d'avis concordants sur le rôle et le statut des femmes au Sénégal. Premièrement, le mariage est très important pour les hommes comme pour les femmes. Il est une obligation religieuse puisque le Coran incite tout musulman à se marier et à fonder une famille. Les femmes seraient donc en fait davantage perçues par leurs fonctions reproductrices[414]. Au sein du ménage, l'obéissance de la femme à son mari est justifiée par certaines croyances non-musulmanes qui expliquent que l'enfant est le reflet du comportement de sa mère vis-à-vis de son père et de la société. La femme doit alors être exemplaire, notamment dans son foyer et dans la gestion de celui-ci ; elle doit respecter les cadres de la religion et de la société afin que son enfant devienne quelqu'un de « bien ». Autre élément, la maternité est très valorisée. Aussi, plus une femme aura d'enfants, plus elle pourra prétendre à un certain prestige lui accordant des privilèges. Le nombre d'enfants est déterminant pour l'héritage. Par exemple, à la mort du mari, dans les familles polygames, l'épouse qui aura le plus d'enfants sera privilégiée.

D'autres règles confortent également la prééminence de l'homme sur la femme au sein du foyer : le chef de famille est censé être généralement un homme puisque, selon la loi coutumière, il est le responsable financier ; les lois islamiques considèrent que même si la femme possède quelques biens, elle n'est pas obligée de dépenser son argent pour l'entretien de la famille car il revient à l'homme de prendre en charge la famille qu'il aura constituée, et donc de travailler pour apporter de l'argent pour la gestion du foyer. Enfin, la subordination à l'homme est d'ailleurs renforcée en raison du principe de patrilocalité qui contraint les épouses à rejoindre le domicile de leur mari, le plus souvent en corésidence avec leur belle-famille, surtout quand l'époux est l'enfant aîné[415]. L'épouse est alors subordonnée à son époux et, en l'absence de son mari si elle réside selon ce principe de patrilocalité, sous celle de sa belle-famille (belle-mère et belle-sœur notamment) exerçant alors l'autorité sur la cadette : « si le mariage leur donne accès à un

[413] Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
[414] Agnès Adjamagbo, Anne-Emmanuèle Calvès, « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, n°61, 2012, p. 3-21.
[415] Nathalie Mondain, Sara Randall, Alioune Diagne, et *al.*, « Les effets de l'émigration masculine sur les femmes et leur autonomie : entre maintien et transformation des rapports sociaux de sexe traditionnels au Sénégal », *Autrepart*, n°61, 2012, p. 81-97.

statut plus valorisé auprès des leurs, il les confine dans une position de cadette sociale auprès de l'ensemble de leurs alliés »[416].

J'ai connu Awa le jour de son mariage avec Boubacar (immigré en France). À 22 ans en 2011 – ayant quitté sa maison familiale après son union – elle vit, en l'absence de son mari, sous la tutelle de sa belle-mère et de son beau-frère qui occupe le foyer avec sa famille nucléaire. Elle ne perçoit aucun salaire et l'absence de son mari la soumet au contrôle de sa belle-famille comme nombre d'épouses d'émigrés. Elle passe ainsi ses journées au sein de la maisonnée et ce, même lorsque ce n'est pas son « tour de préparation » des repas mais celui de sa belle-sœur. Elle ne reçoit que peu d'amis, hommes et femmes confondus, et demande la permission pour aller rendre visite à sa mère, qui loge dans un autre quartier. Elle a peur de la suspicion et des médisances quant à sa vertu, car les rumeurs peuvent aller bon train pour ces femmes mariées, célibatarisées au pays[417]. De la même manière, l'épouse de Samba n'a que très peu d'autonomie. Le jeune producteur, marié et père de deux enfants, rythme ses journées et nuits en fonction des contrats de travail qu'il obtient, fréquente le monde de la musique, sort beaucoup tandis que sa femme, ancienne coiffeuse, ne travaille plus de manière rémunérée depuis la naissance de son premier enfant. Elle s'occupe des tâches domestiques (qu'elle partage avec sa belle-sœur) sous le contrôle de sa belle-mère. Cette gestion en binôme est ponctuée de nombreux conflits entrainant parfois des violences physiques entre les deux jeunes femmes. En effet, au sein du foyer, les sœurs du mari peuvent voir en leur belle-sœur une cadette, lui conférant alors des tâches domestiques par exemple, qu'elles ne veulent faire elles-mêmes. Awa quant à elle, deux années après son mariage, va jusqu'à fustiger le manque de respect dont elle est victime au sein de son nouveau foyer.

> Je viens rendre visite à Awa. Cela faisait une semaine qu'elle m'envoyait des textos quotidiennement. Elle s'ennuyait et ne voyait personne à part les membres du ménage où elle est installée : sa belle-sœur et son beau-frère, leurs deux enfants et sa belle-mère. Lorsque j'arrive, Awa est en pleurs dans sa chambre. Elle ne veut pas

[416] Anne Attané, « Se marier à Ouahigouya : argent et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération au Burkina Faso », dans *La valeur des liens*, sous de A. Martial, Toulouse, PUM, 2009, p. 41.

[417] Le qualificatif « célibatairisé » a été employé par Abdelmalek Sayad pour qualifier les travailleurs immigrés en foyer de travailleurs, insistant sur la contrainte de l'éloignement avec leur épouse et leur famille. Il me semble que cette expression peut qualifier également les épouses de ces immigrés restées au pays.

me dire ce qui s'est passé. Après plusieurs minutes à sangloter elle retrouve son calme.
« Je n'en peux plus. C'est une sorcière, elle est trop méchante. Elle ne me disait même plus bonjour la vieille. C'était embêtant mais au moins elle ne m'insultait pas ! Hier je suis sortie faire le tour du quartier, à la boutique et puis je voulais juste prendre l'air, alors je suis partie dans mon quartier, j'ai dit bonjour à mes copines. Quand je suis revenue je me suis fait insulter, elle a crié dans le quartier que j'étais une *caga* (pute ou salope) que son fils ne méritait pas »
L'épouse du frère de son mari nous rejoint. Elle tente de calmer Awa. Elle a vécu la même situation quelques années plus tôt. C'est avec la venue d'Awa dans la maisonnée que sa belle-mère l'a « laissé tranquille » selon ses dires.

Extrait de carnet de terrain, 2013.

Outre ce « manque de respect », la belle-mère tente de contrôler les dépenses de la jeune femme. Les marges de manœuvre financières dont dispose Awa dépendent des transferts d'argent de son mari qu'elle lègue, une fois son « argent de poche » encaissé (environ 30 000 à 60 000 francs CFA [45 à 91 euros] par mois), à son beau-frère. Par le biais de ce dernier, elle évite toute emprise financière de sa belle-mère qui n'hésite pas à appeler son fils en France pour lui demander de baisser les dépenses de sa femme. Avec cet argent, Awa achète ses « petits plaisirs », nourriture ou accessoires de beauté, et en économise une partie pour les fêtes et cérémonies qui ont lieu régulièrement au Sénégal (célébration autour d'un nouveau-né, mariage, etc.).

Awa et la femme de Samba pensent que leurs marges de manœuvre sont contraintes, mises à mal par le contrôle de leur belle-famille. Toutes deux se sentent dépendantes du soutien moral de leur mari, qui régulièrement doit jouer le régulateur des conflits, comme le font les maris polygames. Toutes deux se sentent également dépendantes des ressources monétaires auxquelles elles accèdent grâce à leur mari. La situation de ces jeunes femmes mariées se distingue bel et bien de celle des hommes pour qui le mariage – et la descendance – a toujours été un vecteur d'autonomie vis-à-vis des aînés sociaux même, si nous l'avons vu, le processus d'émancipation de leur condition de cadet est freiné par la précarité économique puisque c'est l'indépendance financière qui leur permet l'échange de biens nécessaires à l'octroi d'une épouse. En effet, lorsqu'un homme fait reconnaître son pouvoir économique et par là-même son autorité, il accroît ses chances de voir accepter ses propositions de demande en mariage et de pouvoir épouser – en contournant les obstacles pouvant surgir du côté de ses propres parents – la fille de son choix. Alors que pour les femmes, « seules les jeunes femmes qui ont été scolarisées et qui épousent un homme leur assurant l'autonomie résidentielle échappent

à cette double subordination (vis-à-vis du mari et de l'ensemble des aînés masculins et féminins de ce dernier). La scolarisation, les ressources monétaires propres et l'indépendance résidentielle du couple sont des facteurs déterminants d'autonomie féminine »[418].

Certains bouleversements – dus en partie à la crise économique que connaît le Sénégal depuis les années 1970-1980 – ont modifié les usages légitimes de l'argent perçu par les femmes. A. Adjamagbo et A.-E. Calvès le montrent dans l'article cité plus haut. Les femmes combinent travail rémunéré et responsabilités familiales ; elles s'investissent fortement et visiblement dans le secteur informel et deviennent, avec les fermetures d'usines au Sénégal et le chômage grandissant, un important soutien financier de la famille. Si les femmes semblent avoir toujours développé une activité rémunératrice à part, il est de plus en plus assumé et légitimé aujourd'hui qu'elle contribue au budget familial. Cette situation représente dès lors un décalage entre les préceptes des textes religieux et la réalité quotidienne des femmes. Dans de nombreux foyers, les femmes sont les seules susceptibles de mener des activités génératrices de revenus, parce que leur mari est soit trop âgé pour travailler, décédé ou absent et/ou que leurs enfants ne travaillent pas de manière rémunérée[419]. On parle d'ailleurs de féminisation de la survie[420]. Leur contribution va au-delà d'un apport complémentaire[421], même si encore une fois leur participation dans le partenariat domestique n'est pas déclarée de manière affirmée.

Sous les effets conjugués de la crise économique, de l'urbanisation et de la scolarisation croissante des filles, les « équilibres traditionnels ne résistent pas » selon l'expression de K. Vignikin[422], c'est-à-dire que les rôles se recomposent. Si les aspirations des jeunes femmes comme celles des jeunes dans leur ensemble ne sont sans doute pas nouvelles, elles sont simplement formulées davantage qu'auparavant.

C'est dans ce contexte et selon les contraintes spécifiques qui reposent sur les conditions des femmes qu'il faut alors comprendre leurs discours sur leur volonté de

---

418 Agnès Adjamagbo, Anne-Emmanuèle Calvès, « L'émancipation féminine sous contrainte», art.cit.
419 Fatou Binetou Dial, *Mariage et divorce à Dakar. Itinéraires féminins, op. cit.*
420 Saskia Sassen, « Global Cities and Survival Circuits », dans *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, sous la direction de B. Ehrenreich et A. Hochschild, New York, Metropolitan Books, 2003, p. 254-274.
421 Agnès Adjamagbo, Philippe Antoine, Fatou Binetou Dial, et *al.*, « Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », *op. cit.*
422 Kokou Vignikin, « Famille et relations intergénérationnelles », art. cit.

devenir quelqu'un et leur désir de réussite. Il s'agit – disent-elles – d'exister par elles-mêmes et pour elles-mêmes, avant tout sans l'appui d'un homme, particulièrement d'un mari. Voulant s'émanciper de la tutelle dans laquelle les placent les rapports de génération, elles veulent dans le même temps contourner (ou plutôt tenter d'amoindrir) la domination masculine elle-même : la réussite doit alors avoir lieu avant le mariage. C'est ce que nous allons nous attacher à présenter par le biais du récit d'une situation d'enquête, où plusieurs femmes discutent et expliquent leur désir d'échapper à toute forme de contraintes et de subordination.

2.4. Focale sur une situation d'enquête

> « La société attend que tu épouses un homme mais si tu ne réussis pas avant c'est foutu ».
>
> Marie, serveuse, mère célibataire, 31 ans, 2011.

Les aspirations des jeunes femmes à « devenir quelqu'un » sont fondées communément, lorsque je les rencontre, sur l'exercice d'une activité rémunératrice. Bien sûr, nous l'avons vu, selon leurs catégories sociales d'appartenance et leurs dispositions au moment de l'enquête, leurs projections professionnelles ne sont pas identiques. Le travail et leur possibilité d'évolution professionnelle sont reconnus comme étant le premier facteur de leur émancipation. Par ce biais, leurs attentes sont celles d'une indépendance économique réelle mais également de liberté et d'affirmation de leurs propres choix de vie. L'indépendance financière devient, dans le discours des célibataires, une condition à réaliser avant le mariage, mariage qui ne serait en aucune sorte, selon leurs discours, un aboutissement en soi, alors même que « le bonheur féminin hors des cadres reconnus du mariage et de la maternité est une aberration sociale »[423]. Les discours qui vont suivre éclairent cette forme de rejet de ce à quoi elles n'aspirent pas : être reléguées au statut d'épouse, de mère, être mises sous la tutelle d'un mari ou d'autres aînés sociaux tels que la belle-famille.

[423] Nathalie Mondain, Valérie Delaunay, Agnès Adjamagbo, « Maternité et mariage en milieu rural sénégalais : quel avenir pour les mères célibataires ? », dans *Santé de la reproduction au Nord et au Sud. De la connaissance à l'action, Actes de la chaire Quetelet 2004*, sous la direction de C. GOURBIN, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 111-130.

Les moments entre « femmes célibataires » sont très riches d'informations tant la pudeur sur certains thèmes de la vie sociale semble disparaître. Le domicile de Marie est devenu le lieu pour Kiné et ses amies de « baisser leurs gardes ». À l'abri des regards, les perruques se retirent, les pagnes tombent pour laisser place à des tenues plus légères et confortables, les cigarettes s'allument et s'enchaînent comme pour anticiper celles qu'elles ne pourront consommer une fois sortie de cet endroit puisqu'au Sénégal, fumer en public est un risque pour la réputation d'une femme.

> Aujourd'hui, ce 14 juin 2012, les filles discutent de la situation de Kiné et chacune, en donnant son avis, me renseigne involontairement sur les contraintes qui reposent sur leur position sociale de femme, avec pour thème de prédilection les unions matrimoniales et les conséquences à éviter. Entre contraintes ressenties et/ou anticipées, le mariage semble être envisagé comme un frein à leur volonté d'autonomie, une embûche dans leur parcours d'émancipation de leur statut : il ne peut avoir lieu avant leur réussite, celle « d'avoir pour donner » « avoir pour être » et « faire ce qu'elles décident pour elles-mêmes », mais surtout avoir par soi-même, pour s'affirmer dans leur nous social de référence comme de véritables sujets de leur vie.
> Sous le regard de Marie, l'aînée d'âge des filles ayant déjà été mariée, les peurs et critiques fusent.
> « Nous toutes on désire d'abord avoir une situation, pour penser après à se marier et faire des enfants *Insha' Allah. Il* faut que l'on prouve d'abord que l'on a besoin de personne. Si on se marie demain, alors que l'on a des difficultés à nous prendre en charge nous-mêmes on va devenir complètement dépendante du mari. Ça, il en est hors de question ! ».
> Les autres femmes acquiescent. La base commune c'est bien cette affirmation « hors de question de se marier avant d'être indépendante financièrement ». Penda ajoute des éléments appuyant les propos communs.
> « Je veux m'en sortir par moi-même, tu ne sais jamais ce qu'il peut t'arriver alors il faut faire ta propre vie et être ambitieuse, après tu n'as plus besoin de te soucier des autres ! ».

Si l'ensemble des propos ici ont été recueillis auprès d'habitantes de Ñaari-Tali, ils ne diffèrent guère de ceux entendus à Sacré-Cœur III et à Hann-Marigot. Si toutes veulent s'en sortir sans l'aide d'un homme, en l'occurrence celui qu'elles épouseront, leur rapport aux hommes peut varier selon les enquêtées[424]. Mais aucune n'aimerait un rapport de dépendance économique avec son futur mari. Explicitons un peu plus. Ces jeunes femmes pensent que leur mari doit participer et donner la dépense quotidienne au sein du foyer, mais elles l'envisagent comme une obligation familiale, qui ne doit pas pour autant les soumettre à la dépendance de cette somme d'argent.

[424] Nous aurons l'occasion de l'évoquer longuement dans le prochain chapitre, sur les stratégies des jeunes femmes.

Certaines jeunes femmes présentes ont de petits amis, depuis plus ou moins longtemps. Le mariage ? Il va falloir que ces hommes attendent et « s'ils ne sont pas contents, qu'ils en prennent une autre ». Les jeunes femmes dont certaines ont une trentaine d'années s'expliquent.

> « Je sais bien, je le vois bien qu'il faudrait que je me marie avec un homme, accepter un boulot de serveuse et puis comme ça, on pourrait aider la maman. Mais moi je n'accepte pas. Les gens autour ils ne comprennent pas, des fois je n'ose même plus sortir dans le quartier… j'ai 31 ans, je ne suis pas mariée, je ne fais rien. Mais moi je ne veux pas cette vie-là ! Franchement je veux un travail. Là je n'ai rien. Tu te maries deux à quatre mois après tu tombes enceinte tu fais quoi ? Je reste à la maison avec les enfants ? Non merci ! Je ne quitte pas une prison pour aller dans une autre il faut au moins un peu d'argent pour me débrouiller moi-même ».
>
> Kiné, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 31 ans, 2012.

Les propos mis en avant sont lourds de sens : leur situation actuelle de femmes, précaires, issues de milieux défavorisés, est comparée à une prison dans laquelle elles ne peuvent s'épanouir individuellement. Celles qui obtiennent de l'argent par des activités rémunérées contribuent largement aux dépenses du foyer ; pour celles qui n'ont aucun revenu, les dettes s'accumulent et elles ne perçoivent que très difficilement leur avenir comme c'est le cas de Kiné. Alors celle-ci dit refuser, malgré les normes sociales et ce qui pourrait sembler une issue, le mariage.

> « Je ne veux pas me marier tant que je n'ai pas un bon travail. Après tu es toujours obligée de demander de l'argent à ton mari ! Moi je sais que je peux réussir sans dépendre d'un homme ou de qui que ce soit. Je ne veux pas être celle, à la maison comme là, être l'esclave de son mari. Parce que je sais comment ça se passe : il rentre du boulot, toi tu es restée à la maison à faire la bonne toute la journée : il dit « *salamaleikoum* » il s'en va dans sa chambre. Il revient « *dama xiif* » (j'ai faim), c'est quoi ça ? Après le soir tu es épuisée, il appelle ses amis pour qu'ils viennent prendre le thé, toi tu les sers. Et tu ne dis rien parce que soit il te renvoie chez ta mère soit il prend une seconde épouse. Non non. Par contre, si tu travailles aussi, tu as ton mot à dire. Si tu as de l'argent, tu te fais respecter ».
>
> Kiné, 2012.

Penda, Kiné et Adja aspirent s'émanciper à la fois de leur place de femme et à la fois des conditions d'existence consécutives de leur appartenance de classe. Ces deux aspects des velléités d'émancipation féminine sont d'autant plus imbriqués que leurs conditions sociales d'existence déterminent en partie les modalités de ce à quoi elles devraient se

consacrer et se contenter en tant que femme : le mariage. Les rapports sociaux dans lesquels Penda, Kiné, Adja de Ñaari-Tali mais également Jeanne de Sacré-Cœur III et Combé ou encore Safiatou de Hann-Marigot sont prises concourent à leur frustration existentielle. Si elles se marient sans être indépendantes financièrement, elles pensent ne pas pouvoir imposer leur choix de vie, leur personne au sein du couple. Quels sont alors ces choix, qui sont autant de remises en questions des modalités actuelles caractérisant les rapports de sexe au Sénégal ?

En premier lieu les jeunes femmes ne désirent pas s'adonner au principe de patrilocalité mais préfèrent s'imaginer au sein d'un logement individuel.

> « Si tu travailles et que toi tu as ton logement individuel, celui qui t'épousera ne va pas t'enfermer dans la maison de sa mère. Tu sais nous on ne veut pas décohabiter chez la belle-famille, ce n'est que des problèmes ».
>
> Penda, en formation et serveuse en CDI, célibataire, Ñaari-Tali, 29 ans, 2012.

Se voir sous la tutelle d'un homme mais également sous celle de la belle-famille est une perspective impensable pour ces jeunes femmes qui racontent à n'en plus finir les histoires de concurrences, de jalousies, qui se soldent souvent par l'appel aux techniques d'envoutement des marabouts.

> « Tes belles-sœurs elles sont jalouses de toi, ta belle-mère aussi, alors elles te maraboutent toi ou ton mari, leur homme, pour qu'il dépense tout son argent pour elles seules. Il ne verra plus que par elles et toi tu seras soumise à elles également, chez elles, à faire leur esclave. Ça, il faut l'éviter, tu ne décohabites pas là-bas ».
>
> Combé, en formation, célibataire, Hann-Marigot, 24 ans, 2012.

Ces affirmations face aux hommes, leur volonté revendiquée de ne pas dépendre financièrement de leur époux m'apparaissait toutefois entrer en contradiction avec certaines attitudes ou d'autres propos que l'ensemble des femmes rencontrées, dans leur diversité, pouvaient tenir. En d'autres termes, en approfondissant leur rapport aux relations homme/femme, et plus spécifiquement aux rôles attribués à l'époux et à l'épouse, je pouvais percevoir certaines ambivalences. En premier lieu, si ces jeunes femmes revendiquent leur désir de ne dépendre de personne et se faire par elles-mêmes, certaines affirment vouloir un époux qui ait une bonne situation financière afin de

remplir ses devoirs et obligations vis-à-vis de leur épouse. On constate par-là la prégnance de ce que certains auteurs – telle Jeanne Nanitelamio – nomment « l'idéologie de la dépendance »[425], renforcée par les principes islamiques où l'époux a le devoir d'entretenir sa femme. La chercheuse affirme qu'il s'agirait là de l'idéal des jeunes femmes, cela l'était en tout cas dans les années 1990 : « les Dakaroises sont imprégnées par l'idéal de la femme au foyer ; la nécessité du travail n'intervient que lorsque le soutien familial ou conjugal est difficile ou impossible »[426]. À partir des aspirations des jeunes femmes enquêtées, je nuancerai toutefois ces propos. Si, en effet, les jeunes femmes attendent que leurs futurs époux investissent de l'argent au sein du foyer, elles n'aspirent pas à en dépendre. Avoir une situation professionnelle, avoir pour soi ne doit simplement pas se substituer au devoir d'entretien du mari à l'égard de son épouse et de son foyer. Et le modèle féminin socialement valorisé demeure avant tout celui de la femme mariée vivant dans l'aisance matérielle car la générosité du mari lui permet de consacrer ses propres revenus à des dépenses autres que celles relevant du quotidien[427]. Une fois que ces jeunes femmes auront réussi professionnellement, auront leurs propres biens et argent, elles auront donc pour elles-mêmes, pour leurs dépenses personnelles, et elles pensent alors qu'elles pourront donner à leurs proches, s'occuper de leurs enfants et se faire respecter de leur mari sans vivre à leurs dépens mais « comme des égales ». En ayant une « bonne situation financière », elles recherchent également auprès des hommes une stabilité. Elles qui, pour un grand nombre, ont vu leur mère gérer presque intégralement le foyer, ne veulent pas être l'unique soutien de la cellule familiale dont les responsabilités de chef de ménage ne sont pas reconnues.

Adja n'a jamais connu son père et a vu sa mère se « débrouiller » lorsqu'elle était enfant. Un oncle, membre du foyer, ne travaillait pas mais était pourtant reconnu comme l'autorité morale du ménage ; le père de Penda et Kiné est décédé alors qu'elles n'étaient que des enfants. D'une situation plutôt aisée économiquement, elles se sont retrouvées avec leur mère et leurs deux autres sœurs sans aucun moyen financier. La famille paternelle a rejeté leur mère du foyer. Le père de Jeanne est toujours avec sa femme, elle assure qu'il a toujours assumé financièrement la famille mais que sa mère

---

[425] Jeanne Nanitelamio, « Insertion urbaine et représentations des statuts féminins », dans *La ville à guichets fermés* ?, sous la direction de P. Antoine, A. Bara Diop, Dakar, IFAN-ORSTOM, 1995.
[426] *Ibid.,* p. 284.
[427] Agnès Adjamagbo, Philippe Antoine, Fatou Binetou Dial, « Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », art. cit., p. 6.

« n'avait pas de vie », dépendante de l'argent que son mari lui fournit pour la dépense quotidienne ; quant au père de Seynabou, il a abandonné sa mère pour se remarier. Depuis lors, sa mère s'est battue seule pour éduquer l'ensemble de ses enfants, qu'il a pris en charge uniquement à leurs majorités.

Les jeunes femmes désirent également se faire respecter et être considérées par leurs aînés et aînées sociaux qui verront en elles des femmes autonomes. En énonçant leurs désirs, rêves et ambitions, les femmes auprès desquelles j'ai enquêté revendiquent des aspirations à l'égalité et des projets qui ne diffèrent guère de ceux des jeunes hommes. Elles veulent se faire par elles-mêmes, pour elles-mêmes et devenir ce qu'elles choisissent d'être au-delà de tout déterminisme social lié aux rapports de génération et d'aînesse, de classe ou de sexe.

3. « Qui va donner sa fille à un griot ? ». Les rapports sociaux de castisation[428]

Dans la zone soudano-sahélienne[429], le système de « castisation » - expression que je vais développer - structure en profondeur les rapports sociaux. Au Sénégal, et plus précisément ici à Dakar, où domine la classification wolof[430], la société est divisée de

[428] Je m'appuie ici sur la définition de « castisation » donnée par Jean-Baptiste Richard, *Enrichissement de la langue française, dictionnaire des mots nouveaux*, Paris, Léautey, 1842. Castisation renvoie à « l'action de castiser ». Ce dernier terme quant à lui est défini par « former des castes, attribuer, soumettre à une caste ». En ce sens, j'emploie le terme castisation et fait référence à son système, le castisme, afin de mettre l'accent sur l'action de catégoriser à l'état de castisé. Comme le terme de racisation, le terme de castisation me permet d'insister sur le processus de construction des catégories sociales ou groupes, idée construite qui a une réalité dans l'ordre social, qui fonde la « caste », un terme que je vais m'attacher à discuter dans cet écrit. Voir au sujet des concepts de racisation, par exemple, Jean-Luc Primon, « Ethnicisation, racisation, racialisation : une introduction », Faire savoirs [en ligne], n°6, 2007, disponible à partir de http://discriminations-egalite.cidem.org/index.php?page=5, consulté le 27/06/2015.

[429] Depuis le royaume du Mali, ce système des « castes » a traversé les siècles et franchi les frontières pour que l'on puisse le rencontrer aujourd'hui dans 14 états : du Sénégal au Niger, en passant par le Mali, la Guinée, la Gambie, la Mauritanie, la Guinée-Bissau, le nord de la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso, le Libéria, la Sierra Leone, l'est du Ghana, ainsi que dans des localités du Sahara algérien et du nord du Cameroun. Tal Tamari, « The Development of Caste Systems in West Africa », *Journal of African History*, vol. 32, n°2, 1991, p. 221-250 ; Jean-Pierre Olivier de Sardan, Mahaman Tidjani Alou (dir.), *Les pouvoirs locaux au Niger. Tome 1: À la veille de la décentralisation*, Dakar-Paris, Codesria-Karthala, 2009.

[430] Suivant la zone géographique, le système de « castes » varie selon les différents groupes ethniques. Si chacun de ces groupes a ses propres dénominations et qu'il existe quelques nuances au sein des

manière duale en « *waaso* » [groupes d'appartenance] associés communément aux « castes »[431] : les *géér* d'une part sont considérés comme la couche sociale supérieure et les *ñeeño* de l'autre, constituent le groupe social inférieur. Cette division hiérarchique imprime à la société contemporaine sénégalaise ses caractéristiques fondamentales[432]. Les *ñeeño* font l'objet aujourd'hui de stigmatisation et de discriminations importantes[433]. Ici, nous allons voir que les rapports sociaux de domination engendrés par un « castisme » ont établi des catégories de cadets et d'aînés sociaux « naturalisées », reposant sur l'hérédité professionnelle et la pureté du sang[434], qui perdurent aujourd'hui malgré différents facteurs ayant pu mettre à l'épreuve historiquement cette stratification sociale tels que l'islamisation, l'économie marchande et l'urbanisation.

Il s'agit alors de se demander comment sont légitimées et conservées les positions hiérarchisées des différentes catégories sociales, en l'occurrence ici des « *waaso* », en soulignant les contraintes ressenties par les jeunes. Pour ce faire, il me faut présenter et expliciter dans un premier temps ce que j'entends par système de « castisation » au Sénégal, en m'appuyant spécifiquement sur la société wolof. Si des bouleversements et changements ont été introduits, la hiérarchie entre les catégories sociales issues de cette stratification sociale spécifique perdure, notamment à travers l'idéologie structurant la division sociale et naturalisant les différentes catégories. C'est ce que nous verrons dans

---

groupes sociaux professionnels, c'est aujourd'hui les termes et le système wolof qui domine à Dakar, auquel je ferai davantage référence et dont j'emprunterai la terminologie. Toutefois, concernant par exemple une autre ethnie présente au Sénégal, les *Haalpular'en*, il me semble nécessaire de citer le travail important de Olivier Kyburz, *Les hiérarchies sociales et leurs fondements idéologiques chez les haalpulaar'en (Sénégal),* thèse de doctorat en sociologie, Université Paris 10 Nanterre, 1994.

[431] Le terme de caste est ici entre guillemet dans la mesure où il n'a pas d'équivalent en wolof. Le mot wolof s'y référant est celui de *waaso* qui désigne les groupes d'appartenance, associés au terme de « caste ». Cette notion, courante aujourd'hui en Afrique, a été forgée par les Portugais au 16ème siècle pour désigner les groupes sociaux de l'Inde. « Casta » est passé dans la langue française au 17ème siècle toujours pour qualifier la société hindoue puis, elle fut importée en Afrique par les colonisateurs français et britanniques pour désigner les groupes professionnels et endogames des sociétés africaines. Cette désignation a été incorporée dans les discours et représentations sociales africaines aujourd'hui. Je souligne toutefois que je n'emploierai pas le mot « caste » mais plutôt celui de *waaso* et les termes désignant directement en wolof les catégories sociales distinctes sauf lorsque je rapporterai les propos d'auteurs ou d'enquêtés. Toutefois j'emploierai le terme « castisation », à défaut d'autre terme, pour marquer la catégorisation et le rapport social structurant la distinction entre les groupes sociaux (*waaso*). Pour une définition de la caste que Michel Panoff, Michel Perrin, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, 1973, p. 54-55.

[432] Mamadou Diouf, « Essai sur l'histoire du Saalum », *Revue sénégalaise d'Histoire*, vol. 2, n° 1, 1981, p. 25-26.

[433] Penda Mbow, « Démocratie droits humains et castes au Sénégal», *Journal des africanistes*, vol. 70, n°1-2, 2000, p. 85.

[434] Alain Morice, *Les forgerons de Kaolack, travail non salarié et déploiement d'une caste au Sénégal*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1982.

un second temps à partir des procédés de distinction et de légitimation sociale, servant notamment les *géér* qui tendent à contenir les *ñeeño* dans des positions de dominés. En ce sens, les unions matrimoniales ou plutôt les freins à celles-ci en sont les exemples les plus signifiants.

3.1. Les rapports sociaux de castisation au cœur de la division sociale de la société sénégalaise

Le professeur M. Diouf, questionnant la pertinence d'associer l'organisation sociale wolof à une société de « castes », explicitait une chose primordiale : les deux catégories exclusives de la société wolof, les *géér* et *ñeeño* n'ont pas de réelle définition mais une dénomination dans la société sénégalaise, notamment wolof[435]. Comme l'auteur, j'ai choisi de les définir en tenant compte de ce à quoi renvoient principalement ces catégories, à savoir la division sociale du travail. En effet, la division en deux catégories sociales se fonde sur une opposition principale : ceux qui pratiquent une activité artisanale ou laudative (les *ñeeño*), et ceux qui ne sont pas astreints à ces fonctions (les *géér*)[436]. Soulignons également qu'à ces deux catégories, s'ajoute une autre ligne de partage qui traverse historiquement la société sénégalaise : il s'agit du critère de liberté et d'ordre, opposant les hommes libres [*gor*] aux esclaves [*jaam*][437]. Comme le souligne G. Holder, « les esclaves et les castes ne relèvent pas de la même catégorie. Esclave est un statut juridique défini par la propriété, tandis que les castes, ou plus exactement les artisans spécialisés endogames, relèvent d'une catégorie sociale. Les esclaves sont les

[435] Mamadou Diouf, « Essai sur l'histoire du Saalum », art. cit.
[436]Penda Mbow, « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », art. cit., p. 80.
[437] La thèse de doctorat de Tal Tamari tente de déterminer les dates d'apparition des castes soudanaises qui caractérisent encore aujourd'hui, tout un espace géographique et d'identifier les multiples processus impliqués dans les origines de certaines d'entre elles et dans leur évolution. Chacune des castes se seraient formées avant l'éclatement de l'empire du Mali vers 1500 ; *Les castes au Soudan occidental, étude anthropologique et historique*, thèse de doctorat, Université Paris 10 Nanterre, 1988 ; Tal Tamari, *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1998. Le chercheur Cheikh Anta Diop, affirme l'origine égyptienne des castes en Afrique Noire et explique que *« le* système est né d'une division du travail, mais sous un régime politique avancé, monarchique, car on ne trouve jamais de castes sans noblesse. Cependant, il est fort probable que la spécialisation dans le travail qui a abouti à l'hérédité du métier dans le système des castes à l'échelle familiale et individuelle s'est élaborée depuis l'organisation clanique ». Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale : étude comparée de systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire de l'antiquité à la formation des états modernes,* Paris, Présence africaine, 1987, p. 16-20.

descendants des prisonniers de guerre et portent le nom de leur maître »[438]. Le groupe social servile des *jaam* ne repose donc pas sur la spécialisation professionnelle propre aux castisés. A. B. Diop déclare au sujet des *jaam* qu'ils sont une « pseudo-caste » intégrée tardivement dans le système[439]. C'est d'ailleurs sans doute la raison pour laquelle cette catégorie intègre en son sein une distinction sociale s'effectuant sur la fonction politique des différents groupes puisque les *jaam* sont divisés en *jaami buur* (ceux qui participent au pouvoir, esclaves de la famille royale) et en *jaami badoolo* (ceux qui en sont exclus, esclaves des hommes libres)[440] ; leur statut est donc dépendant et déterminé par le statut de leur maître dans la classification de castisation. Pour Diouf, les deux systèmes se superposent mais sont disjoints au niveau de leurs caractéristiques. La hiérarchie du premier se base sur l'ordonnancement tandis que pour le second « rien ne permet de penser qu'il suppose une hiérarchie, mais la société wolof distribue les individus suivant le statut de leur famille d'origine en déterminant sa fonction – les groupes sociaux sont héréditaires et endogamiques en théorie »[441]. En ce sens, je m'attacherai spécifiquement au rapport social de « castisation », en excluant ici celui de servilité.

Les *ñeeño* sont donc tous ceux, je l'ai précisé, qui exercent une activité artisanale, eux-mêmes sous-divisés en trois grands groupes : les *jëf-lekk* [ceux qui vivent de leur métier] ; les *sab-lekk* [ceux qui vivent de la flatterie ou « gens de parole »][442] et les *ñoole* laudateurs également qui se rangent dans le second groupe. Les *tëgg* [forgerons, bijoutiers], les *uude* [maroquiniers, cordonniers], les *rabb* [tisserands] composent le premier groupe des *jëf-lekk* et les *gewël* [griots] sont les *sab-lekk*. Ces derniers ont, eux, une fonction spécifique, celle de médiation. En plus d'être des chanteurs et musiciens excellant dans le domaine des louanges, ils ont un rôle d'idéologues et sont proches des sphères de pouvoir, contrairement aux artisans. Seul le griot était dépendant économiquement et il l'était

---

438 « Quand la tradition rend les mariages impossibles », http://wwwafrik.com/article8987.html, novembre 2005.

439 Abdoulaye Bara Diop, *La société wolof. Tradition et changement*, Paris, Karthala, p. 334-337.

440 D'après A.B. Diop, le *Garmi (*famille royale) pouvait avoir des relations avec une *jamm* et les progénitures issues de cette union resteront libres mais sans possibilités d'exercer de pouvoir politique. Alors que chez les castisés, l'union entre *ñeeño* et *géér* n'était pas institutionnalisée.

441 Mamadou Diouf, « Essai sur l'histoire du Saalum », art. cit., p. 28.

442 Expression de Sory Camara, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinke.* Paris- La Haye, Mouton, 1992.

d'autant vis-à-vis du *géér* que du *ñeeño*[443]. Ainsi, cette catégorie sociale se définit par son contenu fonctionnel et la spécialisation professionnelle – artisans ou laudateurs – alors que ce n'est pas le cas des *géér* qui, selon C. A. Diop, comprendraient « la noblesse et tous les hommes libres sans professions manuelles autre que l'agriculture considérée comme sacrée … et forment la caste supérieure »[444]. Les *géér* sont les non artisans de cette société et ont développé un mépris pour les métiers manuels. Ce sont essentiellement des agriculteurs, des propriétaires terriens, descendants de familles régnantes, d'aristocrates mais également les courtisans, les guerriers, les personnages religieux, et accessoirement des paysans qui constituaient la masse rurale pauvre et exploitée[445] de cette catégorie sociale. Ils sont supposés être attachés à certaines valeurs morales comme le *jom* [l'honneur], le *kersa* [la pudeur] et le *yar* [la bonne éducation]. Ces valeurs, puisqu'attribuées aux dominants, sont devenues des lignes de « bonne conduite » régissant un modèle à suivre pour l'ensemble de la population. En fait, cette catégorie se définie plutôt comme la « référence cristallisant la totalité des valeurs wolof. Dépositaire d'une société wolof normale et originelle […] hors des caractéristiques du *géér*, toute pratique est déchéance sociale qui renvoie à un autre [*xeet*] »[446]. Cela engendre d'ailleurs des positions théoriques distinctes selon les chercheurs qualifiant la société sénégalaise de société de « castes ». En effet, pour P. Mbow par exemple, seuls les *ñeeño,* seraient « castés ». Or, dans la perspective qui est la mienne ici *ñeeño et géér*, font partie d'un système de domination qui ne peut se penser que dans l'interrelation des différentes catégories sociales hiérarchisées. En d'autres termes, parce qu'il n'existe de dominés sans dominants et inversement, je choisis d'employer le terme de "castisés" pour l'ensemble des membres des « *waaso* », *géér* et *ñeeño*, qui met l'accent d'une part, sur la catégorisation, et d'autre part, sur un état qui met en lien différentes catégories, parties prenantes d'un système, celui de castisation. Ces groupes endogamiques, avec leurs professions et fonctions héréditaires, ont leurs propres histoires mythiques dont découlent les noms des différents lignages et leurs réputations chantées par les *gewël* [griots appartenant aux *ñeeño*]. Dans une étude portant sur les patronymes wolof,

---

443 Penda Mbow, « Démocratie droits humains et castes au Sénégal au Sénégal », art. cit., p. 85.
444 Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale : étude comparée de systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire de l'antiquité à la formation des états modernes, op. cit.,* p.7.
445 Westley G. Johnson, *Naissance du Sénégal contemporain. Aux origines de la vie politique moderne* (1900-1920), Paris, Karthala, 1991.
446 Mamadou Diouf, « Essai sur l'histoire du Saalum », art. cit. p. 36.

C. Becker, V. Martin et C. Mbodji établissent les « origines supposées » des noms de famille de diverses zones wolof et notent les liens directs entre les patronymes et les « castes professionnelles ». Ainsi, les *Guèye, Niang, Mbaye, Sarr, Dieng*, par exemple seraient des patronymes de familles qui représentent dans certaines zones l'ancienne aristocratie foncière ou religieuse tandis que les *Seck, Mbaye, Thiam, Diouf* par exemple seraient de condition sociale *ñeeño*, artisans ou griots, voire des « descendants d'anciens captifs »[447]. Je nuancerai toutefois largement cette affirmation, suivant l'expression wolof « *sant dëkkul fenn* » qui signifie que le nom ne peut situer le groupe d'appartenance. En effet, si le nom a toujours son importance, les populations sénégalaises chercheront davantage à connaître de quelle famille il s'agit spécifiquement pour identifier ainsi l'histoire du groupe d'appartenance.

Groupes endogamiques, dont les fonctions sont héréditaires et spécialisées professionnellement, les catégories sociales et la hiérarchie structurant le rapport social de castisation ont pu toutefois être mises à l'épreuve historiquement. Le sociologue A. B. Diop évoque ainsi l'islamisation et la « modernisation » qui ont transformé sans la faire disparaître cette structuration. En effet, l'islam développe l'idée d'une égalité entre tous les croyants et les croyantes, qui ne pourraient être distingués que selon leur degré de piété. En théorie, les rapports sociaux inégalitaires et de domination et par là-même ceux de castisation auraient dû être remis en cause par l'islam. Or, A. B. Diop nous explique que « l'islam, quelle que soit son importance, ne pouvait par sa seule force idéologique bouleverser le système des castes, le réduire. Les grands marabouts, issus de leur immense majorité de la caste supérieure des *géér*, ne sont pas mobilisés pour faire prévaloir le principe égalitaire ; ils avaient même intérêt au maintien des castes avec les transformations mineures qu'ils avaient subies, dans la mesure où ils créaient un système qui, malgré sa nouveauté dans son fondement et ses principes, se reproduit en instituant à son tour une hérédité religieuse »[448]. Un autre facteur qui a pu contribuer à l'effacement des hiérarchies entre *géér* et *ñeeño* est la « modernisation », entendue ici comme système reposant sur l'économie marchande et l'urbanisation. En effet, ces deux vecteurs de modernisation encouragent la « libération sociale » des castes dites

[447] Charles Becker, Victor Martin, « Les patronymes wolof », *Réalités africaines et langue française. Bulletin du CLAD,* n°12, 1980, p. 20-29 ; Charles Becker, Victor Martin et Chérif Mbodj, « Notes sur les patronymes wolof », *Réalités africaines et langue française. Bulletin du CLAD,* n° 12, 1980, 29-36.
[448] Abdoulaye Bara Diop, *La société wolof. Tradition et changement, op. cit.*

inférieures. Comme pour l'ensemble des rapports sociaux dont il a été question jusqu'ici, la monétisation et les rapports marchands tendent à atténuer, bouleverser ou exacerber les hiérarchies structurelles. Les changements les plus concrets concernent « l'hérédité » professionnelle. En effet, les branches artisanales se sont trouvées réduites, dans leur diversité, face au développement de l'industrie (une partie des castisés *ñeeño* ont pu former les classes ouvrières et populaires), les métiers traditionnellement attribués et réservés aux *ñeeño* peuvent être investis également par les *géér* et les *ñeeño* ont pu accéder à des postes de pouvoir. La division du travail a été davantage l'objet de transformations. Toutefois, malgré des changements sociaux qui rendent les barrières professionnelles plus poreuses, les pratiques ne se modifient que lentement, contraignant les choix de vie de nos enquêtés. Les *gewël* continuent de remplir certaines fonctions en relation avec leur spécialisation « héréditaire » de gens de la parole (tels que muezzin dans les mosquées ou chanteurs religieux), mais ils ont aussi investi les métiers de la communication, de la presse, etc. Les cérémonies, empreintes des traditions culturelles, sont également les lieux où les *waaso* se révèlent et s'affirment. Le temps d'une journée, la griotte de la famille de la mariée pourra chanter les louanges des invités afin qu'ils lui reversent de l'argent[449].

> « Moi j'aime la lutte. Et les lutteurs sont des symboles ici. Tu cries devant eux, tu les supportes, ils représentent le pays mais il ne faut pas que ce soit ton fils ? Franchement il y a des choses que je ne comprends, mais oui c'est ça le Sénégal ! ».
>
> Bachir, sans-emploi, célibataire, Sacré-Cœur III, 23 ans, 2009.

Au moment de ma rencontre avec Bachir, il rêvait d'être un grand lutteur. Lorsqu'il me raconte son « rêve », c'est toutefois avec distance. Etre lutteur, il semble y avoir renoncé depuis qu'il a pris conscience des contraintes sociétales. Si elles peuvent être franchies, il faut supporter auparavant critiques et regards du « nous social » de référence agissant comme agent de l'ordre social. De la même façon, Khalil, justifie le fait qu'il n'évolue pas dans sa passion, le rap, dont il aimerait qu'elle devienne son métier, par le fait que ses parents ne soutiennent pas son choix de vie.

[449] En ce sens, se jouer de sa condition de castisés pour les *ñeeño*, notamment les *gewël,* peut devenir une stratégie d'accumulation monétaire. Il n'est pas rare d'entendre que « les griots sont les plus intelligents, ils prennent tout l'argent des autres ».

> « On me dit tu es un *géér* et tu veux chanter les louanges ? Bon ils n'ont rien compris au rap alors. Mon père est avocat il est assez reconnu alors les parents ne peuvent supporter l'idée que tout le monde sache que je veux être un rappeur. C'est le monde de la musique. Donc le monde des griots. Et ils disent si tu passes la barrière tu casses un pacte, il y a juste des choses qui ne se font pas. Voilà pourquoi jusqu'à présent je ne perce pas. Je n'ai pas l'aval de mes parents ».

Selon des croyances populaires, si l'aval des parents n'est pas donné, alors l'individu qui les défie verra ses projets échouer. Khalil se sent contraint « d'y aller en douceur » afin de préserver ses parents, mais également de conquérir leur bénédiction[450]. Autre exemple, celui d'Adja, une jeune femme de Ñaari-Tali, artiste chanteuse qui a d'ores et déjà tourné dans un film et qui est devenue le sujet principal des discussions familiales. Sa mère tolère certes ses choix mais lui rappelle toujours que « personne ne fait ça dans la famille et toi tu veux chanter ! ». Cette relative tolérance n'est pas le fait des autres membres de la famille élargie qui tentent de contraindre la jeune femme à abandonner ses projets. Elle a déjà renoncé à la danse, mais concernant la chanson, elle résiste.

> « Je faisais le ballet, la danse, j'ai dû arrêter, j'étais petite on avait gagné des concours, mais la famille a fait pression sur ma maman, sur mes frères. J'ai dû arrêter. Là je ne veux pas arrêter. Mais dès qu'il y a un repas de famille, une cérémonie, je suis l'objet des regards, des sujets de discussions c'est tellement dur, et pour ma maman aussi c'est dur. Tout ça pour des histoires que moi je ne comprends pas. Personne ne chante dans la famille, bah si moi je chante et je chante bien même ! ».
>
> Adja, Ñaari-Tali, artiste et travailleuse informelle, célibataire, 25 ans, 2011.

Certains des enquêtés, notamment celles et ceux qui ne seraient pas *ñeeño* voient leurs choix être contraints par un certain ordre social dont leurs parents peuvent être à bien des égards des garants, jouant sur le principe de séniorité et sur celui de l'aînesse. En matière de changements, certaines figures du mouvement rap servent de modèles également. Thiat comme Fou malade, figures du mouvement hip-hop sénégalais et du mouvement « Y'en a marre » ont dû également faire face aux critiques de leurs familles et de leurs proches. « Moi j'ai voulu devenir un enfant du peuple » déclare Thiat lors

[450] En 2016, Khalil a diffusé ses premiers clips sur internet. Ses textes abordent de manière positive les politiques menées par l'actuel président Macy Sall et font les louanges de la première dame du Sénégal. Ses chansons ont été reprises par le parti politique du gouvernement et diffusées largement par les médias. Les articles font d'ailleurs référence à la position du père de Khalil, avocat reconnu et figure politique. A n'en pas douter, les prises de position en faveur des opinions politiques de son père ont joué en faveur du jeune rappeur.

d'un entretien avec moi. C'est-à-dire qu'il affirme par-là qu'il a renoncé à la carrière qu'avait imaginée son père pour lui, rejoignant son ami, *kilifë*, dans les quartiers populaires de Kaolack. Malal (dont le nom de scène est : Fou malade) raconte qu'il ne cessait de répéter aux gens « je ne chante les louanges de personne, je porte la parole des dominés, castés ou non, ceux qui n'ont pas le droit à la parole ». Il est bien évidemment possible de voir des castisés *ñeeño* accéder à des postes à responsabilités et accéder aux sphères de pouvoir – l'historienne et politicienne Penda Mbow et d'autres avant elles, en sont des exemples. Toutefois ce n'est pas sans un certain nombre de problèmes qui sont ressentis comme des humiliations.

Comme le souligne F. Braudel, parce que « certaines structures, à se perpétuer longtemps, deviennent des éléments stables pour une infinité de générations, les cadres mentaux sont prisonniers de la longue durée »[451]. Ainsi, si la condition des *ñeeño* a changé et si les métiers associés à cette catégorie ont pu être investis par des *géér* (comme en témoigne le fait que certains rappeurs sont issus de la « noblesse »), la stratification sociale reposant sur une hiérarchie entre castisés perdure ainsi que les représentations qui y sont associées, légitimant les dominations. L'endogamie se pratique toujours, et les unions matrimoniales sont l'exemple le plus frappant de la persistance de rapports hiérarchiques, de logiques d'exclusion et de discrimination. Alors quels sont les procédés de distinction et de légitimation sociale de la hiérarchie structurant le rapport social entre ces groupes sociaux ? La « naturalisation » des catégories sociales, reposant sur l'idéologie de la pureté du sang me semble être le facteur sur lequel se fonde la hiérarchie. C'est ce qui favorise la perpétuation du système car les *géér,* notamment, s'appuient sur cette idéologie pour continuer de contenir les *ñeeño* dans des positions de dominés[452], et pour pouvoir ainsi conserver leur statut par le biais d'un arsenal de représentations et de croyances participant à légitimer leur supériorité.

---

[451] Fernand Braudel, « Histoire et sciences sociales, la longue durée », *Annales ? Economies, sociétés, civilisations*, vol. 13, n°4, 1958, p. 725-753 ; - *Ecrits sur l'histoire,* Flammarion, Paris, 1969, p. 41-83.

[452] Voir Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989 sur la construction sociale de la légitimité des dominants et l'intériorisation des dominés de cette légitimité.

3.2. L'idéologie de la pureté du sang comme fondement de la distinction et légitimation sociale de catégories « naturalisées »

Pour A. B. Diop, qui a appliqué à la structure sociale wolof les analyses de L. Dumont[453], la caste serait « une stratification sociale spécifique irréductible dont l'existence répond à trois critères : le fonctionnement théorique du système est idéologique et se trouve dans l'opposition religieuse du pur et de l'impur ; au niveau du concept de la hiérarchisation (aspect essentiel de l'idéologie) il y a disjonction du statut et du pouvoir et subordination du premier au second ; la société toute entière doit être constituée de castes »[454]. Au-delà de l'aspect de spécialisation des activités, l'idéologie afférente à la stratification sociale hiérarchique et constitutive de groupes sociaux distincts repose sur le sang, selon qu'il soit *set dereet* [pur] ou *gakk dereet* [impur] fondement de l'endogamie stricte liée au non-mélange du sang et la ligne de partage *géér/ñeeño*. L'idéologie peut être définie ici comme un « systèmes de représentations socio-historiques spécifiques […] qui répond d'abord à une démarche de construction, de mise en ordre, d'interprétation et de maîtrise de la réalité sociale […]. C'est un processus actif d'élaboration, de mise en forme, et en sens de cet univers, selon un système consensuel de valeurs, de normes et d'attitudes. Le propre de l'idéologie est de faire passer cette élaboration cognitive pour une réalité objective et de naturaliser ce qui est de l'ordre de la représentation : elle change l'arbitraire social en nature, les valeurs en faits, l'intérêt en raison […] »[455]. Ainsi, les premiers, les *géér* seraient supérieurs de naissance parce que de « sang pur » d'origine wolof tandis que les seconds, les *ñeeño* seraient biologiquement inférieurs puisque d'origine étrangère. L'individu est alors qualifié en fonction de la souillure ou non de son sang qui lui attribue son statut. L'idéologie repose sur la naturalisation, par le biais des références biologiques justifiant le clivage social et légitimant la hiérarchie entre les deux catégories. Soulignons avec M. Diouf que les arrivées de *ñeeño* étrangers dans les régions wolof sont incontestables mais que la plus grande partie des *ñeeño* sont des Wolof. Des mythes et croyances appuient alors l'idéologie de la souillure du sang, une idéologie fondamentale dans la

[453] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1967. Pour l'auteur, la distinction pur/impur commande la hiérarchie, la séparation et l'interdépendance des groupes sociaux dans le système de castes.
[454] Abdoulaye Bara Diop, *La société wolof. Tradition et changement, op. cit.*
[455] Edmond Marc Lipiansky, « Idéologie », dans H. Bloch, R. Chemama, E. Dépret, et *al.*, *Grand dictionnaire de la psychologie*, Paris, Larousse, 1991, p. 359-360.

perpétuation des rapports de castisation et le sentiment d'appartenance des individus, notamment des *géér*, et ce qui les distinguent des membres des autres groupes. C'est sans doute sur ce point que la division du travail s'est traduite par une hiérarchie sociale, différente de la logique de classe, puisque l'appareil utilisé est avant tout symbolique, permettant à chacun de s'y auto-identifier. Autrement dit, des croyances, des valeurs sociales et culturelles traduites dans des représentations sociales, ont permis de définir l'appareil matériel de chaque groupe, soit ses pratiques, ses façons d'agir, d'être, de se comporter qui perdurent encore aujourd'hui à travers des représentations naturalisant les catégories sociales utilisées par les *géér* notamment, comme procédés de distinction.

3.2.1. Une distinction « naturelle » ? Les représentations des castisés ñeeño du point de vue des géér

> Habitant de Sacré-Cœur III – « méfie-toi de ces belles paroles »
> Moi – « parce que c'est un homme ? »
> Habitant de Sacré-Cœur III – « non. Parce que c'est un *gewël* ! ».
>
> Extrait de conversation à Sacré-Cœur III.

Mes premières confrontations à la stratification sociale liée au rapport de castisation de la société se sont faites par le biais des histoires qui se racontent sur les *gewël* [griots] dont la récurrence rend impossible de nier le problème de castisme au Sénégal[456]. Décrits comme des hommes et femmes aux paroles envoutantes, les griots sont supposés exceller dans la prise de parole et « jouer de mauvais tours » avec ce don. C'est auprès des jeunes qui se disent *géér* que j'ai recueilli un ensemble de représentations, considérées par mes interlocuteurs comme des faits objectifs. À titre d'exemple, alors que je revenais au sein de mon habitat dans un quartier où habitent plutôt les classes supérieures de Dakar, raccompagnée par Kiné, l'une des enquêtée d'un quartier populaire de la capitale, mon hébergeuse devenue ma « mère » m'interpella :

> « Kelly ici tu es vue comme ma fille. Il faut faire attention avec qui les gens d'ici te voient. Nous ne sommes pas n'importe qui. Tu sais la fille, ton amie que tu vas voir là-bas, elle bon, ce n'est pas bon de la ramener ici. Elle est différente des gens d'ici.

[456] Penda Mbow milite activement pour la reconnaissance des discriminations dont sont victimes les castisés *ñeeño* et regrette que les intellectuels sénégalais ne s'engagent pas sur cette voie, considérant ce combat « d'arrière-garde ». Je note également un manque d'articles scientifiques et d'études approfondies sur ce sujet concernant le Sénégal, dans sa dimension actuelle.

> C'est une *ñeeño* non ? Ils ne vivent pas comme nous, on n'a pas les mêmes idées. Nous, on ne peut pas se mélanger avec eux, c'est comme ça dans nos coutumes. Les *tëgg* ils portent malheur, c'est dans eux, c'est pas fait exprès, c'est Dieu qui l'a voulu ainsi ».

S'affirmant de sang pur wolof, elle ne peut, selon ses dires, fréquenter les gens de statut différents du sien, de *géér*. Ses critères de distinction, sont basés sur un « mode de vie différent » qu'elle ne peut expliciter davantage : « ils ne vivent pas comme nous », « ils sont différents ». Des différences naturelles sont invoquées et engendrent une distinction de rang, de statut entre un « eux » et un « nous », renforcée par un ensemble de représentations négatives (« ils portent malheur »), concourant donc à légitimer le clivage social. D'autant plus qu'aujourd'hui les *géér* peuvent avoir d'importantes difficultés à asseoir leur statut, économiquement : lors de cérémonies, un *géér* se doit de donner à ses esclaves, aux griots pour qu'ils chantent ses louanges etc. Or, dans un contexte économique de paupérisation, ajouté au fait que ce statut de noble ne fait plus forcément lien avec la situation économiquement favorisée qui fut celle des familles royales par exemple. Recourir au symbolique et à la naturalisation permet également de maintenir la légitimité de son statut.

Alla explicite les représentations autour des *ñeeño*, notamment des *gewël*, naturalisant la distinction entre les groupes sociaux :

> « Naturellement il y a des différences entre eux et nous. Nous sommes par nature des gens beaucoup plus respectables, on a le sens de l'honneur, les *géér*. Les *ñeeño* eux, ils sont fourbes et assez dangereux en fait en plus d'être vulgaires. Tu ne peux pas faire confiance, surtout les *gewël*, là ce n'est pas sûr de trop en fréquenter. Ce sont des gens vulgaires, sans savoir vivre, qui te charment pour obtenir ce qu'ils veulent. Il y a des choses que tu ne changes pas, qui sont inscrites chez les gens, le sang qui coule dans nos veines fait ce que nous sommes nous et ce qu'ils sont eux, ce n'est pas le même rang, le même prestige, ils ont été souillés et ça se reproduit de génération en génération puisque c'est le sang ».
>
> Alla, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 23 ans, 2012.

La distinction « naturelle » entre le groupe des *géér* et celui des *ñeeño*, établit des modes et savoirs être différenciés : les *géér* auraient, eux, le sens de l'honneur, une valeur positive attribuée aux Wolof alors que les *ñeeño*, renvoyés à un statut d'extériorité à la société wolof, seraient « vulgaires », « non-respectables ». Leur comportement, lié à leur nature, est pointé comme étant le versant inverse et négatif de celui attribué aux *géér*. En ce sens, l'idéologie afférente et convoquée par les *géér* institue, fondée sur un mode de

vie supposé, des valeurs considérées comme des faits, justifie le prestige de la naissance. À cette situation de rang des *géér* me semble correspondre ce que M. Weber nomme le « groupe de statut » qui consiste en « une pluralité d'individus qui, au sein d'un groupement, revendiquent efficacement a) une considération particulière – éventuellement aussi b) un monopole particulier à leur condition »[457]. En effet, les *waaso* peuvent s'apparenter au « groupe de statut » au sens où M. Weber en parle, qui implique chez les individus un sens de la distinction sociale : « celui dont la situation est la plus favorable ressent le besoin irrépressible de regarder le contraste qui joue en sa faveur comme « légitime », sa propre situation comme « méritée » et celle d'autrui comme imputable, d'une façon ou d'une autre, à sa « responsabilité » au point que « la légende de tout groupe fortement privilégié affirme sa supériorité naturelle, voire, dans la mesure du possible, sa supériorité de sang »[458].

Pour appuyer la distinction naturelle des groupes, les histoires qui se racontent sur les *ñeeño,* contribuent à leur différenciation et leur exclusion. Voici certains récits que j'ai pu entendre durant mes différents séjours sur le terrain : la « caste » des forgerons (dont Kiné fait partie), porterait malheur ; leur sueur, mélange de feu et de fer, porte préjudice à celui ou celle qui la touche. De façon générale, on ne porte pas les habits d'un *ñeeño*, qu'il soit forgeron ou griot tant ces deux catégories sont suspectes aux yeux des autres membres de la société sénégalaise, les *géér*. Les forgerons et les griots ne doivent pas mettre en contact leurs corps. Entre ces deux entités, toutes deux victimes des discriminations les plus criantes, s'opère une concurrence discernable à travers la stigmatisation mutuelle. Les forgerons se sentent supérieurs aux griots et ces derniers ont tendance également à perpétuer et réitérer les propos dont ils sont victimes.

> « Ma mère refuse de serrer la main à un forgeron, on m'a toujours dit de me méfier. Quand j'étais petit j'avais un ami dit forgeron, sa famille et la mienne s'entendaient bien mais on nous demandait de ne pas échanger nos vêtements et on ne voulait pas trop qu'on mange ensemble. Nous, on ne comprenait rien parce que tout le monde s'entendait bien, on voyait que nos parents étaient plus que des voisins mais des amis »

C'est ce que je choisis de nommer la concurrence des dominés : chacun fait valoir sa supériorité en reportant sur un autre les représentations dont on est soi-même victime

[457] Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 314.
[458] Max Weber, *La domination*, Paris, La Découverte, 2014.

de la part des dominants, en l'occurrence celles et ceux qui échappent, par leur appartenance réelle ou supposée, aux accusations de tous les malheurs, les *géér*. Car lors de conflits, d'affaires non-résolues, de maraboutages ou de sorcellerie, le *ñeeño* peut devenir le principal bouc émissaire, surtout s'il est une femme. En effet, de la même manière que la jeunesse n'est pas une catégorie sociale homogène, les représentations stigmatisantes sur les *ñeeño* concernent davantage les femmes.

Si les nouvelles générations, dont les jeunes enquêtés, semblent pour le moins sceptiques et remettent en cause de ce qu'ils considèrent être « dépassés »[459], nombreux sont ceux qui, tout en étant hostiles à la hiérarchie propre au système de castisation, ne nient pas l'existence de caractéristiques naturelles et répulsives associées à certains groupes de statuts. Certains préjugés se perpétuent donc par les rumeurs qui se focalisent largement sur les femmes. L'histoire qui m'a été le plus racontée, notamment par de jeunes *géér* est celle d'une personne qui se fait coiffer, ou couper les cheveux par une *ñeeño*. Quelques jours ou semaines plus tard, la victime se rend compte qu'elle a perdu des cheveux jusqu'à ce qu'ils ne repoussent plus à certains endroits de sa tête. Un jeune homme rencontré a été victime de ce « malheur », sur son crâne rasé de près, une zone entière ne présente plus aucun signe capillaire. La sœur d'Alla aurait connu les mêmes désagréments après un rendez-vous chez une coiffeuse qui était une griotte. Ce stigmate s'expliquerait par le fait que les catégories constitutives de *ñeeño* s'adonnaient à des activités jugées impures telles que circoncire, exciser, effectuer les préparations funéraires, la coupe des cheveux, des fonctions vues comme déshonorantes[460]. Les *gewël*, investis dans les activités liées à la danse, activités considérées comme féminines voire « indécentes » pouvaient également menacer la masculinité des hommes du rang des *géér*. Entretenir ainsi des liens trop étroits avec des individus s'adonnant à ces activités représentait un certain danger.

---

[459] Etude menée par l'agence dakaroise d'études stratégiques et de recherche (ADESR) renseignant que 76 % des Dakarois estiment que le système des castes est dépassé, contre 22,2 % qui pensent le contraire.

[460] Adrian H. Hearn, « Guardians of Culture: The Controversial Heritage of Senegalese Griots », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 15, n°2, 2004, p.132.

3.2.2. Humiliations vécues par les jeunes castisés et contraintes de caste : une endogamie légitimée

L'ensemble des *ñeeño* rejetait cette stratification en castes en me déclarant qu'elle serait « dépassée », qu'ils ne « se reconnaissent pas dans ça », que « les castes ne veulent rien dire ». Toutefois, les représentations, humiliations et restrictions des relations sociales entre groupes de statuts montrent qu'elles sont bien au cœur de rapport de hiérarchisation, d'identification et de pouvoir d'exclusion. Chez certaines familles castisées, comme celle de Djiby, le sens du nom de famille, révélateur d'une identification spécifique, peut être dissimulé aux enfants, bien que très tôt, la majorité ait été confrontée aux humiliations entrainant leur sentiment d'appartenance à un groupe spécifique ou au contraire sa négation. Djiby raconte :

> « J'avais l'âge de mon petit frère quand on m'a renvoyé à ma caste supposée. Je dis "supposée" parce qu'on en est même pas sûr, les noms parfois ne renvoient pas automatiquement à la « bonne caste », bref, là n'est pas le sujet. Tu vois, j'avais 9 ans à peu près peut-être et je partais chez la voisine, on avait envoyé un ballon là-bas. Et je lui demande pour aller le récupérer et par signe de respect je l'appelle tati. Là, elle m'a regardé comme jamais elle ne l'avait fait en m'ordonnant de ne plus jamais l'appeler comme çà et là elle s'énerve, "je n'ai rien à voir avec toi, je n'ai rien à voir avec les *gewël*", *Gewël,* je ne savais même pas trop ce que c'était. Je suis rentré chez moi et j'ai raconté ça à mes parents. Ils ont caché la vérité, ils m'ont dit qu'elle plaisantait. Je l'ai cru je crois, jusqu'à temps que je grandisse et que je sois confronté aux mêmes humiliations ».
>
> Djiby, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 27 ans, 2013.

La reproduction de cette confrontation aux humiliations à l'âge adulte s'est imposée à beaucoup d'autres jeunes, notamment au moment de l'approche de l'étape du mariage qui cristallise les tensions liées au castisme. P. Mercier et L. Thoré le remarquaient déjà dans les années 1960[461]. Aujourd'hui, les mariages non-endogamiques sont encore un phénomène marginal. Au moment de notre rencontre, Seydou et Alla, appartenant à la catégorie sociale des *géér*, avaient déjà parlé de leurs petites amies à leurs parents. Le

[461] Pierre Mercier, « Etude du mariage et enquête urbaine », *Cahiers d'études africaines,* n°1*,* 1960, p. 37. Luc Thoré quant à lui note : « Cette situation oblige pratiquement les éléments les plus occidentalisés des griots ou des bijoutiers qui veulent une femme de leur éducation et de leur niveau culturel se tourner vers étranger soit dans les régions du Golfe de Guinée où les castes existent pas soit carrément en Europe ou aux Antilles éventail des femmes instruites de même caste est trop limité pour ils aient quelque chance de rencontrer au Sénégal une partenaire acceptable », Luc Thoré, « Mariage et divorce dans la banlieue de Dakar », *Cahiers d'études africaines*, vol. 4, n°16, 1964, p. 479-551.

mariage ? Leurs familles respectives y étaient franchement opposées. Et c'est l'idéologie de la « pureté du sang » qui fut mise en avant par les parents de ces jeunes, pour justifier leur désapprobation. Dans ces deux cas, ce furent les mères en particulier, qui insistèrent sur l'importance de valoriser et de transmettre par la reproduction, un « sang pur » de génération en génération. La mère de Seydou m'expliqua son opinion :

> « On pense à la transmission au sein de la lignée. Si mon fils fait des enfants et qu'ils veulent eux-mêmes se marier, on demandera certes le nom de famille de Seydou, mais aussi celui de la mère des enfants. L'enfant est à l'image de la mère ! La lignée de la famille peut être mise à mal à cause de ce mariage. Et ça porte malheur sur l'ensemble de la lignée ».

Malgré l'islamisation et la « modernité », se marier en dehors de leur *waaso* est difficilement faisable pour les *ñeeño*. Ces derniers, eux-mêmes, par fierté, peuvent rejeter dans certains cas le mariage avec des *géér*. Si le contrôle des unions matrimoniales peut être un moyen de renforcement de leur autorité par les aînés sur les cadets, il s'avère qu'il est également un procédé de maintien des castisés *ñeeño* dans une position de dominés ; appuyée par l'idéologie du sang pur, l'endogamie est légitimée et par là même les clivages sociaux entre groupes hiérarchisés. Djiby continue de mettre en récit son expérience.

Adolescent, il avait une amie proche, « juste une amie » précise-t-il, mais leurs liens étaient solides. À un tel point que la famille de cette jeune fille préféra déménager plutôt « que leur fille risque d'épouser un *gewël* ». Ce n'est qu'une année après son déménagement que son amie, qu'il ne fréquentait plus, lui apprit cette décision familiale. Lorsqu'il entra à l'université, il fréquentait une jeune femme depuis plusieurs années déjà. Un jour, en saluant une connaissance dans la rue, celle-ci lui annonça que cette jeune femme, sa « petite amie », allait se marier, chose que cette dernière lui avait cachée de peur de lui avouer la seule raison : il était *gewël*. *Gewël* et pauvre.

Avant de conclure. « Femme, *ñeeño* et pauvre, comment je peux devenir quelqu'un ? »

« Devenir quelqu'un » est le leitmotiv de toute cette jeunesse pour laquelle le sens de cette expression revêt une multitude de facettes, selon les configurations sociales et

individuelles dans lesquelles les jeunes sont pris. Les individus de mon échantillon sont contraints par leur appartenance à un groupe de statut, et de diverses manières. Tout d'abord depuis leur naissance puisqu'il s'agit d'une inscription qui semble irrévocable : le *waaso* est inscrit dans le sang de l'individu. Il est pur ou impur. Ici, devenir quelqu'un signifie également dépasser ses assignations de castisation, les humiliations et discriminations engendrées par un système hiérarchique et profondément inégalitaire. Selon les jeunes *ñeeño* qui ont vécu des situations les atteignant dans leur dignité, leur appartenance à un groupe statutaire considéré comme inférieur pourrait être dépassée par leur réussite financière (bien que cette affirmation puisse être contestable à en croire les écrits de Penda Mbow), et notamment par l'émigration. Le départ migratoire a pu être déjà souligné comme un moyen de s'affirmer et l'anthropologue A. Morice repérait déjà en 1982 que depuis la fin de la seconde guerre mondiale, un fort taux de « castés » migrait vers les grandes villes africaines avec leur savoir-faire[462].

« Est-ce que l'on refuserait à Youssou Ndour sa fille ? Son sang se purifie avec les millions » s'interrogea un jour Djiby, de la même manière que Bachir pouvait s'exclamer : « je ne suis pas sûr qu'un Tyson ou un Bala Gaye se voit souvent refuser une fille en mariage »[463]. En effet, c'est lorsque le rapport social de classe et celui de castisation s'imbriquent que les dominations s'accentuent. Les castisés *ñeeño* appartenant à des ménages pauvres et populaires sont davantage stigmatisés et accusés de tous les maux. Un jeune homme m'interrogea un jour : « penses-tu que ce sont les riches que l'on accuse de sorcellerie ? ». Pauvres et castisés sont sans doute les caractéristiques des meilleurs boucs émissaires. Mais lorsque l'on y ajoute la dimension de genre, le bouc émissaire peut se féminiser. Lorsque les trois rapports sociaux s'imbriquent le résultat laisse sans aucune surprise une figure de cadette spécifique : celle de la femme castisée *ñeeño* de catégorie sociale pauvre.

Sa réussite, Kiné ne la perçoit que difficilement. Ses rêves et aspirations reflètent également une volonté à dépasser toute détermination sociale : être quelqu'un signifie avoir de l'argent pour s'extirper de son statut de cadette générationnelle, contourner l'éventualité de devenir cadette d'un homme et de sa belle-famille et pouvoir être reconnue comme une personne à part entière. Etre « quelqu'un de lourd » qui pourra

---

[462] Alain Morice, *Les forgerons de Kaolack, travail non salarié et déploiement d'une caste au Sénégal, op. cit.*
[463] Ce sont deux lutteurs sénégalais célèbres provenant de la banlieue dakaroise qui ont accédé à la notoriété, au succès et à la richesse par ce sport.

également choisir pour elle-même sa vie au détriment des stigmatisations qu'elle subit. Elle est une forgeronne.

> « Un *géér* ne me regardera pas. Sauf si ma situation s'arrange et encore. Je veux que l'on m'aime ou que l'on me déteste pour moi-même, pas pour ces futilités. J'aimerais que l'on me regarde et que l'on me juge selon ce que je suis devenue, pas selon si je suis une femme ou une castée etc. ».
>
> Kiné, 2013.

Les femmes *ñeeño* occupent en effet une position spéciale et sont davantage victime de mépris : accusées de sorcellerie, d'envoutement, de manipulations davantage que les hommes, elles sont également disposées à être reconnues comme des « sorcières » si elles sont issues de catégories populaires. Ces femmes occupent les positions les plus subalternes notamment, encore une fois, lors des cérémonies qui exacerbent les rôles et stratifications sociales : elles sont chargées du protocole des cérémonies, de la cuisine, des échanges de dons et de contre-dons. Kiné veut être reconnue comme autonome et puis se distancer des obligations engendrées par l'ordre social sénégalais et ses stratifications ; autrement dit, elle veut s'émanciper des multiples logiques de domination qui la contraignent et l'étouffent et semble être une figure par excellence de « cadette sociale ».

Ainsi, il s'agirait également de se questionner sur les stratégies et la manière dont les jeunes castisés enquêtés à Dakar *font avec* ce rapport social contraignant, dans un contexte où la jeunesse – bien que non homogène – affirme ses aspirations à l'individualisation et à dépasser un ensemble de déterminismes sociaux dans lesquels elle est imbriquée. Mais n'entreraient-ils pas alors dans un autre ? Celui des rapports de classe, qui les libèrent actuellement des anciennes structures de domination pour mieux les enserrer dans celles propres à la « modernité » capitaliste ?

***

Le sens qu'engage « la réussite » soit plus largement le *tekki*, pour les individus enquêtés relève bien de configurations sociales et individuelles, c'est-à-dire de la place qu'ils ou elles occupent au sein des rapports sociaux structurant la société sénégalaise.

Pour les individus interrogés, la notion de « sujet » qu'ils ne cessent de mettre en avant, renvoie à l'autonomie, c'est-à-dire à la conscience réfléchie de l'individu se posant lui-même comme sujet face à ses désirs, notion qui renvoie également à la conviction d'être l'auteur de ses actes et de pouvoir en répondre en son nom propre. Et c'est de cette façon que les enquêtés se mettent en scène dans leurs discours, chacun et chacune à leur manière, se posent comme sujets, autonomes et responsables devant leur avenir qu'ils perçoivent mais dont la réalisation semble incertaine.

Ce qui est avant tout mis en avant est l'émancipation face à la famille, qui est le garant de l'ordre social *via* le principe de l'aînesse générationnelle qu'ils remettent en cause, lorsque cela joue en leur défaveur. Ces aspirations s'inscrivent – à leur manière – dans une tendance générale de la société sénégalaise urbaine contemporaine : celle du désir d'émancipation individuelle. Conquête d'une « place » qu'ils et elles souhaitent (ou affirment vouloir) inventer par eux-mêmes au détriment de leur classe d'appartenance, de leur sexe et/ou de leur caste, la plupart ont entamé le processus de mise à distance critique vis-à-vis des principes de leur société qui les contraignent. Pour autant la mise à distance critique ne veut pas dire qu'eux-mêmes ne reproduiront pas les schémas qu'ils critiquent. Dépasser son statut de cadet signifie souvent devenir un aîné. L'évolution de la place que l'on occupe au sein d'un rapport social peut entrainer la possibilité pour un individu d'être aîné social mais pourtant cadet d'un homme ou d'un *géér*. Les aspirations à l'égalité face aux rapports sociaux de sexe ou de génération peuvent ne pas abolir les hiérarchies liées au système de castisation, etc.

Depuis la place qui est la leur, nos enquêtés veulent être reconnus dans leur individualité et aspirent à se détacher des entraves familiales, générationnelles, sexuées, de castisation. La volonté de s'extraire de ces déterminismes et des contraintes peut être envisagée comme partie intégrante d'un processus d'individualisation de sa personne : être quelqu'un par soi-même et pour soi-même. Au cœur de ce vaste projet, l'accès à l'argent est central. Il semble être une condition, la condition première au dépassement des assignations selon nos enquêtés, ce que l'*ethos* communautaire et l'ordre social, en plein bouleversement, ne permettraient que difficilement. Alors quelles stratégies sont employées par ces jeunes, individuellement et collectivement ? C'est ce que s'attache à traiter le prochain chapitre.

CHAPITRE VI

Face aux dominations, Des stratégies d'individualisation freinées

Dans les deux précédents chapitres, j'ai mis au jour les rapports de dominations dans lesquels les jeunes des trois quartiers sont imbriqués et qui contribuent, selon eux, à leur étouffement. À partir des situations à la fois particulières et communes à la jeunesse étudiée, j'ai pu insister sur son hétérogénéité et les multiples oppressions qu'elle subit de manière distincte, dressant ainsi un portrait de la condition des jeunesses dakaroises, et du sentiment de ces jeunes de ne pas « être quelqu'un ».

> « Partir on le veut tous. Ce n'est pas pour rien. Les projets sont différents selon les gens, mais au final on veut avoir une place, n'est-ce pas ? C'est la motivation des jeunes. Et ceux qui partent en ont une, une bien mieux en plus. Chacun veut prendre en main son destin, veut montrer qui il est, faire quelque chose, accomplir des choses. Ici un tas de trucs nous empêche de nous réaliser. Quand on revient de la migration, on est complet, on aura une bonne vie, l'émigré il défie tout ! Il est en haut de la hiérarchie ».
>
> Mamadou, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 24 ans, 2011.

Le départ migratoire vers l'Europe apparaît pour les jeunes comme le meilleur horizon, la meilleure manière de se réaliser individuellement. Pour autant, cela ne veut

pas dire qu'un tel départ est la seule stratégie envisagée ou employée : face aux multiples contraintes énoncées, et devant le vaste défi que représente la réalisation de sa propre existence, les jeunes mettent en place différentes stratégies collectives et/ou individuelles. La question principale de ce chapitre est alors de savoir quels sont les moyens permis, et utilisés par les jeunes des trois quartiers, pour s'affranchir, concrètement, des contraintes qu'ils disent subir – en tant que jeunes, hommes et femmes, *géér* et *ñeeño* – tout en prenant en compte les conditions matérielles d'existence qui sont les leurs. Et, en fin de compte, en quoi le départ migratoire leur apparaît-il comme la meilleure des solutions, la stratégie ultime ?

La première partie de ce chapitre s'attache à saisir ces différentes stratégies collectives, à l'échelle du quartier, et individuelles, selon les différentes fractions de la jeunesse que j'ai pu distinguer jusqu'alors. Toujours à l'aide du matériel ethnographique et des récits des jeunes, nous verrons que les moyens mis en œuvre ne semblent pas suffisants pour répondre aux aspirations juvéniles existentielles, particulièrement parce que les stratégies, si timides soient-elles, sont entravées, encore une fois, par des mécanismes sociaux de régulation de l'ordre et des hiérarchies, notamment statutaires. C'est ce que la deuxième partie de ce chapitre montre, en présentant deux régulateurs de « figures trop individualisées » : les représentations stigmatisantes d'une part ; l'univers mystico-religieux d'autre part. À travers l'ensemble de ces différents points, nous pourrons dès lors comprendre que le départ migratoire apparaît comme le meilleur horizon pour *tekki* des différentes fractions juvéniles dakaroises.

1. Du partenariat intragénérationnel comme bouclier aux stratégies individuelles des cadets sociaux « spécifiques »

Face à leur condition d'insignifiance et au vu de leur volonté de « devenir quelqu'un », les jeunes peuvent tenter de faire reconnaître leur utilité sociale en dehors de la sphère familiale dans laquelle ils peinent à faire valoir leur place. Le quartier peut dès lors devenir l'arène visible de leurs efforts pour le collectif, les rendant ainsi partie prenante d'une forme de partenariat communautaire, la communauté étant envisagée ici à partir de l'échelle du quartier tel qu'il est vécu par les jeunes enquêtés. Les formes

d'organisation intragénérationnelle à l'échelle du quartier pour se faire « reconnaître » sont une illustration des effets de la révolution des pratiques mises en œuvre par ces jeunes depuis les années 1990. Toutefois, la visibilité acquise à l'échelle collective s'estompe à l'échelle individuelle. Des stratégies de contournement des pressions des aînés sont en effet mises en place, évitant par là-même les conflits entre générations et rendant de fait impossible toute visibilité à l'échelle individuelle. Les jeunes mettent en œuvre une solidarité intragénérationnelle dont la forme varie selon les configurations matérielles mais qui, quoi qu'il en soit, vient toujours interroger les relations « d'obligations » intergénérationnelles. À ce processus s'ajoutent des stratégies individuelles visant à contourner les autres rapports de domination qui pèsent sur cette jeunesse hétérogène et à envisager des moyens de se soustraire à ce/ceux qui oppressent plus spécifiquement les jeunes femmes et les jeunes castisés.

1.1. Organisation et solidarité intragénérationnelle, fuite et cachoterie…

Dans chaque quartier, l'affirmation publique des jeunes se traduit par une organisation collective intragénérationnelle vécue comme un partenariat au sein d'une même génération et dont l'objectif est de se rendre visible aux yeux de tous ceux qui nieraient ou minimiseraient la place sociale de la jeunesse. Mais à l'échelle individuelle, les solutions immédiates au problème de l'affirmation de soi au sein du foyer semblent plus difficiles à trouver, et cette quête se traduit le plus souvent par l'évitement du foyer plus que par l'affirmation.

1.1.1. « Ne plus être considéré comme une charge ! S'organiser entre nous » !

Les stratégies d'affirmation collective intragénérationnelle, observées à l'échelle des trois quartiers enquêtés peuvent mieux se comprendre à la lumière des mouvements de jeunesse de ces trente dernières années. En effet, la génération des jeunes enquêtés a été socialisée sous le slogan du « Nouveau Type de Sénégalais »[464] des Y'en a marre, héritiers

[464] Le « Nouveau type de Sénégalais » (NTS) est un concept inventé par les leaders du mouvement Y'en a marre. Ces derniers expliquent qu'il s'agit d'un idéal : « Le NTS ne laisse pas traîner par exemple les sachets plastique, n'urine pas dans la rue, ne monte pas dans un car rapide surchargé, ne brûle pas des pneus quand il est mécontent. En quelque sorte, il fait la promotion d'un comportement citoyen. Il n'est pas fataliste et prend ses responsabilités ». Source *Le Monde* le 12

des *set setal*[465] et de la génération *Bul Faale*[466]. Sous le mot d'ordre national de la « participation et responsabilisation citoyenne », les jeunes mènent des actions par eux-mêmes, ce qui leur permet de s'affirmer sur la scène publique et de mettre en cause l'autorité des aînés et des détenteurs du pouvoir local.

À Hann-Marigot, le groupe de jeunes[467] que je connais depuis 2009 a initié de nombreux projets collectifs au sein du quartier : centres aérés informels animés bénévolement, organisation d'événements tels que des collectes, des animations de rue, des tournois de football pour que la communauté se retrouve et « vive mieux ». Ces activités animent et donnent vie au quartier et sont destinées à l'ensemble des différentes fractions générationnelles vivant à Yaraax. À Sacré-Cœur III et à Ñaari-Tali, j'ai pu assister également à l'organisation de *set-setal* au sein des quartiers. Ces moments de nettoyage des rues sont l'occasion pour les jeunes de faire valoir leur place à travers leur utilité sociale au sein du quartier. Précisons que, majoritairement, les groupes de jeunes qui investissent les rues du quartier sont des hommes. Les femmes composent ces groupes dans une bien moindre mesure.

À Sacré-Cœur III, le désensablement des rues s'organise par les réseaux sociaux et les messages envoyés depuis les téléphones portables. Les principaux enquêtés de ce quartier en sont à l'initiative, sous la coordination d'Alioune. Ensemble, ils ont créé le WKB, une organisation (culturelle et sociale) qui œuvre pour le quartier. Chacun doit envoyer à ses contacts l'invitation à participer à l'événement, diffusé également sur les réseaux sociaux. Le point de rendez-vous est, comme à chaque fois, le coin du terrain de football, soit la partie la plus proche géographiquement du lieu d'habitation des jeunes

---

décembre 2012. Participer à l'essor du pays, prendre son destin en main, sont les objectif du NTS qui fait de la jeunesse le fer-de-lance du devenir du Sénégal.

[465] *Set* signifie littéralement en wolof propre et *Setal* rendre propre. Cette double appellation renvoie aux notions d'ordre et de propreté morale, notamment face à la corruption. La première motivation du *Set Setal* est de lutter contre la saleté au sens propre et figuré. S'il a pu être considéré comme la continuité d'autres mouvements, le mouvement *Set Setal* a débuté en 1988 ; les jeunes se donnaient pour mission d'améliorer le cadre de vie des citadins en enlevant la saleté et les détritus, et prenaient en main le quartier. Voir Enda-Tiers-Monde, *Set, les murs qui parlent… Nouvelle culture urbaine à Dakar*, Dakar, Enda, 1991.

[466] Peut se traduire par « t'occupe pas ». Ce mouvement a fait l'objet de la thèse de Jean-François Havard. Né au milieu des années 1990, ce slogan provenant d'un titre de rap a été popularisé par le lutteur Tyson et il a structuré un idéal générationnel d'émancipation, pour reprendre les propos de Jean-François Havard. Jean-François Havard, *Bul Faale ! Processus d'individualisation de la jeunesse et conditions d'émergence d'une génération politique au Sénégal,* thèse de doctorat en science politique, Université Lille 2, 2005.

[467] Il s'agit de Mallé, Safiatou, Abdoulaye, Combé, Mbaye Dieng, Idrissa, Jean, Souka, Aïssa et Leyti.

enquêtés, faisant de cet espace un sous-quartier à l'intérieur du quartier. L'initiative est gardée en mémoire *via* l'enregistrement vidéo que les jeunes diffusent sur internet. Si les jeunes non prévenus de l'événement et qui affluent pour aider trouvent leur place, les « adultes » n'ayant reçu aucune invitation assistent eux à l'événement sans y participer. Les tâches semblent être réservées aux jeunes, aux forces vives du quartier.

> « Tu vois personne ne vient nous aider, c'est nous les jeunes qui prenons en charge les affaires du quartier ! ».
>
> Alioune, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 26 ans, 2012.

Les « grands-frères », âgés de 34 à 38 ans environ, leur viennent en aide. Prêt de matériel, incitations auprès de la population à venir « en renfort », certains vont même jusqu'à prendre une pelle et désensabler, l'espace d'un instant, une parcelle du quartier pour « soutenir leurs petits frères ». Les plus anciens (les générations des parents et des grands-parents) qui regardent les jeunes travailler soutiennent pour une partie d'entre eux l'action par quelques mots sympathiques à leur égard, tandis que d'autres ne réagissent pas. Je m'approche d'un groupe de vieilles personnes près de l'arbre à palabres, des hommes :

> « C'est bien oui cette action. C'est normal que ce soit eux les jeunes qui le fassent, quand on était jeunes on faisait aussi pour les plus vieux. C'est la vie ça ! ».

À Ñaari-Tali, une camionnette avec sonorisation déambule dans les rues. La musique rend le jour de nettoyage festif. Les jeunes dansent, chantent et montrent publiquement leur force de travail, leur investissement. Ils sortent de l'insignifiance sociale et se rendent visibles collectivement. Cette pratique du *set-setal* traduit une évolution des rapports de sociabilité, puisque depuis la naissance du mouvement dans les années 1990, l'organisation privilégie l'intervention au niveau du quartier plutôt qu'en fonction des appartenances ethniques ou religieuses. Cette approche nous conforte dans l'idée que le quartier est la meilleure échelle d'analyse des sociabilités.

> « Demain c'est grand nettoyage ! Il y a une réunion ce soir. Les vieux ne seront pas là, on s'organise nous-mêmes. De toute manière c'est toujours un problème d'avoir du matériel par la mairie ou autre alors là chacun va dire ce qu'il a pu récupérer. Moi j'ai collecté des pelles, je me suis débrouillé. Tu vas voir les réunions là on ne

dirait même pas des réunions, en fait on peut parler comme on veut les vieux ne sont pas là. Il n'y aura pas tous ces trucs protocolaires ! ».

Alioune, 2012

Dans les trois quartiers, ces actions sont prioritairement pensées par les jeunes comme une organisation intragénérationnelle, détachée des prérogatives intergénérationnelles.

« On pense par nous-mêmes, pour nous-mêmes, on est dans les mêmes conditions, il n'y a pas de hiérarchie là pour décider et on fait les choses quoi ! ».

Woury, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 22 ans, 2012.

L'organisation collective est détachée des aînés et de la hiérarchie qui structure le rapport social d'aînesse, elle est devenue le moyen de s'affirmer sur la scène publique, de prouver l'autonomie possible de la jeunesse.

« C'est nous les jeunes qui faisons vivre Yaraax. Les tournois de foot, les activités caritatives, on récolte des fournitures, on met en commun, on valorise le quartier en le montrant aux gens de l'extérieur. On prouve aux vieux qui occupent toutes les places qu'on n'a pas besoin d'eux mais c'est le contraire ».

Leyti, sans statut, célibataire, Hann-Marigot, 20 ans, 2012.

S'organiser sans les aînés permet d'abord aux jeunes de choisir par eux-mêmes les thèmes de leur mobilisation. De plus, parce qu'ils participent au bien commun, sans l'aide des autorités locales qui sont en majorité des anciens, ils pensent pouvoir prouver leur utilité sociale et lutter contre leur insignifiance du quotidien. Bien que les exemples soient rares dans la mesure où les confrontations directes sont exceptionnelles, Alioune et ses amis de Sacré-Cœur III se sont parfois appuyés sur leur action pour défier les aînés. Quelques semaines après le désensablement du quartier et deux jours après l'une des *Yàq ma party* les anciens du quartier sont venus chez Alioune comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent. Ensemble, Alioune, Bamba et les autres osent prendre la parole et répondre à l'indignation des plus anciens. Ils s'appuient sur leur investissement au sein du quartier pour rejeter en bloc toutes les accusations portées contre eux.

> « Quand on s'attelle à tout nettoyer dans le quartier, pas un merci, vous nous regardez seulement, sans rien dire, ce n'est pas grave mais venez pas dire après qu'on ne vaut et qu'on ne sert à rien ».
> Ou encore « on s'organise sans vous parce qu'on n'est rien à vos yeux mais nous n'avons plus peur de vous parce qu'on sait ce qu'on vaut ensemble sans vous. Et sans nous le quartier ne serait pas ce qu'il est ! Il faut le reconnaître maintenant ! ».

Si les soirées sont déplacées en dehors du quartier, l'enjeu principal de ce conflit n'est pas tellement le problème des *yàq ma party,* mais relève d'un rapport de force dans lequel les jeunes cherchent à faire valoir leur position dans ce que je nomme un "partenariat communautaire" qui lie l'ensemble des générations du quartier. Les initiatives en faveur du quartier permettent aux jeunes de revendiquer un droit à la parole ; mais ce droit reste limité et surtout contesté puisque la fin de la dispute s'est conclue par une « déclaration de guerre », pour reprendre les propos d'Alioune.

> « On s'est rebellés alors il faut s'attendre à ce qu'ils nous mettent des bâtons sur notre passage maintenant… on doit être irréprochables ! ».

En définitive, de l'insignifiance sociale vécue dans le quotidien à la visibilité collective, c'est l'horizon d'émancipation proposé par les mouvements protestataires qui est en jeu. Et on peut alors s'interroger sur les possibilités de s'émanciper réellement des contraintes vécues, selon que l'on appartient à telle ou telle fraction sociale de la jeunesse dakaroise. Au sein des ménages moins aisés, notamment des quartiers de Ñaari-Tali et d'Hann-Marigot, où la recherche d'argent est une question de survie plus que de mieux vivre, les pressions ne sont pas les mêmes et les jeunes semblent avoir davantage recours à des stratégies individualisantes et à des contournements des contraintes.

1.1.2. Fuite et cachoterie comme réponses immédiates et individuelles

Dans les quartiers enquêtés, il semble vraiment difficile pour les jeunes de s'affirmer à l'échelle individuelle. La fuite, en tant que moyen de se soustraire aux contraintes répertoriées précédemment, est employée par l'ensemble de nos jeunes, pris individuellement. Par fuite, j'entends ici à la fois l'évasion imaginaire (invention de soi par la mise en récit de sa propre histoire) mais également la fuite au sens physique (rentrer le moins possible au sein du foyer). Ces deux formes de fuite revêtent chacune une fonction que je vais à présent analyser.

Invention de soi

La mise en récit de soi, inventive, à laquelle avait recours l'ensemble des jeunes, m'est apparue comme un réel moyen pour eux de s'extirper de la réalité. Toutefois, transposer à l'écrit les récits imaginaires des jeunes est un exercice particulièrement difficile. En effet, l'imaginaire renvoie à des images, des paroles, des récits présents en nous, qui contiennent désirs, perceptions, mythes provenant de représentations intérieures et extérieures. Ici, je rejoins le sens donné par A. Appaduraï lorsqu'il définit l'imaginaire comme un « paysage construit d'aspirations collectives »[468]. C'est dans ce sens que mon attention, lors de mes échanges avec les jeunes dakarois et dakaroises, s'est portée sur cette notion. Le questionnement sur la fonction de ces rêveries et des mises en scène de soi m'est apparu tout d'abord par le biais d'interrogations méthodologiques. Lors de ma première venue à Dakar, je questionnais mes interlocuteurs sur leur « place » au sein de la famille, élément qui me paraissait (et qui me paraît toujours) pertinent pour comprendre les configurations sociales dans lesquelles ils évoluaient. Plusieurs situations problématiques sont alors apparues : soit les jeunes esquivaient les entretiens approfondis sur cette thématique, soit je me trouvais confrontée à des récits accordant une importance vraisemblablement exagérée à la place des jeunes enquêtés au sein de leur famille, voire du quartier. Quelques exemples, pris dans différents quartiers de Dakar, peuvent permettre d'illustrer cette tendance. Le père de Bamba (quartier Sacré-Cœur III) était un marabout, le prénom de Bamba a donc été choisi par ses deux parents mourides en référence à leur confrérie. Lorsque nous avons abordé pour la première fois sa place au sein de la famille nucléaire, dans l'habitat familial, il a d'abord hésité et puis s'est ensuite emballé :

> Bamba – « Je joue un grand rôle parce que je suis le marabout de la famille. Je porte le grand nom d'un marabout et ça, c'est quelque chose ! On met beaucoup d'espoir en toi c'est tout. Tu sais dans une famille ici quand tu portes le grand nom d'un marabout, il y a certaines choses que tu ne dois pas faire. Fumer tout ça toutes les choses dont on a parlé en fait, tu dois être droit »
> Moi – « Mais toi tu les fais ces choses ? »
> Bamba – « Je fais certaines mais pas d'autres ! ».
>
> Bamba, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 22 ans, 2009.

[468] Arjun Appaduraï, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization, op. cit.,* p. 31.

De la même manière, les jeunes qui refusaient dans un premier temps de s'entretenir réellement et formellement avec moi pour évoquer leur place dans la famille, utilisaient toujours les mêmes arguments en expliquant qu'ils n'avaient pas le temps, du fait des sollicitations multiples auxquelles ils devaient soi-disant répondre :

> « On m'appelle tellement, je suis sollicité de partout, je n'ai vraiment pas le temps de te parler de moi comme ça, encore moins une heure ! À côté de ça, tu sais maman compte sur moi pour que je ramène de l'argent, j'ai beaucoup d'affaires en route, taf taf à droite à gauche, je suis partout, je suis demandé dé ! Il faut attendre un peu son tour ! ».
>
> Bachir, chauffeur de manière irrégulière, célibataire, 23 ans, 2009.

« Par le récit, nous nous faisons le propre personnage de notre vie et nous donnons à celle-ci une histoire »[469] explique C. Delory-Momberger. En ce sens, si démêler le faux du vrai était plus que difficile, le plus important n'était pas tant de mesurer la véracité des propos tenus que de comprendre quelle fonction sociale avait cette part de mise en récit de soi. Un parallèle peut être fait selon moi avec la fonction première attribuée par J.-C. Kaufman aux identités virtuelles, à savoir « offrir des compensations symboliques par des mises en scène positives (voire follement idéalisatrices) de soi »[470]. En effet, ce récit de soi peut servir à masquer ou rendre plus honorable la réalité. Bamba n'a pas vraiment une place spéciale et un rôle important dans la famille comme il se plaît à le dire au moment de notre première rencontre. Lors de cette entrevue, aucun des trois enfants de la fratrie ne travaille. Bachir, en tant qu'aîné, tente de donner des conseils à Bamba, qui fait ensuite de même avec la plus jeune, Seynabou. Il peut certes « régler quelques affaires » pour leur mère, mais guère plus. Quant à Bamba, sa mère le consulte pour certaines décisions, tout comme son frère et sa sœur. Ce fut le cas par exemple en ce qui concernait mon arrivée dans la maison, mais l'avis donné par Bamba fut avant tout un avis consultatif. Il ne sait pas comment le budget de la maison est géré et ne prend pas part aux décisions qui concernent sa mère, me dit-il. Il ne trouve aucun autre exemple que celui relatif à mon arrivée dans la maison pour illustrer l'importance qu'il est censé avoir dans les prises de décision au sein de la maisonnée. De la même manière, Kiné met en avant sa débrouillardise et son autonomie.

---

[469] Christine Delory-Momberger, « Biographie, socialisation, formation », *L'orientation scolaire et professionnelle,* vol. 33, n°4, 2004, p. 551-570.
[470] Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 77.

> « Kelly, je suis une grande dame. Je me débrouille toute seule. Et j'affronte la vie. J'ai le courage c'est une valeur sûre et respectable. Tu sais tu me vois comme ça là. Pas coiffée. Avec le pagne. Là c'est comme si j'étais emprisonnée dans ce corps, et dans ce pays. Je sais que je vais faire des choses importantes. Je suis vouée à ça. J'attends et je prends pour le moment le rôle que j'ai ! Ah ça à la maison, maman ne peut se passer de moi. Si je ne suis pas là comment va-t-elle faire ? C'est une sorte de sacrifice que je fais aujourd'hui. Et ça montre bien quelle grande personne je suis ».
>
> Kiné, sans statut, célibataire, 30 ans, 2011.

Les après-midi entiers passés avec elle se ressemblent. Je la retrouve au domicile de sa mère. Elle est là ; elle m'attend. Moi ou quelqu'un d'autre qui la fera sortir de son quotidien, comme elle me le répète régulièrement. Je me suis donc peu à peu prise au jeu des imaginaires, ou plutôt des apparences, et ai accepté d'entrer dans ces rêveries, qu'elles aient été d'ordre collectif ou individuel, afin de saisir et avoir accès aux projections des jeunes enquêtés.

Depuis l'obtention de son BTS, il y a trois ans au moment de notre rencontre en 2009, Bachir est à la recherche d'un emploi en infographie. Après avoir cherché en vain, il s'est détourné de cette voie. « Etre lutteur » ? Il s'entraîne à la salle de musculation régulièrement pour sculpter son corps. « Faire de l'argent » ? Il est à la recherche de projets professionnels qui pourraient lui permettre de gagner très bien sa vie.

> « Je suis un lutteur ! Je vais gagner beaucoup d'argent et avoir des fans partout, je commence déjà ! ».
>
> Bachir, 2009.

La simulation de combats arrive ensuite. Bien évidemment, la carrure de Bachir en projette plus d'un dans le sable des rues du quartier, provoquant un fou rire général. Puis, il revient à la réalité. La lutte est le sport national du Sénégal et les lutteurs sont adorés de la population. Il s'agit là d'une identité virtuelle avec laquelle Bachir prend de la distance lorsque, pour un moment, il met ses rêveries entre parenthèses. Les lutteurs viennent en grande majorité de la banlieue dakaroise, dans le quartier de Pikine devenu en quelque sorte le bassin de recrutement. « Tu ne verras jamais un lutteur provenir de Sacré-Cœur ! » m'avait dit Bamba en se moquant de son frère. Bachir le sait. « Maman me tuerait ! Et puis je ne peux pas, c'est comme ça ». Alors Bachir recherche un sens à

sa vie en prenant davantage en compte le contexte et le milieu dans lequel il évolue, ajouté à ses aspirations.

> « Je serai mon propre patron ! Je vais développer un projet de lavage de voitures, peut être ensuite je pourrai en revendre mais pour le moment je vais m'installer à mon compte et ouvrir une entreprise de lavage ! Je vais faire ce que je veux puisque je serai mon propre patron !... mais pour faire ça, je vais partir là-bas avant, juste prendre ce qu'il y a à prendre pour que tout soit possible ! ».

Ces « soi possibles » représentent, selon J.-C. Kaufmann, une sélection des identités virtuelles réalisables. Cette projection de soi dans l'avenir peut se réaliser à partir de l'expérience personnelle, mais également en prenant en compte le contexte social et les réactions d'autrui. L'exemple précédent de Bachir illustre bien la manière dont la mise en récit devient projection de soi. Pour J.-C. Kaufmann, cette invention de « soi possibles » est une des modalités avancées de la subjectivation. Selon moi, elle illustre la volonté (et non la capacité réelle) de l'individu à se poser comme sujet face à son avenir.

La fuite hors du foyer

La fuite ou l'évasion physique hors du foyer peut être un moyen de ne pas affronter les pressions subies au quotidien. Pour les jeunes des quartiers populaires peu ou pas pourvus d'argent, et pour ceux de Sacré-Cœur III n'ayant aucun statut, donc au final pour la majorité des jeunes enquêtés, la stratégie principale pour ne plus apparaître comme une charge pour leurs aînés réside dans la fuite hors du foyer. Deux formes de fuite hors du foyer sont cependant à distinguer : investir le foyer des autres ; investir le monde de la nuit et, dans le prolongement des mises en récit de soi, effectuer une mise en scène de soi, noctambule.

La première forme de fuite hors du foyer, l'investissement du foyer des autres, est employée principalement par les jeunes hommes enquêtés. À Sacré-Cœur III, Bachir est réputé pour être « [le] pied sur la route ! » c'est-à-dire toujours en recherche d'argent. Je m'imaginais alors que Bachir cherchait du travail lors de ses sorties hors du domicile familial. Pourtant, lorsqu'il n'était pas occupé à régler les « affaires » que sa mère lui confiait, il se contentait de vaquer entre les domiciles de plusieurs de ses amis et connaissances, hors du quartier Sacré-Cœur III, mais toujours à proximité.

> « En fait, je m'évade quoi ! J'en ai marre d'entendre tous ces problèmes d'argent, je n'arrive plus à rentrer et sentir le poids du regard de ma maman. Il y a des familles

pires que nous, on mange à notre faim ! Et puis je le sens, elle le dit [qu'elle a] ses enfants à charge ! Ses grands enfants à charge ! Je suis l'aîné et celui qui ne va plus à l'école, mais je ne trouve pas d'emploi quoi ! Alors je fais semblant de chercher et je pars, je mange ailleurs, je dors des fois ailleurs. Comme ça, on ne peut pas dire que je suis une charge ! Et maman elle voit aussi que sans moi il y a des choses qui ne tournent pas dans la maison quoi ! Elle s'appuie sur le fait que je ne travaille pas pour après le reprocher à tout le monde quoi. C'est dur, franchement c'est dur quoi, tu apparais juste comme un incapable, et tu as cette pression, et en même temps je n'ai pas d'argent quoi, je ne peux pas prouver vraiment, alors je m'évade ! ».

Bachir, 2011.

Le foyer des amis peut alors devenir un refuge, considéré comme tel. On y passe du temps, on y dort parfois aussi de manière régulière : c'est le cas de nombre de jeunes hommes de Ñaari-Tali.

« En fait le refuge ce sont les amis, tu vois on est entre nous la journée, dehors et puis le soir, enfin plutôt quand il fait bien nuit on rentre dormir chez l'un d'entre nous. Il y a un copain, il a une chambre avec entrée sur la rue, comme ça on ne croise pas les vieux. Tu sais c'est un moyen d'éviter leur critique ou leur regard, si on pouvait faire plus on le ferait mais là, moi perso je n'ai rien. Je participe comme je peux, mais en effet, mes poches sont vides, eux c'est leur regard qui est vide quand ils me voient, je fuis. Des fois le regard de ta maman ou de ta tante sur toi c'est pire que leurs critiques, elles t'aiment c'est sûr, mais le poids du regard c'est le fardeau que tu es toi… bref ».

Djiby, sans statut, célibataire, 25 ans, 2011.

À Hann-Marigot, les jeunes mangent souvent chez Mallé pour fuir leur domicile.

« Hey ici c'est quand même la maison de tous, et comme je donne l'argent pour la nourriture souvent, ils disent rien bon chez nous quand il y a un plat on le partage. Les amis ils viennent ici c'est sûr, pour éviter les remarques des parents ou des anciens de la maison. On rentre le moins possible… moi c'était pareil avant d'avoir la boutique. Tu vois Mallé comme ça toujours chez lui. Mais non ce n'était pas ça ! ».

Mallé, boutiquier « free-lance », célibataire, 29 ans, 2009.

Les jeunes s'appuient sur une solidarité intragénérationnelle basée sur leur vécu commun et la compréhension de ce que vit l'autre au sein de son domicile familial. Ensemble, ils s'entraident mais questionnent d'autant plus l'état des solidarités intergénérationnelles qui, si elles protègent d'une misère individuelle, tendent tout de même, comme nous venons de le voir, à priver les jeunes de la « reconnaissance, le

respect et la considération auxquels ils aspirent »[471]. Les générations ascendantes peinent alors à rester un filet de protection plus sécurisant que les nouveaux refuges que se créent les jeunes en dehors de la sphère familiale.

Ceci étant dit, il s'avère également qu'une partie des jeunes enquêtés tentent de contourner le poids des obligations d'entraide, qu'ils perçoivent comme un obstacle à la réalisation de leurs besoins individuels. C'est notamment le cas des jeunes qui perçoivent de l'argent dans les quartiers populaires.

> « Des fois tu perçois 80 000 francs, tu vas donner 50 000 et tu dis que tu n'as rien d'autres. Parce que c'est dur des fois, tu as besoin d'un tee-shirt, de nouvelles chaussures, des petits besoins comme ça ! Ici on ne sort pas dans les boîtes payantes et autres mais un moment donné on a envie aussi de pouvoir acheter quelque chose ».
>
> Mallé, Hann-Marigot, 2009.

J'ai pu comptabiliser un nombre important de personnes qui, une fois l'argent donné pour le foyer familial, tentent d'économiser et/ou simplement de conserver de l'argent, selon ce dont ils disposent, pour satisfaire des besoins personnels. Cette « dissimulation » est un moyen employé par l'ensemble de ceux qui perçoivent de l'argent du travail informel, notamment les jeunes des quartiers de Ñaari-Tali et d'Hann-Marigot. La flexibilité des revenus journaliers, hebdomadaires, ou même mensuels, du travail informel ne permet pas d'obtenir un salaire stable et identique tous les mois comme pour les salariés. Les jeunes « travailleurs chômeurs » font de cette précarité un avantage en ne déclarant aux membres de leur famille que la somme d'argent qu'ils veulent leur donner, et non celle qu'ils perçoivent réellement.

La deuxième forme de fuite hors du foyer, l'investissement physique du monde de la nuit, est pratiquée principalement par les jeunes hommes du quartier de Sacré-Cœur III, bien que quelques jeunes femmes de mon échantillon y recourent également mais avec un rapport à l'argent toutefois différent[472]. Cette modalité de fuite se caractérise par une

---

[471] Mahamet Timera, « Les migrations des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et émancipation », art. cit., p. 40.

[472] Les travaux de Thomas Fouquet, sur les femmes, montrent qu'elles investissent bien évidemment ce monde de la nuit, et en sont même des « aventurières ». Thomas Fouquet, « Aventurières noctambules », *Genre, sexualité & société* [en ligne], n°5, 2011, p. 1-14. Nous y reviendrons toutefois, s'agissant de mon échantillon, dans les stratégies des cadets sociaux spécifiques, notamment les femmes.

mise en scène « d'identités virtuelles » lors des temps nocturnes. L'argent, nous l'avions vu, est alors envisagé comme un moyen d'acquérir des biens et d'assouvir des envies de consommation (vêtements, parfum, coiffure). Bien que ces aspirations soient communes à l'ensemble des jeunes des trois quartiers dakarois, ceux qui s'y adonnent sont majoritairement les jeunes hommes de Sacré-Cœur III, les « *blow man* ». Rappelons-nous la définition donnée par un des jeunes du quartier : « Le *blowman* est celui qui se sert de l'argent de ses parents, de leur voiture, pour sortir, dépenser pour soi, sans compter, il affiche l'argent de manière ostentatoire, comme si c'était le sien, mais c'est celui des parents ».

Le *blowman* est visible notamment durant la nuit, puisqu'il emprunte la voiture de ses parents, il affiche ainsi son argent dans les sorties nocturnes. Ce « monde de la nuit » est investi par ces jeunes comme une forme d'exutoire où tout est permis, au même titre que les soirées qu'ils organisent, les *yàq ma party*.

Le samedi 7 juillet, vers 2h30, la soirée privée organisée par les jeunes de Sacré-Cœur III commence. Les festivités n'ont été préparées que deux jours auparavant, mais cela fait maintenant plusieurs semaines que, *via* les téléphones et les réseaux sociaux, le groupe des jeunes de Sacré-Cœur III diffuse l'annonce de cette soirée. Le nom de la soirée, *Yàq ma party*, mélange de wolof et d'anglais, m'a été traduit une première fois par « ne gâche pas la fête », sens qui ne me convenait guère étymologiquement et ne correspondait pas à la construction de la phrase. « Pervertis-moi ! » est plutôt la vraie signification du *yàq ma,* me dira-t-on quelques jours plus tard. Expression inventée par Mamadou, elle est donc propre aux jeunes de ce quartier : « la doctrine c'est danse, amuse-toi, profite et no limit ! ». Mais ni alcool, ni drogue, juste une sono apportée par un étudiant du quartier dont l'activité de DJ est devenue un loisir. Ces *Yàq ma* party ont lieu régulièrement dans une maison vide du quartier dont les clefs sont négociées avec le gardien pour une nuit entière. Environ 40 jeunes (11 filles et 39 garçons) ont dansé jusque 7 heures du matin dans la cour, sous la première pluie de la saison, et dans une des pièces principales de la maison, plus intimiste. J'ai compris le sens du *no limit* en participant à cette soirée : cette expression est particulièrement pertinente pour désigner le rapport de proximité instauré par une certaine danse *reggaeton* entre jeunes femmes et jeunes hommes. Cette manière de danser, très sexuelle et provocatrice, parfois langoureuse et parfois plus dynamique, simule un acte sexuel. Cette danse est appelée par ces jeunes, et avec une certaine candeur, le « frotti-frotta ». Mamadou m'explique le

lendemain : « on est dans le mimétisme ! Tu sais on passe du temps à regarder les clips, on aime ça, là on reproduit un peu la manière jamaïcaine de faire la fête et les clips américains montrent ce genre de danse ! ». Ces soirées sont habituellement programmées par un petit groupe de personnes à Sacré-Cœur III, à la demande des jeunes. Quand la demande se fait importante et pressante, l'organisation peut alors commencer. L'information est alors diffusée sur le réseau Facebook, et lorsque certains jeunes d'autres quartiers (souvent de centre-ville me dit-on) s'invitent, ils doivent payer la somme de 2 500 francs CFA [3,80 euros] pour participer. Les filles sont souvent les mêmes à chaque soirée, elles viennent de Sacré-Cœur III et sont pour la majorité lycéennes mais majeures, quelques-unes sont étudiantes. Elles ne sont pas les filles que le groupe de jeunes fréquente de temps à autre, celles-ci ne sortant pas beaucoup car elles étudient « plus sérieusement ».

> « Bon après les familles ont confiance parce que c'est là, à côté de tout, dans le quartier ! Mais elles ne savent pas ce qu'il se passe (rires) et du coup ces filles elles conservent un peu leur droit de sorties pour ces soirées ! Là on nous en réclame déjà pour samedi prochain ! ».
>
> Mamadou, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 25 ans, 2012.

L'une des participantes me confiera que cette manière de danser « est un moyen de se libérer, de jouer, de s'évader ! » ; un autre explicitera davantage :

> « Passer du bon temps, après on ne part pas avec les filles, peut-être certains peuvent échanger les numéros mais c'est tout comme dans n'importe quelle soirée. Non c'est vraiment se lâcher, souffler, entre nous comme ça c'est l'évasion oui l'évasion (…) certains consomment de l'alcool mais nous on n'en vend pas : juste la musique, la danse et c'est parti, on part quoi ! ».

S'évader, se libérer dans un entre soi noctambule, est une stratégie employée par les jeunes qui se constituent un espace-temps où tout devient permis, comme l'expression *no-limit* le souligne. En ce sens, se distinguer par l'apparence, notamment la nuit, apparaît également comme une manière de s'affirmer individuellement :

> « Quand tu sors tu deviens aussi un personnage, ou toi-même, mais quelqu'un d'autre que la journée ».

1.1.3. Mise en valeur de son apparence individuelle : l'élégance urbaine comme technique de distinction

Dakar est le lieu par excellence de mise en valeur des individus par le biais de ce que l'on appelle « l'élégance », notamment à travers les vêtements. Les jeunes s'inscrivent dans une économie de la distinction au moyen de l'habillement, et plus encore de l'apparence. À travers l'exemple du mode d'accoutrement juvénile, je parlerais même d'un culte de la beauté qui traverse toute la jeunesse urbaine.

> Il est 23 h 30 quand les premières invitées arrivent. Les hommes sont dans un salon depuis plus d'une heure mais le rendez-vous était fixé à 21 heures, heure à laquelle je suis arrivée. J'avais revêtu un jean, un pull et m'étais maquillée légèrement. Quel malaise j'ai ressenti lorsque j'ai vu l'ensemble des invités ! Je me suis bien évidemment demandée pour quelle raison tout le monde était arrivé aussi tard à l'anniversaire de Seynabou. On m'a répondu que chez les Sénégalais le retard était coutumier ! Mais en vérité les invités s'étaient mis sur leur « 31 ». Des robes de soirées modernes très courtes laissant voir des jambes huilées haussées sur des chaussures à talon. Un maquillage très perceptible, des cheveux lissés, tressés selon l'envie du jour. Seynabou n'était pas habillée de cette manière en sortant de chez elle. Elle avait emmené sa tenue et avait passé la première partie de la soirée dans la chambre de l'appartement hôte à se préparer. Sa mère n'aurait pas accepté qu'elle porte une telle tenue, m'avait-elle confiée. Le mélange des parfums des filles a provoqué une telle migraine que j'ai dû repartir à peine les invités arrivés... les hommes portaient des chemises dont la marque était affichée de manière ostentatoire, certains portaient un costume, des cravates au tissu sénégalais. Je crois que cette soirée révèle un certain culte de la beauté présent chez ces jeunes comme une manière d'affirmer leur individualité, dans la conformité ».
>
> Extrait de carnet de terrain, mars 2009.

L'apparence physique, par le biais notamment des vêtements et des coiffures, est un moyen de s'affirmer individuellement, à la fois lors des soirées, dans ce monde de la nuit évoqué plus haut et où les identités virtuelles s'affirment, mais également au quotidien. Comme je l'écrivais dans mon journal de terrain en 2009.

> Je viens d'arriver à la fac. Aïssa n'est pas encore arrivée alors je prends un cappuccino du matin et je regarde les étudiants passer. Il aurait fallu qu'un appareil photo marque ce moment où le brassage des modes vestimentaires est frappant. Les boubous traditionnels sont stylisés de manière à percevoir les jambes, les épaules ou le dos. Les tissus africains se mêlent avec les jeans et les chaussures à talon. Un groupe d'étudiants vêtus de vêtements de sport, portant des tee-shirts à l'effigie de joueurs de football européens côtoient un groupe de femmes bibliothécaires, plus âgées aux tenues plus « sobres » et traditionnelles.
>
> Extrait de carnet de terrain, 2009.

Le corps est investi comme un capital que l'on doit gérer ; moyen d'expression de son statut social ou de celui auquel on aspire, le corps s'affiche et porte un message tourné vers l'extérieur : maquillage, sport et pratique de la musculation pour le sculpter etc. Entretenir ou mettre en valeur son capital-corps a plusieurs fonctions selon les groupes d'appartenance des jeunes. Pour les jeunes les plus favorisés économiquement, notamment ceux de Sacré-Cœur III, le vêtement permet de montrer sa valeur individuelle et de l'accroître, notamment auprès des filles.

> « La concurrence est rude ! (rire) bon te soigner, soigner ton image c'est important. Je ne sais pas quoi te dire. Les femmes aiment ça, c'est comme à un entretien d'embauche il faut te vendre par ton apparence, et bien c'est pareil là. On se vend mieux aux filles en étant bien habillé, avoir la classe, ça montre aussi que l'on a de l'argent, en tout cas ça, elles le pensent. Et faut pas se mentir c'est important aussi. Le Sénégal c'est tout dans l'apparence tu dois en jouer pour gagner la première place ! (rires) ».
>
> Talla, sans statut, célibataire, 23 ans, 2011.

Se démarquer des autres sur le marché de la séduction et du paraître, c'est tenter encore une fois d'être quelqu'un, cette fois par l'apparence. Du côté des jeunes déclassés, l'apparence peut leur permettre de grandir sur l'échelle sociale :

> « Tu vois l'habit c'est un signe que tu peux te le permettre, financièrement quoi. T'économises un peu, tu achètes une fringue qui vient d'ailleurs et hop on croit que tu as les moyens. L'argent ça efface tout, ta classe ta caste. On revient toujours à l'argent. Et après tu vas à la muscu, les vêtements mettent en valeur ton corps et tu te confonds dans la masse ».
>
> Djiby, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 25 ans, 2011.

Se fondre dans la masse, se niveler… l'apparat permet d'être un autre que soi, ou plutôt d'être perçu à première vue autrement que par son appartenance sociale. Les vêtements privilégiés sont ceux qualifiés d'occidentaux, en opposition aux tenues dites traditionnelles. L'élégance urbaine permettrait alors de se soustraire au groupe des déclassés, entendons ici des classes populaires et des castes considérées comme inférieures. Pour les femmes, l'apparence physique peut être également « la condition de

l'accumulation économique »[473]. Effectivement, au sein de la génération des jeunes enquêtés, les moyens pour s'affirmer sont grandement liés aux contraintes spécifiques des fractions de la jeunesse que nous avons pu distinguer.

1.2. Des stratégies individuelles pour les femmes et les castisés *ñeeño*

Les femmes et les castisés *ñeeño* doivent redoubler d'efforts pour contourner ce (ceux) qui les contraint à « être » quelqu'un. Pour les cadettes, s'affirmer passe en premier lieu par l'affichage de capacités distributives, lorsqu'elles en ont les moyens. Mais pour y parvenir, certaines peuvent jouer de « l'élégance urbaine » afin d'obtenir, de la gente masculine, les possibilités d'afficher une position financière favorisée. Dans les deux cas, leurs stratégies reposent en partie sur l'acceptation de leur rôle, en tant que femme, ou plutôt sur le fait de savoir en « jouer ». Les *ñeeño,* quant à eux, ne semblent mettre en œuvre aucune stratégie immédiate.

1.2.1. Les stratégies ambivalentes des cadettes

Je l'ai souligné, la fuite et la dissimulation partielle des capacités distributives sont pour les jeunes hommes des manières de contourner les pressions, notamment familiales. Toutefois, pour les jeunes femmes de notre échantillon, l'affichage de leurs capacités distributives est au contraire un moyen de tenter d'affirmer leur pouvoir et de faire valoir leur participation dans le partenariat familial, mais surtout de pouvoir échapper un tant soit peu à la sexuation de leur rôle. L'argent - prélevé, gagné, ou transmis – a en effet une grande importance pour la conquête par les femmes d'un statut plus valorisé. N'étant pas considérées comme des productrices économiques, elles pourraient se trouver exclues du système productif « d'avances-restitutions » qui « seul établit le rapport collatéral »[474]. Mais néanmoins, il est effectivement reconnu que les femmes accèdent à la position d'aînée sociale en fonction des dons qu'elles effectuent : leur position sociale (et leur prestige), leur pouvoir économique et social dépendent largement, encore une fois, de leur capacité redistributive. À cet égard, les cérémonies familiales sont les meilleures occasions pour les femmes de déployer des

[473] Lilian Mathieu, « L'espace de la prostitution. Eléments empiriques et perspectives en sociologie de la déviance », *Sociétés contemporaines*, n°38, 2000, p. 99-116.
[474] Claude Meillassoux, *Femmes grenier et capitaux, op. cit.*, p. 120.

comportements ostentatoires et ce, dans différentes sociétés de l'Afrique de l'Ouest (Mali, Niger, Côte d'Ivoire, Burkina etc.)[475]. Lors de ces cérémonials, les femmes peuvent donner l'argent nécessaire pour faire exister les liens familiaux et extra-familiaux nécessaires à la reconnaissance de leur personne. Toutefois, pour nombre de femmes, l'accession à l'aînesse sociale dépend de leur faculté à se procurer des ressources monétaires qu'elles obtiennent souvent par le biais de leur mari. En ce sens, l'accès à la reconnaissance sociale reste dépendant des hommes, rendant « l'émancipation féminine sous contrainte »[476].

Dans notre cas d'étude, le pouvoir économique ne doit pas être mis en scène uniquement lors des cérémonies, mais il doit pouvoir se manifester au sein du foyer. Les jeunes femmes célibataires exposent leur contribution aux achats au marché, ou dans le paiement des factures. La nouveauté réside sans nul doute dans le fait qu'elles se permettent de l'affirmer, notamment pour les jeunes célibataires qui ne sont pas soumises à l'autorité d'un chef de ménage masculin. En effet, dans les ménages dirigés par une femme comportant ses enfants (les jeunes enquêtés), les jeunes femmes affichent leur investissement dans et hors du foyer, mettant à mal les frères et autres hommes de leur génération. L'exemple de Seynabou peut illustrer les propos avancés.

2012. Seynabou a opté pour les cours du soir et travaille à mi-temps la journée dans un centre d'appel. Elle vient de recevoir sa première paie. Quand elle rentre à la maison[477], son enveloppe contenant son salaire à la main, c'est en criant qu'elle m'interpelle. Elle se jette sur le lit où je suis installée.

> Seynabou – « C'est la première enveloppe ! Je vais tout dépenser comme ça ! Je suis une grande dame, il faut combler les besoins de madame n'est-ce pas ? (rire) »
> Moi – « Que vas-tu t'acheter ? »

---

[475] Étudié par exemple concernant la Côte d'Ivoire par Claudine Vidal, « Guerre des sexes à Abidjan. Masculin. Féminin, CFA. », *Cahiers d'études africaines, n*°65, p. 121-153, 1975. - « L'argent fini. L'amour est envolé », *l'Homme,* vol. 19, n°3-4, p. 141-158, 1979. - *Sociologie des passions (Côte d'Ivoire. Rwanda),* Paris, Karthala, 1991. La référence importante concernant les cérémonies au Sénégal reste selon moi les travaux Ismaël Moya, « Démesure, jeu et ironie. Argent et don au féminin à Dakar », dans *L'argent. Croyance, mesure et spéculation,* sous la direction de M. Drach, Paris, la Découverte, 2004, p. 167-180. - « Le brouet cérémoniel : jeu financier ou institution sociale? Thiaroye sur Mer (Dakar. Sénégal) », *op. cit.*

[476] Pour reprendre le titre de l'article « L'émancipation féminine sous contrainte » de Agnès Adjamagbo, Anne-Emmanuelle Calvès, art. cit.

[477] Pour rappel, j'ai habité durant mes séjours, principalement dans le foyer de Seynabou à Sacré-Cœur III.

> Seynabou – « Bon déjà je vais financer les repas de la maison, maman va aller au marché je vais préparer des bons repas, mais attention, pas de *ceep*[478] je n'en peux plus, des sauces crevettes, des beignets des crudités ! Je vais partager avec des amis, oh et puis la semaine prochaine il y a le mariage de ma copine ! Tu vas venir avec moi, tu vas voir là je peux m'acheter la totale et je vais pouvoir lui donner aussi beaucoup d'argent ! »
> Moi – « Mais attends je croyais que tu allais dépenser pour toi ? »
> Seynabou – « Oui bien sûr, mais quand je vais donner on va voir ça, d'une part elle devra me rendre le jour de mon mariage, et plus que ce que je vais lui donner (rire) faut anticiper ! Et puis je vais être là les gens vont le voir, ils vont se dire que je suis une grande dame ! Et oui ! C'est fini la petite dernière ! Elle a de l'argent ! Ils vont être dégoutés les grands frères ! (rire) ».

Son enveloppe a effectivement servi à acheter des provisions alimentaires pour les repas de la maison : des denrées de base telles que l'huile et le riz, mais également des crevettes que Seynabou a préparées en beignets, et que la famille n'a d'ordinaire pas les moyens de s'offrir. Des copines à elle et les amis des grands frères sont venus manger plus régulièrement cette semaine-là. C'est Seynabou qui régale, qui invite, elle étale à la fois son argent mais également ses savoir-faire culinaires.

C'est lors du mariage de son amie que Seynabou s'est le plus mise en valeur – à la fois par les vêtements revêtus mais également par l'argent dépensé le jour J. Après la célébration du mariage, vient la cérémonie de soirée lors de laquelle les cadeaux seront offerts. Le rendez-vous a été fixé à 20 heures. Après une journée de préparation, entre coiffure, manucure, et achat d'accessoires de dernière minute je suis enfin prête mais déjà fatiguée. Seynabou de son côté n'a toujours pas pris sa douche.

> « Ce n'est pas grave c'est bien d'arriver après tout le monde, tous les regards seront sur nous ! ».

Cela me réjouit beaucoup moins que Seynabou, qui a de toute façon prévu de montrer sa robe de soirée achetée spécialement pour l'occasion, alors même que son armoire déborde de tenues.

> « On ne peut pas mettre la même tenue, il y a des photos des mariages ! Tu imagines si je porte la même tenue sur plusieurs photos de cérémonies ? (rires) Alors là c'est les moqueries, on va se dire que je n'ai rien ! Tu sais comme les Sénégalaises aiment parler ! ».

[478] Riz. Le riz est l'aliment de base des plats sénégalais, il est consommé quotidiennement.

Nous arrivons à 22h30. Le temps d'afficher nos plus beaux sourires et de signaler notre présence par d'innombrables salutations de la main, nous avons à peine le temps de nous asseoir quelques minutes. Les mariés arrivent alors et se dirigent sous un chapiteau. Séance photos. Tout le monde se rapproche, cadeaux et enveloppes à la main. Les amies de la mariée se retrouvent et c'est ensemble, en groupe, qu'elles vont se diriger vers la nouvelle épouse pour lui remettre ses présents. Chacune va pouvoir regarder ce que l'autre a apporté. La mariée, et sa mère, tiendront un carnet avec les noms des personnes et les présents qu'elles ont offerts. Elles devront rendre la pareille le moment venu – voire davantage. Cette cérémonie est l'occasion d'acquérir du prestige social. Coup réussi pour Seynabou. Les filles n'hésitent pas à chuchoter entre elles : « il paraît qu'elle a un boulot maintenant ». Le temps de prendre la pose pour une photo et Seynabou me fait signe que nous repartons. Il est 23h15.

Dans la même logique, lorsque la participation financière au sein du foyer peine à être reconnue, les femmes peuvent chercher à faire valoir leur indispensabilité. En insistant sur leur rôle dans l'économie et l'administration de la maison, elles revendiquent de pouvoir « faire ce qu'elles veulent » et tentent ainsi d'imposer leur propre choix de vie. C'est le cas d'Adja qui « aime le monde de la nuit » et pour qui les permissions de sortie étaient difficiles à obtenir de ses frères, qui exerçaient leur autorité sur elle.

> « Je te l'ai dit on ne reconnaît pas ce que je fais pour le foyer. Mais quand même parce que je prends en charge tout ici, mes frères ont commencé à me laisser un peu tranquille. Eux, ils ne donnent rien. Une fois je me suis énervée et depuis ce jour, même s'ils n'acceptent pas qui je suis et qu'ils tentent d'obtenir le soutien de ma maman, ils ne me disent plus rien. Je voulais aller à une reggae party, ils m'ont crié dessus, l'un m'a mis une gifle en m'insultant. Là c'était trop, je lui ai mis au visage ce que je faisais ici et que j'étais loin de ne pas être son égal ! « Toi tu manges tu dors tu ne donnes pas un sou pour la dépense. L'autre, toi tu travailles et c'est encore pire il n'y a pas un centime qui sort de ta poche, c'est moi qui suis le pilier ici, que celui qui s'oppose à ça continue de m'empêcher de faire ce que je veux, et il verra que même un verre d'eau il ne l'aura plus ! Je fais à manger et je donne pour que l'on achète à manger, femme et homme à la fois, je gère tout ! À partir de ce jour ils ont commencé à me laisser, ça a été très dur. Tellement difficile parce qu'ils ne me regardaient plus du tout. Jusqu'à présent il y a un froid ».
>
> Adja, artiste sans emploi fixe, célibataire, Ñaari-Tali, 25 ans, 2011.

L'astuce ne réside pas seulement dans la mise en exergue de ce qu'elles apportent financièrement au sein du foyer, mais également dans l'acceptation du rôle traditionnel qui leur est conféré. Combé raconte :

> « Je suis assez conservatrice. J'ai appris très tôt comme toutes les filles à faire la cuisine, le ménage etc. Mais parce que je sais tout faire et que je veux me prendre en charge moi-même je fais valoir mon côté femme et mon côté garçon manqué ou *tubaab* comme ils disent ».
>
> Combé, étudiante salariée à temps partiel, célibataire,
> Hann-Marigot, 23 ans, 2011.

Finalement elles ne rejettent pas la gestion du foyer en tant que telle, mais elles combinent et font cohabiter une multiplicité de rôles sexués qu'elles ont incorporés et reproduisent. Mais pour affirmer leur pouvoir économique, encore faut-il qu'elles puissent avoir de l'argent, et ainsi montrer qu'elles « sont quelqu'un » avant le mariage. Pour ce faire, certaines jeunes femmes, qui ne veulent pas devenir quelqu'un simplement par le biais du statut d'épouse et donc dépendre financièrement de leur mari, n'hésitent pas à user de leur position de femme pour obtenir des avantages financiers de la part des hommes qu'elles fréquentent. « Des hommes mais pas d'un mari » : telle une devise, cette stratégie n'est pas revendiquée mais elle est tout de même employée. Il n'est pas rare de rencontrer des femmes qui mangent et s'habillent avec l'aide financière de soupirants, qu'elles multiplient. D'autres refusent ce procédé et en font même une force et une fierté : « je te promets qu'aucun sou venant d'un homme ne rentre dans ma poche ! *Mukk* ! [Jamais !] » s'exclame Penda. Sa grande sœur Kiné, quant à elle, recourt régulièrement à ce type d'expédient. J'ai mis quelque temps avant de comprendre que les nombreux appels téléphoniques, reçus ou émis à n'importe quelle heure de la journée ou de la nuit, servaient à obtenir des aides budgétaires : « C'est un ami qui m'aide un peu » ; « il est gentil il va me prêter » ; « attends, lui il dit qu'il va me donner l'argent pour le transport, j'aurai de quoi acheter ma crème » ; « je vais me débrouiller je vais inviter un ami pour le repas, il est gentil il va donner un peu ». Qu'il y ait contre-don ou non, ce n'est pas la question pour ces jeunes femmes ; Kiné et d'autres recourent de manière stratégique à la séduction, et jouent de la « faiblesse » de ces hommes, comme elles ont pu me le dire, pour obtenir un peu d'argent. Cet apport servira à leurs dépenses personnelles et à leur contribution au sein du foyer, mais aussi à satisfaire les besoins élémentaires qu'un certain nombre d'entre elles peinent à financer.

Ainsi, l'accumulation économique *via* l'apparence physique et la séduction, est une stratégie employée par certaines femmes. Kiné et Marie l'ont pratiquée notamment pendant leurs expériences professionnelles de serveuses de nuit dans les bars de Dakar.

> « Quand je travaillais, j'étais belle ! Je me préparais les soirs petit top moulant, petit taille basse, talon, maquillage mèche j'étais au top, les gars te laissaient des billets en plus. Tu te fais belle tu peux attraper les gros poissons ! ».
>
> Kiné, sans emploi, célibataire, Ñaari-Tali, 30 ans, 2011.

Lorsque Kiné était serveuse, elle gérait son capital-corps de manière à séduire ses clients pour obtenir un supplément à son salaire qui n'excédait jamais 70 000 francs CFA [106 euros] par mois. L'instrumentalisation de son pouvoir de séduction lui permettait une « réappropriation de son existence de sujet social » pouvant « être analysée comme une forme d'émancipation »[479].

Jeanne, la jeune boutiquière de Sacré-Cœur III, sort de temps à autre, en fait lorsque sa sœur, gérante de la boutique dans laquelle elle travaille, l'autorise à prendre un jour de repos durant le week-end. Elle présente ses sorties et la manière de se vêtir comme des instants de permission, d'évasion hors de son quotidien qui l'étouffe.

> « Quand je sors, je m'habille différemment, je ne suis plus la jeune femme bien rangée de la boutique, je me lâche, j'adore les fringues ! À la boutique tu mets un tee-shirt un pagne, mais tu ne me reconnaîtrais pas ! Petite robe sexy, les bijoux et tout ! Des fois mon argent passe que dans ces vêtements. En même temps c'est mon seul moyen de m'évader d'ici. Je suis bloquée là tout le temps. Je sors, je suis une autre fille, je ne suis pas là à satisfaire les besoins du mari de ma sœur, de ma sœur ou des clients, c'est les autres qui sont à ma disposition ! (rire) ».
>
> Jeanne, boutiquière, célibataire, Sacré-Cœur III, 29 ans, 2009.

En fonction des jeunes femmes, les situations présentielles et les rapports aux hommes peuvent s'avérer fort différents, laissant ainsi apparaître une dichotomie entre d'un côté des jeunes femmes ayant déjà entamé un processus d'autonomie indépendamment de tout appui financier venant d'un homme – des femmes pensant comme Penda qu'une des stratégies d'émancipation peut se situer dans l'accès aux longues études et aux diplômes – et d'un autre côté des jeunes célibataires qui peuvent jouer sur leur statut de femme pour devenir autonome, avec l'appui de jeunes hommes sur lesquels elles exercent un pouvoir qui leur donne le sentiment qu'elles pourraient obtenir encore bien d'autres avantages. Mais comment conserver ou obtenir son autonomie après le mariage ?

---

[479] Paola Tabet, *La grande arnaque : sexualité des femmes et échanges économico-sexuel,* Paris, L'Harmattan, 2004, p. 105-106.

Nous l'avons vu, l'ensemble de ces jeunes femmes craint l'étape du mariage, ce qui les amène à s'empresser de trouver les moyens de leur autonomie et de leur réussite propre avant ce tournant de leur vie. Afin d'éviter les contraintes de l'après mariage, les jeunes femmes se projettent dans leur union avec plusieurs types spécifiques de figures masculines. Ces figures désirées révèlent la volonté de ces femmes d'échapper aux contraintes énoncées, mais également d'être les égales des hommes et d'« être quelqu'un » par soi-même, un individu à part entière. Ces figures masculines rêvées sont à bien des égards des points d'appui qui permettent aux femmes de déployer des stratégies visant à dépasser les assignations de sexe qui les contraignent. Deux figures types reviennent dans leurs propos : celle du « *Tubaab* » et celle du « Sénégalais évolué ». Lorsqu'elles fustigent le mariage et ses possibles conséquences, c'est parce qu'elles l'envisagent avec un Sénégalais. Mais si elles « épousent un *tubaab* [elles n'épouseront] pas la belle-famille » et seront, pensent-elles, moins enclines à « devenir des esclaves », échappant un tant soit peu au poids de leur rôle sexué, qu'elles perçoivent comme une conséquence des traditions culturelles.

> « Si ton mari est un Blanc tu n'as pas peur des coépouses, de la belle-famille, tu as ton appartement ça c'est sûr. Tu mènes ta vie et il te laisse être indépendante. Ils sont plus doux et discutent avec toi. Regarde hop il rentre du boulot, toi du tien, vous êtes à l'appart, « bonjour ma petite femme comment tu vas ? Et ta journée ? Vous prenez le thé ensemble. Les Sénégalais là je te jure ce ne sont pas les mêmes ils peuvent te voir comme une bonne parce qu'ils ont toujours été habitués à cela. Si tu travailles ça peut être différent ça c'est sûr parce que tu ne dépends pas d'eux. Mais les *tubaab* de fait tu échappes au maraboutage et tout ce dont on vient de parler ! ».
>
> Kiné, sans travail salarié, célibataire, Ñaari-Tali, 31 ans, 2012.

De la même manière, le « Sénégalais évolué » peut convenir et répondre aux attentes de ces femmes et à leur désir d'indépendance. Le Sénégalais évolué va prendre soin de sa femme tout en la laissant vivre sa vie ; la confiance et les discussions sont les bases de leur couple, qui repose sur l'amour.

> « Bon le Sénégalais évolué c'est celui qui a un bon travail, un bon salaire soit parce qu'il a fait des études ou parce qu'il est un battant. Il a un mode de vie distant des traditions quoi. Il ne va pas habiter chez sa mère, il participe bien sûr mais remplit bien ses obligations de mari. Toi tu peux, avec ton argent, donner à ta mère et dépenser pour tes besoins personnels. Il te fait des petits cadeaux et vous partez en

week-end. Tu vois il ressemble au *tubaab* en noir (rire) c'est un *tubaab bu ñuul* (un Blanc de couleur noire) ! ».

Penda, en formation et serveuse en CDI, célibataire,
Ñaari-Tali, 29 ans, 2012.

Ces jeunes femmes aspirent donc à un mariage choisi et non de convenance, et elles pensent par ailleurs qu'elles ne pourront conquérir de telles « figures masculines » que si elles accèdent à leur autonomie avant le mariage. Pour choisir réellement leur époux, sans se laisser dicter leurs conduites par leurs aînés et aînées sociaux, elles comptent sur leur capacité à afficher des revenus financiers suffisants, et peuvent même jouer le jeu de l'ostentation jusqu'à ce que le mariage soit accepté. Le fait d'avoir soi-même de l'argent peut, dans le cadre d'un mariage qui ne serait pas consenti par la famille de l'épouse, être un gage d'autonomie du point de vue des futurs époux bien sûr, mais également du point de vue des femmes. Celles-ci pensent qu'elles ne se retrouveront pas intégralement sous la tutelle de celui qu'elles auront choisi si elles ont des ressources financières propres.

Ainsi, les deux figures masculines types recherchées par les jeunes femmes ne sont pas contradictoires avec leur volonté de réussite individuelle et de non-dépendance à l'égard d'un homme après le mariage. Mais elles pensent que leurs aspirations sont difficilement réalisables sans une réussite antérieure à la mise en couple, par le biais de l'argent et/ou des diplômes.

1.2.2. Les castisés : entre affirmation, déni ou dissimulation des « origines » du sang

Si j'ai découvert l'existence, et surtout la persistance, des groupes d'appartenance *waaso* à travers l'impossibilité pour certains jeunes de se marier avec d'autres de statuts différents, je me suis trouvée confrontée, à Sacré-Cœur III, à la difficulté de rencontrer, parmi les jeunes, des *ñeeño* qui se déclaraient comme tels. Le tableau effectué dans mon carnet de terrain se remplissait de « *géér* » provenant de familles de marabouts, de guerriers et ce, même lorsque les jeunes avaient un nom de famille assimilable au bijoutier ou au griot. L'une des attitudes adoptée par les castisés – dont le nom de famille peut laisser apparaître une origine familiale de « caste »[480] – est celle de la dissimulation de leur *waaso*. Pourtant, dans les quartiers et les familles, les anciens sont

[480] Charles Becker, Victor Martin, « Les patronymes wolof », art. cit.

souvent les gardiens de l'histoire de la lignée familiale et il semble toujours possible de connaître les fonctions des ancêtres d'Untel ou Untel. Ainsi, même lorsqu'il y a dissimulation, les histoires qui se racontent sur la famille peuvent amener à douter de la crédibilité des propos tenus sur l'origine de cette famille. C'est le cas de Samba qui s'affirme *géér*. Pourtant, son cousin Djiby (fils de l'oncle maternel de Samba) n'a pas hésité à me raconter les histoires auxquelles il avait eu accès en tant que *gewël*, nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Ce qui est important n'est pas tant de savoir quelle est la « véritable » catégorie d'appartenance des enquêtés, puisque comme toute catégorisation sociale, elle n'a véritablement de sens et n'existe que dans le processus lui-même de catégorisation, et d'affirmation, que dans les représentations que les individus et la société s'en font. En réalité, l'intérêt se porte davantage sur le fait que les supposés castisés tentent de dissimuler que leur famille est issue des *ñeeño* en se conférant plutôt un statut de *géér*. Si l'on écoute les allégations des enquêtés de Sacré-Cœur III, ils seraient pour la majorité de « sang pur », des *géér*. Ainsi, sans aucunement remettre en cause le système de castisation et ses hiérarchies, ils tentent plutôt d'en tirer bénéfice en revendiquant une identité de *géér* et, partant, une supposée pureté de sang, propre à la noblesse. Les nobles, les vertueux, intellectuels, religieux ou décideurs, ceux qui ne seraient pas les personnes de métiers. En ce sens, le déni devient une stratégie ayant pour objectif de se distinguer soi-même des *ñeeño*.

Un parallèle peut être effectué avec la polémique qui a agité le Sénégal en mars 2015, et qui a mis en scène l'actuel président de la république, Macky Sall, ainsi que son prédécesseur, Abdoulaye Wade. L'ancien chef d'État, lors d'une conférence de presse diffusée à la télévision, a tenté de délégitimer l'actuel président en dévoilant ouvertement et publiquement la place sociale qu'occuperait sa famille au sein de la hiérarchie d'ordre sénégalaise :

> « [Macky Sall] c'est un descendant d'esclaves. (…) Ses parents étaient anthropophages (…) Ils mangeaient des bébés et on les a chassés du village. (…) Ceux qui sont propriétaires de la famille de Macky Sall sont toujours là, vivants. Il sait [qu'il est] leur esclave. Je le dis et je l'assume parce qu'on ne peut pas toujours cacher les vérités. **(…)** Vous pouvez accepter, vous, les Sénégalais, qu'il soit au-dessus de vous, mais moi, jamais je n'accepterai que Macky Sall soit au-dessus de moi. Jamais mon fils Karim n'acceptera que Macky Sall soit au-dessus de lui. Dans d'autres situations, je l'aurais vendu en tant qu'esclave (…) ».

« Une famille d'esclaves » venant du « village », à laquelle on a associé le terme « d'anthropophage » propre aux pratiques de sacrifices sorciers. La stratégie du « vieux », comme il est surnommé par les Sénégalais, n'est autre qu'une tentative de distinction de stigmatisation, et de délégitimation sociale de son adversaire en faisant appel à la naturalisation des catégories hiérarchisées, propres à la société sénégalaise. Ces catégories sociales sont prégnantes chez les populations, dont une partie a réagi vivement contre les propos d'Abdoulaye Wade. Mais lorsque l'on regarde de près la rhétorique des critiques à l'encontre des propos de Wade sur les réseaux sociaux, par ses concurrents politiques, jamais le système de caste et d'ordre, ni son actualisation, n'ont été remis en cause. Il s'agissait plutôt de « taire » de tels propos. Plus précisément, Wade n'aurait pas eu un « comportement digne de son rang », c'est-à-dire digne de son statut de noble, qui lui attribuerait certaines vertus telles que la pudeur. La famille de Macky Sall c'est quant à elle, dans un premier temps, très peu prêtée au jeu des journalistes et de leurs questions pressantes. Mais les quelques réponses accordées allaient toujours dans le sens de la négation de ces origines supposées et dénoncées par Wade. Le 20 mars 2015, le journal *Le Monde.fr* publie une enquête intitulée « Chez les esclaves de la famille du président Macky Sall ». Le journaliste s'est rendu dans le Fouta (Nord du pays), région d'origine de l'actuel président, pour y rencontrer sa famille. Dans cet article, on apprend que les parents du président tiennent à prouver qu'aucun membre de la famille n'est d'origine « esclave ». Les Sall affirment leur descendance « guerrière » (*ceddo*[481]) ; dans le village de Ndouloumadji Founaybé, un cousin et le chef de village s'indignent et affirment que la famille du président est une famille « noble » qui « possède des esclaves ». Les propos du chef de village viennent d'ailleurs réaffirmer les hiérarchies en « défendant » l'honneur du président :

> « La famille de l'actuel président de la République fait partie des nobles (…) ici tout le monde le sait. Jamais un *maccudo*[482] ne pourra se présenter pour diriger quoi que ce soit. Parce que ce n'est pas son rôle (…) ».

Le déni et la dissimulation sont une manière, pour les castisés *ñeeño,* de se positionner sur la question des *waaso* et de se démarquer, soi et sa famille, de toute origine *ñeeño* ou même *jaam*. Mais il y a aussi une deuxième attitude, qui consiste à affirmer une identité

[481] Macky Sall est né à Fatick en 1961 de parents Peul.
[482] Esclave chez les Halpulaar (ceux qui parlent le peul).

et à en « jouer »[483]. Pour les *géér*, cette attitude relève de la distinction, puisqu'ils sont en position de « privilégiés » au sang pur. À Ñaari-Tali, la famille de Boubacar et celle d'Awa s'emploient constamment à réaffirmer les origines royales de leur lignée, se démarquant par-là du jeune Babou, *Lawbe worworbe*[484], qui vient leur faire le thé. Mais pour celles et ceux qui sont victimes de discriminations, une telle affirmation peut venir servir leurs intérêts. Les castisés *ñeeño* peuvent en effet se servir de leurs origines pour faire valoir une authenticité qui leur conférerait alors une reconnaissance dans leur domaine professionnel. C'est ce qu'il m'a été permis de découvrir lors de mes passages dans des ateliers artisanaux où des coopératives de bijoutiers « authentiques » du nom de *Thiam* s'étaient créées, ou encore lors de cérémonies où les *gewël* (griots) s'attachent à jouer leur rôle de chanteurs de louanges pour en tirer des bénéfices financiers. Les jeunes des trois quartiers enquêtés n'ont pas employé ce schéma. Aucun des parents des enquêtés n'exerce un métier propre à son *waaso*, excepté Babou, dont le père est immigré en Europe mais dont les oncles sont également menuisiers. Un autre castisé *gewël*, Serigne, dit exercer « en quelque sorte » dans son domaine, la musique, mais refuse de se voir attribuer les attributs associés à la fonction de *gewël*.

> « Moi je ne chante les louanges de personne, je ne chante même pas, c'est moi qui gère les carrières des gens *géér* ou *gewël*, c'est par moi qu'ils passent. Oui je suis dans le domaine mais c'est par là que je vais prouver que je suis autre chose qu'un *gewël*… ou alors qu'un *gewël* peut réussir comme Youssou Ndour ».
>
> Sérigne, manager informel, célibataire, 30 ans, 2011.

Sérigne, ce jeune manager de Ñaari-Tali, ne nie pas sa « caste d'appartenance », et pense que c'est par le domaine associé à celle-ci qu'il parviendra à être reconnu dans son individualité. Pour lui comme pour d'autres, ce n'est pas tant la division sociétale du travail qui pose problème que les contraintes engendrées par la naturalisation des catégories sociales appliquées à son existence individuelle : ne pas choisir pour soi-même son métier, son conjoint et la hiérarchie que le système impose. Il affirme :

---

[483] Penda Mbow, « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », art. cit.

[484] *Lawbe* (ou laobé) est un sous-groupe des *lawbe* de l'ethnie peule spécialisé dans la sculpture et le travail du bois. Dans la stratification ils sont considérés comme inférieurs aux nobles.

> « Tu peux devenir ce que tes ancêtres étaient si tu en as envie. Epouser une personne comme toi aussi. Mais être obligé c'est d'un temps ancien. On est *free* aujourd'hui, on doit l'être, moi je suis *free* ».

Encore une fois, les stratégies d'affirmation de choix et de volonté ne font pas sens de la même manière pour tous les individus et dépendent grandement de la place que ces individus occupent dans le système de castisation.

Pour les *géér*, empêchés de choisir, par exemple, celui ou celle qu'ils veulent épouser, ou encore le domaine dans lequel ils veulent exercer une profession, le rejet de ce système n'apparaît possible que dans le cadre d'un certain compromis social : respecter certaines normes sociétales pour mieux en contourner d'autres. Un des jeunes, rencontré en 2013, était l'aîné de sa fratrie et avait appris la profession de tailleur auprès de son père[485]. Mais il a finalement décidé de s'engager sur la voie de la musique, du rap en l'occurrence, au grand dam de sa mère, *géér*. Le seul moyen pour lui aujourd'hui d'exercer son art malgré les désapprobations est de pouvoir en contrepartie faire valoir sa participation financière et ainsi payer sa dette sociale envers ses aînés. Ces derniers attendent de lui qu'il remplisse à la fois son rôle d'aîné au sein de la fratrie, son rôle de fils redevable et son rôle d'homme. C'est pour répondre à ces attentes que le jeune homme reverse l'ensemble de son revenu pour la gestion du foyer.

> « Donner donner… bien sûr ça me fatigue, mais c'est le seul moyen pour qu'on me laisse en paix par ailleurs. Maintenant je peux quitter plus tôt l'atelier pour donner des concerts et ma mère ne me dit plus rien. Au début, non c'était l'enfer, je cachais ce que je faisais, mais à un moment donné c'est plus possible de cacher, heureusement que j'ai de l'argent un peu, je fais ce qu'ils attendent en donnant à la famille et pour la musique on me laisse faire maintenant, si ça ne dérange pas mes activités qui rapportent de l'argent ».

Le compromis consiste ici à remplir les obligations liées à l'*ethos* communautaire et à la solidarité familiale pour bénéficier en retour de l'indulgence des aînés de la famille et faire accepter son choix d'exercer dans un domaine associé directement à celui des griots. Cette stratégie n'est possible, dans ce cas, que grâce à des possibilités financières de redistribution. La participation monétaire au sein du foyer peut d'ailleurs être une stratégie en tant que telle, même si la personne qui donne est moins soumise à

[485] Ce jeune homme n'a pas fait l'objet de l'enquête et n'est pas comptabilisé dans l'échantillon de population, dans la mesure où je n'ai pas pu suivre sa trajectoire de la même manière que celle des autres jeunes.

l'obligation qu'un homme, aîné de sa fratrie. C'est ainsi la stratégie employée par Adja, en tant que femme et en tant que *géér*, et qui se définit comme artiste. Elle qui « vient d'une famille qui ne chante pas », elle a décidé de se battre pour défendre ses choix :

> « Personne ne chante dans ma famille ? Mais si moi je veux le faire, je vais me battre pour ça ! ».
>
> Adja, artiste et travailleuse informelle, célibataire, Ñaari-Tali, 26 ans, 2012.

À l'image d'autres grands chanteurs, comme Salif Keïïa[486] qui a été, dans les premiers temps de sa carrière, renié par sa famille de « sang pur », Adja veut choisir pour elle-même. Pour ce faire, elle fait valoir là encore son utilité financière au sein de la famille afin qu'on la laisse, un tant soit peu, décider de son avenir professionnel.

> « C'est le seul moyen que j'ai trouvé en tant que femme et de famille qui ne chante pas. À partir du moment où je me débrouille pour donner de l'argent dans la maison, on ne me dit rien. Je crois qu'on ne cherche même pas trop à savoir où j'ai eu l'argent. Tu sais le principal ici, c'est de donner en fait. Après vraiment on t'embête moins. En tout cas ma maman elle évite de se fatiguer à me dire que je ne suis pas une *gewël*, moi ça, je m'en fiche de tout ça, je suis libre, je veux l'être ! ».
>
> Adja, 2011.

En ce qui concerne la question des unions matrimoniales, ces jeunes aspirent à choisir celui ou celle qu'ils épouseront. Au moment de ma rencontre avec Seydou, celui-ci se dit prêt « à se battre » pour « rejeter un système » qui, selon ses dires, « entrave les libertés individuelles ». Dans ce but, il opte lui aussi pour le compromis, et tente d'être irréprochable aux yeux de ceux qui l'empêchent d'épouser sa petite amie, membre d'une famille associée aux griots. Il s'est engagé dans le même domaine d'étude que son père, la sociologie. Puis, comme le souhaitaient ses parents, il a arrêté ses études au niveau bac+5 afin de travailler un peu et de gagner de l'argent. Il est également resté habiter chez eux, comme sa mère le suggérait fortement, afin de pouvoir montrer l'exemple à ses autres frères et sœurs. Il a ainsi fini par accepter son rôle d'aîné de la fratrie, et de

[486] Salif Keïta est descendant en ligne directe du fondateur de l'Empire du Mali, Soudjata Keïta. Après ses études, il tente de devenir instituteur mais sa mauvaise vue l'en empêchera (il souffre d'albinisme dans une région où l'on attribue aux albinos des pouvoirs maléfiques). Il décide alors de devenir chanteur, ce qui va créer un scandale dans sa famille : les Keïta sont une famille de princes. Il est rejeté par sa famille et part à Bamako en 1968, où sa carrière a débuté avant de connaître une renommée internationale.

cadet de ses parents. Le respect d'un certain nombre de normes sociales est ici pensé par Seydou comme un moyen d'en contourner d'autres et d'affirmer certains choix individuels, comme celui de son futur mariage avec sa petite amie, *ñeeño* et pauvre.

Alla, quant à lui, use d'une stratégie de fuite qui est similaire à celle utilisée par certains jeunes pour se dégager de leur statut de cadet générationnel et/ou de cadette des hommes. En effet, il continue d'entretenir une relation amoureuse tout en la dissimulant à sa famille, qui n'accepte pas qu'il puisse épouser une *gewël*.

> « Ça fait deux ans. Franchement je sais que c'est elle. Je me dis qu'ils vont finir par accepter si je refuse toujours les autres. Alors je n'en parle plus pour le moment et je continue de la voir, bientôt ils l'accepteront *insha Allah* ! En fait quand ils verront que je suis adulte, que je me débrouille par moi-même, que je leur donne à eux enfin j'espère ».
>
> Alla, étudiant, célibataire, 22 ans, 2011.

Cette stratégie de la fuite est employée notamment parce qu'Alla ne pense pas avoir les conditions matérielles suffisantes pour imposer ses choix. De la même manière, chez les castisés *ñeeño*, « devenir quelqu'un », c'est-à-dire faire abstraction de son origine de caste, semble impossible sans disposer au préalable de ressources économiques importantes. L'ensemble des sept castisés *ñeeño* pense que l'argent peut leur permettre de « purifier leur sang ». En effet, c'est bien lorsque le rapport social de classe et celui de castisation s'enchevêtrent, et donc lorsque les stigmatisations se cumulent, que les possibilités de dépasser les contraintes assignées à son *waaso* se restreignent.

Ainsi, les sept jeunes *ñeeño* ne mettent en œuvre que très peu de stratégies de contournement visant à remettre en cause le système de castes en tant que tel. Il s'agit plutôt de solutions qui restent de l'ordre de l'immédiatement faisable – afin de réaliser leurs aspirations à dépasser l'assignation sociale à un statut inférieur. Seul Djiby semble avoir trouvé un « refuge » en accord avec – et le confortant dans – son rejet du système de castisation.

> « Chez les *niassènes*[487], on me regarde comme un disciple de *baay Niass*, rien d'autre. Je suis musulman avant d'être quoi que ce soit […] l'islam ne reconnaît pas les castes, tu ne peux pas être inférieur à un autre musulman parce que tu es *gewël* ou je ne sais quoi ; l'islam ne reconnaît pas ça en tout cas là-bas on apprend, c'est la

[487] Les Niassènes sont les disciples de Baye Niass, soufi et mystique musulman sénégalais, fondateur du mouvement *Faydha Tidjaniyya*, une branche de la confrérie soufie la *Tijaniyya*.

connaissance individuelle, toi-même et Dieu. Tu vois on est spirituel on ne s'attarde pas sur ça. J'aime bien ».

Djiby, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 26 ans, 2012.

Par le biais de son appartenance confrérique et son réseau de sociabilité, Djiby rejette le système et prend refuge auprès de ceux qui refusent de la même manière, selon lui, les inégalités inhérentes à ce système. Toutefois il n'évacue nullement les possibilités que pourrait ouvrir une réussite financière, notamment par le biais d'un départ migratoire.

« Tu connais tu sais que je vais partir, ici moi je n'ai pas de possibilité de quoi que ce soit. Quand je vais revenir, tu peux être certaine qu'on ne verra plus si je suis gewël ou pas, les gens en tout cas ne s'arrêteront pas à ça. C'est ça aussi que tu veux prouver aux autres, que tu es quelqu'un qui a fait quelque chose. Quand je serai riche personne ne va me mettre des barrières, et peut-être même que la fille qu'on a donnée en mariage, elle reviendra, moi je refuserai ».

Djiby, 2012

En ce qui concerne les autres castisés, aucune réelle stratégie ne semble être mise en place pour contourner cette assignation. Mais tous réfléchissent au meilleur moyen de se faire reconnaître comme un individu à part entière. Ces possibilités sont les mêmes que pour s'extraire des dominations générationnelles, de classe ou liées au genre : obtenir de l'argent et/ou se marier avec un/une *tubaab* et/ou émigrer – l'une des possibilités n'empêchant les autres, en concomitance.

À l'image du récit du Grand Mbaye, cet entraîneur de foot de Sacré-Cœur III qui s'est marié en dehors de sa propre société qui l'assignait au statut de *gewël*, d'autres jeunes veulent s'échapper de leur position de *ñeeño* en contractant un mariage avec un étranger qui ne reconnaît pas ce système et qui, à lui seul, peut représenter symboliquement une source de réussite, notamment s'il est occidental.

« Moi bon je ne suis pas forcément attiré par les Blancs, mais eux ne connaissent pas les *gewël* tout ça. Ils aiment la personne et personne ne les empêche de marier la fille qu'ils veulent, n'est-ce-pas ? Ha. En tout cas c'est aussi une solution. Si je l'aime il n'y aura pas de problème. Un autre *tëgg* (forgerons) ça veut dire que je fais comme ma société le veut en fait, bon on verra, mais c'est une solution Kelly. Mais dans tous les cas je t'ai dit je vais réussir avant, tu verras, les mauvaises langues pourront dire des choses mais au moins elles auront de quoi parler ! ».

Penda, en formation et serveuse en CDI, célibataire, 29 ans, 2012.

Penda envisage cette stratégie tout en restant focalisée sur ses objectifs initiaux : réussir dans les études et professionnellement pour devenir un individu avant d'être une femme, avant d'être une *tëgg*. Toutefois, pour sa sœur Kiné, comme pour Babou, tous deux castisés habitant à Ñaari-Tali, les solutions sont là encore très fictionnelles et le salut semble résider dans le départ migratoire qui pourrait permettre à la fois d'épouser un/une *tubaab* et d'« avoir beaucoup d'argent » pour être quelqu'un.

> « Faire la migration c'est la solution à tout. Tu comprends ? Tu gagnes de l'argent ça c'est la clé après la porte s'ouvre ! […] La porte de la réussite, tu as de l'importance, j'arrêterai de faire le thé ! (rires) Je serai comme les autres même mieux tu vois ? La menuiserie je toucherai plus, là on ne me dira pas c'est dans ton sang tu dois faire ça. Et les autres ils diront plus « le *ñeeño* ». Moi j'ai pas d'autres plans, ici je peux rien prouver si je reste ».
>
> Babou, apprenti-menuisier, célibataire, Ñaari-Tali, 22 ans, 2011.

De la même manière que Babou, Kiné, qui cumule les obstacles à son épanouissement individuel, n'envisage aucune autre perspective à ce jour qu'un départ migratoire, qui permettrait selon elle d'obtenir de l'argent et de trouver un époux *tubaab*.

> « Je ne veux que partir Kelly, tu le sais. Il n'y a que ça qui fera que je pourrai faire quelque chose, je ne trouve pas de solution, je ne vois aucun avenir pour moi ici. Lorsque je serai émigrée je vais faire mieux qu'Aby [sa sœur en France], je vais avoir beaucoup d'argent et le *tubaab* que je vais épouser il va s'en fiche que je sois *ñeeño* ! ».
>
> Kiné, sans travail salarié, célibataire, 31 ans, 2012.

Le système de castisation amène les jeunes à mettre en place des stratégies, à l'échelle individuelle, pour tenter de faire valoir leurs propres choix malgré les assignations liées à l'origine. Mais il demeure une certaine ambivalence dans ce faisceau de stratégies individuelles, qui se traduisent davantage par la fuite, la dissimulation, les rêveries et la projection de soi plutôt que par la confrontation, collective encore moins qu'individuelle. Toutefois ces stratégies, aussi ambivalentes soient-elles, m'apparaissent comme des menaces à l'ordre social. En cela elles sont le signe et la manifestation des changements sociaux et des bouleversements en cours au Sénégal, qui entraînent en retour une résurgence des mécanismes de contrôle social. J'en présenterai deux : en premier lieu les représentations négatives associées aux esprits "trop libres" et ensuite

l'univers mystico-religieux qui peut, lui aussi, désigner les comportements considérés comme déviants et constituer une arme privilégiée d'un retour à la norme.

2. Des remparts contre les figures et les stratégies d'individualisation ?

Les stratégies individuelles d'affirmation de soi – et/ou d'évitement des pressions – employées par les jeunes au sein des trois quartiers se heurtent à deux mécanismes sociaux apparents. Ces derniers contribuent à freiner et contenir les risques d'affirmation des individualités et des processus d'individualisation, ainsi qu'à encadrer les comportements pouvant mettre en cause les valeurs sénégalaises que sont l'*ethos* communautaire, le respect des anciens et des hiérarchies, et les rôles sociaux attribués à chacun et chacune. Ces deux mécanismes apparents de contrôle social des figures dites déviantes que je m'attache à présenter sont d'une part le processus de stigmatisation, et d'autre part les croyances mystico-religieuses.

2.1. Des représentations stigmatisantes des figures et comportements individualisés

Différentes représentations sociales associées à certains jeunes m'ont permis de saisir comment pouvaient être stigmatisées des personnes jugées « trop individualisées » et quels étaient les comportements jugés menaçants pour les règles de vie communautaire.

Les jeunes qui tentent de s'affirmer individuellement, d'être eux-mêmes avant d'être les « fils de » ou les « filles de », de dépenser pour eux et de contourner les obligations du contre-don ou encore de mener leur vie au détriment des choix des parents, peuvent être sujets à différentes représentations négatives que j'ai pu évoquer dans les précédents chapitres. Le *reew* [l'impoli] est un mot couramment employé pour disqualifier les prises de positions des jeunes ; la représentation du *bol bi, baraada bi, balle bi*[488] vient elle aussi stigmatiser et attribuer des comportements contraires à l'éthique du travail, importante dans la doctrine musulmane. Le terme de *tubaab* vient réprimer des comportements

[488] Nous avons vu dans le chapitre 4 que cette expression *balle bi, baraada bi, bol bi* traduit l'idée que les jeunes ne feraient que jouer au football, prendre le thé et manger.

associés à l'individualisme. D'autres représentations alimentent le registre de ces expressions notamment celles qualifiant les filles de mauvaises vie. Les jeunes de chaque quartier et chaque fraction de la jeunesse peuvent être confrontés à ces représentations négatives.

2.1.1. Les tubaab

Les jeunes désignés par le qualificatif de *tubaab* ont des profils variés mais ce mot donne à ces jeunes des attributs qui seraient propres au comportement des Blancs, des Européens, perçus comme individualistes. En effet, dans son sens premier, le mot utilisé en Afrique de l'Ouest désigne toute personne à la peau blanche, faisant référence aux Européens. En français, le mot comporte de nombreux synonymes en fonction du contexte : Blanc, Blanche, parfois Blanc au sens de colonisateur, comme en témoignent les nombreuses références dans le roman d'O. Sembène, *Les bouts de bois de Dieu*[489]. Mais en fonction du contexte, le terme peut comporter une nuance ironique ou péjorative[490], par exemple lorsqu'un Sénégalais est qualifié de *tubaab* voire de *tubaab bu ñuul*[491]. En effet, par extension, il désigne des Africains ayant adopté un mode de vie à l'occidentale[492] et/ou des qualités qui relèveraient de l'individualisme occidental, associés dans les dires des enquêtés au « comportement du *tubaab* ». L'individualisme occidental est à rapprocher ici de l'égoïsme. En effet, dans les explications récoltées auprès des Dakarois, les deux principes se confondent ; le *tubaab* serait donc quelqu'un ayant adopté le mode de vie occidental (maison individuelle, famille restreinte et habitat comprenant deux générations, celles des parents et celle des enfants, les équipement des foyers occidentaux : table à manger, appareils électroménagers) ou une personne ayant adopté ce qu'ils nomment les valeurs occidentales telles que la primauté de l'intérêt de l'individu par rapport à ceux du groupe ; l'autonomie individuelle face aux diverses institutions sociales et politiques qui régissent l'ordre social sénégalais (famille, caste etc.) qui exercent sur lui, diverses contraintes, et plus globalement une tendance à ne vivre que pour soi.

---

[489] Ousmane Sembene, *Les bouts de bois de Dieu,* Paris, Pocket, 1971.
[490] Geneviève N'Diaye-Corréard, *Les mots du patrimoine : le Sénégal*, Paris, Archives contemporaines, 2006, p. 540-541.
[491] Que l'on peut traduire par un Blanc à la peau noire, expression synonyme au fameux livre de Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.
[492] Papa Samba Diop, *Glossaire du roman sénégalais*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 597-598.

Plusieurs exemples viennent illustrer les situations où étaient désignés de manière péjorative les comportements des jeunes par le biais du qualificatif de « *tubaab* ». Sacré-Cœur III représente l'idéal-type du quartier des *tubaab*. Qualifié d'occidental, nous l'avons évoqué dans le premier chapitre, ce quartier présente des caractéristiques extérieures d'aisance, de privatisation des habitats propice aux familles nucléaires. Pour les populations des quartiers populaires et périphériques, notamment celles de Ñaari-Tali et d'Hann-Marigot, ce quartier est l'exemple type du vécu occidentalisé et ses habitants, du *tubaab bu ñuul*. Mais il est intéressant de constater que les représentations du *tubaab* internes au quartier révèlent des tensions propres aux rapports sociaux intergénérationnels. Le qualitatif de *tubaab* vient stigmatiser particulièrement les comportements ostentatoires et d'assouvissement des besoins individuels de consommation des jeunes *blow man* du quartier, les jeunes hommes comme les jeunes femmes. Les anciens du quartier et les aînés d'âge des jeunes enquêtés ont pu, à plusieurs reprises, signifier la perte des « valeurs sénégalaises » de la jeunesse. Pour exemple, un des vieux du quartier, sous l'arbre à palabre, explique en 2011 quelles seraient selon lui les caractéristiques des jeunes :

> « Ils veulent vivre comme des *tubaab*, ils veulent des appartements pour eux, ils veulent gagner beaucoup d'argent mais juste pour acheter des choses à eux, pas pour aider les anciens, ils oublient les valeurs de la solidarité et du partage qui sont propres à nous. Ils oublient qui ils sont et veulent devenir des Blancs. Ils sont égoïstes et ne pensent qu'à eux, mais ça, ce n'est pas bon ! ».

Dans les autres quartiers, les jeunes ne sont pas épargnés par cette appellation qui recouvre donc deux caractéristiques principales : le matérialisme et le culte de soi. « L'élégance urbaine » dont feraient preuve les nouvelles générations est fortement décriée. Pourtant ce souci du corps et de l'apparence, avait déjà été souligné par G. Balandier en 1955 concernant les femmes des Brazzavilles Noires des années 1950[493]. La qualification de *tubaab* vient aujourd'hui à Dakar qualifier le comportement des jeunes qui ne se soucieraient que de leur apparence, dépenseraient de l'argent pour se sublimer, au lieu de participer financièrement aux besoins collectifs. Les jeunes font donc régulièrement face à ces représentations, ce qui provoque, chez certains, révolte et/ou sentiment de culpabilité.

[493] Georges Balandier, *Sociologie des Brazzavilles Noires*, Paris, Presses de Sciences Po, 1985, [1955].

> « Oui moi c'est tout le temps que ma mère me dit *tubaab tubaab* ! (rire). Le problème ce n'est pas quand elle t'appelle comme ça, c'est plutôt qu'au fond tu te questionnes, est-ce qu'un jour tu pourras vraiment vivre comme tu veux sans qu'on te dise que tu es égoïste ?! Est-ce que réussir c'est être égoïste, un *tubaab* ? Ça ne l'est pas à partir du moment où tu donnes donnes donnes, en fait c'est ça un *tubaab* ça renvoie au fait qu'on ne partage pas assez, ils nous font comprendre qu'on a intérêt à donner quand on sera quelqu'un. Ça fait peur. Quand est-ce que je pourrai vivre totalement pour moi, je ne veux pas en oublier les autres jamais, mais ces reproches ils sont faits pour nous faire culpabiliser en fait ».
>
> Mamadou, Sacré-Cœur III, étudiant, célibataire, 24 ans, 2011.

Le culte de l'apparence est donc perçu comme un souci individualiste que la figure du *tubaab* incarne, pouvant mettre à mal l'ordre social et la cohésion de groupe reposant sur l'*ethos* communautaire. Le *tubaab* montre une apparence et des comportements attribués au monde des Blancs, renvoyant à l'esprit de l'individualisme tout comme la figure congolaise du « sapeur », individu qui quitte Brazzaville afin d'acquérir vêtements, chaussures, ceintures de marques[494]. Le qualificatif n'est pas employé uniquement pour stigmatiser celles et ceux qui privilégieraient financièrement leurs propres besoins mais également les figures qui affirment leur volonté de se poser comme sujet face à leurs propres choix, qui aspirent à la liberté de décider pour elles-mêmes.

Nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, Combé est surnommée la *tubaab* par ses amis, sa famille et les gens du quartier, notamment parce que la jeune femme affirme une volonté d'indépendance à différents niveaux de sa vie : son choix d'étude s'est dirigé vers une filière particulièrement masculine (ingénierie technique), cette jeune célibataire désire au moment de notre première rencontre décohabiter de la maison familiale et avoir son propre appartement dans une autre ville que celle de sa famille, désireuse de « voir autre chose ». Sa mère me confia, en 2011, que ce surnom donné à sa fille ne l'enchantait guère.

> « On voit ma fille comme une *tubaab* mais c'est pas du positif, elle s'en amuse mais le regard des gens sur elle c'est difficile, ça peut l'être beaucoup plus, moi j'aimerais qu'on ne l'appelle plus comme cela… ».

Les personnalités les plus affirmées peuvent donc être assimilées au monde des Blancs qui, d'une certaine manière, attire et effraie car il représente l'idéal des valeurs

---

[494] Justin-Daniel Gandoulou, Entre Paris et Bacongo, Paris, Centre de création industrielle, 1984, - *Au coeur de la sape. Moeurs et aventures de congolais à Paris,* Paris, L'Harmattan, 1989, - *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine,* Paris, L'Harmattan, 1989.

individualistes pensées comme pouvant mettre à mal les fondements de la structure sociale sénégalaise. Si la mère de Combé est effrayée par cette appellation c'est aussi parce que de la *tubaab* à la fille de mauvaise vie, il n'y a qu'un pas dans le cheminement du regard des autres, notamment sur les femmes.

2.1.2. Des Tubaab aux « filles de mauvaises vies »

Celles dont l'âge au mariage a été repoussé (tout comme celui des hommes), celles qui aujourd'hui entretiennent des relations avant le mariage (de la même manière que les hommes), celles qui font de longues études, celles pour qui la débrouille quotidienne peut les assimiler à des filles de mauvaise vie, celles qui restent célibataires, celles considérées enfin comme « modernes », occidentalisées ou « tubaabisées » dont le désir d'autonomie s'affirme sont davantage sujettes aux représentations populaires négatives que les jeunes hommes.

En effet, les jeunes femmes dakaroises font l'objet de condamnations quasiment unanimes, notamment de leurs compatriotes masculins : elles seraient intéressées et matérialistes avant tout. Ces discours sociaux dominants sont très présents dans la presse populaire. Le matérialisme serait devenu un principe de vie des « femmes dakaroises d'aujourd'hui » vénales, analysé comme le signe de la perte des « vraies valeurs traditionnelles » et de « l'affaiblissement des modèles anciens de gestion de crise affaibli par une vie que l'on veut à l'européenne »[495]. Comportement du *tubaab* par excellence, le matérialisme et la vénalité sont devenues des qualités associées aux jeunes femmes.

De la même manière ce sont davantage les tenues des jeunes femmes qui font l'objet de condamnations morales. Le port de tenues vestimentaires jugées outrancières est associé à des figures sociales de « filles de mauvaise vie » et à des pratiques supposées relevant davantage du fantasme que de la réalité. Bien sûr, les travaux de T. Fouquet ont montré comment les Dakaroises se livrent « à des stratégies d'accaparement matériel utilisant leur corps et leur pouvoir de séduction comme armes principales » mais également que tout un potentiel symbolique de la prostitution, « y compris celle qui ne dirait pas son nom » marquait l'imaginaire populaire dakarois ainsi que les débats

[495] Article paru sur le site web de l'émission télévisée populaire *Carrapide*, le 12 janvier 2014.

médiatiques[496]. Ainsi, plusieurs termes populaires désignent les « filles de mauvaises vies » : la *mbaaraneuse*, la *caga* sont les plus récurrentes. Le terme *mbaraan* désignait selon I. Thioub, « un modèle traditionnel de gestion du divorce qui autorise la divorcée à se faire entretenir matériellement par plusieurs hommes en vue de la contraction d'un mariage avec l'un d'entre eux et sans que cela implique de réciprocité sexuelle »[497] ; aujourd'hui, il désigne en milieu urbain une « forme de multi-partenariat féminin »[498] et pourrait donc définir, selon moi, les célibataires se faisant entretenir matériellement par plusieurs hommes en vue (ou non) de la contraction d'un mariage avec l'un d'entre eux, sans que cela n'implique forcément de réciprocité sexuelle. Toutefois, les *mbaraaneuses* sont sujettes aux jugements négatifs que l'on associe aux jeunes femmes urbaines et dites « modernes ». Se superposent à ces jugements moraux, des allusions aux services sexuels qu'elles pourraient être à même de rendre. Le matérialisme et le souci de soi les pousseraient donc à des comportements à la limite de l'acceptable c'est-à-dire à la limite de la déviance. « Socialement non assimilable à la prostitution »[499], cette figure de la fille de mauvaise vie vise toutefois à contenir les comportements des jeunes femmes qui se doivent de respecter certaines normes sociales, à savoir *sutura* [discrétion], *jom* [sens de l'honneur de l'amour-propre] et *kersa* [pudeur et réserve]. Une autre figure sociale que l'on assimile à la prostituée[500] sert la disqualification sociale des jeunes femmes dites déviantes et de « mauvaise vie », la *caga*. « Le terme caga évoque le plus souvent les femmes qui fournissent des services sexuels à la passe dans des petits hôtels de même nom. Rattaché aux milieux noctambules, le terme wolof *caga* signifiait littéralement femme célibataire (éventuellement divorcée), il désigne aujourd'hui les prostituées de manière péjorative (pute ou salope) »[501]. Ces figures sociales, emblématiques du dévoiement des « vraies valeurs » sénégalaises, évoquent un mal provenant de l'Occident et participent à la catégorisation morale et à la disqualification sociale des jeunes filles désignées comme « trop libres ». Les différents profils des femmes de notre échantillon montrent leur hétérogénéité et il semble difficile de trouver un trait commun à celles qui

496 Thomas Fouquet, « Aventurières noctambules », art. cit.
497 Ibrahima Thioub, « L'enfermement carcéral : un instrument de gestion des marges urbaines au Sénégal (19e-20e siècles) », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 37, n° 2-3, 2003, p. 294.
498 Thomas Fouquet, « Aventurières noctambules », art. cit.
499 Ibrahima Thioub, « L'enfermement carcéral: un instrument de gestion des marges urbaines au Sénégal (19e-20e siècles) », art. cit.
500 En wolof le terme prostitution n'existe pas.
501 Thomas Fouquet, « Aventurières noctambules », art. cit.

font l'objet de la réputation de filles de mauvaise vie qui pour certaines peut prendre l'ampleur du stigmate (*mbaraaneuse, caga*).

Adja, adepte du « monde de la nuit », qui prend en charge financièrement une très grande partie des dépenses de la maisonnée sans que ses frères ne participent à aider leur mère, a gagné en autonomie. Mais la jeune célibataire qui ne reçoit plus « d'ordre de ses frères » est toutefois associée à la fille de « mauvaise vie » dans le quartier, oscillant entre la figure de la *mbaraaneuse* et celle de la *caga* puisqu'elle est une « fille de la nuit » qui se vêt d'habits jugés « indécents » par son entourage. Ses frères n'ont pas été épargnés par la réputation de leur sœur qu'ils ont eux-mêmes rapportée à leur mère. Adja est en froid avec sa famille pour laquelle elle continue de jouer un fort rôle de soutien économique. Adja subit ce stigmate qu'elle vit plutôt mal.

> « Je suis dans la musique, je chante, je travaille dans les bars parfois. La fois passée encore on m'a demandé de faire des trucs quoi pour évoluer dans ma carrière. On me prend pour … tu comprends ? Juste parce que je suis libre. Moi je ne couche pas dé ! J'aime séduire. Je ne veux pas arrêter mon modèle de vie. J'aime ma vie. Mais c'est dur la journée de supporter des fois le regard des gens. Tu te dis, on pense que je suis une pute. Jamais ils ne se disent, quel courage elle prend tout en charge. Je suis une fille. Je dois rester à ma place ».
>
> Adja, Ñaari-Tali, célibataire, artiste et travailleuse informelle, 25 ans, 2011.

Un autre exemple est celui de Marie, cette femme élevant seule son enfant, né hors mariage, depuis le décès de son conjoint. Sa situation pourrait lui permettre de pratiquer le *mbaraan* sans que socialement cela offense. Toutefois, c'est l'étiquette de *caga* qui suit Marie, qui travaille de nuit dans un bar. Kiné, quant à elle, utilisait, à l'époque où elle travaillait encore en tant que serveuse, les stratégies d'accaparement matériel par le biais des tenues vestimentaires et la séduction. Avec la perte de son emploi, elle ne pouvait plus justifier ses sorties de nuit et commença à faire preuve de vigilance quant à sa réputation. En effet, si son travail lui permettait d'investir le monde de la nuit, aujourd'hui chômeuse elle ne peut sortir sans crainte d'être qualifiée ouvertement de « fille facile », de *caga* selon ses dires. Une étiquette qu'elle continue de porter, dans le quartier, malgré sa transformation physique due en partie à son manque d'argent. En effet, Kiné ne porte ni perruque, ni maquillage, elle ne s'habille plus qu'avec un tissu mauritanien qu'elle entoure autour de son corps et de sa tête.

Les figures et représentations de « filles de mauvaise vie » tendent donc à disqualifier socialement les comportements de ces jeunes femmes jugées trop libres, associées à la « modernité » qui mettrait à mal les valeurs sénégalaises. Plus globalement les processus de stigmatisation des jeunes visent à contraindre leurs comportements pensés comme déviants. D'autres mécanismes de régulation de l'ordre social viennent disqualifier les figures trop individualisées.

2.2. Le monde de l'invisible, quand l'univers mystico-religieux agit pour un retour à la norme

> « Maintenant tu es Sénégalaise. Il y a certaines choses qu'il faut savoir quand tu es ici. Il y a ce que tu vois, ce que l'on voit, le visible mais aussi ce que l'on ne voit pas. C'est le mystique, tu es en Afrique, il est partout. Il faut que tu fasses attention maintenant et que tu te protèges ».
>
> Mamadou, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 24 ans, 2011.

Après deux années de va-et-vient et d'enquête entre la France et Dakar, j'accédais pour la première fois en 2011, par le biais d'un conseil amical, à cette réalité non perceptible – le monde de l'invisible, qui fait sens pour les populations sénégalaises. Par « monde de l'invisible » j'entends les catégories d'êtres, les actions, les pouvoirs supposés innés ou acquis appartenant au registre du surnaturel, du spirituel, du magique ou globalement de « l'imaginaire sorcellaire » étudié par nombre d'anthropologues[502]. À cet imaginaire sorcellaire je préfère employer l'expression « d'univers mystico-religieux » qui vient reprendre et spécifier l'expression émique de « mystique ». En effet, comme l'affirment C. Henry et E. Kadya Tall, « la catégorie analytique de la sorcellerie est marquée par l'histoire occidentale »[503]. Le terme rend souvent mal compte des catégories africaines utilisées qu'il cherche à traduire, et qui se mélangent elles-mêmes. Si je me permets d'ajouter à l'expression de mystique le mot religieux c'est parce que des

[502] Selon moi, une des études les plus poussées est celle de Marc Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975. Voir également, du même auteur : « Savoir voir et savoir-vivre : les croyances à la sorcellerie en Côte-d'Ivoire », *Africa,* vol. 46, n°2, 1976, p. 128-136, - « Ici et ailleurs : sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique (Note critique) », *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations),* vol. 34, n°1, 1979, p. 74-84. Je citerai aussi Florence Bernault et Joseph Tonda, « Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique africaine*, vol. 3, n°79, 2000, p. 5-16.

[503] Christine Henry et Emmanuelle Kadya Tall, « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'études africaines*, n°189-190, 2008, p. 11-34.

croyances et pratiques sont fondées sur un syncrétisme religieux de l'islam en Afrique noire, dont l'histoire religieuse du Sénégal rend compte[504]. Ainsi, vers la fin du XIXème siècle, les « marabouts prêcheurs » – qui créeront les grandes confréries sénégalaises – ont adapté des croyances et pratiques héritées de l'animisme lors de la généralisation effective de l'islam, religion qui admet la réalité de la magie-sorcellerie dont il faut se protéger.

Au Sénégal, comme dans la plupart des sociétés islamisées de l'Afrique de l'Ouest, l'univers mystico-religieux rend compte de l'ensemble des croyances qui attribuent la responsabilité de « malheurs » inexpliqués à des agents maléfiques, et rend compte des pratiques sociales entreprises par les êtres humains pour éviter d'en être victimes, grâce à la médiation d'un spécialiste. Les « spécialistes » sont communément appelés « marabouts » en français. Le mot est répertorié dans le premier *Inventaire du français d'Afrique* (IFA) comme étant d'usage dans plusieurs pays africains (Bénin, Burkina Faso, Côte d'ivoire, Mali, Niger, Sénégal, Tchad, Togo) et le sens qui semble le plus prospérer dans ce français commun (le français central) est celui « d'homme possédant des pouvoirs magiques de devin ou de guérisseur »[505]. Le terme de marabout dans cette acception première est un terme générique auquel on accorde différentes lexies qui qualifient avant tout le contexte du mode d'intervention ou les pratiques du spécialiste. Par exemple, au Sénégal *serigne* (ou *sëriñ*) qualifiera spécifiquement le marabout qui soigne à l'aide du Coran ; le guérisseur [*faj kat*], le marabout qui utilise des plantes pour guérir des maladies ; le devin [*gisaane kat/ seet kat*] : le marabout qui pratique la divination à l'aide de cauris ou d'autres moyens surnaturels ; le féticheur [*xërëm kat*] : le marabout qui a recours aux fétiches et à la sorcellerie. Cependant il existe d'autres sens au terme « marabout », notamment en français du Sénégal. Le deuxième sens fait du mot marabout l'équivalent du terme « Cheikh » qui désigne un chef religieux musulman, ou guide spirituel. Le troisième sens renvoie au maître du Coran c'est-à-dire à un musulman qui enseigne le Coran aux enfants. Dans les trois cas, en wolof est utilisé le mot *serigne* [*sëriñ*] qui littéralement traduit le mot marabout. Les trois sens peuvent coexister dans les pratiques. À ce sujet E. et D. Fassin notaient que le guérisseur peut « facilement

[504] L'article de Martine Quéchon propose une analyse critique des différents travaux effectués sur le sujet. Martine Quéchon, « Réflexions sur certains aspects du syncrétisme dans l'islam ouest-africain », *Cahiers d'études africaines,* vol. 11, n°42, 1971, p. 206-230.
[505] Équipe IFA, *Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire*, Paris, Edicef-Aupelf, 1988.

demander à l'islam une respectabilité que l'on refuse souvent à la sorcellerie tandis que le marabout ajoute volontiers au poids de ses connaissances coraniques des secrets qui relèvent de la magie. Ces échanges et parfois même cette fusion sont au fondement de l'islam africain »[506]. L'ensemble des marabouts rencontrés[507] et ceux auxquels ont eu recours les enquêtés, quel que soit leur mode d'intervention, se prévalent de l'islam dans leur pratique divinatoire et thérapeutique. Malgré les conflits et les diversités des savoirs qui caractérisent les pratiques maraboutiques (sens 1), il est important de considérer que la majorité des marabouts se disent de rigoureux musulmans[508].

Les jeunes enquêtés ont toutes et tous eu à faire un jour à la médiation d'un marabout. Dans bien des cas, ils ne se sont pas rendus physiquement au domicile du marabout mais se sont fait représenter la plupart du temps par leur mère[509]. Les causes de leurs venues sont multiples mais au Sénégal, comme dans d'autres pays d'Afrique[510] voire en France, les « malheurs » identifiés par les recourants semblent identiques : chômage, célibat, conflits au sein de la famille ou de l'entourage, difficulté d'argent, au travail, maux physiques, changements d'humeur inexpliqués, etc. En général, les séances d'entretien avec le marabout se passent de la même manière : le requérant vient expliquer ses problèmes. Le marabout procède alors à une séance de divination, soit sur le moment en présence de la victime de malheurs, soit la nuit s'il est plus difficile pour lui de percevoir, sur le moment, les causes réelles du problème. La

---

506 Éric Fassin, Didier Fassin, « De la quête de légitimation à la question de la légitimité : les thérapeutiques « traditionnelles » au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, vol. 28, n°110, p. 207-231.

507 J'ai eu à rencontrer plusieurs types de marabouts à Dakar et dans d'autres régions du Sénégal : guérisseurs, voyants, *Seriñ*.

508 Les partisans de la *ruqiya*, qui est un ensemble de méthodes spirituelles qui consiste à remédier aux maladies occultes par la récitation de versets coraniques, cherchent à se démarquer des autres marabouts. Ils ne considèrent comme licite que ce qui relève de la contre-sorcellerie, leur action serait uniquement limitée au diagnostic d'attaques maléfiques et au combat contre celles-ci tandis que les actions des marabouts viseraient à transformer le cours de la nature : c'est à ce titre qu'elles seraient *harâm* (interdite) au nom de l'islam et relèveraient de la sorcellerie.

509 Environ une trentaine des jeunes enquêtés ont eu recours à un marabout. Sur cette trentaine, les trois quart n'y sont pas allés seuls : soit ils étaient accompagnés par la personne souhaitant qu'il rencontre un « spécialiste », soit leur mère s'est présentée à leur place ; soit ils ont rencontré un marabout qui « fait partie de la famille » à l'occasion d'une visite au domicile.

510 On peut citer plusieurs travaux dans différents contextes sur les causes des visites chez le marabout. Dans le contexte urbain ivoirien je renvoie à l'étude de Jean-Marie Gibbal, « La magie à l'école », *Cahiers d'Études africaines,* vol. 14, n°56, 1974, p. 627-650 ; pour la zone de Dakar, Youssouph Mbargane Guisse, « Pour une anthropologie politique de la folie en milieu urbain », dans *La folie au Sénégal,* sous la direction de L. D'Almeida et *al.*, Dakar, Association des chercheurs sénégalais (ACS), 1997, p. 115-139 ; ou encore pour une ville malienne, Benjamin F. Soares, *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town,* Ann Harbor, University of Michigan Press, 2005.

séance divinatoire est suivie du « travail » de médiation du marabout. La notion de « travail », *ligeey* en wolof, rend compte à la fois de l'action sur la nature et de l'activité entreprise par le marabout pour soigner le problème (fabrication de « grigri », et/ou récitation de prières) et préserver ou contrer l'œuvre des agents maléfiques. Les agents maléfiques font partie du monde de l'invisible peuplé de plusieurs catégories d'êtres qui gravitent entre les êtres humains et Dieu, comme le souligne L. Kuczynski : « Dans le fond commun qu'ils partagent, le monde est peuplé de plusieurs catégories d'êtres qui gravitent entre les hommes et dieu. Certains sont des anges (*malâ'ika*) clairement identifiés dans la pensée musulmane. D'autres forces au statut plus flou *rawhân* ou *jinne* agissent sur les hommes et la nature puissance qui peuvent être bénéfiques ou maléfiques en particulier les anges déchus souvent nommés *sheytan* »[511]. Les marabouts ont des contacts privilégiés avec ce monde avec lequel ils communiquent. L'un d'entre eux m'expliqua, au cours d'une visite à son domicile, qu'il allait « travailler » de nuit avec le Coran pour invoquer « ses *jinn* », ceux qui l'informent. Les plus bienveillants l'aident à résoudre les problèmes des personnes qui viennent être soignées ou combattre les mauvais *jinn* qui s'attaquent à elles[512]. Puisque les agents maléfiques et les causes des malheurs sont divers, il s'agit de présenter différentes situations vécues par les enquêtés afin d'illustrer au mieux les problèmes, les causes de ceux-ci et les résultats attendus après le « travail » du marabout. La mère d'Alioune a consulté son marabout. Le verdict est certain « Alioune n'est pas dans son état normal ». Son insolence vis-à-vis des anciens, les conflits dans le quartier ne sont pas de son ressort : il est victime de l'envie de plusieurs personnes, au sein même du quartier. Le sentiment d'envie serait en effet la principale cause des maraboutages. Le marabout a parlé de deux femmes, sans doute les mères de deux de ses amis. Elle n'en sait pas plus. L'une d'elle aurait fait appel à un féticheur lors d'un voyage au sein du Sénégal, « un de ces puissants qui te disent que ça plaise à Dieu ou non ! »[513]. Alioune est « attaché », c'est-à-dire que le féticheur a réussi à atteindre son propre *jinn* intérieur. Puisque les coupables-marabouteuses habitent le quartier, il a été facile pour le féticheur d'atteindre Alioune. Il peut n'avoir besoin que du

[511] Liliane Kuczynski, « Attachement, blocage, blindage », *Cahiers d'études africaines*, n°189-190, 2008, p. 237-265.

[512] Selon les croyances en la magie islamique, comme chez les êtres humains il existerait des bons et des mauvais jinn. Le Coran en fait d'ailleurs l'une des trois causes du mal notamment dans la sourate CXIII et CXIV.

[513] Cette expression est une manière d'affirmer que ce n'est pas *harâm*, c'est-à-dire que ce n'est pas licite dans le Coran.

nom de la personne, d'un cheveu et/ou d'un vêtement pour que son *jinn* soit attrapé. Le marabout va donc tenter de canaliser ce *jinn*, c'est lui qu'il va travailler, de nuit. Mais le féticheur semble très puissant, Alioune va devoir boire et se laver avec certaines fumigations de plantes mélangées à des écritures coraniques dissoutes dans un breuvage. Il préconise également qu'Alioune ne sorte que rarement dans le quartier pour « se faire oublier ». En effet, pour éviter de provoquer l'envie chez les autres, il faudrait éviter des comportements trop ostentatoires, ne pas parler de ses projets et de sa réussite aux autres par exemple. Ces recommandations sont pratiquées par nombre des jeunes enquêtés. En effet, ma posture d'enquêtrice m'a permis d'obtenir des informations sur les enquêtés dont leurs proches n'avaient aucunement connaissance notamment parce que « dire où tu vas ne t'emmènera jamais nulle part » comme l'explicite le dicton wolof que Mamadou me rapporta en premier. Selon lui, parler de ses projets peut susciter jalousies, médisances, envies et donc maraboutages et sortilèges. Lui-même fait très attention à cela malgré son scepticisme envers « ces croyances et pratiques du Moyen-Âge ! ».

> « Je ne parle plus de rien parce que j'ai trop trop de difficultés à trouver mes stages, mon emploi et tout. Je me pose des questions ».
>
> Mamadou, étudiant, Sacré-Cœur III, 24 ans, 2011.

De la même manière, « se faire trop remarquer » attirera le mauvais œil sur soi et peut également provoquer les agents maléfiques. Marie, cette mère célibataire de Ñaari-Tali, aurait également été maraboutée. Sa relation avec son compagnon belge, avant la mort de celui-ci, aurait suscité la jalousie au sein de son entourage. Marie a connaissance d'une des personnes qui l'a maraboutée, mais les attaques contre elle ont été multiples. C'est l'une de ses belles-sœurs qui quelques années plus tôt lui a fait manger « quelque chose qui a provoqué le maraboutage ». En effet, les techniques pour jeter un sort passent majoritairement par le vecteur des aliments auxquels le marabouteur ou la marabouteuse ajoute des substances maléfiques préparées par le spécialiste (le marabout). Il s'avère également que les premiers accusés de maraboutage sont des membres proches de la

victime (famille, amis, voisins ou collègues), notamment les femmes[514]. Cet élément n'est pas anodin. Il vient participer à la stigmatisation omniprésente de celles-ci, justifiant le fait qu'elles soient adeptes de techniques *harâm* par leur comportement matérialiste et vénal qui provoquerait leurs sentiments de jalousie et d'envie, considérés comme néfastes. Mais les attaques envers Marie ne se sont pas arrêtées là.

> « Tu penses que j'en suis là aujourd'hui pourquoi ? J'ai un travail de serveuse je ne m'en sors pas financièrement. Je suis toute seule avec mon fils et mon compagnon n'a pas eu le temps de m'épouser avant le bébé, avant de mourir, je n'ai rien. Pourtant j'ai toujours été ambitieuse, sans doute trop. Ça a attiré toutes les mauvaises langues et les mauvais yeux ! ».
>
> Marie, serveuse, mère célibataire, Ñaari-Tali, 31 ans, 2011.

Selon Marie, sa situation précaire à tous niveaux, n'est pas le résultat d'un seul maraboutage. Sa réussite passagère – « j'étais en couple avec un *tubaab* qui allait m'épouser, je travaillais pour être autonome et lui, il assumait beaucoup de choses financières, j'avais pendant quelques mois une situation qui faisait un peu envie » – aurait suscité le déliement des langues. Les mauvais sorts et l'envoutement peuvent également s'exprimer de manière directe par la parole ou le regard d'autrui, « le mauvais œil ». Ce que m'avouera son amie Kiné, c'est que les différents marabouts consultés par Marie lui ont également indiqué que certains *jinn* maléfiques auraient pu posséder son corps lors de « négligences » de la jeune femme. Les *jinn* sont présents aux heures de prières, notamment après *al-maghrib* (celle du coucher du soleil – la quatrième prière de la journée chez les musulmans) et attaquent plus facilement les corps visibles. Ainsi les sorties nocturnes de Marie et ses tenues auraient favorisé sa possession jusqu'à ce que sa propre personnalité se confonde avec celle des *jinn* qui l'habitent.

> « Le problème c'est qu'aujourd'hui ils ne font plus qu'un avec elle. Ils guident complètement ses comportements, elle fait des choses avec les hommes etc., ce n'est pas elle. Et elle peut du coup t'influencer toi, tu es avec elle tu fréquentes les *jinn*. C'est mon amie. Je n'y fais pas attention mais il faut le savoir ».
>
> Kiné, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 30 ans, 2011.

[514] Un autre dicton affirme : « si tu égorges tes ennemis, il ne restera personne de tes proches ».

Selon Kiné, certaines de leurs amies proches se sont détournées de Marie suite aux rumeurs quant à ses multiples attaques de *jinn ;* possédée par ces derniers, elle ne serait plus une femme « recommandable ».

Les *faru rab* et *coro rab* sont d'autres *jinn* dont les populations sénégalaises doivent se protéger. Définis respectivement comme des incubes et succubes ou des génies amoureux, ils sont attachés à des personnes particulières et sont dits être leur amant ou amante. Ils tentent alors de préserver leur relation avec l'être humain en détruisant systématiquement toute relation que cette personne veut entretenir avec un autre être humain. Ainsi, les premiers signes de possession par un *rab* seraient l'instabilité amoureuse, le refus de se marier et l'entretien de multiples partenariats sans engagement possible. En général, le *rab* se déclare la nuit, dans les rêves, puisque c'est par ce biais qu'il ou elle entretient des relations intimes avec son ou sa partenaire. Mais il arrive qu'ils prennent l'apparence humaine, généralement celle d'un Blanc ou d'une Blanche. Faire régulièrement des rêves érotiques serait l'un des symptômes de la présence du génie amoureux. On retrouve parmi les symptômes régulièrement énoncés le refus du mariage pour les célibataires, la haine envers l'autre sexe, le dégoût ou le sentiment d'oppression face à la présence de son ou sa partenaire. D'autres signes se mêlent généralement à ces symptômes principaux : aimer la solitude, se regarder trop souvent dans le miroir (narcissisme), rester longtemps dans la salle de bain (les *jinn* sont le plus présent dans les points d'eau), se maquiller durant la nuit, changement d'humeur, s'énerver rapidement, incapacité à prier, etc.

Selon les "spécialistes" interviewés sur le phénomène des *rab*, les femmes seraient les plus exposées. Un marabout d'un quartier de Dakar, Cheybatou Hamdy Diouf, considéré par les médias et les populations comme un des spécialistes de la question, ira jusqu'à avancer dans la presse que presque 80 % des victimes d'un *faru rab* seraient des femmes[515]. L'explication communément avancée sur ce fait est que les femmes respecteraient moins la pudeur [*kersa*] que les hommes, par le biais notamment des vêtements qui ne couvriraient que très peu leur corps. La vue de partie intime (décolleté, ventre, etc.) favoriserait le contact avec les esprits. Toujours selon le même Cheybatou Hamdy Diouf, les causes en seraient les suivantes :

[515] Article publié dans *Le Soleil*, 15 septembre 2010 rapportant les propos de Cheybatou Hamdy Diouf, présenté comme un chercheur islamologue.

> « Il y a une carence d'autorité du côté des femmes. On ne leur apprend guère à porter un accoutrement décent. Elles sont abandonnées à elles-mêmes. Pis encore, on les retrouve à des heures avancées dans les rues. Elles rentrent chez elles à l'heure qui leur convient, en l'espace d'un an une femme peut avoir dix amants ».

Adja, la jeune femme de Ñaari-Tali en conflit avec ses frères reste sceptique malgré son *faru rab* diagnostiqué.

> « Pour ma mère, tous les signes étaient là. Je m'isole souvent dans ma chambre quand je ne sors pas. Mes tenues semblent pas bien pour les gens, j'aime m'habiller porter des choses un peu sexy, tu ne me vois jamais sans maquillage, les piercings… Ce sont des signes de filles de mauvaise vie en fait, et celles-là on va vite conclure sur le fait qu'elles sont possédées par *sheytan* [diable]. (Rire) Bon en plus je t'ai dit, moi je ne veux pas me marier. On m'a demandé deux fois. Et j'ai refusé. Alors je pense que ça a été la goutte de trop. Les marabouts et tout. Un jour m'a mère m'a supplié d'y aller avec elle. Ils sont tous formels. Mais moi je ne sais pas si je dois y croire. Ce que je sais c'est que je suis très bien comme ça. Mais ma mère et mes frères et tous au final ils me voient comme quelqu'un de malade. Et c'est pas bon d'avoir un malade chez soi comme ça, d'être trop avec le malade, ça attire les autres *jinn*. Kelly pourquoi ce ne sont jamais les hommes qui subissent tout ça ? (rire) ».
>
> Adja, artiste et travailleuse informelle, célibataire, Ñaari-Tali, 26 ans, 2012.

Ces différentes présentations permettent de saisir la diffusion des pratiques sociales normatives lorsque, par exemple, sont dictés les comportements à avoir pour se prémunir des attaques mystiques, mais également les mécanismes de régulation des comportements « déviants » repérés dans la sous-partie précédente. En effet, des représentations du jeune insolent (Alioune) à la justification de son comportement par le maraboutage, des « filles de mauvaises vies » aux filles possédées à ne pas fréquenter : les personnes jugées comme ayant adopté des comportements déviants sont invitées à se soigner de ces maux, et insidieusement à réprimer leur individualité et leur affirmation individuelle.

D'autre part, celles et ceux que l'on accuse d'être des agents maléfiques – certains *jinn*, les marabouteurs et marabouteuses, les féticheurs – répondent tous à certaines caractéristiques : ils sont isolés, agissent seul, par envie et jalousie. De la même manière que d'autres travaux ont pu le montrer en ce qui concerne les accusations de sorcellerie, la figure du sorcier semble représenter la figure emblématique de l'individualisme : les malheurs et les troubles sont provoqués par l'action maléfique d'un individu isolé, le sorcier. La dangerosité de cet individu représenterait donc les périls de l'individualisme

en général ; le sorcier incarnant un individu égoïste, individualiste, solitaire et agressif. J. Tonda notait l'existence de ces figures de l'individu au Gabon, incarnées par différents personnages ; le jeune homme riche est une figure particulière qui se présente sous la forme d'un jeune ayant pactisé avec le Diable en échange d'une vie de riche. De ces jeunes, il est dit qu'ils vendent leur âme au Diable pour vivre dans l'opulence. Ce projet concerne l'individu lui-même qui « se préoccupe de la part la plus individuelle aux dépens des autres membres de la parenté », nous dit J. Tonda[516]. Cette figure symboliserait la volonté de l'émancipation par le sacrifice de la vie, cela signifie donc la limite de l'individualisation par la mort. Tout processus d'individualisation est confronté à la menace de la mort donnée par la communauté de laquelle l'individu voudrait s'émanciper. Il en est de même pour la figure de la « tuée tuée ». La « tuée tuée » est apparue au Gabon dans les années 2004-2005, toujours selon J. Tonda, dans un contexte de prostitution urbaine. Ces femmes sont soucieuses de se distinguer par l'élégance qui touche à la séduction et à la sexualité. Elles tueraient leurs clients dans l'esprit du profit capitaliste ; en vendant leur âme au diable, elles satisferaient leurs désirs.

Les théories de la sorcellerie visent à renforcer cette vision communautaire, ou tout au moins, visent à forger le communautaire, à le préserver. Différents travaux de M. Augé montraient que les croyances et pratiques relatives à la sorcellerie sont un dispositif essentiel du « despotisme collectif » notamment dans les sociétés lignagères[517]. La sorcellerie serait, selon l'anthropologue, capable de souder l'organisation et la représentation en tant que théorie, en tant que tentative d'explication de la réalité qui induit des règles de conduite. Cette théorie est un élément constitutif de la pratique sociale se signalant par exemple à l'occasion « des accusations ou de soupçons à l'encontre d'individus particuliers »[518].

Dans notre cas d'étude, les représentations « mystico-religieuses » visent à la fois à forger des habitus anti-individualistes mais également à taire les aspirations à l'égalitarisme que l'on pourrait lire dans l'accroissement du sentiment d'envie. Les explications des malheurs, les comportements à adopter tendent à réprimer les pulsions

---

[516] Joseph Tonda, « Entre communautarisme et individualisme : la "tuée tuée" une figure miroir de la déparentalisation au Gabon », *Sociologie et sociétés,* vol. 39, n°2, 2007, p. 93.
[517] Marc Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire, op. cit.*
[518] *Ibid.,* p. 89-90.

individualistes et les volontés de se défaire des places et rôles sociaux notamment pour les femmes. En ce sens, le recours à l'univers mystico-religieux peut être abordé comme un mécanisme de régulation de l'ordre social et également des hiérarchies statutaires. Les exemples que nous avons pu fournir dans le cinquième chapitre sur les qualités « mystiques » des castisés *ñeeño* en attestent. Chacun devrait rester « à sa place ». Ces croyances agissent comme des ragots dont la circulation permet « de réaffirmer les valeurs communes […] moyen stratégique pour promouvoir les intérêts des différentes factions ou gérer les réputations et sert à exprimer les enjeux de pouvoir »[519].

L'appréhension que font les jeunes de ces multiples rapports sociaux qui les contraignent et des mécanismes de régulation de l'ordre social qu'ils tentent de détourner à l'échelle individuelle est celle du sentiment de privation, un sentiment qui s'accroît et à travers lui, le poids du déni de leur individualité. C'est à ce moment que nous pouvons saisir que les perspectives d'amélioration de leur condition dont ils veulent s'échapper se trouvent dans l'imaginaire du départ migratoire. C. Meillassoux, rappelait déjà dans les années 1980 que « de jeunes villageois cherchaient à échapper aux contraintes par l'émigration »[520]. La migration, en tant que segmentation, peut apparaître comme le meilleur moyen de résoudre les tensions qu'implique la discipline à laquelle les cadets doivent se soumettre, elle devient leur(s) horizon(s) d'émancipation(s), ou plus exactement celui de leurs accomplissements.

***

L'échelle du quartier peut devenir l'arène visible de l'engagement des jeunes dans un partenariat communautaire. Par le biais de l'organisation collective ils tentent de montrer leur place. Toutefois, l'insignifiance sociale vécue ressentie dans le quotidien et de manière individuelle peut marquer les limites de la voie d'émancipation proposée par les mouvements de jeunesse tels que le collectif « Y'en A Marre » qui appelle les jeunes à imposer leur place. Selon les différentes fractions sociales de cette jeunesse, les possibilités de s'émanciper de ce (ceux) qui les contraint ne sont pas les mêmes. Au sein

[519] Julien Bonhomme, *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine,* Paris, Éditions du Seuil, 2009, p.14.
[520] Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux, op. cit.,* p. 124.

des ménages populaires, les jeunes semblent avoir davantage recours à la fuite – en tant qu'évasion imaginaire et/ou physique – plus qu'à la confrontation, bien que cette stratégie soit finalement employée par l'ensemble des jeunes.

Les jeunes désireux de se soustraire à la domination des aînés peuvent s'évader par la mise en récit positive de soi, les projections fictionnelles, investir le monde de la nuit et se créer des espaces-temps où tout devient permis, se distinguer par le biais de l'apparence, s'appuyer sur une solidarité intragénérationnelle basée sur un vécu commun, mais ces instants T où tout devient possible ne suffisent pas dans la mesure où ces stratégies peuvent exclure la reconnaissance sociale à laquelle ils et elles aspirent. Il faut que leur « nous social » de référence valide les chemins de l'émancipation qu'ils prennent… En ce sens, les moyens de contourner les dominations liées au genre ou au système de castisation sont plus faibles et semblent être davantage des compromis sociaux que de véritables stratégies de contournement.

Les stratégies des femmes peuvent apparaître ambivalentes. L'astuce peut résider dans la mise en exergue de ce qu'elles apportent au sein du foyer combiné à l'endossement de leur rôle sexué, notamment la prise en charge de tâches domestiques. Mais pour affirmer leur pouvoir économique encore faut-il qu'elles puissent avoir de l'argent. Certaines n'hésitent pas à user de la séduction et de la « faiblesse » des hommes pour accumuler économiquement, et elles le montrent. Cette stratégie n'est toutefois pas le meilleur moyen d'anticiper ce qu'elles craignent : l'oppression d'un mari. La majorité des jeunes femmes s'évadent alors dans des projections concernant leurs choix nuptiaux. Différentes figures masculines, notamment celle du *tubaab* permettraient de contourner les contraintes liées à leur rôle de femmes, bien que toutes envisagent la réussite professionnelle et l'appât d'argent comme le meilleur moyen de pouvoir contourner la domination que pourrait exercer leur futur mari sur elles.

La volonté de se distancer du système de castisation, enfin, n'engage pas les individus de la même manière selon la place qu'ils occupent, mais les possibilités semblent encore plus restreintes. Pour les *géér*, contraints par le système de ne pouvoir choisir par exemple celui ou celle qu'ils vont épouser ou le domaine dans lequel ils veulent exercer une profession, le rejet de ce système ne leur semble possible que dans un compromis social : respecter certaines normes sociétales pour en contourner d'autres. Les *ñeeño,* quant à eux, ne perçoivent que très peu de moyens de contourner le système et n'envisagent que des solutions partielles pour réaliser leurs aspirations à devenir

quelqu'un : obtenir de l'argent et/ou se marier avec un ou une *tubaab* et/ou émigrer. Ainsi, l'ensemble des stratégies, compromis et moyens de contournement, ne leur permettent pas de se confronter à celles et ceux dont ils veulent la reconnaissance. Ils ne sont au mieux que de l'ordre de l'envisageable, pour celles et ceux qui ont des conditions matérielles d'existence suffisantes. L'accès à l'argent, notamment par le biais de la migration reste encore une fois, l'horizon à atteindre, celui qui leur permettrait de contrer les embûches qu'ils ressentent.

J'ai montré, dans la deuxième partie de ce chapitre, que certains mécanismes régulateurs répriment et freinent les stratégies employées par les jeunes, concourant donc à penser que leurs marges de manœuvre, ici et présentement, sont faibles. J'ai répertorié deux mécanismes particuliers : les processus de stigmatisation et les croyances mystico-religieuses qui agissent en faveur de l'ordre social et des normes dominantes. J'ai pu distinguer différentes représentations stigmatisantes associées aux fractions de la jeunesse qui engendrent l'impossibilité que ces figures soient reconnues et approuvées socialement. Par exemple, les personnalités les plus affirmées peuvent être assimilées à la figure du *tubaab* qui représente l'idéal des valeurs individualistes pensées comme pouvant mettre à mal les fondements de la structure sociale sénégalaise. Les jeunes femmes qui repoussent l'étape du mariage font des études, sortent et fréquentent des hommes – bien que ce soit sans doute devenu une norme non officielle – sont davantage sujettes aux représentations populaires négatives et aux condamnations morales que les jeunes hommes. Les « filles de mauvaises vies », la *mbaraaneuse*, la *caga* sont des figures et représentations qui tendent à disqualifier socialement les comportements de ces jeunes femmes jugées trop libres, associées à la « modernité » qui mettrait à mal les valeurs sénégalaises. Plus globalement, les processus de stigmatisation des jeunes visent à contraindre leurs comportements pensés comme déviants. D'autres mécanismes de régulation de l'ordre social viennent disqualifier les figures trop individualisées que l'entrée dans le monde de l'invisible peut rendre compte. Les représentations "mystico-religieuses" visent à la fois à forger des habitus anti-individualistes mais également à taire les aspirations à l'égalitarisme. Les explications des malheurs, les comportements à adopter tendent à réprimer les pulsions individualistes et les volontés de se défaire des places et rôles sociaux notamment pour les femmes et concernant le système de castisation. Le recours à l'univers mystico-religieux peut être abordé comme un mécanisme de régulation de l'ordre et des hiérarchies statutaires.

Ainsi, parler du départ comme horizon d'émancipation, c'est l'envisager comme une possibilité que ces jeunes peuvent considérer comme la meilleure. En cela, il est préférable de parler d'horizon d'émancipation(s) parce que l'horizon en tant que notion est toujours spécifique, lié à la position de chacun, tout en étant commun à tous. L'horizon est à envisager comme dépassement : tenter de le franchir, c'est vouloir le dépasser et se dépasser. Formulée, l'hypothèse migratoire présente une dimension individualiste et subjective : le sujet se projette à partir de représentations des espaces mis en relation par cet horizon, des représentations individuelles et collectives, à partir également de la place que l'on occupe dans son groupe de référence, ce « nous » social, la famille, le quartier et/ou la société. En soi l'hypothèse sous-tend l'implication de différentes échelles sociales mais également de représentations de ce « là-bas » individuelles et collectives. Parler d'horizon d'émancipation(s) c'est prendre le sens donné à l'émigration mais aussi la configuration sociale des candidats c'est-à-dire l'horizon social de ceux-ci et leurs aspirations au *tekki,* c'est-à-dire à s'accomplir, par la réussite sociale, au-delà des rapports sociaux contraignants. Le départ, lorsqu'il est au stade de l'hypothèse, donc du possible et de l'imaginable, permettrait alors d'ouvrir le champ des possibles, celui du destin individuel. Cela permettrait également d'éviter le conflit car rares sont les cas où l'on s'opposera individuellement et directement aux anciens et à l'ordre social. Mais si l'hypothèse n'engage pas le même sens selon les configurations des individus, les tentatives de concrétisation du départ migratoire ne renseignent-elles pas là aussi sur les inégalités dans les possibilités concrètes de sortir du territoire pour s'en sortir ? De l'hypothèse de départ à la concrétisation ou non de celui-ci, le prochain chapitre s'attache alors à montrer que les possibilités d'émigrer des jeunes sont fortement corrélées à ce qui fonde différentes fractions de jeunesse.

CHAPITRE VII

De l'hypothèse à l'anticipation Les temporalités de l'expérience migratoire

Telle qu'elle se présente sous l'angle des temporalités, la migration est une supposition qui engage des possibilités futures. Non explicitée ni planifiée, elle est alors comme une hypothèse qui engage la survenue d'événements prochains et qui n'est pas (encore) soumise au contrôle de l'expérience ou de la vérification. Cette conjecture se contente d'être énoncée et d'appartenir au domaine du probable. À partir d'une hypothèse, un raisonnement, une logique, un « projet migratoire » peuvent être construits. Certains auteurs, que nous allons ci-après mobiliser, envisagent cette expression (projet migratoire) dans une perspective dynamique et partagent l'idée selon laquelle ce projet serait en constante évolution, qu'il se reconfigurerait toujours en fonction des embûches sur la route, des rencontres mais également en fonction des potentialités, des événements, soit finalement de la confrontation à la réalité[521]. Ces auteurs ont donc théorisé et pensé le projet migratoire depuis les récits des émigrants, sur la route, pendant le transit ou dans les pays d'accueil. Dans la perspective qui est la mienne, il s'agissait de s'attacher à saisir ces projets depuis le pays de départ du point de

[521] Florence Boyer, « Le projet migratoire de migrants touaregs de la zone de Bankilaré : la pauvreté désavouée », *Stichproben. Vienna Journal Of African Studies,* n°8, 2005, p. 47-67.

vue de ceux qui sont en train de le construire, qui ne sont pas encore partis, qui ne partiront peut-être jamais. Si E. Ma Mung expliquait que « la connaissance précise du projet migratoire n'est pas utile puisqu'elle est sujette à modification […] et que l'important à retenir est la persistance d'une intention générale de mobilité »[522], il me semble pourtant nécessaire de montrer que dans notre cas d'étude, cette connaissance, bien que sujette à modifications, est importante parce qu'elle renseigne sur les capacités inégales à anticiper sur l'avenir, selon les jeunes enquêtés. Cette capacité anticipatrice est au cœur du projet migratoire, notamment si l'on considère les deux phases du projet que la sociologue C. De Gourcy distingue : la phase de définition et celle de préparation. Celles-ci ne préjugent en rien de l'effectivité du départ mais engagent l'individu au-delà de la simple énonciation de l'idée de partir – partie intégrante toutefois de la définition du projet en tant que possible à réaliser, dans un futur plus ou moins proche[523].

L'absence d'anticipation du départ a été traitée par S. Bredeloup à propos des pionniers de la migration sénégalaise, qui s'apparentent selon elle à des « aventuriers »[524]. Pour autant, cette absence d'anticipation et la pluralité des candidats au départ n'ont pas fait l'objet d'études approfondies. Ce dernier point m'apparaît pourtant primordial pour comprendre la sélection qui s'opère, depuis le lieu de départ, entre les candidats à l'émigration.

Aussi ce chapitre vise-t-il à saisir, depuis l'hypothèse de départ jusqu'aux tentatives de concrétisation de la migration, en passant par la formulation d'un "projet" migratoire, comment la pluralité des jeunes enquêtés a envisagé l'avenir durant les six années de suivi de leurs trajectoires de vie, et quelles en ont été les conséquences sur le temps présent, sur place. La première partie de ce chapitre s'attachera aux possibilités de passer de la migration en puissance – qui renvoie à la possibilité de concrétisation du départ – à la migration en actes – correspondant à l'expérience physique du départ migratoire. Comment le candidat organise-t-il, à partir de ses dispositions, les conditions de son départ ? Je fais alors l'hypothèse que les tentatives de passer de la migration en puissance à la migration en acte n'engagent pas les individus de la même manière, en fonction de

---

522 Emmanuel Ma Mung, « Le point de vue de l'autonomie dans l'étude des migrations internationales : « penser de l'intérieur » les phénomènes de mobilité », dans *Les mondes de la mobilité*, sous la direction de F. Dureau, M-A. Hily, Rennes, PUR, 2009, p. 25-38.

523 Constance De Gourcy, *« Partir, rester, habiter : le projet migratoire dans la littérature exilaire », Revue Européenne des migrations internationales,* vol. 29, n°4, 2013, p. 43-57.

524 Voir l'ensemble des travaux cités de Sylvie Bredeloup.

leur quartier d'origine et de leurs configurations individuelles et sociales. Ce que l'on peut discerner, d'une part, à travers la définition du projet migratoire et, d'autre part, lorsqu'ils entament les démarches et font alors « l'expérience de la migration sur place ». Le processus de mise en acte de l'hypothèse migratoire n'éclaire-t-il pas les inégalités de possibilités concrètes de sortir du territoire pour s'en sortir ?

Le manque d'anticipation, qui se manifeste à des degrés divers selon les caractéristiques économiques et sociales des enquêtés, se doit d'être appréhendé à partir de ses effets sociaux sur le présent des jeunes ; c'est ce que nous verrons dans un second temps. Aucun des jeunes enquêtés n'a réalisé son projet migratoire. Une partie d'entre eux seulement a fait l'expérience de l'hypothèse migratoire en quittant le Sénégal. Comment les autres, la majorité des jeunes enquêtés, envisagent-ils alors le temps présent, sur place ? Après six années à formuler un désir de départ, comment leur situation a-t-elle évolué ?

1. De l'hypothèse migratoire à l'expérience des cadres de sa réalisation : une absence d'anticipation concrète

En formulant l'idée de partir, un jour, les jeunes enquêtés énoncent une hypothèse qui appartient au domaine du possible ou du probable. Non encore réellement formalisée, elle ressort comme une maîtrise de leur destin, dans une société où l'on ne trouve que difficilement sa place à un moment T, ou lorsque celle-ci n'est envisagée que comme un compromis permanent. L'hypothèse en elle-même devient, dans les discours des enquêtés, leur décision individuelle : leur choix pour « faire quelque chose ».

> « Bon moi j'ai toujours cette idée-là, mais ça s'est accentué en grandissant. Quand tu dois faire quelque chose pour t'en sortir. C'est ma décision, je le ferai quand le moment sera venu, ça, c'est entre moi et Dieu ».
>
> Djiby, Ñaari-Tali.

> « Moi personne ne m'a mis cette idée dans la tête, tu vois je veux réaliser quelque chose quoi. Bon ça, c'est mon choix. Je le réfléchis depuis longtemps ! Tu vois la décision là, c'est un projet en cours pour prendre en main le destin, *insha Allah* ! ».
>
> Toumani, Sacré-Cœur III.

Par le biais de ces discours, les jeunes mettent en récit leur volonté et se posent comme sujet individuel face à leur avenir, tout en invoquant la permission divine. L'hypothèse de départ des jeunes dakarois enquêtés s'apparente largement aux aspirations des jeunes étudiés par J. Rouch[525], ou encore de ceux étudiés par S. Bredeloup[526], c'est-à-dire une migration motivée par une logique beaucoup plus existentielle que collective ou économique et, ici, correspondant au désir de s'extraire des rapports sociaux qui les contraignent : ceux d'aînesse, de sexe, de caste, de classe.

À l'instar des « pionniers » dont Bredeloup a retracé les parcours, les jeunes dakarois ne sont majoritairement pas dans l'anticipation et n'ont pas de « projets migratoires » bien définis – j'y reviendrai. La définition du projet et sa préparation montrent les limites d'une réelle « maîtrise de son destin », et relativisent les discours posant l'hypothèse de départ comme relevant du seul choix individuel.

Dans un premier temps, je vais ici montrer que l'espace géographique (le quartier) et les prédécesseurs dans la migration (membres du quartier et/ou de la famille) déterminent en partie les projections post-départ migratoire, c'est-à-dire notamment, les choix des lieux de la migration et/ou des activités que les jeunes s'imaginent effectuer dans le pays de destination. Dans un second temps, nous verrons que l'anticipation que représente un projet migratoire et les moyens de concrétiser le départ sont fonction d'un ensemble de capitaux engendrant des dispositions temporelles inégales selon les enquêtés. Enfin, nous verrons que ce sont les jeunes eux-mêmes qui se confrontent à leur manque d'anticipation lorsqu'ils entament les démarches pour pouvoir partir.

1.1. Définir le projet : tendance par quartier

Des envies communes alimentent les projections des jeunes quant à l'après-départ migratoire. En premier lieu, c'est la découverte : « vivre autre chose », « voir par soi-même », c'est-à-dire se confronter à ce qu'ils n'ont pas vécu eux-mêmes.

[525] Le film *Moi, un Noir*, sorti en 1958, est un documentaire-fiction qui retrace les périples de jeunes Nigériens à Abidjan que Jean Rouch a réalisé alors qu'il étudiait ce type de migrations. Il retrace le parcours de trois hommes qui ne trouvent que de petits emplois journaliers mais profitent de leur nouvelle vie en milieu urbain dans les bars et auprès de jeunes filles. *Jaguar*, tourné en 1954 et finalisé en 1967, sera plus explicite encore quant aux motivations des jeunes migrants : sorte de *road movie* à pied, ce film raconte le voyage de trois amis, en direction de la *Gold Coast* où ils espèrent bien, en quelques mois, faire fortune afin de rentrer grandis dans leur village.

[526] Sylvie Bredeloup, *Migrations d'aventures : terrains africains, op. cit.*

Deuxièmement, c'est la destination du « Nord » : les pays d'Europe de l'Ouest et du Sud, les pays anglo-saxons (États-Unis, Angleterre) voire le Canada.

Ces projections sont nourries par les représentations que j'ai pu présenter dans le second chapitre, et par le sentiment de privation engendré par d'autres voies de circulation dont ils sont les spectateurs passifs : celle des biens de consommation, des informations et celle de ceux qui ont concrétisé l'acte migratoire au sein de leur famille, au sein de leur quartier. Ce dernier point est important, car l'analyse des perspectives tendancielles des jeunes de chaque quartier montre, on va le voir, que l'environnement social délimité par l'espace géographique (le quartier) interfère largement dans l'établissement du « projet migratoire », notamment par le biais de ceux qui ont réussi à partir avant eux. Ainsi, de la même manière que le Recensement général de la population et de l'habitat III en 2002 avait pu indiquer des tendances générales dans les directions migratoires prises par les populations sénégalaises selon leur ville d'origine[527], les perspectives migratoires des jeunes de Dakar se particularisent selon leur quartier. Ces espaces historiques, à la composition sociale et économique plus ou moins homogène, de socialisation, de sociabilités et de circulation de représentations, de personnes, d'idées et d'informations propres, peuvent ainsi influencer le comportement migratoire[528] ou simplement les aspirations : dans la préférence des lieux d'émigration, mais aussi au niveau des activités envisagées sur place.

1.1.1. Hann-Marigot : une tendance vers l'Europe du Sud pour « faire le commerce »

Hann-Marigot – dans la zone des anciens villages pêcheurs de Yaraax – a été, rappelons-le, affecté par les départs par pirogues de centaines de jeunes, en direction des îles Canaries pour rejoindre l'Espagne, notamment en 2006. Si certains, avec qui j'ai travaillé depuis 2009, ont été refoulés par les autorités espagnoles et ont regagné leur

---

[527] Selon le RGPH de 2002 réalisé par la Direction de la prévision et de la Statistique (DPS) devenue l'Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD). Cité dans Papa Sakho, Fatou Binetou Dial, « Migration Clandestine Féminine - Etude de Cas de Dakar et sa Banlieue », *Notes d'analyse et de Synthèse,* CARIM, European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2010. La typologie des régions d'émigration sénégalaises selon les destinations privilégiées à partir du RGPGH III met en exergue que les migrants de la Région de Dakar se sont majoritairement dirigés vers l'Europe du Nord, que les flux des espaces transfrontaliers sont partagés entre l'Afrique (Ouest et Centre) et l'Europe du Nord (Ouest et Nord) et que ceux du bassin arachidier se dirigent vers l'Europe du Sud.

[528] Babacar Ndione, Richard Lalou, « Tendances récentes des migrations internationales dans le Sénégal urbain : existe-t-il une dynamique de quartier ? […] », art. cit., p. 240.

point de départ, d'autres sont morts ; d'autres encore ont pu atteindre l'Espagne, voire par la suite l'Italie, et contacter leurs proches une fois le chemin parcouru.

Ces deux destinations, Espagne et Italie, sont envisagées par l'ensemble des jeunes enquêtés de ce quartier. Une particularité réside dans le refus, quasi unanime, de se diriger vers la France, liée aux informations qu'ils connaissent des politiques migratoires de la France qui ne « voudrait pas [d'eux] », choisirait des « gens d'une autre catégorie ».

> « Moi je dis la France c'est pas bon. Moi j'aime pas la France. Tu vois on voit les choses on entend dire tout ce qu'ils font aux immigrés et on sait que c'est pas pour nous. Qu'est-ce que tu veux qu'on travaille là-bas hein ? Pas de médecin ni d'écolier ici ! (rires).
>
> Idrissa, travailleur informel, marié, 27 ans, 2009.

En tenant ces propos, les jeunes font référence à la politique de l'immigration choisie, fortement médiatisée lors du mandat de l'ancien président français Nicolas Sarkozy. Dans un quartier comportant une majorité de non-scolarisés et de travailleurs de l'informel, les jeunes pensent que cette destination n'est pas la meilleure pour se réaliser. L'Europe du Sud, par contre, offrirait davantage de perspectives en termes d'activités. En effet, les occupations envisagées pour « obtenir de l'argent » sont dans le secteur du commerce informel et des exportations de marchandises vers Dakar. En cela, leurs perspectives sont liées à leurs occupations présentes.

> « Y en a ils se tuent franchement dans les champs d'Italie ou espagnols. Nous on ne connaît pas l'agriculture alors comment travailler pour quelqu'un là-bas comme ça, c'est comme de l'esclavage en plus. Bon je sais qu'en Espagne, tu peux vendre dans la rue. Tu travailles avec d'autres Sénégalais vous avez tous du matériel à vendre, vous vous dispersez la journée et le soir vous prenez votre argent le lendemain c'est pareil. Je sais ça parce que c'est ce qu'Idy [un émigré du quartier actuellement en Espagne] fait. D'autres gars là-bas appellent et disent, *boy*, même avec la crise c'est dur mais tu peux gagner de l'argent ! ».

Les jeunes ont connaissance par ailleurs des emplois que certains Sénégalais effectuent dans l'agriculture, notamment en Italie, sous contrats saisonniers. Mais aucun ne désire partir pour effectuer ce travail ; ils disent préférer travailler en « *free-lance* », voire en réseau, avec d'autres commerçants de l'informel.

1.1.2. Sacré-Cœur III : une tendance vers la France et les pays anglo-saxons pour étudier

Dans le quartier de Sacré-Cœur III, la majorité des jeunes enquêtés, au début de ma recherche, sont étudiants. Ainsi, c'est dans une perspective d'étude qu'ils orientent majoritairement leurs projets migratoires, même si beaucoup disent avoir abandonné leur première idée : partir par le biais du football. Cette perspective leur donne l'assurance de se distinguer, dans les discours, des autres jeunes de quartiers plus populaires que le leur.

> « Nous, on sait ce qu'on va y faire et y trouver, les études. Alors que dans tes quartiers de pêcheurs et de chômeurs, bon c'est juste la pauvreté qui les pousse, ils vont trouver n'importe quel travail. Nous, on va gagner aussi de l'argent parce que tu peux plus facilement travailler à côté de tes études là-bas. Comme ça, tu te gères toi-même. En tout cas nous ce n'est pas l'immigration comme on montre à la télé, on a des ambitions, on est intellectuels quoi ! ».
>
> Woury, étudiant et stagiaire non-rémunéré, célibataire,
> Sacré-Cœur III, 23 ans, 2013.

De la même manière, les directions envisagées de leur émigration leur permettent, là encore, d'opposer leur projet à ceux notamment des jeunes d'Hann-Marigot. Contrairement à ces derniers, l'Europe du Sud semble inenvisageable pour les jeunes de Sacré-Cœur III.

> « L'Espagne, l'Italie c'est pour ceux qui ne font pas l'école. Là-bas c'est les clandestins qui y vont. Et les écoles et tout moi je n'ai jamais entendu parler. Le travail tu fais que ce qu'ils font les immigrés de Guinée et autres au Sénégal. Non, là-bas ce n'est pas pour étudier ».
>
> Alioune, étudiant et stagiaire non rémunéré, célibataire,
> Sacré-Cœur III, 26 ans, 2012.

La France arrive en tête des destinations évoquées pour la qualité des écoles et des facultés ; puis les pays anglo-saxons, dont certaines des écoles sénégalaises sont partenaires. Les villes d'accueil, lorsqu'elles sont envisagées, sont celles dans lesquelles étudie déjà une personne de leur réseau de sociabilité, ou résident des membres de leur famille proche. L'ensemble des enquêtés a un proche parent (oncle/tante, cousin, frère ou sœur, père ou mère) dans le pays d'émigration considéré ; c'est d'ailleurs le cas dans l'ensemble des quartiers.

En outre, est évoquée l'idée d'être salarié en parallèle des études pour être autonome financièrement et « pourquoi pas envoyer un quelque chose à la famille » comme Alioune l'a précisé. Sur ce point, les États-Unis offriraient davantage de possibilités :

> « Là-bas bon tu peux faire même plusieurs petits boulots à côté des études, le travail ne manque pas ; en France aussi tu peux mais chez vous tout est plus formel, la loi bon ça freine, mais quand même tu peux travailler, faire ton expérience professionnelle ».

Une autre partie des jeunes composant ce quartier n'est plus étudiante mais sans aucun statut. Ceux-ci se trouvent alors dans une situation de déclassement social par rapport à leurs parents. Ayant arrêté l'école, ne travaillant pas, ils représentent l'idéal-type du *blow man* et sont ceux qui peinent le plus à se projeter ailleurs qu'au sein de leur quartier. Il est intéressant de souligner que les pays d'immigration envisagés sont les mêmes que ceux des étudiants, car plus prestigieux, selon eux, que l'Europe du Sud. Pour ces jeunes, la définition d'un projet migratoire dans le pays est presque nulle. Ils formulent l'idée de partir pour exercer un emploi qu'ils trouveront une fois sur place. Ni l'emploi, ni le domaine ou le secteur d'activité ne sont précisés.

1.1.3. Ñaari-Tali : des perspectives tendancielles multiples

Au sein du quartier Ñaari-Tali, les profils des jeunes sont plus variés qu'à Hann-Marigot et Sacré-Cœur III. Ce qui transparaît des perspectives tendancielles de ces jeunes, c'est qu'elles reposent principalement sur un réseau international, de la même manière que les jeunes déclassés de Sacré-Cœur III. Une partie des jeunes enquêtés a un parent proche immigré en France, et leurs projets suivent les pas des membres de leur famille partis dans les années 1960 et 1970. Les projets sont orientés dans ce même pays, sans forcément connaître le domaine dans lequel il sera possible d'exercer : les jeunes savent que certains proches travaillent dans les industries ou des entreprises, sans connaître réellement les emplois effectués. Ils pensent pouvoir trouver un emploi stable et commercer en parallèle. Contrairement aux jeunes déclassés de Sacré-Cœur III, les perspectives de travail même imprécises n'évacuent aucune possibilité, les jeunes tenant compte de leur situation actuelle.

Ceux engagés dans la musique, ayant su se créer, par le biais des réseaux sociaux, des contacts aux États-Unis envisagent donc de rejoindre cette destination. Souvent, lors de

veillées nocturnes, les jeunes écoutent de la musique et se connectent sur *Facebook, Viber* et *Skype* – les forums de discussions qui concernent la musique – et recherchent de nouvelles connaissances, des projets qui pourront leur permettre de sortir du territoire. Pour autant, ils ne savent pas ce qu'ils feront exactement aux États-Unis, ou même dans quelle ville particulière ils iront.

Dans ce quartier, les perspectives des jeunes sont limitées dans leur formulation : elles reposent principalement sur les liens qu'ils entretiennent avec une personne à l'étranger. Cette personne ressource devient ainsi elle-même la garantie du bon déroulé de leur séjour dans le pays de destination.

Si trois tendances se distinguent dans la définition des perspectives migratoires des jeunes enquêtés, on ne manquera pas de souligner les difficultés des jeunes à se projeter réellement dans le temps et dans le(s) lieu(x) de la possible migration. Cette projection de soi est largement dépendante des dispositions individuelles et sociales. Les récits du projet individuel permettent d'approfondir leurs capacités à anticiper selon leurs configurations, individuelles et sociales. Face à la définition du projet, toutes et tous ne sont pas égaux.

1.2. La définition du projet post-départ révélatrice de dispositions temporelles inégales

La prise en main de leur avenir peut nous apparaître limitée lorsque l'on interroge les projections post-départ des jeunes dakarois de manière précise. L'anticipation de l'après-départ et les projections de soi dans l'ailleurs révèlent pour l'ensemble des enquêtés un faible niveau de planification, que ce soit vis-à-vis des conditions de vie et/ou de séjour dans le pays de destination, des embûches dans le parcours de migrations, des activités et des lieux précis ; bref, de l'anticipation de ce qui pourrait advenir. Mais plus encore, les récits des jeunes permettent de constater des dispositions temporelles inégales.

Le temps n'est pas une donnée *a priori,* comme le souligne N. Elias[529] ; comme l'explicite S. Tabboni[530], il est plutôt une construction sociale qui s'appuie sur des éléments objectifs tels que l'expérience individuelle et collective ainsi que les

[529] Norbert Elias, *Du temps*, Paris, Fayard, 1996.
[530] Simonetta Tabboni, *Les temps sociaux*, Paris, Armand Colin, 2006.

événements, auxquels nous rajoutons, avec Bourdieu[531], le statut social de l'individu et ses conditions matérielles d'existence.

Ainsi, les capacités de « maîtrise gestionnaire du temps »[532], c'est-à-dire celles de prévoir et d'organiser son devenir propre, se présentent-elles de manière disparate, selon le volume de capitaux (notamment scolaire, social et économique) accumulés. Si, pour la plupart des jeunes, l'avenir reste incertain, l'*ethos* temporel les inscrit dans des perspectives plus ou moins cohérentes. Par *ethos* temporel, je reprends ici la définition qu'en donne J. Masy, c'est-à-dire « une intériorisation par l'expérience et l'apprentissage de normes, de valeurs, de principes éthiques permettant d'adopter un rapport particulier au monde »[533] et donc au temps. Un écart considérable se manifeste ainsi, dans la définition de projets, entre ceux dotés d'un niveau scolaire élevé et ceux qui en sont dépourvus. À cela s'ajoutent les conditions matérielles d'existence des jeunes et le capital informationnel déjà acquis, bien qu'évolutif, au moment de notre rencontre.

Les jeunes enquêtés les mieux dotés scolairement, dont la majorité réside à Sacré-Cœur III, encore en formation, sont les mieux outillés pour planifier leur avenir. Cette planification, intrinsèque au projet, implique une importante élaboration mentale, essentiellement liée à la durée d'apprentissage à l'école[534]. Aussi le niveau scolaire élevé des parents peut-il renforcer la capacité des jeunes à se projeter, puisque les temporalités familiales peuvent imprégner également le parcours des jeunes : en anticipant l'avenir de leurs enfants, les parents leur transmettent des dispositions temporelles et créent les conditions pour qu'ils anticipent eux-mêmes leur avenir. De cette manière, ceux dont le projet migratoire s'inscrit globalement dans la continuité de leur projet d'étude sont davantage en mesure de se représenter l'avenir. L'émigration devient une étape anticipée de leur plan de vie, c'est-à-dire « une vision d'ensemble de l'avenir à laquelle est rattaché un tracé déterminé de ce que l'informateur a l'intention de faire dans un avenir éloigné et à laquelle est aussi rattachée une suite ordonnée de projets coordonnés destinés à

---

[531] Pierre Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles,* Paris, Éditions de Minuit, 1977.

[532] Jean-Pierre Terrail, « Familles ouvrières, école, destin social (1880-1980) », *Revue française de sociologie*, vol. 25, n°3, 1984, p. 421-436.

[533] James Masy, « La temporalité, une disposition sociale et culturelle de construction de l'avenir. Le cas des "aspirants" aux classes préparatoires aux grandes écoles », *SociologieS* [en ligne], 2013, p. 2.

[534] *Ibid.*

atteindre des objectifs à long terme »[535]. Les jeunes diplômés dont le projet est d'étudier à l'étranger sont ceux qui se projettent le plus précisément après le départ. Eux, pour qui l'idée de partir remonte à l'enfance, ont nourri l'hypothèse migratoire avec les informations recueillies auprès de leurs écoles, pour la plupart : ils ont ainsi connaissance des filières dans lesquelles ils pourraient s'inscrire. Les récits d'Alioune et de Mamadou en sont exemplaires.

Alioune, le *self made man*, raconte que depuis son enfance, il a toujours voulu partir. Il se rappelle que c'était par le biais du football qu'il nourrissait l'idée de rejoindre l'Europe. En grandissant, sa mère l'obligea à diminuer les entraînements de sport pour se consacrer davantage aux études.

> Alioune – « J'ai fait un choix, mais je n'ai jamais abandonné l'idée de voyager. Par les études c'est un bon moyen. Ensuite tu as des possibilités d'insertion ici. Tu en as plus que si tu restes »
> Moi – « Et tu veux étudier où ? »
> Alioune – « Bon moi c'est l'Angleterre ou les États-Unis. Plus les États-Unis. Tu sais moi mon école elle est liée avec des écoles de là-bas, des formations. Alors je perfectionne mon anglais. Là j'ai mon master donc je ne fais que des cours d'anglais et des stages aussi ici. Quand tu trouves. Des cours d'anglais par internet aussi, des forums de discussion, ça, c'est un bon moyen de te faire d'autres contacts des étudiants là-bas. Je vais aller dans une *business school*, c'est comme je fais ici mais c'est plus prestigieux »
> Moi – « Et comment tu t'imagines la vie là-bas ? »
> Alioune – « Bon tu sais nous, on sait que ce n'est pas facile on connaît là-bas. On sait ce qu'il se passe. Tu es loin de la famille. Tu dois te débrouiller tout seul. On sait que ce n'est pas l'eldorado comme les autres qui partent par les pirogues le pensent. Mais tu sais ces écoles-là, elles t'encadrent, tu ne pars pas sans garantie, on nous explique ça où on étudie. Tu fais la formation la journée, les écoles peuvent même te trouver la possibilité de faire des stages et après tu te débrouilles pour travailler, pour faire de l'argent en plus. Mais si tu habites dans la famille là-bas, c'est mieux. J'ai pensé à tout ».
>
> Alioune, étudiant et stagiaire non rémunéré, célibataire,
> Sacré-Cœur III, 26 ans, 2012.

Le projet migratoire d'Alioune se structure alors uniquement par le biais des possibilités qui lui sont offertes et déterminées par le biais de son école.

Mamadou explique également que l'idée du départ lui est apparue lorsqu'il était enfant – ce qu'expliquent d'ailleurs la majorité des enquêtés pour énoncer leur choix

[535] Daniel Mercure, *Les temporalités sociales,* Paris, L'Harmattan, 1995, p. 75.

individuel. C'est aussi par le biais de l'école qu'il aurait nourri son hypothèse migratoire, bien plus tard :

> « Quand j'étais petit, un jour un oncle revenait de France et il disait à mon père qu'il allait me prendre. Mes parents ont refusé en disant « laisse-le grandir au Sénégal après on verra pour les études ». Moi j'étais petit et j'ai toujours gardé ça en tête. J'attendais le moment où ils allaient m'en reparler. Mon oncle n'a plus jamais rien dit à mon père, en tout cas pas devant moi. Et mon père non plus, jusqu'au bac, rien. Après j'avais peut-être abandonné, je ne sais pas, en tout cas l'idée est revenue avec l'école que j'ai faite après le bac ; parce que tu te rends compte que ceux qui sont là-bas pour étudier, bon, on leur donne des stages ici, ils ont des opportunités d'emploi. Nos formateurs c'est des Blancs qui travaillent là-bas, c'est des professionnels et tu vois qu'il y a des choses qu'ils apprennent là-bas et pas au Sénégal, professionnellement on est en retard. Il y a là-bas des spécialités qui n'existent même pas ici. Si tu veux réussir et avoir plus de chances faut faire les études là-bas moi j'ai décidé de ça, de faire un master pour me perfectionner.
> Moi – « Et tu t'imagines comment la vie sur place ? Comme tu imagines la France, les lieux la vie là-bas ? »
> Alioune – « Franchement je ne pense pas que je vais tout aimer. Moi j'imagine juste que je serai dans une chambre universitaire, les études, tu essaies d'avoir des amis tu révises, tu trouves un travail et tes stages en parallèle, tu te balades dans la ville, tu fais des Skype tous les soirs pour rester en contact avec tes amis. Les paysages et tout, je ne sais pas. Je ne sais même pas exactement où je peux atterrir. Ce qu'on voit à la télé peut-être, ça, je n'imagine même pas. Bon en tout cas les chambres c'est mieux qu'ici mais moi tu sais j'ai la chance d'avoir ma chambre à moi, je me lève j'ai le petit-déjeuner, on lave mes affaires, on me prépare à manger je fais le thé le soir pour mon père, je vois mes amis. Je suis bien, tranquille ! Je ne manque de rien donc là-bas ce sera tout à fait le contraire ».
>
> Alioune, 2012.

La projection pour étudier est permise, dans le cas de ces deux jeunes hommes scolarisés, à un niveau élevé, par le biais des liens entretenus entre leurs écoles et l'étranger. Leurs réseaux de connaissances ont une importance fondamentale dans le processus de construction du projet, de la même manière que leur capital scolaire leur permet plus facilement de se projeter dans ce qui peut être la continuité de ce qu'ils font présentement. Ajoutons à cela que leurs parents ont eu un rôle important dans la transmission des dispositions temporelles et la planification de leur avenir. Tous deux ont également une vision critique des conditions de vie qu'ils pourraient avoir au sein du pays d'étude et intègrent cette possibilité à leur projet, s'y préparent. Cet élément est important puisqu'il est propre à cette catégorie de jeunes : les plus scolarisés, en formation, sont les plus prompts à déclarer anticiper les obstacles.

Aussi, je l'ai souligné, les conditions matérielles d'existence des jeunes et de leur famille semblent jouer un rôle considérable dans le rapport au temps des jeunes. Bourdieu a identifié le lien entre précarité et perception de l'avenir, là où le présent devient « la seule philosophie concevable pour ceux qui […] ont en tout cas peu de choses à attendre de l'avenir »[536]. Cette citation du sociologue apparaît dans notre cas d'étude comme la plus à même de caractériser la temporalité dans laquelle se trouvent les jeunes déclassés de Sacré-Cœur III, déscolarisés et sans statut ; davantage qu'elle ne saurait qualifier l'immédiateté des jeunes non diplômés et précaires de la population enquêtée. En effet, vivre présentement semble être la devise des déclassés urbains enquêtés alors même que, et je dirai surtout parce que, leur famille est aisée et leur offre des conditions matérielles d'existence suffisantes malgré leur précarité économique individuelle. Ces jeunes se trouvent dans une situation de déclassement social, par rapport à leurs parents, leurs projections futures sont fictionnelles, peinant à tenir compte de leur situation présente.

Youssou en est un prototype. Il envisage de partir en France de manière obsessionnelle, et ce, depuis une dizaine d'années. Toutefois, et malgré la durée depuis laquelle il nourrit ce projet, il n'arrive à définir aucunement la vie qu'il pourrait avoir dans l'Hexagone. Il travaillera et gagnera beaucoup d'argent déclare-t-il, tel un refrain. Ses activités ne pourraient être, selon lui, celles que font les immigrés subsahariens en majorité[537]. Voici un extrait de conversation lors de laquelle, las de mes questions qui ont perturbé le sens qu'il donnait à son « projet » de départ, il s'est emporté jusqu'à interrompre la conversation.

> Moi – « Qu'est-ce que tu vas faire là-bas ? »
> Youssou – « Travailler dans une entreprise, dans un bureau, gagner beaucoup d'argent, je peux aussi être chef ou homme d'affaires »
> Moi – « Sans diplôme ? Tu connais un peu les emplois des immigrés sénégalais là-bas ? Comme la sécurité, le nettoyage… »
> Youssou – « (Rire) jamais je vais balayer ou nettoyer ! Je ne ferai jamais ça ! Moi ? (Rires) »
> Moi – « Oui. Mais comment tu vas t'y prendre alors ? »
> Youssou – « Écoute-moi, jamais je ne ferai ça. Ça c'est certain. Mes oncles et tout, ils sont là-bas en Europe, aux États-Unis, ils ne font pas ça »
> Moi – « Ils font quoi ? »

---

536 Pierre Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 201.
537 Les rapports de l'INSEE, pour la France, stipulent que la main d'œuvre immigrée se retrouve en majorité dans certains secteurs d'activité tels que le bâtiment.

> Youssou – « Je ne sais pas, mais ils gagnent beaucoup d'argent […] Moi ce que je sais c'est que je vais aller chez mes oncles et là-bas ils me trouveront quelque chose, et j'ai une sœur aussi, elle va m'accueillir. Bon je vais réussir là-bas crois-moi c'est certain. Dieu est grand ».
>
> Youssou, sans statut, célibataire, 25 ans, 2012.

Youssou s'appuie uniquement sur son réseau familial installé dans le possible lieu de son hypothétique migration. Il n'envisage en aucun cas d'effectuer des petits boulots, et fait abstraction des réalités de vie des immigrés sur place, car lui « n'est pas comme eux ». Pourtant, il n'est animé par aucune autre projection que celle de quitter le Sénégal pour revenir avec un statut social plus prestigieux, auprès des siens, en excluant les conditions de vie médiocres qui pourraient être les siennes, les obstacles qu'il pourrait devoir franchir ou, tout simplement, les activités qu'il fera une fois parti.

Parmi les mieux dotés scolairement des quartiers d'enquête autres que celui de Sacré-Cœur III, ceux appartenant à des ménages populaires, désireux de partir pour étudier, sont moins disposés à formuler des projets cohérents et à anticiper l'après départ migratoire que les jeunes aux conditions matérielles d'existence plus favorisées. Dans ces ménages défavorisés, le capital scolaire des parents est très faible, de même que leur capacité à se distancer du présentisme. La structuration de leur pensée vers des horizons temporels plus étendus est contrainte par une temporalité de l'urgence : celle de trouver de l'argent.

Jean, ce jeune étudiant en master de géographie de Hann-Marigot, avait tenté d'atteindre l'Espagne en 2006 sur « un coup de tête » me déclarait-il lors de notre rencontre en 2009 :

> « J'ai toujours voulu partir parce que quand tu grandis ici tu sais que tu n'as pas la même chance que d'autres dans la vie. Très tôt j'ai dû faire la débrouille pour avoir de l'argent pour la maison et puis après tu dois travailler encore plus pour payer tes études. Et la famille ne comprend pas vraiment pourquoi tu es encore étudiant. Tu rentres, tu as honte, bref, tout le monde partait. Et moi, j'avais mon sac pour aller à l'université, ça faisait quelques semaines que je me disais bon quelle autre solution j'ai ? Tout était urgent. Le soir en me couchant, je me suis dit demain je partirai peut-être, et j'ai tenté. Mais depuis le retour, il y a trois ans, je me dis que je vais repartir mais par le biais des études. Mais je n'ai pas trop le temps de réfléchir vraiment sur le projet, et le temps file, ça fait trois ans qu'on a été rapatriés… ».

Cette fois, son master en poche, il a défini un projet d'étude. Il n'a pas de réseau sur place, ne sait pas encore dans quel pays il pourrait se rendre ; il veut partir pour étudier

et peine à préciser son projet. Il envisage toutefois, en parallèle de ses études, et comme il le fait présentement, de travailler, car « c'est l'argent, plus que les études » qui lui permettra de revenir au Sénégal avec un statut social supérieur. La quête de moyens de subsistance a un effet majeur sur la maîtrise du temps. Les jeunes au niveau scolaire élevé mais aux conditions matérielles d'existence insuffisantes semblent alors se retrouver dans ce que je peux nommer un présentisme subi.

Enfin, pour ceux qui cumulent un faible niveau de scolarisation et des conditions matérielles d'existence défavorisées, la capacité à envisager le futur – qu'ils pensent – proche, après le départ, est presque nulle. Si les jeunes travailleurs imaginent qu'ils pourraient effectuer un travail plus formel au salaire plus élevé, lié à leur domaine d'activité, ils se laissent les possibilités de « voir ce qui viendra », telle une devise. Ib et Jeanne, les deux personnes du quartier de Sacré-Cœur III qui se distinguent du profil général de la jeunesse de ce quartier, semblent tenir compte, dans leur projet migratoire, des possibilités qu'ils pourraient avoir, eu égard à leurs situations présentielles et à leur domaine d'activité. Leurs intentions s'appuient néanmoins sur très peu de connaissances contextuelles :

> Ib – « Si tu pars c'est mieux. Je peux trouver un job, bien payé, juste quelque temps, après j'investis ici. J'ai vu d'autres faire ça, ils n'avaient rien comme moi »
> Moi – « Tu connaissais beaucoup de gens à part ton père qui ont émigré ? »
> Ib – « Oui beaucoup beaucoup de la famille et des amis ! J'ai des cousins en France, eux, ils sont français ils ont la nationalité française par leur mère qui l'a eu de son père. Mais je ne les fréquente pas du tout. On habitait ensemble et eux, ils sont partis…. Ils reviennent pendant les vacances et (rires) oh c'est vraiment la fête ! Ils ont de l'argent, ils sont mariés ! Quand ils sont là c'est la belle vie ! Les amis d'enfance eux n'avaient pas la nationalité, ils travaillent et tout ! »
> Moi – « Et à Sacré-Cœur ? »
> Ib – « Oui bien sûr mais ils sont partis plus pour les études, ou se perfectionner. Ils ont la vie cool là-bas. Ils disent que c'est plus facile de trouver un job, ils te payent et tu vas économiser et réaliser tes projets quand tu seras ici c'est ça que je veux en plus, réaliser, concrétiser ! Et puis le footballeur là qui est rentré mais je ne le connais pas. Tu vois sa maison. Après il y en a qui partent par le football aussi ici. Moi tout ça ce n'est pas mon projet. Depuis que je suis petit je veux partir. Mon père me l'a proposé, j'avais 17 ans. Ma mère n'a pas voulu »
> Moi – « Et après ? »
> Ib – « Il a tout cassé, il n'appelle plus, peut être que c'est à cause de ça. Il ne m'a jamais rien dit. Je n'étais pas majeur en plus, et franchement je ne voyais que ma mère de mes trois ans à mes 19 ans »
> Moi – « Ok et après tu voulais faire quoi en Europe ? »
> Ib – « Chercher du boulot dans les réseaux informatiques. Dans n'importe quel pays. Tu sais bon je n'ai même pas eu un passeport. Là je vis juste dans le présent, tenter de me débrouiller ici, c'est une idée que j'ai et tout… ».

Jeanne n'envisage pas de rester en Europe, mais de faire des allers-retours de courtes périodes, le temps d'acheter des marchandises. Elle veut commercer alors que Seynabou, cette autre jeune de Sacré-Cœur III à la situation économique plus aisée, veut quitter elle aussi l'Europe mais envisage ses voyages plutôt comme une expérience à vivre, de vacances, lui donnant l'opportunité d'obtenir un complément de ressources financières. Jeanne aimerait en faire son métier. Si ses ambitions tiennent compte des possibilités qui s'offrent à elle, ayant une expérience professionnelle dans le commerce, elle déclare toutefois qu'elle ne sait pas ce qui l'attend réellement dans ce là-bas, qu'elle ne parvient à définir.

> Moi – « Comment tu comptes t'y prendre sur place ? »
> Jeanne – « Franchement je ne sais pas vraiment. Peut-être je vais acheter des choses sur les marchés, des marchandises pas chères et les vendre ici »
> Moi – « Pas chères c'est quoi ? »
> Jeanne – « Je ne connais pas les prix. En fait bon… ce n'est pas encore concret, il faut que je vois, que je me rende compte moi-même, sur place… C'est un peu l'improviste, moi je vois juste les gens qui font ça, des allers-retours avec des marchandises. Beaucoup de dames font ça. Je ne sais pas comment ça se passe. Moi je suis dans le commerce mais ma passion c'est la mode je peux faire les deux avec ça. Mais je ne peux pas te raconter du n'importe quoi, pour l'instant je suis coincée ici, je n'ai pas les informations et les gens ici partent pour faire les études, pas comme je veux moi. En tout cas ça reste mon idée, mon envie, sinon je ne tiendrai pas ici… ».
>
> Jeanne, boutiquière, célibataire, 33 ans, 2013.

Pour d'autres encore, leur projet, qui ne dépasse pas l'étape du départ migratoire, semble se substituer à tout autre projet de vie, présentement. Oussey et Kiné sont représentatifs de ces jeunes.

L'un des frères d'Oussey est actuellement en France après avoir séjourné en Italie. Ainsi Oussey, qui déclare ne plus voir aucune perspective au Sénégal, projette de le rejoindre pour travailler. Le jeune bibliothécaire n'envisage pas un domaine d'activité privilégié :

> « Je verrai quand je serai là-bas, ici je n'ai aucune solution. Je n'arrive pas à avoir de CDI, ma paye couvre à peine les dépenses de ma maman, je ne peux même pas envisager de me marier sinon comment je vais faire ? Je n'ai aucune autre solution que de partir chercher plus d'argent, et je ne serai pas là à subir toute cette pression, je vais faire comme mon frère. Maintenant c'est lui qui doit m'aider là-bas parce que moi ici je prends en charge ce que lui ne fait pas ; de toute manière on avait un accord, comme je donne mon argent ici, lui devait financer mon mariage le jour où

ça viendrait. Et bien je préfère qu'il m'aide quand je serai là-bas ! Je peux tout faire et après je verrai sur place, l'important c'est d'y aller ».

Oussey, bibliothécaire, célibataire, 33 ans, 2012.

De la même manière, Kiné a substitué son projet de vie au seul projet de départ. Les activités qu'elle pourrait faire en France, où elle rejoindrait sa sœur Aby, ne sont pas définies réellement. Ce qu'elle sait, c'est qu'elle veut habiter chez Aby pour travailler et « avoir la belle vie ». En effet, elle peut imaginer ses loisirs : faire les magasins, se promener ; mais n'envisage pas les difficultés qu'elle pourrait rencontrer. Sa sœur a « réussi », elle, elle fera mieux ! Désir de réussite individuelle, poids de son insignifiance auprès de la cellule familiale, sentiment d'infériorité ressentie au sein du quartier où elle a grandi et où elle dit avoir vu, année après année, la « réussite » de ceux partis à l'étranger. Voici les quelques déterminants qui entraînent chez Kiné un fort désir d'Ailleurs, allant jusqu'à haïr le Sénégal.

Seul Mallé, au niveau scolaire faible et à la situation économique défavorisée, se distingue par sa capacité à formuler les perspectives post-départ ; et ce, car il a su tirer bénéfice de sa première tentative migratoire. Médiatisé comme le leader des rapatriés de Yaraax, il a pu se constituer un réseau important à l'échelle internationale – et plus spécifiquement auprès des associations espagnoles – mais également auprès des autorités locales. C'est par l'échec de son émigration par les pirogues en 2006 qu'il a pu également être sélectionné pour recevoir une formation dans le domaine de l'auto-entreprenariat, afin de pouvoir être à même de mener un projet individuel.

Mallé, comme les autres jeunes enquêtés n'enraye pas l'idée de repartir : vers l'Espagne, où il a pu tisser des liens avec des membres associatifs ou d'organisations non-gouvernementales, et l'Italie, pays dans lequel sa sœur s'est installée et avec qui il travaille. Il envisage donc de partir pour développer les activités dans l'import/export de marchandises :

« Je fais déjà ça mais ici. C'est ma sœur qui m'envoie des choses par le biais des containers, maintenant avec l'ensemble des contacts que j'ai en Italie, Espagne et même en France, je peux développer ça. Ma sœur elle ne connaît pas trop le domaine, moi si je suis sur place je vais pouvoir mieux gérer. Je connais les marques, les prix, ce qui marche ici. Ce sera mieux. J'y vais, je reviens, je fais de l'argent je repars. Le projet c'est juste ça ».

Le faible niveau scolaire et les conditions matérielles d'existences défavorisées, identifiés comme des contraintes à la maîtrise gestionnaire du temps, ont pu être contournés par Mallé qui a su et pu s'appuyer sur les partenariats institutionnels tissés grâce à son échec migratoire. Les associations et partenaires étatiques ont su créer chez lui de nouvelles dispositions temporelles :

> « Avant tu vois je n'arrivais pas à bien projeter les choses, c'était taf taf il fallait juste trouver de l'argent maintenant. Sauf que là, j'écris mes idées, je les soumets parce que je sais que c'est des projets qu'il faut et qu'après les étrangers peuvent m'appuyer financièrement. Tu vois ? Maintenant je réfléchis beaucoup, je précise les choses. J'avance tout doucement, et je mets un peu d'argent de côté, c'était ça le plus dur avant. Là je vois mieux ».
>
> Mallé, travailleur informel, célibataire, 34 ans, 2013.

Les projections post-départ dévoilent donc un rapport variable au temps entre les jeunes enquêtés, qui ne disposent pas tous des moyens nécessaires pour s'orienter dans cet avenir gorgé d'incertitudes, où tout leur paraît possible, où les obstacles sont souvent dissimulés. Bien entendu, les projets ne sont pas figés ; leur évolution est permise également grâce au capital informationnel qu'ils peuvent accumuler par le biais des tentatives de concrétisation du départ : commencer les démarches. C'est lors de cette étape que les jeunes, qui entament les démarches, se confrontent eux-mêmes au manque d'anticipation qualifiant leur projet migratoire, et se heurtent alors à la sélection économique qui s'opère dans le processus de la migration.

1.3. La confrontation aux réalités des cadres formels de réalisation de la migration

De 2010 à 2014, le suivi des trajectoires des individus enquêtés m'a permis de rendre compte d'un fait : si les aspirants au départ migratoire en formulent l'hypothèse, 14 individus (Bacari, Mamadou, Alioune, Alla, Bachir, Youssou, Kiné, Jean, Jeanne, Seynabou, Toumani, Samba, Anta, Oussey) ont entrepris de concrétiser leur départ en s'engageant, *a minima*, dans la préparation de celui-ci. Selon C. De Gourcy, « c'est lors de cette étape que le candidat formalise son projet, l'annonce à ses proches, engage les

formalités nécessaires sur le plan matériel, administratif, etc. »[538]. Les données recueillies et présentées jusqu'alors montrent qu'au début de l'enquête, la majorité d'entre eux a une connaissance partielle des démarches à entreprendre pour pouvoir partir.

Sur l'ensemble des 14 personnes, six jeunes (Bacari, Mamadou, Alioune, Alla, Bachir, Youssou) sont allés jusqu'au bout des démarches dites « légales », à savoir déposer leur dossier auprès des services aptes à recevoir leur demande. Ces six jeunes sont des hommes, appartenant à des ménages économiquement favorisés ; la moitié d'entre eux a composé des dossiers pour partir étudier. Bien qu'en quatre années, la majorité d'entre eux n'a pas finalisé ses démarches, l'ensemble de ces jeunes a été confronté à différents cadres de réalisation de la migration, sur place : arsenal politico-administratif des ambassades – relais des politiques migratoires, cadre économique qui sélectionne les candidats, nécessité des « aidants », nouveaux promoteurs de voyage, ou encore « conseillers » qui s'inscrivent comme des acteurs incontournables pour espérer réaliser son départ – et contourner en quelque sorte la voie formelle du cadre bureaucratique institutionnel.

Cette dernière sous-partie n'a pas vocation à présenter l'ensemble des moyens et parcours des jeunes quant à la mise en acte de leur projet migratoire. Les candidats au départ qui tentent de concrétiser leur désir se confrontent à leur manque d'anticipation en faisant l'expérience des cadres de réalisation de la migration, à la sélection qui s'opère dans le processus migratoire et, en ce sens, à de nouvelles contraintes perturbant les projets de départ. C'est ce que je vais présenter maintenant, après avoir toutefois énoncé une contrainte particulière qui se pose à nombre de jeunes : celle de ne pas dire qu'ils veulent partir.

1.3.1. Vers qui se tourner ? Le secret du départ

Si l'hypothèse migratoire qui se pose chez les jeunes enquêtés semble facilement formulée, elle n'en revêt pas moins un caractère confidentiel. En effet, les jeunes peuvent évoquer communément et ensemble l'idée de partir, sans toutefois révéler qu'ils tentent de définir un projet ou de recueillir les informations nécessaires à son élaboration. Au début de l'enquête, je me confrontais donc aux tabous de l'énonciation

[538] Constance De Gourcy, « Partir, rester, habiter : le projet migratoire dans la littérature exilaire », art. cit.

des projets des jeunes, et j'ai très vite compris qu'ils n'évoqueraient pas de manière détaillée et devant les autres jeunes leurs « affaires ». Selon le principe devenu adage populaire du *Ku ñëpp xam foo jëm, doo sori* – qui peut se traduire par « quand tout le monde sait où tu vas, tu n'iras pas loin » –, les jeunes appliquent le conseil populaire du *Nëbbal sa ay mbir*[539] , qui signifie cache tes affaires.

Cette règle de vie, qui ne s'applique pas uniquement au projet migratoire, devient une embûche spécifique dans la phase de sa préparation. En effet, si l'on considère que la recherche d'informations pour pouvoir partir est partie intégrante du processus de concrétisation du départ, il s'avère que celle-ci semble délicate lorsque l'on « ne doit pas dire où l'on va, où l'on veut aller ». Cette contrainte s'explique selon les jeunes par l'évitement des maraboutages provoqués par la jalousie, sentiment qui est la principale raison évoquée du recours au maraboutage. Les suspects en sont majoritairement l'entourage proche : la famille élargie, les voisins et même la famille des amis :

> « Ici on ne veut pas que tu réussisses, alors il ne faut pas dire les choses sinon tu peux être certain que tous tes projets ne vont pas aboutir. Les gens autour de toi ils peuvent devenir jaloux s'ils voient que toi tu peux réussir, que tu as ou peux avoir ce qu'ils n'ont pas, surtout la famille, des oncles et tantes des cousins bref des gens qui veulent que leurs enfants réussissent mieux que toi par exemple ».
>
> Mamadou, étudiant, célibataire, 24 ans, 2011.

Ainsi, pour celles et ceux qui sont entrés dans le processus des recherches d'informations sur les moyens existants pour pouvoir partir, ce sont davantage les liens faibles qui sont privilégiés plutôt que les liens forts – pour reprendre le vocabulaire du sociologue M. Granovetter[540] – exceptés pour les parents, qui peuvent être en bien des cas les premiers informés.

Internet, et en particulier les forums de discussion ou les réseaux sociaux, est le lieu privilégié de la recherche d'informations. Son utilisation s'est démocratisée ; mais chacun des enquêtés n'a pas la même possibilité d'y accéder. Les étudiants sont encore une fois privilégiés dans la mesure où ils peuvent y accéder gratuitement, à partir de

---

[539] *Mbir* en wolof évoque à la fois les affaires, les projets et tout ce qui concerne l'individu.

[540] Le sociologue Mark Granovetter établie en 1973 la théorie du lien faible. Selon cette théorie, il convient de distinguer deux types de relations pour un individu : celles qui le relient à sa famille et ses amis proches, qui constituent des liens forts, et celles formées par un réseau généralement plus étendu et plus distant, qui constituent les liens faibles. Partant de ce principe, un individu profiterait davantage de ses relations de liens faibles que de celles issues des liens forts.

l'université ou de leur école. Par ailleurs, disposer de l'outil Internet ne veut pas dire que face à lui les jeunes disposent des mêmes chances d'obtenir les informations utiles au départ.

Les jeunes étudiants de Sacré-Cœur III sont ceux qui ont donc le plus orienté leurs recherches sur des sites institutionnels tels que ceux des ambassades ; la majorité des autres jeunes s'informant sur des forums de discussions, en tapant des mots-clés sur *Google,* mais surtout *via* leur recherche de contacts (sur ces forums et les réseaux sociaux). En effet, c'est par le biais de personnes à l'étranger qu'ils tentent par exemple d'obtenir une lettre d'invitation, ou de l'aide pour les orienter. Les parents connaissent l'hypothèse de départ de leurs enfants mais ne sont pas invités à s'y investir, dans un premier temps. Énoncer l'idée de partir aux parents peut-être un gage de son ambition, un contrat tacite, notamment entre ceux qui n'ont aucun statut et leurs aînés, et ce même si les jeunes ne savent pas encore par quel biais concrétiser leur projet de départ.

> « Mes parents ils savent je leur ai dit oui mais c'est tout. C'est mon projet, ils savent que je vais partir, que je ne suis pas là sans projet quoi. Mais je leur ai dit, ici c'est pas pour moi, moi je vois grand ! Mais ils ne savent pas de toute manière que je fais des démarches, je reste discret sur tout. Et puis, je cherche des trucs sur internet, après tu sais c'est la chance aussi. Je vois j'observe, je regarde sur internet et tu peux avoir une opportunité, si tu recherches trop… tu ne vois pas les opportunités tu vois ? »
> Moi – « Alors c'est quoi la solution ? »
> « Rien, juste de toi chercher comme tu peux et de rester ouvert, mais le secret c'est justement que ça reste un secret. N'en parle pas aux gens sinon ils vont tenter de te dissuader peut-être ou de dire des choses à tes parents ou jeter le mauvais œil ! ».

Une partie des jeunes enquêtés privilégient les liens faibles, notamment les personnes extérieures à la société sénégalaise, émigrées ou étrangères, qui deviennent des personnes ressources pour obtenir des informations.

On voit également que les institutions officielles en charge des migrations ne sont pas les lieux vers lesquels les jeunes, notamment les plus démunis, se tournent pour obtenir des informations quant aux démarches à effectuer pour pouvoir obtenir ce qu'ils recherchent : un visa. Entamer les démarches – formelles et « légales » – pour migrer passe pourtant par la prise de contact avec les institutions bureaucratiques en charge de la gestion des migrations, telles que les ambassades. Or, il s'est avéré que les plus démunis des enquêtés, notamment scolairement, entretiennent un rapport très distant,

voire même une défiance, à l'égard des institutions et, plus globalement, au monde bureaucratique des papiers[541].

1.3.2. L'absence d'anticipation de nouvelles contraintes

La plupart de celles et ceux qui ont commencé les démarches pour partir s'est confrontée au manque d'anticipation et découvre – lors de la tentative de mise en acte de projet – la sélection économique qui s'opère entre les candidats et la nécessité de se « préparer » administrativement au départ. Cette sélection des jeunes candidats au départ, suspectés de ne pas revenir s'ils obtenaient un visa Schengen, s'appuie avant tout sur la « stabilité » de l'aspirant au pays : familiale, mais surtout économique.

Les candidats doivent prouver qu'ils ont des moyens financiers importants. De la même manière, les étudiants qui vont jusqu'au bout de leur démarche sont ceux qui sont en mesure de mobiliser de fortes ressources économiques, et de le prouver.

La nécessité de l'anticipation : le cas des visas pour étude

Dans une étude portant sur la migration dans le projet de vie des étudiants universitaires d'Afrique de l'Ouest, D. Efionayi et E. Piguet rendent compte du fait que les étudiants sénégalais sont relativement bien informés et semblent avoir un projet assez précis de leur migration, mais surtout, que leur départ a fait l'objet de recherche de renseignements, notamment sur internet ou dans les ambassades[542]. Ce point est important dans la mesure où la recherche suppose « un effort révélateur de l'intention

---

541 Jean-François Bayart, « La cité bureaucratique en Afrique subsaharienne », dans *La bureaucratisation néolibérale,* sous la direction de B. Hibou, Paris, la Découverte, 2013, p. 291-313. Peu d'études se sont spécifiquement penchées sur les rapports qu'entretenaient les populations, notamment sénégalaises, aux mondes du papier. Marie-France Lange exprime l'idée qu'au Mali « le papier officiel (carte d'identité, diplôme, fiche d'état civil) n'a pas de valeur intrinsèque : il n'est perçu au mieux que comme une nécessité ou, le plus souvent comme un instrument permettant d'obtenir un avantage » dans Marie-France Lange, « Insoumission civile et défaillance étatique : les contradictions du processus démocratique malien », *Autrepart*, n°10, 1999, p. 127. Je fais cette hypothèse concernant le contexte sénégalais. Toutefois, et outre le rapport instrumental que pourrait avoir la population sénégalaise aux papiers officiels, il semble qu'une partie importante de la population enquêtée se trouve dans un rapport de défiance à l'égard de la bureaucratie étatique. Ce déficit de légitimité de l'État dans le contexte africain a été souligné également par René Otayek, et s'exprime ici de la part des plus démunis économiquement et scolairement. René Otayek, *« La* démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État *:* y a-t-il une exception africaine ? », *Autrepart*, n° 10, p. 5-22.

542 Etienne Piguet, Denise Efionayi-Mäder et *al.*, *«* Partir ou rester ? La migration dans le projet de vie des étudiants universitaires d'Afrique de l'Ouest », *Rapport de synthèse pour le Réseau Suisse pour les études interntionales,* Genève, 2011.

de partir », et que les conditions d'accès à internet dans de bonnes conditions ne sont pas garanties pour tous les étudiants. En accord avec les auteurs, mon enquête auprès des jeunes désireux de partir, par le biais des études, montre que la majorité de ceux qui connaissent les démarches à effectuer pour un éventuel départ, sont les étudiants des ménages favorisés, notamment ceux de Sacré-Cœur III. Leur prise de renseignements s'est effectuée majoritairement sur les sites internet auxquels ils ont accès à l'université, sur leur téléphone *via* les bornes wifi, et par le biais des autres étudiants de leur bande au sein du quartier qui sont partis étudier à l'étranger. Ils devront, pour celles et ceux désireux d'étudier en France, obligatoirement passer par Campus France[543], une année avant de partir.

Cette anticipation (commencer les démarches une année à l'avance) ne va pas de soi pour tous. Les étudiants de ménages moins favorisés se confrontent tardivement à cette réalité parce qu'ils acquièrent les informations soit en commençant les démarches, soit au cours d'une discussion avec d'autres étudiants plus renseignés qu'eux. Mais la plupart se sont tournés vers moi, étudiante française. Lorsque Safiatou, de Ñaari-Tali, me fait part de son projet d'aller étudier en France, elle n'a presque aucun capital informationnel quant aux étapes à franchir pour partir. Elle sait qu'elle devra se faire accepter dans une université française, mais ne connaît pas les procédures d'admission. Lorsqu'elle m'en parle, il est déjà trop tard pour la rentrée universitaire, d'autant plus que le calendrier scolaire sénégalais ne correspond pas totalement à celui d'autres pays, tel que la France, les cours se terminant parfois quelques mois plus tard, selon les perturbations universitaires (grèves) de l'année.

La confrontation à la sélection économique

Les candidats qui se confrontent aux démarches pour obtenir un visa Schengen (moins de 90 jours), ou qui ont recueilli les informations pour constituer le dossier de demande de ce visa, font face dans le même temps à la suspicion d'une « fuite

[543] L'établissement public industriel et commercial (EPIC) Campus France, créé par la loi sur l'action extérieure de l'État du 27 juillet 2010 et son décret d'application du 30 décembre 2011, est un opérateur des ministères des Affaires étrangères et du Développement international et de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche au service de la politique d'attractivité de la France. L'agence Campus France a vocation à instruire les dossiers pédagogiques de demandeurs de visas pour études supérieures en France. Dans une trentaine de pays, une procédure dématérialisée de candidature en ligne a été mise en place : les centres pour études en France. Elle doit être obligatoirement suivie pour l'obtention du visa "étudiant".

potentielle » - c'est-à-dire de ne pas revenir après la date de retour stipulée sur le visa. Les ambassades sont effectivement en charge d'appliquer la législation Schengen et de contrôler le risque de non-retour.

Pour éviter les risques de non-retour, les aspirants aux papiers doivent constituer un dossier solide qui atteste de leur stabilité dans le pays de départ et, surtout, qu'ils rentreront. Cette administration de la preuve semble subjective, mais prouve que l'on est inséré économiquement au Sénégal et que l'on dispose des ressources financières nécessaires pour passer un séjour dans le pays de l'espace Schengen est au cœur de la sélection qui s'opère. Or, la situation de précarité individuelle de la majorité des jeunes (pas de salaire ou revenus flexibles, une majorité de célibataires) devient en soi un « risque » de non-retour au pays.

Youssou, par exemple, a constitué un dossier de demande de visa pour la France en 2014 avec l'aide de ses parents. Le recours aux liens forts, notamment celui des parents, devient la seule solution pour mener à terme les démarches administratives, mais également pour obtenir de leur part les sommes d'argent suffisantes pour prouver qu'il sera en mesure de se prendre en charge financièrement dans le pays d'immigration. La famille devient ainsi le pilier sur lequel reposent les possibilités de partir, interférant dès lors dans le projet de départ, et devenant un cadre de réalisation de celui-ci. Toutefois, Youssou, sans statut depuis quelques années, n'a pas obtenu le visa demandé. L'audition qu'il a dû passer pour obtenir son visa n'aurait pas convaincu du caractère inévitable de son retour. Sur le courrier qu'il a reçu était notifié : risque de non-retour.

Sur les quatre étudiants se confrontant au cadre économico-politico-administratif de réalisation de l'émigration pour étude, Jean a dû abandonner l'idée de pouvoir continuer ses études en France. Il est le seul individu appartenant à un ménage pauvre qui ait entamé les démarches d'obtention du visa étude. Mais le coût des démarches, et les informations qu'il a recueillies auprès des services en charge de la migration estudiantine au fur et à mesure de son expérimentation des cadres de la migration, ont contraint son projet de départ avant la migration en acte. Jean n'avait pas prévu les moyens financiers que chaque étudiant étranger se doit de posséder pour espérer résider en France : environ 4 millions de francs CFA [soit 6 150 euros], pour dix mois sur le territoire. Lui qui avait pris en vain les pirogues quelques années plus tôt pour rejoindre l'Espagne n'a pas eu les moyens économiques nécessaires pour effectuer l'intégralité des démarches administratives. Quand bien même avait-il tenté d'obtenir cette somme

d'argent, c'est avec lucidité qu'il souligne le fait qu'il ne peut espérer obtenir le capital économique demandé pour étudier en France :

> « Alors à quoi bon m'endetter pour finir les démarches, avoir le passeport, faire tous les papiers alors que je n'aurai pas la somme qu'ils veulent. J'ai beau être un bon étudiant, ce n'est pas ça qu'ils demandent en fait. Moi mes parents n'ont pas étudié, ils ne gagnent pas d'argent, moi-même je fais l'informel pour payer mes études. Comment je vais justifier de moyens suffisant pour vivre là-bas ? Et puis, entre nous les moyens suffisants pour eux ne sont pas les mêmes que pour moi ! Tu as vu la somme ? C'est fou. Mallé avait raison, ces voies-là ce n'est pas pour nous. Comment on peut nous faire croire qu'il suffit d'être bon ? C'est l'argent que l'État nous prend, que la France prend. On dirait qu'on est à la foire, les marchands doivent payer pour avoir les bonnes places ! ».
>
> Jean, célibataire, 33 ans, 2013.

Jean ne peut être soutenu financièrement par ses parents, qui ne bénéficient pas d'une telle somme d'argent pour lui assurer la possibilité de vivre en France ; nonobstant le fait qu'il est déjà souvent reproché au jeune homme la longévité de ses études, l'empêchant de contribuer davantage au sein du foyer. Jean ajoute alors sarcastiquement :

> « Mais comment veux-tu qu'ils comprennent si je leur dis bon il faut me donner une grosse somme d'argent pour continuer encore mes études ? Ils ne peuvent pas comprendre ça. Pour eux, si je pars c'est moi qui vais donner, pas le contraire. Je travaillerai là-bas, mais en attendant, ils n'ont rien, rien à vendre, personne vers qui se tourner pour prêter de l'argent et puis, entre nous, je ne veux pas devoir quoi que ce soit à des gens qui soutiendraient mes parents, je ne veux pas m'endetter et endetter ma famille au point qu'on soit redevable à vie. C'est comme cela que ça se passe. Je veux partir pour être libre, pas pour être enchaîné. Je vais trouver un autre moyen, quand j'aurai un travail ici ».

Le recours aux liens forts, pour les jeunes étudiants qui sont dans une situation économique de précarité individuelle, est ainsi, d'une manière évidente, une nécessité. Les démarches de concrétisation de la migration pour étude sélectionnent dès lors largement, économiquement, les candidats, qui peuvent alors abandonner, suspendre ou réorienter leur projet migratoire.

Le recours à la famille et ses conséquences non-anticipées

Deux conséquences principales du recours à la famille peuvent être signifiées : la dette familiale et la réorientation des projets par les parents.

Son master en poche, Mamadou entame les démarches en 2013 pour faire une spécialisation en France l'année d'après. Il postule, *via* Campus France, dans plusieurs universités ; il a reçu une seule réponse positive d'une formation universitaire de la ville de Dunkerque. À partir de la réception de cette réponse positive, il engage ses parents dans le processus administratif de la migration, notamment pour que ces derniers l'aident financièrement : « Faire les démarches ça coûte cher quand tu ne gagnes rien ! » me dit-il.

> « Tu achètes du crédit téléphone pour régler les démarches, tu prends les bus et les taxis pour aller de gauche à droite faire des papiers, tu fais des photocopies, et puis après le passeport, la demande de visa. Tes parents il faut qu'ils soient avec toi, ça c'est certain ».
>
> Mamadou, étudiant, célibataire, Sacré-Cœur III, 26 ans, 2013.

Le principal problème qui se pose à Mamadou, c'est l'absence de connaissances dans cette ville et les frais qui s'accumulent, qu'il n'avait pas anticipé.

> « Mais là ce qui peut bloquer c'est que je n'ai personne sur place. Alors pour trouver un logement, j'appelle en France, l'école est à Dunkerque, mais jusqu'alors je n'ai pas de logement, rien. Pour le visa c'est obligé. On ne peut pas payer l'hôtel ou je ne sais quoi. C'est ce que quelqu'un nous a dit à Campus France. Maintenant les démarches ça coûte beaucoup de sous et là-bas aussi alors il fallait qu'on en discute pour voir comment j'allais faire. Eux, ils peuvent financer les démarches ici et m'envoyer un peu quand je serai là-bas, mais ça va être dur quand même. Mon père pense à contacter la famille qui habite vers Paris. Mais là c'est moi qui ne veux pas. Parce qu'après tu es endetté à vie. Et eux, je ne les connais pas. J'ai commencé à discuter avec mon père. Il sait ça aussi. Non, il aurait fallu que je m'y prenne un peu plus tôt pour éviter les contraintes de la famille. Ça, je ne veux pas ».

À l'instar de Jean, Mamadou ne veut pas courir le risque de s'endetter auprès de membres de la famille, lui qui désire s'émanciper de la tutelle familiale et prouver, par la même occasion, qu'il est un grand, qu'il est un homme.

Quant à Alla, cet étudiant de Sacré-Cœur III, le recours à l'appui familial – pour obtenir les moyens financiers nécessaires pour étudier en France – l'a conduit à revoir son « projet migratoire » sous l'influence de sa mère, principal soutien matériel et financier dans la réalisation de son projet.

> Alla – « Je voulais partir en France. On a commencé les démarches et tout »
> Moi – « Pourquoi tu dis « on » ? »

Alla – « Parce que je l'ai dit à ma mère et elle a fait avec moi. J'avais pas l'argent pour tous les papiers, les rendez-vous. Je suis parti à Campus France. Et je suis revenu dire à ma mère tout ce qu'il fallait. Elle, elle disait que la France ce n'était pas très bon quoi »
Moi – « Ah bon ? »
Alla – « Oui, pas pour les études mais j'allais me retrouver seul. Moi c'est ce que je voulais mais elle, elle avait peur. Tu connais les mamans »
Moi – « Il n'y avait personne là-bas ? »
Alla – « Si un frère mais dans sa ville il n'y avait rien pour étudier dans mon domaine. Et puis quand je lui ai dit les prix elle m'a parlé du Maroc. Elle connaissait les enfants d'amies à elle, ils étudiaient là-bas. Moi je ne veux pas trop. Mais j'ai pas trop le choix. C'est elle qui va devoir payer pour que je puisse faire les dossiers et être bien quand je vais arriver là-bas. Ça perturbe mon cerveau ça tu sais. Mais là-bas dès que je vais arriver je vais lui montrer que je n'ai pas besoin de son argent. En attendant je choisis comme elle, le Maroc. On fait le nécessaire en ce moment même. Bien sûr ne le dis pas. Personne ne le sait encore ».

La concrétisation par le biais des démarches administratives pour aller en France a participé à redéfinir le lieu du projet d'étude d'Alla. N'ayant pas les conditions matérielles d'existence lui permettant de décider de l'intégralité de son projet, sa mère a activé les réseaux qu'elle avait sur place, au Maroc, afin que son fils puisse en bénéficier durant les premières semaines de son arrivée. Avec ces contacts, ils acquièrent encore davantage d'informations : prix des studios, des chambres universitaires, de la restauration ; tout doit être calculé pour réussir à financer le projet du fils.

Seynabou n'avait pas explicité particulièrement son désir de voyager à ses parents (divorcés). En entamant les démarches et se rendant compte de l'importance des ressources financières demandées, elle n'a pas eu d'autre choix que d'en discuter avec sa mère, puis son père – qui a davantage de moyens économiques.

La mère de Seynabou s'est montrée très sceptique à l'idée que sa fille parte en France, dans un pays où elle ne pourrait s'appuyer sur personne de la famille. Sans rejeter catégoriquement la proposition de sa fille, elle dit ne pas avoir les moyens de la soutenir, et la renvoie vers son père. Seynabou craint la réponse de son père, qui jugera ce projet avant tout eu égard à son statut de jeune femme, cadette de ses frères. Après des échanges téléphoniques, les parents refusent de donner leur accord, et donc leur soutien économique. Son statut de jeune femme, celui lié au système de castisation qui place sa famille au rang des *géér* [noble], a ainsi joué comme un frein à son départ pour la France.

« Une jeune fille *géér* ne peut pas faire certaines choses. Partir seule et loin, sans la famille alors que tu n'es même pas mariée, les gens vont parler, ce n'est pas digne de ton rang. Tu ne peux pas, ce sont les filles simples qui vont faire ça ».

Dans ce contexte, Seynabou n'a pas eu d'autres choix que de respecter la volonté de ses parents. Toutefois, elle n'abandonna pas pour autant le projet de « voyager », et proposa de s'initier aux activités que sa mère entreprend encore, depuis son plus jeune âge : le commerce transfrontalier.

> « Ma mère est une commerçante et elle a beaucoup voyagé, du coup je lui ai dit : laisse-moi faire comme toi, juste aller chercher des marchandises, le Maroc ce n'est pas très loin c'est bon le Maroc et tu l'as fait toi ».
>
> Seynabou, étudiante salariée, célibataire, 24 ans, 2013.

La jeune fille, en déclarant vouloir suivre le pas de sa mère, savait qu'elle ne pourrait se voir refuser son projet migratoire. Pour les parents, voir leur fille « partir en vacances » au Maroc et amener quelques marchandises ne semblait plus être un signe de dévergondage dans la mesure où, là-bas, elle serait accueillie par des membres de la famille, sous leur responsabilité, encadrée par ceux-ci. Le cadre familial (par le recours aux liens forts) peut donc interférer dans l'orientation du projet migratoire et peut en partie contraindre les volontés premières des candidats, notamment des candidates.

Sur l'ensemble des jeunes suivis durant l'étude, seules cinq personnes ont réalisé l'acte migratoire, c'est-à-dire qu'elles ont franchi l'étape du départ hors du Sénégal. Ces cinq personnes proviennent toutes du quartier Sacré-Cœur III. Il s'agit de Seynabou, de son frère Bachir, d'Alla, d'Alioune et enfin de Youssou, qui a quitté Dakar le plus récemment (fin 2015). Mais si tous ont pu partir, aucun n'a réalisé son émigration telle qu'il l'avait imaginé.

Seynabou a été la première à quitter le Sénégal. Elle effectue un séjour d'un mois, au Maroc, chez une cousine. Alla a également dû abandonner l'idée de partir en France pour suivre la décision de sa mère. En 2013, il quitte le Sénégal pour aller étudier au Maroc. Alioune, quant à lui, a réussi à atteindre un pays anglo-saxon, comme il le désirait, par le biais de son école ; toutefois, il n'a pas réussi à partir étudier de manière prolongée. En 2014, il obtient une bourse et un accompagnement de son école pour effectuer un séjour de trois mois dans l'une des *business school* partenaire d'Angleterre. Enfin, Youssou, après une année sans réellement sortir dans le quartier avec ses amis, les a contactés. Au moment de la rédaction de cet écrit, fin 2015, il vient d'arriver au Brésil, après de multiples tentatives de démarches pour migrer vers la France, puis la Belgique. Pour chacun d'entre eux, l'important était de partir. Quel que soit le pays qu'ils

envisageaient avant leur départ, ils font dorénavant l'expérience de la migration en acte. Les autres ne sont pas – encore – partis. Que sont devenus ces jeunes six années après ma rencontre avec eux ? L'objectif de cette dernière sous-partie est d'informer sur leur devenir. Le prisme privilégié sera de comprendre ce que l'idée de départ a engendré sur leur rapport au présent.

2. Quel horizon sur place ? Les différentes voies de sortie de la jeunesse

Aucun des jeunes enquêtés n'a donc réalisé l'acte migratoire tel qu'il avait pu l'imaginer. Certains, une minorité, sont partis, en modifiant toutefois leur projet migratoire avant leur départ : l'important pour eux était de partir coûte que coûte, dans la perspective d'obtenir la reconnaissance sociale à laquelle ils et elles aspiraient depuis longtemps. D'autres ont vu leurs démarches échouer et la majorité d'entre eux n'ont pas réalisé l'acte migratoire, l'intentionnalité du départ semblant ici se suffire à elle-même. Ces jeunes ajustent alors leurs discours et transforment pour partie leurs projections, c'est ce que nous verrons dans un premier temps. Comment ceux qui, au final, restent ont-ils envisagé, durant ces six années, leur présent sur place et qu'ont-ils fait de leur ambition « d'être quelqu'un » ? Enfin, quelle est leur situation actuelle, et ont-ils réussi à s'en sortir – à savoir être reconnus comme adultes et individus à part entière – et à réaliser leurs aspirations individuelles selon les configurations qui étaient les leurs sans sortir du territoire ? Nous prendrons en compte les spécificités des enquêtés dans la mesure où les pressions sociales peuvent différer selon les configurations dans lesquelles s'inscrivent les jeunes à la fin de notre enquête.

2.1. Quand l'intentionnalité du départ se suffit à elle-même…

Une majorité des enquêtés n'a pas entamé les démarches pour partir. Si la migration leur apparaît être le moyen d'obtenir ce à quoi ils aspirent, la mise en acte de ce projet est loin d'être réalisée par toutes et tous. Bien évidemment, nous avons pu mettre en avant précédemment un certain nombre de facteurs susceptibles d'expliquer les

inégalités entre les manières dont les jeunes se retrouvent confrontés à l'expérience migratoire. L'intention de la migration peut parfois se suffire à elle-même, en tant que subjectivation du temps futur, mais également parce que, même faiblement mise en mots – face au chercheur, face à ses pairs – l'intention formulée vient montrer que ces jeunes peuvent être porteurs d'ambition. Le récit qui intègre cette intention de départ vise avant tout l'effet sur les autres, il est produit en fonction de ce qu'en penseront les autres.

Il est délicat de rendre compte, à l'aide de matériaux ethnographiques, que l'idée de départ peut se contenter d'être et de rester une intention, en ce sens qu'elle donne déjà une direction, un possible à son futur, ailleurs qu'ici. C'est justement en l'absence de ces matériaux que j'ai été amenée à réfléchir à la fonction même de cette hypothèse migratoire qui reste ensuite en suspens. J'ai été confrontée à des jeunes ne mettant pas en acte leur hypothèse migratoire, ne mettant pas en œuvre les démarches qui pourraient s'y rapporter, et se trouvant bien en peine de structurer réellement un projet de départ. C'est pourquoi j'ai été amenée à penser que, en somme, cette hypothèse migratoire rend avant tout compte de la subjectivation du temps vécu par ces jeunes, et vient donc donner sens à ce temps subjectif. Par subjectivation du temps j'entends ici la crainte de l'avenir qui s'inscrit dans une dimension temporelle fondamentale, tout comme l'espoir de la réalisation d'aspirations existentielles. L'intentionnalité en tant que telle, et malgré la confrontation au manque d'anticipation, entretient pour ces jeunes leur propre espace des possibles ; elle leur permet de conserver le sens de leur propre devenir, et préserve ainsi l'illusion d'une maîtrise de son futur, comme en témoigne la mise en avant récurrente par les jeunes de leurs capacités décisionnelles.

En effet, lors des simples conversations aux entretiens plus formels effectués avec les jeunes candidats au départ, tous invoquaient avec force leur « choix personnel », la « décision » qu'ils prenaient en projetant de migrer. Que cette décision soit liée à la responsabilité qui serait la leur face à leur situation actuelle, ou que ce choix soit motivé par une « envie » pour soi-même, pour sa vie, de faire comme bon leur semble, toujours est-il que ces jeunes se positionnent ici en tant que sujet, auteurs de leurs propres vies. Cette notion de sujet renvoie bien entendu à l'autonomie et à la conscience réfléchie de

l'individu qui se positionne, à la conviction d'être l'auteur de ses actes et de pouvoir en répondre en son nom propre[544].

Par exemple, lors d'une discussion sur les difficultés à parvenir en Europe, Toumani, ce jeune de Sacré-Cœur III qui voulait « brûler ses papiers »[545] pour baisser son âge afin d'être en mesure d'effectuer les tests de recrutement de football en France, exprime l'idée suivante :

> Toumani – « Tu sais je ne suis pas le seul comme ça, même si les gars pensent que je ne connais pas leur projet de partir, bref, c'est notre choix, moi c'est tout seul ma décision de partir, je l'ai prise depuis longtemps, alors oui là je me rends compte que c'est tellement dur. En fait tu ne peux pas faire ce que tu veux ? Non, moi je partirai parce que je fais ce que je veux, personne peut m'empêcher je l'ai décidé »
> Moi – « Mais comment tu vas faire ? »
> Toumani – « Je ne sais plus. Mais je vais le faire parce que c'est mon choix. Je veux changer ma vie avec l'aide de Dieu je vais y arriver, tout ce que je fais c'est moi qui décide et là ce sera pareil, sauf si Dieu veut autre chose pour moi. Là c'est lui qui décide ».
>
> Toumani, étudiant, célibataire, 23 ans, 2013.

Face aux entraves au départ qu'il perçoit, c'est le sentiment de prendre en charge son destin qui peut être vacillant. Mais Toumani dit ne pas vouloir abandonner son idée de partir et, comme si cela avait un sens performatif, il partira – toujours si Dieu l'y aide. C'est d'ailleurs une forme de paradoxe, la décision de l'individu ne vient jamais sans l'approbation divine chez les jeunes enquêtés, un paradoxe lié à la conception wolof du destin que Mallé illustrait en 2009 par ces propos :

> « Il faut aller vers le destin, comme on dit aide-toi et le ciel t'aidera, c'est un peu le *yalla yalla bay sa tool* quoi ! On ne va pas rester les bras croisés en attendant que les choses tombent du ciel. Il faut aller vers les choses. Il faut avoir la volonté, être acteur de son destin et de sa vie. Un jour je vais partir ».
>
> Mallé, travailleur informel, célibataire, Hann-Marigot, 29 ans, 2009.

---

[544] Vincent de Gaulejac, *Qui est « je » ? Sociologie clinique du sujet,* Paris, Éditions du Seuil, 2009.

[545] Cette expression fait référence à la pratique des « vrai-faux papiers » au Sénégal qui consiste pour un individu à effectuer une nouvelle déclaration de naissance tardive, qui peut faire l'objet de « renaissance » de la part des individus, qui doivent, avant les jugements supplétifs, obtenir une attestation de non-déclaration de l'officier d'état civil de leur localité d'origine, souvent de manière frauduleuse. Voir à ce sujet l'annexe 8. Note sur les naissances et « renaissances » au Sénégal.

Cette capacité décisionnelle pour « prendre en main son destin » est généralement associée, comme l'explicite le philosophe I. Sow, « à la volonté divine, inéluctable et transcendante[546] ». L'hypothèse de départ s'exprime comme une responsabilité individuelle dans la prise en main de sa destinée, et témoignerait donc de la capacité décisionnelle de l'individu, « de ce que les Wolof appellent *sabbab*, qui est en somme de faire comme si les choses dépendaient de l'individu, de sa propre action »[547]. L'hypothèse migratoire formulée à soi-même, à Dieu, à autrui, devient une sorte de prière : « Si tu y crois plus que tout, Dieu finira par t'entendre. Je partirai, l'important c'est de le penser, d'y croire fortement » explique Youssou en m'appelant pour me dire que son visa vers la France a été refusé. Mallé également m'expliquait que Dieu pouvait se rendre compte du courage des hommes et qu'il pouvait, à ce moment-là, accepter leur décision personnelle : c'est le *ndogalu yalla* [le verdict de Dieu] ce qui doit arriver. L'important c'est donc d'y croire, l'intention peut se suffire à elle-même. C'est ce qui peut expliquer que la majorité des jeunes n'entame pas les démarches pour le départ :

> « Si je dois partir je partirai, si c'est inscrit cela viendra, moi je dois juste continuer d'y penser fort, et je vais partir *Insha' Allah* ».
>
> Kiné, sans statut, célibataire, Ñaari-Tali, 34ans, 2014.

Je l'avais déjà évoqué dans le précédent chapitre, les rêveries et les fictions de soi permettent aux jeunes de supporter la situation actuelle et, finalement, de compenser un présent qu'ils ont l'impression de ne pas maîtriser. Par ce projet de soi dans le départ, les jeunes donnent un sens à leur vie, ils ont un but, une ambition. C'est alors davantage lorsque le désir de partir est signifié à autrui, en l'occurrence surtout à moi-même et dans une moindre mesure aux autres, que l'on peut alors tenter de saisir aussi le sens de cette hypothèse. Le sujet formule la volonté de s'affranchir d'une situation vécue comme insatisfaisante, par le biais de l'émigration, et par là-même montre sa capacité décisionnelle et de maîtrise du futur. C'est ce qui ressort le plus fortement des récits des jeunes. La mise en mot du départ, apparaît généralement dans les moments où les jeunes discutent des problématiques auxquelles ils sont confrontés et que j'ai traitées dans

[546] Ibrahima Sow, « Les représentations sénégalaises du destin », dans *actes de la table ronde du Laboratoire de l'imaginaire sur le destin,* sous la direction de I. Sow et D.H. Zidouemba, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2008, p 24.
[547] *Ibid,* p. 26.

l'ensemble de la thèse : les difficultés à percevoir l'avenir au Sénégal, les embarras pour formuler ce qu'ils sont ou veulent être, et surtout ce qu'ils aspirent à contourner, à savoir les contraintes liées à leur sexe, à leur classe, à leur position de cadet, de castisé. En agrémentant les discussions de ce souhait de partir, les jeunes cherchent à laisser ouvert un espace des possibles, qu'ils envisagent difficilement au Sénégal, dans le contexte et la situation qui est la leur au moment où ils s'expriment. Le récit du projet de soi – la migration – s'apparente à ce que représentent pour J. Bruner l'histoire et le récit : « une dialectique entre ce qui est établi et ce qui est possible »[548] pour aller vers ce qui pourrait être, et qui entretient l'illusion d'aller de l'avant et ancre son expérience dans le récit[549]. L'individu, à travers ses dires et son récit, réorganise et retransforme son vécu en lui attribuant un sens qui correspond à sa perspective actuelle.

Cette fonction signifiante et prospective est intimement liée aux différents contextes d'énonciation de l'hypothèse de départ dans lesquels le projet de soi peut devenir audible : face au chercheur, face à ses pairs. En effet, le récit se fait aussi en fonction de ce que l'on s'imagine de ce que pensent les autres, dans la mesure où l'espace dans lequel le récit est produit et reçu n'est jamais neutre. Face au chercheur occidental ou face à ses parents, le récit de soi n'est plus seulement une forme de l'expression personnelle, mais il devient également un instrument attestant de son ambition individuelle.

De quelle manière l'hypothèse de départ a-t-elle pu avoir des effets sur le rapport au présent des jeunes enquêtés, sur leur investissement ici et maintenant ? Pour tenter de répondre à cette question, je suis repartie du point de départ de cette thèse, à savoir le problème du franchissement (ou non) de certaines étapes permettant de devenir adulte sur place (mariage, enfants, emploi, décohabitation), tout en cherchant à savoir si le passage de ces étapes s'est accompagné d'une émancipation des contraintes ressenties ou craintes par ces jeunes. Nous allons ainsi nous pencher dans un premier temps sur le profil des jeunes dont le parcours a évolué et qui ont donc visiblement investi leur présent sur place. Dans un second temps, nous verrons que, pour d'autres, l'hypothèse migratoire s'est substituée à tout projet de vie sur place. Certains d'entre eux se heurtent alors de plein fouet aux injonctions sociétales qu'ils voulaient pourtant contourner, coûte que coûte.

---

[548] Jérôme Bruner, *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ?*, Paris, Retz, 2002, p. 238.
[549] Paul Ricœur, *Temps et récit*, *Tome I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983 ; Michèle Leclerc-Olive, « Entre mémoire et expérience, le passé qui insiste », *Projet*, n°273, p. 96-104.

2.2. Le franchissement des étapes clés du devenir adulte. Une insertion sous contrainte ?

La majorité des jeunes dont j'ai suivi les trajectoires durant quatre à six ans ont fait évoluer leur situation individuelle parallèlement à leur projet de départ migratoire. Certains ont franchi les trois étapes clés du devenir adulte, d'autres ont continué leurs études et se sont insérés professionnellement, quand d'autres encore ont décohabité du logement familial. Toutefois ces modalités d'insertion n'ont pas le même sens selon les profils des enquêtés. J'ai alors pu distinguer celles et ceux qui ont franchi l'ensemble des étapes du mariage, de l'emploi et de la décohabitation, de ceux qui ont évolué uniquement professionnellement et/ou dans le domaine des études, et de ceux et celles enfin qui ont uniquement franchi l'étape de la décohabitation. Regardons de plus près leur profil pour mieux comprendre la manière dont ils investissent le présent et comment ils y donnent un sens qui est lié à l'hypothèse de départ qu'ils continuent, malgré tout, de formuler.

2.2.1. Le prolongement de ses études et la diversification des projets de soi

La majeure partie de celles et ceux dont la situation individuelle a évolué parallèlement à la formulation de leur désir de départ a un profil commun. Ils étaient ou sont encore étudiants, habitent principalement à Sacré-Cœur III, et sont majoritairement des hommes faisant partie des plus jeunes enquêtés.

Ces jeunes, je l'avais souligné, formulaient un projet migratoire fortement lié à leur projet d'étude. Ils anticipaient davantage que les autres les embûches spécifiques à la réalisation d'un tel projet. Et ce sont celles et ceux qui se sont le plus confrontés à la lourdeur de démarches administratives qui les ont amenés à reformuler leur projet et/ou les moyens d'y parvenir. L'hypothèse de départ n'entrait alors pas en rupture avec ce qu'ils faisaient présentement, mais représentait plutôt une continuité. Ces jeunes, les plus dotés scolairement, ont procédé à une diversification des projections de soi : ailleurs ou ici, ils n'ont jamais cessé d'investir leur présent sur place, les études ayant toujours été pensées par cette frange de la jeunesse comme un moyen d'accéder à la migration, et plus globalement à la réussite sociale. Dans leur cas, l'hypothèse migratoire apparaît davantage comme la perspective la plus rapide pour accéder à la réussite et à la reconnaissance qu'ils ambitionnent d'atteindre, plus que le meilleur ou le seul chemin de

l'émancipation. C'est ce qu'illustre une conversation que j'ai pu avoir avec les « gars du quartier » de Sacré-Cœur III en apprenant que l'un d'entre eux avait arrêté ses études en 2013 et se retrouvait sans aucun statut, comme Youssou.

> Alioune – « Nous, on lui a dit que c'était une bêtise d'arrêter. Là au moins il faisait quelque chose pour son avenir. Là il ne sait même pas ce qu'il va faire. Il n'y pense même pas en fait »
> Mamadou – « Ce n'était pas le bon pari qu'il a fait. (Rire) on peut réussir ici, il y a quand même des exemples de jeunes cadres qui ont leur petit appart, après ils se marient et tout, leur voiture ils ont une bonne situation, tu peux essayer de viser ça au moins. Et ça forcément ça passe par les études quand même. Bon, c'est sûr ça prend vraiment du temps. C'est plus long de réussir comme ça… et ce n'est pas tout le monde, mais tu tentes »
> Moi – « Je crois qu'il veut partir non ? »
> Mamadou – « Ha. Tu sais ce que j'en pense. Tout le monde veut ça, mais quand même si ça ne marche pas ? Fais ta vie quand même ici tu verras après si ça marche tu pars, si ça ne marche pas au moins tu as quelque chose ici. Tu dis rien, tu avances sur plusieurs plans »
> Alioune – « Comme avec les filles ! Tu dis rien tu vois avec plusieurs et un moment donné tu en auras qu'une, la meilleure pour toi ! (Rires) »
> Mamadou – « Alla, il est parti comme ça, avec ses études, il était inscrit ici pour continuer aussi mais bon il a tenté diverses choses et il est parti au Maroc, il nous a dit c'est bon les gars je pars ».

Alioune et Mamadou confirment également l'idée selon laquelle il faudrait investir le présent sur place, par le biais des études, ce qui est une forme d'anticipation. Ce que tous deux ont effectivement effectué. Si Mamadou n'a pas réussi à continuer ses études en France, il a cependant effectué sa dernière année de master à Dakar et a obtenu en début d'année 2015 un CDI. Il est pour le moment le seul des enquêtés de Sacré-Cœur III dans ce cas, mais deux autres jeunes, après avoir obtenu leur diplôme (bac+5), ont décroché des CDD : Woury et Bamba (25 ans et 26 ans). Quant à Alioune (29 ans), il a réussi à réaliser en partie son projet : il est parti trois mois en Angleterre dans une *business school* partenaire de son école. L'acceptation de son dossier est arrivée à un moment décisif pour lui. En effet, il avait déjà obtenu son Master depuis plusieurs années et cumulait depuis lors les inscriptions dans diverses formations privées (anglais appliqué au management, renforcement d'anglais en cours du soir, etc.), sans aucune évolution réelle de sa trajectoire d'après sa famille. Alioune a persévéré dans son objectif de partir en Angleterre pour rejoindre cette école, et a alors reporté le franchissement d'étapes ici à Dakar. La prolongation des études, nous l'avons vu, est aussi un moyen d'échapper aux pressions effectuées sur les cadets pour qu'ils

contribuent financièrement aux dépenses du foyer et/ou pour qu'ils se marient. Mais cette stratégie, pour les plus âgés des jeunes, n'est permise que dans les catégories de populations les plus aisées, comme celles de Sacré-Cœur III, ou encore quelques familles Ñaari-Tali telles que celle d'Abdoulaye. Ce jeune homme, qui a eu 29 ans en 2015, s'est réorienté plusieurs fois dans les études depuis 2009. De cette manière, il se « laisse du temps pour essayer de partir, pour profiter des bons côtés d'être jeune sans subir totalement les mauvais ». Effectivement, dans cette famille où les parents incitent chacun de leurs enfants à effectuer de longues études, les pressions ne sont pas les mêmes que dans celle de Oussey qui avait dû arrêter ses études pour subvenir aux besoins de sa famille.

Ainsi, les jeunes ayant avancé dans le domaine des études, ou ayant franchi l'étape de l'accès à l'emploi, sont majoritairement les hommes les plus jeunes de l'échantillon, et ceux dont les familles ont des moyens matériels et financiers, ainsi qu'un capital culturel, plus élevés que les autres. Ces éléments, s'ils ne remettent pas en cause le projet migratoire, favorisent tout de même l'investissement des jeunes dans leur futur à Dakar. Ils ont été préparés à un tel investissement local dans la mesure où leurs parents leur ont transmis, je l'avais souligné, les dispositions temporelles nécessaires.

2.2.2. La décohabitation : une étape transitoire face aux pressions subies

Parmi les jeunes enquêtés, cinq ont décohabité du logement familial dans lequel ils résidaient au moment où je les ai connus. Trois d'entre eux sont des femmes, issues de ménages populaires et qui travaillaient déjà lorsque je les ai rencontrées. Le franchissement de cette étape peut signifier qu'elles et ils investissent effectivement leur présent sur place, mais à bien des égards cela ne semble pas être une réelle anticipation. Précisons également que pour deux des enquêtés, Ib et Jeanne, la décohabitation leur a été imposée.

Jeanne disait de son déménagement qu'il représentait un « retour à la case de départ ». Effectivement, comme Ib, elle a quitté le quartier de Sacré-Cœur III pour retourner chez ses parents. Les deux enquêtés ont fait l'expérience, à la fois de la distinction de classe qui les séparait des autres jeunes, et à la fois de la disqualification sociale, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Comme les autres jeunes, Ib et Jeanne avaient des ambitions et des aspirations qui, pour se réaliser ne pouvaient selon eux que

passer par un départ migratoire. Mais à l'heure actuelle ce projet ne s'est toujours pas concrétisé. Ces deux jeunes, les plus âgés de Sacré-Cœur III, pensaient que vivre dans ce quartier allait participer à la concrétisation de leurs aspirations : l'un par les réseaux (Ib), l'autre par l'argent (Jeanne). Ib a été contraint de déménager, sa tante expliquant qu'il ne pouvait plus rester au domicile familial parce qu'il représentait un mauvais exemple pour ses jeunes cousins (les petits frères d'Alioune). La situation financière de Ib ne s'est alors pas améliorée ; il avait les mêmes difficultés face à l'emploi, cumulant les petits boulots à peine rémunérés et peinant à économiser pour son départ futur, toujours envisagé. Sa « décohabitation » ne peut pas être considérée comme une étape dans l'accès au statut d'adulte, ni une réelle voie de son émancipation. C'est la même chose pour Jeanne, qui est retournée chez ses parents après que sa sœur ait décidé de fermer la boutique dans laquelle la jeune femme travaillait. Ici non plus l'étape de la décohabitation ne peut donc pas constituer et représenter un investissement du présent par les jeunes, ni même un palier leur permettant de se donner un avenir en le prenant en main dès le présent. Contrainte, la décohabitation a plutôt été perçue par les deux jeunes enquêtés comme une régression dans leur parcours, même si, dans le même temps, elle leur a permis d'échapper aux oppressions de classe, de sexe et de caste qu'ils ressentaient en habitant à Sacré-Cœur III.

Après avoir pris conscience que, faute de moyens financiers suffisants, il ne pourrait pas partir faire ses études en France, Jean a de son côté cherché des solutions pour « faire quelque chose ici, en attendant de partir ». Il fallait, selon le jeune homme, qu'il prenne ses distances vis-à-vis du foyer familial et des pressions exercées par sa mère. De plus, les dépenses du foyer étaient devenues trop difficiles à assumer pour lui. Jean est alors parti, en Haute-Casamance, une région à environ 500 kilomètres de Dakar, en tant qu'instituteur. Depuis sept mois, il revient tous les deux à trois mois auprès de sa famille, pour des vacances ou un week-end.

Quant à Adja et Combé, ces deux célibataires, la décohabitation leur est apparue comme le meilleur moyen, en l'état actuel des choses, de contourner les pressions qu'elles ressentaient et qui se sont amplifiées le temps de leurs études.

Adja était en froid avec une partie de sa famille, notamment ses frères, qui avaient rapporté à leur mère les rumeurs à propos de sa « mauvaise vie ». Ces rumeurs avaient commencé à circuler dans le quartier en 2011, et la réputation faite à Adja à cette époque a fortement marqué la jeune femme. Les disputes au sein du foyer se sont alors

amplifiées, au fur et à mesure que la renommée d'Adja se dégradait dans le quartier. Je pouvais observer le mal-être de la jeune femme qui voulait simplement continuer de vivre comme elle l'entendait : sortir la nuit, s'habiller comme elle le voulait, conserver ses *dreads* et continuer d'envisager son avenir dans le milieu de la musique. Son désir de départ migratoire vers l'Europe grandissait également, mais cette jeune célibataire n'avait pas de contacts à l'étranger sur lesquels s'appuyer. Elle ne fréquentait pas les institutions culturelles de Dakar qui auraient pu lui permettre de se renseigner. En 2014, Adja était à court de solutions. Si elle continuait de participer à la plupart des dépenses du foyer grâce à ses boulots, notamment celui de serveuse, elle affirme n'avoir jamais obtenu la moindre gratitude en retour. L'un de ses oncles s'était à cette époque installé chez sa mère, laquelle s'était laissée convaincre que sa fille avait besoin d'une autorité masculine. Cette année-là, Adja a finalement décidé de quitter le domicile de sa mère contre l'avis de tous. Après s'être éloignée quelques semaines du domicile en s'installant chez une amie, elle m'a expliqué par téléphone qu'elle n'osait plus revenir chez elle, ni même traverser la rue dans laquelle elle habitait et se confronter au regard des voisins. Les commérages s'étaient amplifiés depuis que les gens ne la voyaient plus. Les interrogations allaient bon train. Kiné lui rapportait quotidiennement les questions que lui posaient les voisines qui tiennent un étalage de produits à vendre devant chez elles. Une nuit, elle est venue récupérer l'ensemble de ses affaires avec deux de ses amis véhiculés ; elle avait trouvé une chambre à 25 000 francs CFA [38 euros] par mois, dans un autre quartier de la ville, éloigné de Ñaari-Tali. Je l'appelle le lendemain :

> Moi – « Alors, tu es partie, Kiné vient de m'appeler ? »
> Adja – « C'était dingue quand même ! […] Après quelle solution j'avais ? Ça aurait fait scandale si j'avais récupéré mes affaires la journée. J'en ai marre du bruit, les gens parlent bien assez. Alors que là tout le monde dormait »
> Moi – « Et ta mère ? Tu l'as eu au téléphone ? »
> Adja – « Non même pas encore, est ce qu'elle sait ? Je pense pas si qu'elle a vu, j'ai pris que les affaires qu'il y avait dans ma chambre. Et même pas tout, mais ça suffit ».

Adja a choisi une voie d'accès à son émancipation, sur place, qui n'est pas sans conséquences. Depuis son emménagement, elle continue ses activités de serveuse et celles liées à la musique. Elle n'a de contacts téléphoniques qu'avec sa mère, de manière irrégulière et dit « se retrouver sans famille ». Elle est partagée entre la satisfaction de ne plus devoir rendre de compte à son oncle et ses frères, celle de pouvoir sortir et

travailler sans craindre des jugements de sa famille, et le malaise qu'elle ressent du fait de cette exclusion familiale.

> « J'ai toujours été autonome, ils ne le reconnaissaient pas. Là ils n'ont plus eu le choix mais du coup je suis complètement exclue. C'est difficile quand même, moi je voulais juste qu'on accepte qui je suis. […] là je continue de donner à ma maman, et à une tante de temps en temps aussi. Elles ne m'oublient pas et bon c'est comme ça chez nous c'est important. Mais moi, je n'ai que les amis, des fois il n'y a pas de travail, tu manges chez une copine, c'est dur, elle t'avance des produits pour la toilette. Des fois c'est moi aussi, qui donne aux filles, comme Kiné je garde toujours le lien ».
>
> Adja, artiste et travailleuse informelle, célibataire, Ñaari-Tali, 28 ans, 2014.

Adja, qui a très tôt dû compter d'abord sur elle-même, fait aujourd'hui l'expérience de cette autonomie fraîchement acquise. La décohabitation du foyer familial, afin de se soustraire à toute autorité, notamment masculine, et au contrôle social sur ses choix de vie, oblige aujourd'hui Adja à élargir son capital social tout en continuant à aider sa famille. Ce dernier aspect est important, notamment pour notre jeune enquêtée : elle ne désire pas être « oubliée » de sa famille, celle de qui elle espérait la reconnaissance de ses actes. Aujourd'hui seule en ville, un recours aux réseaux de sociabilités, notamment avec ses amies *moroom* [égal, signifie ici même classe d'âge], est devenu indispensable à Adja pour qu'elle ne se trouve pas prise dans un processus de marginalisation. Par ailleurs, elle qui ne supportait plus les commérages[550] et la construction dans le quartier de sa réputation de fille de mauvaise vie, semble la proie à de nouvelles stigmatisations, celles auxquelles beaucoup de jeunes femmes célibataires et autonomes font face : la « femme libre » devient une concurrente pour beaucoup de femmes car elle représente la maîtresse potentielle de tous les maris[551]. Lors d'une de mes visites dans son nouveau logement, j'ai eu l'occasion de l'interroger sur ce point alors que nous étions sorties acheter du thé. Deux femmes étaient en train de discuter devant le domicile de l'une d'entre elles. Je leur ai adressé des salutations formelles qu'Adja m'a aussitôt reprochées : « Elles, ce sont des vipères il ne faut pas leur parler ».

---

[550] Norbert Elias et Francine Muel-Dreyfus, « Remarque sur le commérage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 60, 1985, p. 23-29.

[551] Ouassa Tiékoura, « Forme communautaire et forme individuelle de la prostitution à Niamey », dans *l'Afrique des individus*, sous la direction d'A. Marie, Paris, Karthala, 1999, p. 331-365.

Adja s'était fortement disputée avec ces deux femmes lorsque l'une d'entre elles disait l'avoir vu discuter de manière trop proche avec son mari. L'esclandre avait alors provoqué un attroupement devant la boutique dans laquelle Adja se rend pour faire ses achats quotidiens. La jeune femme continue d'entretenir, et même de renouveler son hypothèse de départ. Changer de quartier n'a manifestement pas suffi. Certes, elle n'a pas renoncé à ses projets personnels au Sénégal, dans le domaine de la musique et du cinéma. Mais tout en se débrouillant quotidiennement et en faisant face aux stigmatisations, qui se sont amplifiées avec son nouveau statut de femme célibataire ne vivant sous aucune autorité, son désir de partir s'est amplifié. Elle, qui ne le formulait que très rarement devant ses amis, le revendique aujourd'hui de plus en plus, cette fois non plus seulement pour être reconnue auprès des siens, mais également pour reconquérir une estime sociale entachée par sa mauvaise réputation[552].

Combé n'habite plus avec sa mère. La jeune fille, qui pensait quitter Dakar pour effectuer ses études dans une autre ville et accéder de cette manière à son indépendance, a pu décohabiter de la maison familiale lorsque sa mère, originaire de Thiès l'a informée de leur déménagement dans cette ville, à 70 km de Dakar. Cette « bonne aubaine », comme Combé qualifie cette opportunité, arrivait donc au moment où elle ressentait de manière de plus en plus forte des pressions sociales liées à l'étape du mariage. En effet, la mère de cette jeune femme, aux ambitions qualifiées « de *tubaab* » par le voisinage et ses proches parents, craignait pour la réputation de sa fille au moment de notre rencontre en 2011. Je citais déjà, dans le précédent chapitre, ses propos :

> « On voit ma fille comme une *tubaab* mais c'est pas du positif, elle s'en amuse mais le regard des gens sur elle c'est difficile, ça peut l'être beaucoup plus, moi j'aimerais qu'on ne l'appelle plus comme cela… »

De la *tubaab* à la « fille de mauvaise vie », je le disais précédemment, il n'y a qu'un pas dans le cheminement du regard des autres, notamment sur les femmes. Ces propos se

[552] Je me réfère ici à la troisième sphère de la reconnaissance théorisée par Axel Honneth, celle de « la sphère des « prestations » », qui permet aux individus de se rapporter positivement à leurs qualités particulières, à leurs capacités concrètes. L'estime sociale, propre à cette sphère, serait en ce sens indispensable à l'acquisition de l'estime de soi : dans toute société, un individu assume une certaine fonction ou fournit une certaine « prestation », si ces dernières ne sont pas reconnues, la solidarité ne peut plus exister et l'utilité de la personne est non avérée ou niée, ce qui entraîne une perte de l'estime de soi. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Folio, 2013.

sont confirmés lorsque Combé refusa une première demande en mariage en 2012, puis une seconde en 2013 alors qu'elle était âgée de 24 et 25 ans.

> « Les gens se posaient des questions. Pourquoi donc je ne voulais pas me marier alors que les garçons qui sont venus, ils venaient du quartier, avaient une bonne situation ? Les gens ne comprennent pas. Y'a eu une délégation de mes oncles à la maison, et le nouveau mari de ma mère l'influençait beaucoup. Il disait que ce n'était pas bien, qu'avec le caractère que j'avais, je pouvais finir mal… et qu'il fallait une vraie autorité sur moi. Le mariage pouvait me calmer. Ma mère sait que je ne vais pas finir mal mais pour elle ça allait calmer les rumeurs. On a dit que j'avais des *jinn*, d'autres disaient de moi que peut être j'avais une mauvaise vie. Et comme je fais une filière qu'avec des garçons et bien…J'avais plus de copains que de copines et ça, c'était mal vu. Dans la tête des gens, ils pensent que tu les fréquentes tous ! Ma mère elle était vraiment mal. Je la comprends. Moi je m'en fous de ce que les gens pensent, mais si les gens me salissent, ils salissent aussi la famille... Et donc ils salissent ma mère, et je ne peux pas lui faire ça. À ce moment-là, j'ai fait les dossiers trop tard pour essayer d'étudier en France. Et là, ma mère me dit qu'ils vont repartir à Thiès [avec son nouveau mari] alors là je me suis dit que pour le moment je n'allais pas partir dans une autre ville mais moi rester à Dakar, ailleurs que dans le quartier pour continuer mes études. On partait du quartier, ma mère rentrait à Thiès, moi je prenais mon indépendance. Plus de problème de réputation et j'allais bien pouvoir faire ce que je voulais. Et dire non aux garçons qui veulent me marier là. C'était le seul moyen pour ne pas céder aux pressions du mariage, sinon j'allais peut-être soit faire plaisir à ma mère soit refuser mais elle allait toujours craindre pour moi. Donc c'est comme ça que je suis arrivée dans cette nouvelle chambre ».
>
> Combé, Hann-Marigot, étudiante salariée, célibataire, 25 ans, 2013.

Si la décohabitation de Combé n'a pas eu les mêmes conséquences que celle d'Adja, c'est en grande partie parce que les études qu'elle suivait ont pu servir d'argument à Combé pour justifier de son emménagement en cité universitaire auprès de ses proches. Ainsi, cette étape de décohabitation représente un moyen, pour Combé, de contourner les pressions du mariage auxquelles elle était confrontée ces dernières années, mais également un moyen d'éviter que les rumeurs à son sujet ne s'amplifient et n'engendrent une mésestime sociale de sa personne qui, par ricochet, aurait également discrédité socialement sa mère. Combé a toujours investi le présent, tout en imaginant son probable départ, qu'elle tente aujourd'hui de concrétiser en faisant les démarches pour étudier en France. Car Combé prévoit ce qui va advenir et sait que le temps lui est compté :

> « Je sais que ça ne va pas durer comme ça longtemps, ils vont embêter encore ma mère parce que pour eux les études ne sont pas très importantes, l'important c'est

d'être mariée, on n'a pas la même mentalité. Si je pars loin étudier là-bas et tout, ils vont oublier. Moi je vais me marier, mais quand je l'aurai décidé ».

Cette décohabitation a permis un compromis : pouvoir échapper au mariage et à la stigmatisation, et conserver sa dignité et celle de sa famille grâce au fait que cette étape de décohabitation soit justifiée par les études.

À travers ces quatre portraits, nous voyons que le franchissement de l'étape de la décohabitation peut revêtir des sens différents, entre contrainte (Ib, Jeanne) et accommodement (Adja, Combé). Pour ces deux dernières, la décohabitation représente clairement une stratégie pour échapper aux contraintes que les jeunes femmes ressentaient au quotidien, sans toutefois constituer une étape d'accès à la reconnaissance de leur statut d'adulte ou d'individu à part entière, voire même elle peut constituer un frein à l'estime sociale (Adja). Dans l'ensemble des cas, contrainte ou accommodement, la décohabitation semble représenter une étape transitoire car, seule, elle ne peut faire accéder au statut d'adulte. Je ne saurais d'ailleurs dire, à ce moment précis, quel sera le chemin de ces quatre jeunes. En ce sens, le parcours de Penda, qui a franchi toutes les étapes du devenir adulte au Sénégal, nous offre à voir une des possibilités de « s'en sortir » sur place. Ce portrait nous permet de comprendre que la décohabitation constitue une transition dans le parcours de l'individu qui tente de contourner les pressions et les contraintes qu'il ressent tout en investissant son présent. Est-ce à dire qu'en franchissant les étapes, chaque individu s'est réalisé sur place ? S'est affranchi des contraintes de classe, de caste, de sexe qu'il éprouvait ? Les trois étapes franchies peuvent-elles constituer l'aboutissement dont ces jeunes rêvaient ? Comment ont-ils été amenés à réaliser ces trois étapes, quel a été leur parcours et quel sens lui donnent-ils ?

2.2.3. Le franchissement des étapes du devenir adulte, entre respect des normes et respect de ses aspirations premières

En 2015, ils sont cinq à être mariés, à avoir décohabité de la maison familiale et à avoir évolué professionnellement. Ils rejoignent ainsi Samba (31 ans) et Marie (35 ans) qui avaient, quant à eux, déjà franchi ces étapes au moment de notre rencontre. Bachir, Oussey, Seynabou, Aïssa et Penda ont respectivement 29 ans, 36 ans, 26 ans, 39 ans et 32 ans.

Deux de ces cinq enquêtés se distinguent des autres, dans la mesure où ils ont mis en acte leur hypothèse de départ migratoire. C'est en effet seulement après leur voyage que

Bachir et Seynabou, frère et sœur originaires du quartier de Sacré-Cœur III, ont accédé au mariage. Ainsi, Bachir a vécu six mois au Canada en 2014. Là-bas, il a travaillé dans une usine et dans la restauration, a été chauffeur et a fait de la mécanique. Il a cumulé les emplois non-déclarés, effectuant parfois plus de 50 heures de travail hebdomadaires. Logé chez une connaissance, il a beaucoup économisé et s'est marié, religieusement et à distance, avec une Sénégalaise étudiant au Canada. Les deux familles se connaissaient depuis de nombreuses années, mais le mariage semblait inenvisageable avant le départ migratoire de Bachir. C'est en tout cas ce que sa mère sous-entendait lorsqu'elle en parlait au frère de Bachir resté à ses côtés, ou encore lorsque je l'interrogeais à ce sujet :

> « C'est une bonne famille [celle de l'épouse]. Mais jamais ils avaient pensé à Bachir. Là comme il est parti c'est mieux. Il gagne son argent, ils s'aiment alors il a demandé à prendre la femme. Ça a été accepté. Mais on fera le grand mariage quand ils seront là les deux ».

Bachir voit les choses de la même manière, et à son retour au Sénégal, alors que son autorisation de séjourner au Canada avait expiré, il s'est empressé de me dire : « tu vois, une migration est égale à un mariage. Et depuis que je suis rentré, les filles sont toutes à la maison pour me rendre visite », ce que je pouvais de fait constater. À son retour chez sa mère à Sacré-Cœur III, et avec les économies faites pendant six mois au Canada, Bachir a décidé d'ouvrir un fast-food et de devenir son propre patron. C'est exactement le projet qu'il avait déjà avant son départ pour le Canada. Il loue désormais une chambre à proximité de son restaurant. Ce jeune de Sacré-Cœur III considère son séjour au Canada comme la période transitoire lui ayant permis de s'insérer comme il l'entendait : être reconnu comme un homme adulte et responsable, et être quelqu'un d'autonome financièrement, son « propre chef ».

Seynabou également a voyagé, mais au Maroc. Ce séjour, qui a été l'occasion pour elle de « découvrir autre chose » et de s'exercer au commerce, était déjà pensé, par sa mère et par elle, comme une manière de revenir grandie afin d'envisager ensuite l'étape du mariage. Elle voulait faire grandir son nom, en faisant la preuve de son autonomie financière et de ses capacités de débrouillardise, tout en conservant sa respectabilité. Et alors, selon elle, les prétendants « qui en valent la peine » allaient se manifester. Ce fut effectivement le cas. Saer, de dix ans l'aîné de Seynabou, est un ami de la famille. Après une rencontre autour d'un diner, il demanda la main de la jeune femme à ses parents.

> « Elle, elle a eu un travail, avec son voyage elle avait des économies. Lui, il avait une bonne situation financière, un bon travail, ce n'était pas les jeunes qui venaient à la maison. Et puis, […] il est wolof, *géér* et pieux. On a accepté. On savait qu'elle était prête, elle nous l'avait prouvé, c'est devenu une dame les gens la voyaient comme ça après son retour. Se marier c'était bon pour pas que ça [sa réputation] tourne mal après ».
>
> Mère de Seynabou, 2015.

À travers les propos de la mère de Seynabou, on peut percevoir les critères qui ont prévalu dans l'acceptation de ce mariage : l'homme, âgé de 38 ans, a sa propre entreprise dans le solaire, une maison dans un quartier proche socialement de celui de Sacré-Cœur III, il est Wolof et de même statut social que la famille de Seynabou, c'est un *géér*, croyant et pratiquant. En ce sens, il correspond également aux critères que Seynabou mettait déjà en avant quelque temps auparavant. Saer représente cette figure du « Sénégalais évolué » qu'elle attendait, après avoir montré qu'elle était devenue autonome. Au moment où elle m'a annoncé son mariage à venir, elle est revenue sur les conversations que nous avions cinq ans plus tôt :

> Seynabou – « Tu te rappelles je te disais que j'aurai réussi avant de me marier et que j'aurai une bonne situation ! Bon même si ce n'est pas la France que j'ai visité, ça a quand même marché, toutes mes copines m'enviaient à mon retour, et là je trouve le bon mari. Ça y est je suis devenue une grande dame, à ton tour ! »
> Moi – « Mais tu ne voulais pas te marier aussi vite, tu voulais être riche par toi-même quand même ? »
> Seynabou – « Mais il correspondait vraiment, ça arrive les imprévus ! Et puis je vais pouvoir travailler aussi, il va s'occuper de moi et moi je vais pouvoir développer mes activités à côté. C'était ma chance, au final j'ai toujours voulu ça. […] Et puis tu sais après un voyage, tu reviens, tu as de l'argent un peu, tu t'habilles etc. Il en faut peu pour que les gens parlent sur toi et racontent du n'importe quoi. Tu peux passer pour une fille facile. Et là ce n'était pas possible de tout gâcher, même les copines à maman elles venaient le dire à la maison que ça parlait déjà ou que ça allait parler. Vraiment c'est le moment ».

Seynabou procède ainsi à un réajustement de ses aspirations : elle affirme aujourd'hui qu'elle a toujours voulu se marier avec ce que représente Saer. Mais son discours, comme celui de sa mère, souligne surtout le « bon moment » de ce mariage, qui devient une manière d'éviter l'apparition des stigmatisations auxquelles elle aurait pu être confrontée en tant que jeune femme autonome. Cette pression qu'elle a pu ressentir a contribué, certes au réajustement de ses aspirations, mais surtout à en rabattre sur ses exigences et à revenir sur ce qu'elle ne voulait pas : être coépouse. Effectivement,

Seynabou est devenue la seconde épouse de Saer qui se partagera entre les appartements de sa première femme au premier étage de la maison, et ceux de Seynabou, au rez-de-chaussée.

> « J'ai mis ça entre parenthèses. C'est ça le Sénégal ! (Rires) Tu dois faire des compromis, ça finalement c'était moins grave que d'être considérée comme une fille facile et de ne jamais se marier ! Ou d'être pauvre ! Ou même les deux ! (Rires) ».

Seynabou est tombée enceinte très peu de temps après son mariage. Et ce qu'elle redoutait au début de notre enquête, à savoir la concurrence entre coépouses, a très vite commencé, au gré de fortes disputes qui se sont multipliées. Aujourd'hui, Seynabou explique qu'elle n'a pas repris son emploi par crainte de moins bien gérer son foyer que l'autre coépouse de son mari.

Bachir fait également face à de nouvelles contraintes. En devenant un émigré de retour au Sénégal, malgré le peu de temps qu'il a finalement passé au Canada, et en devenant un mari de surcroît, le jeune homme dit avoir vu les pressions s'amplifier. Quelques mois après son retour, au moment où il ouvrait son restaurant et en assurait la gestion, il est venu frapper à la porte de ma chambre :

> « Je n'ai plus d'argent. J'ai tout claqué. […] Et bien depuis mon retour ! Tout le monde m'a appelé, et je donne beaucoup à la famille de Mariama (son épouse). Je ne dis rien mais là c'est chaud ! C'est dur pendant des années tu ne peux rien donner aux gens, là tu as, tu donnes, on profite tous quoi, mais j'aurais dû compter un peu quoi. Là comment je vais faire ? Je cours partout pour continuer à avoir de l'argent et les sollicitations se multiplient. Les pressions sont pires qu'avant en fait ! Je suis en train de regarder pour repartir, et puis avec ma femme ça ne va pas… ».
>
> Bachir, de retour du Canada, marié, 28 ans, 2014.

Dans ces deux cas de figure, de nouvelles contraintes semblent s'imposer à ces deux individus, devenus et considérés comme adultes après leur départ migratoire temporaire. Si le départ, et surtout le retour, de Bachir lui ont permis de réaliser ce à quoi il aspirait, il fait aujourd'hui face à une amplification des pressions qu'il gère difficilement. Tant est si bien que l'hypothèse d'un départ semble de nouveau d'actualité pour le jeune homme. Quant à Seynabou, son retour lui a certes ouvert les portes d'une mobilité sociale nouvelle, mais son nouveau statut de femme autonome a engendré la crainte chez sa famille d'une stigmatisation de la jeune femme. Le mariage est alors devenu une étape

obligatoire pour contrer cette peur et empêcher qu'une telle stigmatisation ne se développe. La jeune femme s'est donc insérée selon les normes établies afin de continuer à être reconnue comme une « grande dame », c'est-à-dire ici, comme une femme « respectable », quitte à ajuster ses aspirations multiples.

Oussey, Aïssa et Penda ne sont pas – encore – partis et ont, parallèlement à leur hypothèse de départ, envisagé leur présent sur place, l'ont investi. En effet, ces trois jeunes provenant des deux quartiers enquêtés les plus populaires, Ñaari-Tali et Hann-Marigot, se sont mariés pendant le temps de l'enquête, et invoquent leur vieillissement comme motif principal de leur volonté de se marier. Mais ces trois individus ont connu avant cette étape, en 2015, une période qu'ils qualifient de « transitoire », « temporaire » ou « d'attente », une période les ayant amenés à fuir les contraintes qu'ils ressentaient et ne parvenaient plus à supporter.

Penda est l'exemple qui illustre le mieux ce constat. La jeune sœur de Kiné et d'Aby (immigrée en France) habitait avec sa mère et sa sœur dans un deux-pièces à Ñaari-Tali. Elle travaillait en tant que serveuse au Centre culturel français et, parallèlement, suivait des cours du soir. Mais la cadette n'arrivait ni à étudier ni à économiser lorsqu'elle vivait dans l'habitat familial.

> « Tu n'as pas où aller, tu prends tes cours pour réviser après le travail. Et toutes les filles, Kiné et ses copines venaient à la maison. Il y avait du bruit tout le temps. Je n'y arrivais pas. Et puis je ne pouvais pas laisser mes affaires toute seule comme ça. Kiné prenait de l'argent dans mon sac alors que je donnais déjà de l'argent à maman. Bon c'était très dur, alors j'ai décidé de partir de la maison. J'ai dit à ma mère que c'était pour ça. Pour les gens, on disait juste que je me rapprochais de mon lieu de travail, c'est en ville alors les allers-retours coûtent cher ! C'est en partie pour ça. Mais en vérité, je n'aurai jamais laissé ma maman toute seule si ça ne se passait pas comme ça. Personne ne disait rien, même elle. Donc je suis partie. J'ai pris une chambre chez l'habitant. Franchement ce n'est pas terrible. Mais au moins je peux dormir et travailler mes cours ».
>
> Penda, en formation et serveuse CDI, célibataire, Ñaari-Tali, 29 ans, 2012.

Lorsque j'ai rencontré Penda, elle ne se rendait plus du tout au domicile familial, ni dans le quartier de Ñaari-Tali. C'est d'ailleurs dans son logement que nous sommes allées avec sa mère afin qu'elle puisse lire la lettre que j'apportais de la part d'Aby. Durant six années, elle a vécu là-bas. Les relations avec sa sœur Kiné se sont améliorées petit à petit. Entre 2012 et 2014, elle revenait de temps en temps rendre visite à sa mère, aux copines du quartier, mais finissait toujours par regagner son propre domicile. Malgré

ses discours récurrents sur son besoin de solitude, se distinguant par-là de sa sœur et des autres filles de son milieu social, Penda se sentait toujours très seule chez elle. C'est au milieu de l'année 2014 que Penda est finalement revenue vivre auprès de sa mère, à la demande de sa sœur Aby qui avait organisé le déménagement de la famille dans un autre quartier, à Sacré-Cœur III, près de mon domicile. Aby était prête à payer le loyer tous les mois, et elle a meublé l'appartement avec l'aide financière de son mari. Penda a accepté cette organisation.

> « Je suis revenue à la maison. Mais ici tout le monde sait que je peux repartir du jour au lendemain si elles abusent, si ça ne va pas. Mais là pour le moment c'est mieux. Bon pour moi aussi c'était difficile, je ne voyais plus personne ; et je commençais à avoir des reproches de tout le monde. Après j'assume mes choix. Mais dans tous les cas je suis partie, j'ai soufflé, mais qu'est-ce que j'y gagnais vraiment de plus ? Bon et puis là je vieilli aussi même si je suis la petite. Moi je n'ai plus rien à prouver, j'ai eu mon logement, j'ai mon travail et avec les cours du soir tout se passe bien, j'évolue petit à petit. Maintenant il faut que j'envisage concrètement de fonder une famille »
> Moi – « Mais je pensais que ce n'était pas pour maintenant ? Que tu voulais voyager et réussir avant ? »
> Mais je t'ai dit je n'ai plus rien à prouver. J'ai eu le respect. Je sais que tout est là pour que je puisse réussir et que franchement par rapport aux autres filles que je côtoie, je suis plus évoluée qu'elles. Mais Kelly je vieillis aussi, je veux des enfants. Dans tous les cas, je vais partir, on est en train de voir avec Aby là pour que je puisse voyager. Lui rendre visite. Mais ça n'empêche pas que je puisse me marier. Ici pour une femme on te respecte encore plus quand tu as des enfants, mais attention je ne vais pas me marier avec n'importe qui, tu te rappelles, j'ai des conditions ! Les Sénégalais là ce n'est pas bon ! ».

Cette étape de décohabitation ne pouvait être que transitoire pour Penda, qui estime aujourd'hui qu'elle a obtenu de cette manière le respect et la considération de sa famille. Mais l'ultime reconnaissance pour une femme serait de devenir mère. Elle reformule alors les aspirations qu'elle avait pour elle-même, c'est-à-dire accéder à un emploi stable et une situation financière aisée avant de chercher un mari. Cette recherche n'était pas sa priorité auparavant, mais elle l'est finalement devenue. Non pas tant d'ailleurs pour le mariage en soi que pour pouvoir avoir un enfant. En décembre 2014, peu de temps après mon départ du Sénégal j'ai appris par Kiné que Penda s'est mariée avec un catholique. Cette dernière information est importante puisque Penda pouvait envisager le mariage, mais seulement avec un « Sénégalais évolué […] distant des traditions ». En l'occurrence elle associait les traditions à la religion musulmane, avec laquelle elle prenait elle-même de la distance.

> « Les catholiques, ils sont plus ouverts, les femmes elles ont moins d'interdits. Les castes tu en entends moins parler. Je pense que leur couple se rapproche de ceux des Occidentaux. Ce n'est pas la même conception de la femme. On est plus libre je pense ».

Lorsque Penda m'a tenu ses propos, je ne me doutais pas qu'elle fréquentait déjà celui qui deviendrait son mari un mois plus tard. Penda a réalisé un mariage choisi, après avoir pu faire la preuve de son autonomie financière, ce qui était l'une de ses aspirations quelques années plus tôt. En cela, on peut effectivement affirmer, à ce moment précis, que Penda a trouvé une voie possible de son émancipation, au regard à la fois des contraintes et des aspirations qui étaient les siennes au moment de notre rencontre. Reste à savoir si l'ensemble des craintes qu'elle avait, en lien avec son statut de jeune femme, s'avéreront fondées ou non.

Oussey – 36 ans en 2015 – a quitté le logement familial à Ñaari-Tali au sein duquel, nous l'avons vu, il prenait en charge la quasi-totalité des dépenses sans que cela ne soit reconnu. Oussey n'envisageait comme seul échappatoire que la migration dont il parlait quotidiennement, à son frère, à moi, et à son meilleur ami. À la fin de l'année 2013, il ne voyait aucune perspective d'évolution professionnelle au Sénégal et s'est vu refuser sa demande en mariage à sa petite amie, une *géér*. Les charges au sein du foyer devenaient trop importantes, et les pressions de plus en plus fortes pour ce jeune homme qui payait à chaque début de mois les dépenses effectuées à crédit à la boutique en bas du domicile de sa mère.

> « Je suis passé à la boutique payer les dettes du mois, ça a doublé. Là je peux plus assumer avec mon salaire. La petite (sa sœur) elle a aussi sa scolarité à payer et ma mère est tombée malade. J'assume carrément tout seul depuis deux mois et là je n'ai même plus de quoi mettre de l'argent dans mon scooter ».

En fin d'année 2013, il décide alors de quitter le foyer familial au sein duquel il estime avoir trop de charges et de pressions morales. Il rejoint un appartement avec deux de ses amis pour une collocation « transitoire » afin de prendre de la distance avec les problèmes quotidiens de la maisonnée, et surtout afin de dépenser moins d'argent. Deux mois s'étaient écoulés lorsqu'il m'a annoncé qu'il allait se marier :

> « Il y a le départ que je veux, mais là tout devient trop dur. Il faut faire quelque chose. Les gens commencent à parler encore plus sur tout, et tu vois les autres autour se marier avoir des enfants, tu les envies. Là je vieillis il faut faire quelque chose c'est le bon âge, le moment. Et depuis que mon petit frère s'est marié le mois

> dernier c'est insupportable. Il n'y avait pas que l'argent en fait, lui mon cadet, il est considéré maintenant comme un homme parce qu'il a une famille. Mais moi j'ai tout fait pour la famille ! Tout le monde oublie ! J'ai revu mes projets… là je sacrifie juste le départ mais je n'abandonne pas. On allait complètement me mettre de côté… […] Awa c'est une fille bien, de même catégorie que moi, elle est étudiante elle est bien. Sa mère et ma mère se connaissent très bien, c'est la famille. Elle, elle a obtenu la nationalité française de par son père. On va être bien, j'ai peut-être une possibilité de CDI au boulot, j'ai demandé sa main comme ça, mais elle va rester chez sa mère le temps de finir ses études, c'est bon comme ça ».

Après plusieurs années passées à envisager le départ migratoire, et après une année et demie lors de laquelle cette idée était devenue une obsession quotidienne, le mariage du frère d'Oussey est venu bouleverser son rapport au présent. Cet événement, dans sa trajectoire, vient agir comme un réveil brutal face à la réalité du présent : son cadet d'âge devenait son aîné social. Si Oussey avait pris de la distance par rapport aux obligations familiales liées à son statut d'aîné de la fratrie, il n'était pas prêt à ce que sa propre position soit remise en cause. Son propre mariage devenait alors nécessaire pour éviter de ne plus exister totalement. Ses aspirations à réussir avant de se marier, et surtout de choisir sa femme, au-delà de toute distinction de classe ou de caste, semblaient alors ne plus avoir la même importance. Connaissant cette jeune femme de même famille que la sienne depuis son enfance, Oussey s'est saisi de cette opportunité pour envisager un mariage rapide. Le jeune homme pense désormais son avenir peut-être au Sénégal, mais sans doute ailleurs : sa future femme a la nationalité française et a donc la possibilité de voyager. Ensemble, ils projettent de partir prochainement au Canada où elle pourra continuer ses études de médecine pendant que lui travaillera. Si Oussey pense que son mariage a mis en suspens son projet migratoire, l'hypothèse d'un départ demeure toutefois prégnante. Celle-ci est réadaptée en fonction du contexte actuel dans lequel Oussey se trouve, et peut alors répondre à de nouvelles aspirations, actualisées, qui viennent ranger dans l'oubli sa volonté de s'émanciper des contraintes qui l'étouffaient, de peur de se marginaliser.

Aïssa vient également de se marier, très récemment. Cet homme d'Hann-Marigot, divorcé et employé comme bibliothécaire, met en avant quant à lui son âge pour expliquer sa décision de « prendre en main sa vie ici ». Ce célibataire a vécu pendant environ cinq années dans un studio, et a tenté de manière assumée de contourner certaines obligations qu'il percevait comme contraignantes. En vivant seul sa vie de célibataire, il faisait face toutefois au regard réprobateur de son entourage qui le

considérait comme égoïste, refusant de prendre ses responsabilités d'homme. Succombant aux pressions de ses amis et de ses aînés aussi bien que de ses oncles, il a fini par décider de se marier avec une Américaine vivant aux États-Unis et rencontrée sur internet. Pour lui, ce mariage représentait clairement un compromis assumé : il passait cette étape tout en imaginant pouvoir contourner les obligations, notamment financières, du mariage, la cohabitation avec son épouse au Sénégal ne faisant pas partie de ses projets. Au moment du mariage, il envisageait plutôt de la rejoindre aux États-Unis afin d'évoluer professionnellement. Mais le mariage n'a finalement duré que trois mois, Aïssa n'ayant au final pas supporté sa nouvelle épouse lorsqu'elle est venue lui rendre visite au Sénégal. Ce divorce de plus dans la trajectoire d'Aïssa lui a valu reproches et stigmatisations ; des commérages se sont également propagés sur son lieu de travail : n'était-il pas en fin de compte homosexuel ?

> « Il faut que je trouve ma femme et que je m'insère, j'ai 39 ans maintenant. Je ne pense même plus à partir. Mais je n'ai pas eu de chance. Là je viens de rencontrer une fille qu'il faut que je te présente ; elle a l'air vraiment bien, ce sera peut-être elle ma femme ».

Deux semaines plus tard, il m'a présenté une jeune femme différente, avec laquelle il s'est marié un mois plus tard. Pour Aïssa, le moment était venu de s'insérer socialement et ainsi de répondre à la demande sociale. À l'image de ce qui s'est passé pour Oussey, ne pas passer cette étape du mariage à ce moment précis de leur trajectoire, aurait entraîné pour Aïssa la possibilité de perdre ce qu'ils espéraient plus que tout : être quelqu'un. Si cette ambition supposait, certes, de décider par soi-même de la vie que l'on souhaite mener, la reconnaissance sociale à laquelle ces jeunes aspiraient tant, ne pouvait s'obtenir sans le soutien des pairs. C'est donc justement au moment où ils ont eu le sentiment de perdre le peu de reconnaissance dont ils bénéficiaient, qu'ils ont décidé de mettre en suspens leur hypothèse de départ et de s'insérer selon les règles sociales en vigueur.

Une partie des jeunes enquêtés n'ont pas investi leur présent, c'est-à-dire qu'ils n'ont, à ce jour entamé aucune démarche concrète susceptible de faire évoluer une situation qui, finalement, n'a pas changé depuis l'année où je les ai rencontrés. L'hypothèse migratoire a eu concrètement pour effet sur leur présent, de les rendre incapables de se projeter sur place. Certains ont refusé des opportunités qui se présentaient à eux parce

que la migration s'était substituée à tout projet de vie ici. Encore une fois, je ne suis pas en mesure aujourd'hui de tirer des conclusions trop hâtives sur leur devenir. Pour certains, la claustration dans un futur hypothétique, bloquant ainsi les possibilités de s'insérer socialement ici et maintenant, n'est sans doute que temporaire. Mais certains de ces jeunes doivent aujourd'hui se confronter aux exigences de leur environnement actuel, et envisager leur avenir, sans que je puisse dire comment ils vont y parvenir et de quelle manière ils vont être en mesure de prendre de la distance avec une hypothèse migratoire qui, en l'état, les empêche de s'investir dans le présent. Les portraits de ces jeunes ont pu montrer, en effet, que leur hypothèse de départ pouvait, ou avait pu, contraindre et entraver en partie leur capacité à investir le présent.

2.3. Ceux dont l'hypothèse de départ reste la seule perspective…

Le dernier groupe qu'il s'agit de présenter est celui des jeunes qui n'ont ni franchi les étapes leur permettant de sortir de la jeunesse, ni investi leur présent de manière à envisager l'avenir. Si ce constat est commun à l'ensemble des personnes dont nous allons présenter le portrait, ce groupe n'est toutefois pas homogène puisque la distinction que je faisais auparavant, à propos de ceux qui n'anticipent nullement leur projet de départ, est toujours valable : d'un côté les jeunes déclassés – ou en voie de déclassement – des ménages aisés, majoritairement des hommes ; d'un autre côté ceux des ménages les plus pauvres, les moins dotés en capital scolaire, dont l'absence de projection est en grande partie liée aux faibles dispositions d'anticipation dont ils disposent.

Youssou, Talla et Seydou, les *blow man* de Sacré-Cœur III, âgés entre 27 et 30 ans, comme Bacari de Ñaari-Tali, dont la situation sociale des parents se rapproche de celle des ménages de Sacré-Cœur III, ou Babou, Djiby, Mbaye Dieng, Leyti Ibrahima et Kiné, âgés entre 24 et 34 ans en 2015, dont la situation économique et sociale des parents est difficile, ont tous pour trait commun de ne pas anticiper leur projet post-départ migratoire. Force a été de constater lors de mes allers-retours durant six années, que si l'ensemble de ces jeunes pouvaient exprimer ce à quoi ils aspiraient, et surtout ce à quoi ils n'aspiraient pas, aucun d'entre eux ne semblait s'engager, présentement et sur place, vers une mise en œuvre de ces aspirations, ou un contournement de ce qu'ils souhaitaient éviter. Aucun ne semblait investir son présent sur place ou préparer son

avenir. À chacun de mes retours, je prévoyais dès les premières semaines des rencontres avec chacun de ces enquêtés afin de discuter, et surtout de faire le point sur leur situation présente. Je savais toujours où les trouver, sans même les appeler auparavant : au terrain de football de Sacré-Cœur III à l'heure de la descente des jeunes travailleurs et des étudiants, ou bien la nuit à Ñaari-Tali pour les jeunes garçons, autour d'un thé, et enfin les après-midi pour les filles de Ñaari-Tali, ou encore à la boutique de Mallé à Hann-Marigot, bien que pour les travailleurs informels de ce quartier il était plus difficile pour moi de les retrouver. Je consacrais davantage de temps à attendre ces jeunes : c'était toujours la course à l'argent, celui que l'on récupère après des petits boulots journaliers, celui que l'on apportera pour la dépense quotidienne au sein du foyer, celui avec lequel ils pourront s'acheter un café, une cigarette. Ces deux sous-groupes de jeunes, comme les autres, exprimaient de manière obsessionnelle la volonté de maîtriser leur destin, leurs choix. Mais ils semblent pourtant privés de toute réelle maîtrise de leur avenir, qu'ils associent d'ailleurs exclusivement à un départ migratoire qu'ils pensent proche, depuis six ans maintenant.

2.3.1. Les Blow man de Sacré-cœur III. Quand aspirer c'est exister, et ralentir le temps…

Ces jeunes aspirent, comme l'ensemble de la gente masculine juvénile enquêtée à Sacré-Cœur III, à s'affranchir de leur statut de cadets sociaux, pour être reconnus non pas seulement comme des adultes, mais comme des hommes. Ils expriment dans le même temps la ferme volonté de s'affranchir de leurs privilèges de classe pour devenir qui ils veulent, par eux-mêmes, et ainsi gravir l'échelle sociale pour, finalement, connaître une ascension les amenant plus haut que leurs parents. Mais, contrairement aux autres jeunes qui diversifient les projets de soi, ici sur place, et ailleurs en migration, et investissent donc un tant soit peu leur présent, ces *blow man* semblent ne s'attarder que sur leur présent. Cet enfermement dans l'immédiateté se nourrit d'aspirations qui me sont apparues, au fur et à mesure du temps passé avec ces jeunes, comme fictionnelles et fantasmatiques dans la mesure où elles ne s'ancraient dans aucune matérialité. Au-delà du domaine de l'idéel dans lequel elles semblaient se cantonner, ces aspirations paraissaient même entrer en contradiction avec leur vécu, au présent, sur place. En effet, il semble que ces jeunes finissent par se reposer sur ce qu'ils continuent pourtant de fustiger, soit leur dépendance économique vis-à-vis de leurs aînés, en

l'occurrence leurs parents. Et pour finir, en n'investissant pas le présent sur place, ils ne se donnent, de fait, aucune perspective de préparer ou d'anticiper des voies, leurs voies, de sortie de l'état de jeunesse.

Talla lui non plus ne se sentait pas considéré au sein de la famille, et lui aussi a donc voulu prouver qu'il pouvait se débrouiller financièrement tout seul. Mais pour autant, il ne rejette pas le fort soutien financier de ses parents et bénéficie de leur aisance matérielle en « profitant au jour le jour sans ne plus se soucier de demain ». Et s'il n'exprime pas directement son refus de penser à l'avenir et de profiter uniquement de ses privilèges, il dit aujourd'hui qu'il a encore besoin de temps pour réfléchir à ce qu'il veut devenir. En fait, ces jeunes hommes, s'ils continuent de se dire étouffés par leur famille ou de subir le poids de l'indifférence, semblent toutefois effrayés par un futur dont ils ne connaissent ni les contours ni les obstacles et, lorsqu'ils prennent en considération leur situation présente, ils craignent finalement la vie d'adulte vers laquelle ils se dirigent :

> « Tu vois quand tu te poses et que tu réfléchis tu te demandes où tu vas, qu'est-ce que tu as ici pour réussir ? J'ai arrêté l'école, j'ai rien dans mes mains, il faut que je me laisse surprendre, je n'ai que ça et finalement la situation de mes parents. Ça, de fait, je n'aurai pas le même destin que d'autres, que tes gars de Marigot (un autre quartier d'enquête). Il faut le dire. Mais ça fait peur, je ne préfère même pas discuter de l'avenir, je vis là présentement, et je sais que je vais réussir à partir. Là après je pourrai envisager des choses, parce que j'aurai quelque chose… je suis encore jeune, si ça peut servir pour une fois…».
>
> Talla, 27 ans, 2015.

Ils jouissent alors de leur situation présente et des privilèges qui sont les leurs, des privilèges de classe qui peuvent se cumuler aux privilèges de sexe, comme en témoigne également Talla mais également, à bien des égards, les jeunes hommes, toute catégorie sociale confondue. Effectivement, si l'une des aspirations que ces jeunes mettent en avant est de se marier pour faire reconnaître leur statut d'adulte, d'homme adulte, ils semblent toutefois se satisfaire de la situation présente en multipliant les conquêtes ou en étant en couple sans se préoccuper d'obligations maritales qu'ils ne peuvent objectivement pas remplir en l'état actuel des choses.

> « Nous, on n'a pas les mêmes obligations que les filles, alors bon on peut avoir quand même plus de liberté avec elles. On profite aussi de cette vie-là qui ne sera plus quand on va devoir se marier. Là on est en couple, on sort avec nos amis, on

> peut faire des trucs avec notre copine, on est bien et c'est bien comme ça. Mais un jour c'est sûr on va devoir changer les choses. On est amenés à devoir être des maris et pères et tout. Mais là moi en tout cas je profite quand même de ma jeunesse ».
>
> Talla, 27 ans, 2015.

Cet exemple de récit témoigne d'un accommodement des jeunes à leur statut de cadets sociaux en n'essayant pas pour le moment de sortir de leur état de jeunesse. La raison invoquée est restée la même au fil des années : le départ migratoire. Face aux contraintes de ce statut de cadets sociaux, ils tentent d'exercer leur pouvoir sur les cadres sociaux du temps. Ce procédé justifie alors le fait qu'ils ne s'engagent pas vers une sortie de leur état de jeunesse et des incertitudes qui y sont liées. Au contraire, le temps de l'incertitude, tout en engendrant une forme d'angoisse, exalte aussi leur sentiment de liberté face aux choix à faire. Dès lors, leurs aspirations ainsi que la narration de leurs espaces des possibles viennent donner tout leur sens à ce sentiment de liberté et les justifier en retour. Les jeunes se situent alors dans une sorte d'errance sans contrainte qui peut être qualifiée d'espace échappatoire. Une telle errance se rapproche des exils imaginaires étudiés par T. Fouquet[553]. Et comme le souligne justement ce dernier, « désirer un Ailleurs et le signifier peut constituer également un geste critique, une manière de dénoncer les frustrations et insatisfactions liées aux places et rôles sociaux accessibles au Sénégal » ce à quoi j'ajouterai : et de légitimer le faible investissement ou les faibles perspectives qu'ils ont pour eux, sur place. Ces jeunes en sont un exemple, mais ils ne sont pas confrontés au face-à-face avec le présent et à la nécessité d'un « retour à la réalité », contrairement à celles et ceux dont les conditions matérielles d'existence ne leur permettent pas de rester indéfiniment en état de jeunesse.

2.3.2. Le piège de l'hypothèse migratoire des jeunes des ménages pauvres

Ceux dont l'hypothèse migratoire s'est substituée à tout projet de soi au Sénégal, à tout projet de vie, ont mis effectivement entre parenthèses leur présent sur place. Ou plutôt, ils semblent subir leur présent et ne le supporter qu'à travers cette hypothèse migratoire qui, selon Kiné, « fait [qu'elle est] encore debout ». L'ensemble de ces jeunes ont écarté les opportunités présentes qui pouvaient avoir du sens pour leur avenir. Mais

[553] Thomas Fouquet, « Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité : une dialectique actuelle du proche et du lointain », *Autrepart,* n°41, 2007, p. 83-98.

les conséquences observables aujourd'hui ne sont pas les mêmes pour tout le monde : les plus jeunes ne subissent pas les mêmes pressions sociales que les plus âgés, et peuvent continuer d'investir exclusivement cette hypothèse migratoire, justifiant ainsi le fait qu'ils n'ont, pour seule perspective, que la recherche d'argent pour la journée ou celle du lendemain. À l'inverse, les plus âgés, notamment les femmes, se confrontent, à la fin de l'enquête, à ce qu'ils excluaient au départ, à savoir la nécessité de devoir investir son présent, sur place, et se conformer à ce que la société a toujours attendu d'eux.

Babou et Leyti sont les plus jeunes de ce groupe. Âgés de 26 et 24 ans, ils sont en 2015 dans les mêmes configurations individuelles qu'au début de l'enquête : célibataires, chez leurs parents, sans emploi, sauf pour Babou qui travaille toujours comme apprenti-menuisier pour un salaire journalier qu'il ne perçoit pas toujours puisqu'il « apprend ». Leyti ne cherche pas d'emploi : « Il n'y en n'a pas pour moi […] à quoi bon je vais partir ! ».

Le constat est le même pour Babou, ce jeune de Ñaari-Tali qui a refusé plusieurs propositions d'emploi et surtout un mariage que sa tante voulait arranger avec l'une de ses cousines. Il a tout refusé en bloc, prétextant qu'il allait bientôt partir en France et qu'il valait mieux attendre qu'il soit en migration ou son retour. Cela m'est apparu paradoxal puisqu'au début de l'enquête ces jeunes évoquaient l'impossibilité qui était la leur de se marier et d'avoir un « vrai travail », seules conditions pour qu'on les reconnaisse en tant qu'adultes, en tant qu'hommes. En 2013, il refusa donc catégoriquement la proposition de sa tante.

> « Bon ce n'est pas celle que je veux elle. Moi je vise plus haut. Elle est gentille mais je ne la connais pas, je t'ai toujours dis je vais me marier avec celle que je veux, et celle que je vais vouloir, c'est pas elle. Là c'est un mariage de famille, la tante elle dit on est du même rang. Je ne comprends pas ces histoires, moi j'aurai une fille au top du top, une Sénégalaise ou une Française, les Espagnoles j'aime bien aussi. Mais pour se marier avec ce genre de filles faut peser lourd. C'est bientôt. Quand je serai en France ou quand je vais revenir. C'est mon but ».

Djiby, quant à lui, est plus âgé, il a 29 ans. Mais son profil se rapproche fortement des jeunes *blow men* de Sacré-Cœur. Comme Babou et Leyti, il se laisse les opportunités « d'avoir mieux », d'avoir selon ses envies. Leurs aspirations n'ont pas changé et l'évocation du départ prochain en migration vient justifier les étapes qu'ils repoussent, ou encore le fait qu'ils n'agissent pas pour changer leur quotidien.

Il en était de même pour Kiné, Jeanne et Ib. Ces deux derniers, qui ont finalement dû quitter le quartier dans lequel ils vivaient, Sacré-Cœur III, ont pris conscience à ce moment-là qu'ils s'étaient laissés piéger par un rêve qui a contraint leur insertion, sur place. Ce rêve, ils n'y renoncent pas mais il reste en suspens, planant au-dessus des choix et solutions qu'ils doivent encore trouver pour eux, sur place.

> « J'ai été là pendant des années à croire que je faisais partie des gars du quartier. Que comme eux, j'allais voyager et tout. Mais je ne suis pas un gars du quartier, regarde j'ai dû repartir. Et je fais quoi maintenant, j'ai été à leur service, à tout réparer. Ce qui me faisait tenir c'est de me dire je vais partir. Mais je suis là. Retour chez la maman. Je me sens chez moi ici, mais les années passent. Il faut que je devienne quelqu'un… là il faut que j'investisse pour moi ici. Le départ sera toujours mieux mais là je cherche vraiment une femme et ici les gens ils payent mieux quand tu travailles. En tout cas ils savent que c'est ton travail ils te payent. Je vais avoir plus d'argent que quand j'étais là-bas. Les gens payent pas ils te considèrent pas. J'aurai voulu leur prouver que je pouvais être mieux qu'eux. J'allais partir. Bon là c'est toujours là le projet mais faut que je me marie et que j'ai ma maison aussi. Je réalise ça ».
>
> Ib, 2015.

J'ai assisté également à cette prise de conscience chez Kiné en 2015. Pendant des années, elle a désinvesti l'espace des possibles que pouvait lui offrir le Sénégal, évacuant chaque offre, conseil ou perspective, jusqu'à ce que celles-ci se raréfient. Je tentai moi-même de contribuer à élargir ses intentions et horizons. Ne pourrait-elle pas accepter un emploi de serveuse comme quelques années auparavant ? Ou chercher un emploi de vendeuse, faire du commerce avec sa sœur qui est en France ? Comme Oussey, qui a fini par se marier et devenir père, elle rappelait sans fin son départ prochain, à sa mère, à moi-même, à ses sœurs, et justifiait ainsi le fait qu'elle ne cherchait pas d'emploi ici et maintenant par sa volonté de partir. Elle a rejeté toutes les possibilités qui s'offraient à elle ; ses multiples prétendants ont tous essuyé des refus de mariage : « ils n'étaient pas à la hauteur de mes attentes ». Ces hommes qui se présentaient à elle, avaient soit déjà une épouse, soit ne travaillaient pas encore, ou alors représentaient pour elle le stéréotype du « Sénégalais non-évolué » : « avec lui, c'est certain je vais rester et finir à la maison à faire la bonne ! Hors de question » s'exclama-t-elle auprès de sa mère suite à la visite de l'un de ces prétendants en 2011. En agissant de la sorte, elle affirmait être porteuse d'ambitions pour son avenir. Pour un temps donné, certains jeunes s'autorisent à ne pas investir leur quotidien, et le justifient par cette hypothèse migratoire, porteuse d'un

espace des possibles à venir et de perspectives plus prometteuses. Mais Kiné est aujourd'hui âgée de 34 ans et sur le marché matrimonial, une femme vieillit plus rapidement qu'un homme ; l'éventail de choix s'amoindrit également au fur et à mesure du temps qui passe.

À la fin de l'année 2014, Kiné est devenue obnubilée par son âge. Les prétendants disparaissaient. L'âge est un critère qui pousse ces jeunes à se ranger socialement, c'est-à-dire à accepter de s'ajuster aux normes dominantes. Kiné doit se marier, elle le pense, elle le vit et le sait : elle est bloquée.

> « Je suis là, toujours avec la maman, à la maison. Je vieillis, j'ai pas d'enfants, j'ai rien. Mon corps s'est transformé, je n'ai pas d'argent, je n'arrive pas à partir avec Aby. Je suis là, j'ai pas évolué du tout… je deviens trop vieille sur le marché, les hommes ne vont plus me regarder ou alors ce sera encore pire que ce que j'avais eu comme proposition. J'ai refusé beaucoup d'hommes. Mais là, je suis bloquée. Kelly il faut que je fasse un enfant ».

L'injonction à devenir mère, dans une société où l'on reconnaît les femmes par le biais de ce statut maternel, est devenue trop forte pour Kiné, qui n'a pas vu évoluer sa situation depuis dix ans. La règle du mariage est d'autant plus impérieuse pour ces femmes de catégories populaires qu'elles n'ont pas été scolarisées et qu'elles ne travaillent pas. Que faire d'autre aujourd'hui ? Comment être quelqu'un sans être épouse et mère ? Face à ses désillusions, Kiné est contrainte de revenir sur ses aspirations premières. En se confrontant à son présent, et surtout à son vieillissement social, elle a donc repris contact avec un ancien ami et amant, immigré en Italie qui, lui, veut s'investir au Sénégal et cherche une seconde épouse à Dakar. La possibilité de ce mariage la réconforte et elle perçoit cette configuration comme sa dernière chance, le meilleur compromis qui soit entre l'ajustement aux normes sociales et son désir d'indépendance et de réussite. Être coépouse n'est plus un problème en soi puisqu'elle ne cohabitera pas avec la première femme, qui réside en Italie. Elle ne vivra pas intégralement avec son mari et pourra alors s'extraire pour un temps donné de ses obligations envers lui. Et surtout, par ce mariage, elle envisage un éventuel départ en Italie, sans toutefois anticiper le fait que, pour effectuer un regroupement familial, il faudrait que son mariage soit reconnu civilement en Europe, ce qui ne peut pas être le cas dans la mesure où son futur époux est déjà marié en Italie.

***

Les jeunes enquêtés dont l'hypothèse de départ est restée jusqu'à ce jour le seul horizon de leur émancipation et de leurs aspirations, sont ceux les plus faiblement dotés en capital scolaire. Leur situation sociale se distingue de celles des autres jeunes, ils ne subissent pas les mêmes pressions ni n'éprouvent les mêmes craintes. Les portraits des enquêtés les plus âgés de l'échantillon semblent indiquer que l'ensemble de ces jeunes finiront par acter leur vieillissement social et que la voie de l'émancipation se situe dans un compromis entre leurs aspirations à l'individualisation, celles à se soustraire aux rapports de domination dans lesquels ils sont imbriqués, tout en devant nécessairement s'ajuster à ce que la société attend d'eux, selon la place qui est la leur, et à laquelle ils n'échappent que difficilement… Quelques-uns d'entre eux délaissent alors certaines de leurs aspirations personnelles pour devenir « quelqu'un de lourd », un « grand » ou tout simplement exister, aux yeux des autres. Mais est-ce à dire qu'aucun horizon de leur émancipation sur place n'est permis ? Il serait sans aucun doute faux de penser et d'écrire cela, et je ne peux anticiper moi-même ici réellement sur leur devenir. C'est déjà avec beaucoup de difficulté que j'ai tenté de figer leur devenu, un devenu qui ne peut véritablement l'être, tellement il est mouvant, notamment durant les derniers temps de l'écriture de ce chapitre, en 2016. Certains jeunes étant finalement partis, l'un en France, l'autre au Brésil. À ce stade encore, on ne peut présenter les différentes voies de sorties de la jeunesse enquêtée.

Le questionnement que je formulais au début du chapitre était de se demander comment ces jeunes avaient envisagé leur présent sur place, qu'il s'agisse d'un investissement de soi dans la perspective d'une mise en acte de l'hypothétique migration, ou d'un investissement du présent envisagé dans une perspective d'insertion de soi, sur place. Cet angle d'approche, le rapport au temps de la jeunesse, a montré, encore une fois, comment des profils se distinguent. Les projections de soi ou leur absence, dans le départ, sur place, contribuent à catégoriser les jeunes enquêtés selon la situation économique et sociale des ménages, leur quartier, leur sexe. En effet, la première partie de ce chapitre a contribué à montrer comment, de l'hypothèse migratoire à la tentative de mise en acte de celle-ci, les jeunes se distinguaient dans la formulation du projet post-départ, et surtout dans leur capacité à anticiper le projet migratoire en tant que tel, en

fonction notamment des dispositions temporelles dont ils étaient pourvus. Une minorité d'entre eux se confrontaient alors directement à ce manque d'anticipation lorsqu'ils entamaient des démarches pour concrétiser leur aspiration à la migration. Là, les inégalités sociales et économiques deviennent encore une fois structurantes dans la possibilité concrète de partir : elles agissent en amont du projet, dans sa formulation, son anticipation et celles des embûches administratives, mais également dans l'expérience du départ et de ses cadres de réalisation.

Les distinctions sociales entre ces jeunes se retrouvent alors également dans leur rapport au présent et à leur avenir sur place. En effet, si les plus dotés économiquement, culturellement et scolairement réussissent à se projeter de manière multiforme, et de ce fait à tenter de réaliser les possibles multiples qui s'ouvrent à eux, les moins dotés scolairement à l'inverse n'y parviennent aucunement. Ensuite, les configurations individuelles de ces jeunes, ce qui les caractérise et les distingue comme l'âge ou le sexe, contraignent également leur rapport au présent. Les conséquences du manque d'investissement dans l'avenir sur place sont plus importantes chez les personnes plus âgées, notamment les plus pauvres et les femmes, qui vieillissent socialement plus vite que les jeunes appartenant à des ménages aisés. Ainsi, la nécessité des plus pauvres de devenir adulte est plus importante, en ce sens qu'il en va souvent de la survie financière de la famille. Une partie de ces jeunes peut alors avoir recours à des stratégies permettant un compromis entre leurs aspirations individuelles et leurs obligations familiales. Quant aux femmes, elles vieillissent socialement plus vite que les hommes, et les pressions à devenir ce que la société attend d'elles sont plus importantes encore, d'autant plus lorsqu'elles appartiennent à des ménages pauvres. Là encore, elles peuvent trouver des stratégies et renoncer à certaines de leurs aspirations, notamment lorsqu'elles se confrontent au présent et à la nécessité de se marier. L'hypothétique migration qui, à bien des égards apparaît comme un refuge pour l'ensemble de ces jeunes, peut devenir un piège lorsque, de l'ordre du fantasme, elle se suffit à elle-même et restreint l'horizon des jeunes jusqu'à le refermer en une sorte d'asile dont la sortie peut alors être brutale, à l'image de ce qui arrive à Kiné.

CONCLUSION

En entamant cette thèse, je partais du constat que nombre de jeunes dakarois et dakaroises exprimaient la volonté d'émigrer, de « partir pour revenir grandi » au Sénégal. À travers cette énonciation, et devant le fait qu'aucun d'entre eux n'émigrait finalement en acte, j'ai cherché à montrer les horizons investis par ce que j'ai nommé l'hypothèse migratoire ; c'est-à-dire les aspirations plurielles qui sous-tendent la formulation du « vouloir partir ». En somme, je me demandais comment et sur quoi se construit l'hypothèse migratoire des jeunes dans les trois quartiers de la capitale sénégalaise dans lesquels s'est concentrée mon investigation.

De l'hypothèse de départ à l'horizon restreint : les chemins des compromis des jeunesses dakaroises ?

Dès le début de cette recherche, je formulais l'hypothèse que cette perspective migratoire devait être appréhendée au prisme des différentes situations de jeunesse que dessinent les positions occupées dans les rapports sociaux d'aînesse, de classe, de sexe et/ou de caste. Si j'ai pu tout d'abord appréhender la jeunesse sénégalaise en tant que génération spécifique, subissant les conséquences des programmes d'ajustement

structurel et socialisée par les mouvements sociaux juvéniles contemporains, j'ai très vite pu constater que l'un des rapports sociaux les plus structurants de la société sénégalaise reste le rapport d'aînesse : la jeunesse dakaroise est avant tout un groupe de « cadets sociaux » pris dans des rapports de dépendance et d'obligation qui trouvent leurs principes dans la structure familiale sénégalaise, rapports que la situation de génération que connaissent actuellement les jeunes renforce et rendent intenable dans le même temps. Pour analyser la situation de la jeunesse dakaroise, j'ai eu recours – en les actualisant – aux deux principes du « modèle de séniorité » de C. Meillassoux : dans un contexte de paupérisation et de monétarisation des rapports sociaux, les figures de l'aînesse sociale dépendent certes encore des étapes franchies dans le devenir adulte, mais également de l'argent qui circule à l'intérieur du foyer familial. L'insignifiance ressentie par les jeunes trouve son origine dans le fait qu'ils sont considérés par les aînés comme des « charges familiales » et, par extension, deviennent également un « fardeau social » dans le cadre du quartier. En somme, ils représentent des individus inaccomplis. Pourtant, si la précarité est la condition commune de la jeunesse, j'ai montré que, de par leur soutien, qu'il soit financier, matériel ou moral, les jeunes investissent largement, selon leurs configurations économiques et sociales, ce que j'ai défini comme de véritables partenariats familiaux et communautaires. L'insignifiance, que ne supportent plus les cadets sociaux, est donc aussi la conséquence de la non-reconnaissance de leur engagement dans ces multiples partenariats que le rapport à l'argent complexifie. Les anciens s'appuient alors sur la légitimité de l'ordre social établi, justifié par un *ethos* communautaire que ces jeunes ont le sentiment de subir. L'insignifiance peut donc enfin de compte être traduite, dans les discours, par une sorte d'étouffement de l'individu. Mais, à la manière dont la « jeunesse » française ne saurait représenter une catégorie sociale homogène, le groupe des cadets sociaux sénégalais renferme un éventail de situations relativement contrastées. Mon enquête dans trois quartiers de la capitale aux caractéristiques historiques, sociales et économiques fortement divergentes m'a permis de montrer, dès le premier chapitre, cette hétérogénéité de la jeunesse dont les fractures sociales peuvent être saisies par les frontières invisibles – mais historiquement construites - des quartiers en tant qu'espaces de sociabilités et de vécus communs des populations.

Cette dialectique entre facteurs d'homogénéité et d'hétérogénéité de la condition juvénile à Dakar a été l'un des fils rouges de ce travail de thèse. Traitant les faisceaux

d'influence dans la construction de l'hypothèse migratoire qui interviennent bien avant la formulation du « vouloir migrer », j'ai par exemple montré que si les différentes jeunesses étaient toutes imprégnées par des représentations similaires du « Nord » – « développé », source de richesse et de prestige mais dont l'accès est restreint, engendrant le même sentiment de privation et l'idée que l'émigration est l'une des solutions possibles pour revenir tel un héros – ces faisceaux d'influence sur les jeunes se matérialisent cependant différemment selon les quartiers enquêtés. Pour ne prendre qu'un exemple, les marchandises et les discours relatifs au « développement » qui circulent dans les différents quartiers ne sont pas les mêmes, et les différentes jeunesses sénégalaises ne développent pas le même rapport aux institutions développementalistes : ainsi, on peut imaginer à quel point la pénétration des représentations liées au « Nord » ne s'effectue pas suivant les mêmes modalités selon que l'on bénéficie d'un programme de développement d'une ONG ou que l'on est formé pour le mettre en œuvre. De la même manière, si la réappropriation des figures héroïques des migrants et des discours des immigrés-émigrés (ou sur eux) sert à construire et à légitimer l'ensemble des hypothèses de départ, cette appropriation s'effectue sur la base de figures concrètes qui diffèrent selon la position occupée par les jeunes dans l'espace social : les *moodu-moodu*, les *faatu-faatu*, les joueurs de football, les musiciens ou *business men* peuvent devenir, entre autres, des modèles pour les différentes fractions des jeunes. Aussi, bien que « faire ses preuves », élément nécessaire pour conquérir sa place, ne revête alors pas tout à fait le même sens selon les sexes des jeunes, le départ devient toutefois pour l'ensemble un moyen d'accomplissement de soi, d'acquérir une place gratifiante dans la société sénégalaise, tel un rite de passage vers un nouveau statut qui pourrait extraire la jeunesse des multiples rapports sociaux qui la contraignent.

Plus encore, après avoir travaillé sur ce qui unifiait la jeunesse dakaroise, j'ai ensuite tenté de décrire – à partir de portraits croisés des enquêtés, sur la base d'entretiens informels et d'observations *in situ* – leurs contraintes et leurs aspirations différenciées. J'ai alors inséré dans l'analyse des situations de jeunesses, d'autres variables sociales sur lesquelles s'établissent et se vivent des hiérarchies statutaires, à l'intérieur même des quartiers, que les jeunes veulent dépasser. Par exemple, si les principes de l'aînesse sociale s'imposent à tous, nous avons pu voir qu'accéder à une légitimité de la parole et

être signifiant au sein de la famille dépend grandement des possibilités de participation à la circulation monétaire, notamment dans les quartiers les moins favorisés.

De la même manière, si le rapport social d'aînesse joue un rôle fondamental dans la perception des jeunes de leur place insignifiante dans la société, le statut de cadet social peut se décliner différemment selon les dispositions des jeunes ; les aspirations de la jeunesse se complexifient face aux oppressions spécifiques que ressentent les pauvres, les femmes et les castisés. À partir des situations particulières et communes à la jeunesse étudiée, un portrait des conditions juvéniles dakaroises a pu être dressé montrant des aspirations à partir – pour devenir quelqu'un et réussir, c'est-à-dire *tekki* en wolof – socialement déterminées. Par exemple, à Sacré-Cœur III, l'analyse des aspirations des jeunes hommes et femmes du groupe enquêté montre qu'elles dépendent de la place qu'ils occupent dans l'espace social : les individus appartenant aux classes populaires veulent se distinguer avant tout des membres de leur groupe d'âge appartenant aux classes aisées composant majoritairement le quartier. Jeanne et Ib veulent prouver aux gens du quartier qu'ils peuvent dépasser la fonction première par laquelle ils sont perçus et qu'ils occupent : être au « service » des habitants.

Concernant les jeunes femmes, elles fustigent autant le droit d'aînesse qui contraint leur parole que la domination masculine qu'elles veulent contourner. Celles-ci aspirent à la fois à dépasser leur statut de cadette générationnelle et à s'affirmer face aux hommes, en devenant indépendantes financièrement avant le mariage et ne pas être reléguées au statut d'épouse, de mère, être mises sous la tutelle d'un mari ou d'autres aînés sociaux tels que la belle-famille.

Un troisième rapport social structurant la société sénégalaise établit des catégories de cadets et d'aînés sociaux « naturalisées » : les *waaso*, groupes d'appartenances statutaires basées sur l'hérédité professionnelle et la « pureté du sang », sont structurés hiérarchiquement. Les *ñeeño* considérés comme inférieurs font alors l'objet de stigmatisations. Ils veulent dépasser les assignations statutaires qui contraignent le devenir qu'ils ambitionnent. *Tekki* c'est dépasser ce à quoi la société les cantonne en matière matrimoniale, professionnelle etc. Enfin, lorsque le rapport social de classe et celui de castisation s'imbriquent, les dominations s'accentuent. Les castisés *ñeeño* appartenant à des ménages pauvres et populaires sont davantage stigmatisés et accusés de tous les maux. Mais lorsque l'on y ajoute la dimension de genre, le bouc émissaire se féminise. Lorsque les trois rapports sociaux s'imbriquent, le résultat laisse sans aucune

surprise une figure de cadette spécifique : celle de la femme castisée *ñeeño* de catégorie sociale pauvre. En ce sens, le départ migratoire et son retour sont investis d'espoirs différents selon les contraintes que ces jeunes, dans leur hétérogénéité, vivent et la place à laquelle ils aspirent à leur retour, au-delà de toute embûche, au sein de leur société.

De l'émancipation voulue à la négociation de sa place à Dakar

L'intérêt d'une analyse approfondie des rapports sociaux structurant différemment la jeunesse a eu deux intérêts fondamentaux : celui de rompre définitivement avec une vision homogénéisant la catégorie de jeunesse et de « cadet social » ; approfondir les sens pluriels ou les horizons, au pluriel, que représenterait le départ migratoire ou plutôt, le retour migratoire - car c'est dans le retour de la migration que l'individu pourrait s'accomplir : détaché de son âge, de sa classe, de son sexe social, du système des *waaso*. Cette idée est d'autant plus présente que des tentatives d'affirmation de soi, de ses choix, sont souvent mises à mal par des instruments de contrôle et de retour à l'ordre social : les processus de stigmatisations et l'univers mystico-religieux viennent freiner les individualités trop affirmées, ou les processus, même timides, d'affirmation de l'individu.

C'est en ce sens que l'hypothèse de départ devient la meilleure perspective pour les enquêtés de s'en sortir individuellement, c'est-à-dire de gagner sa place sociale auprès de celles et ceux dont ils seraient amenés à se distancer géographiquement ; pouvoir s'extraire des rapports sociaux qui contraignent, ici et maintenant, leur ascension sociale et le devenir qu'ils imaginent auquel ils et elles prétendent, qui les assignent à certaines places qu'ils rejettent pour eux-mêmes. En allant vers l'extérieur on reviendrait grandi auprès de ceux auxquels on ne peut s'opposer individuellement. Moins qu'une volonté d'émancipation de la jeunesse et de bouleversement de l'ensemble des structures sociales sénégalaises, l'émigration peut être envisagée comme le chemin le plus rapide pour être écouté et entendu, pour obtenir une reconnaissance sociale de la part des différentes catégories d'aînés sociaux : les plus âgés, les *géér*, les hommes, les riches. Les différents cadets sociaux remettent alors en cause les rapports qui les oppressent au moment où ils sont en positions de dominés, interrogeant dès lors les perspectives d'émancipation collective proposées par les mouvements revendicatifs de jeunesse, mais surtout la possible reproduction des hiérarchies par celles et ceux qui pourraient se trouver en position d'aînesse sociale, vis-à-vis de leurs cadets d'âge, vis-à-vis de celles et ceux de qui

ils ne se considèrent pas être les égaux [*moroom*]. Différents exemples déjà évoqués le suggèrent : celui de Ib, petite main du quartier des habitants de Sacré-Cœur III mais également de son groupe de pairs, alors qu'il est leur aîné d'âge ; celui des jeunes femmes qui peinent à occuper les mêmes activités que leur ego d'âge de sexe masculin, celui des castisés, tel que Diawara qui continuera longtemps de faire le thé pour ses voisins et amis, etc.

Cette interrogation m'anime aujourd'hui d'autant plus que la majorité des jeunes n'a pas concrétisé le départ migratoire et qu'ils devront alors s'en sortir certainement sans sortir du territoire. C'est d'ailleurs sur ces deux points que portent les dernières pages de cet écrit, venues conclure six années de recherche et en représentant, à mon sens, moins le point final que les derniers points de suspension. Si l'hypothèse de la migration est porteuse d'aspirations propres aux différentes catégories et fractions de cadets sociaux, et fonction des places qu'ils occupent au sein de la société, les propriétés et dispositions sociales de ceux-ci viennent en grande partie orienter et restreindre largement les champs de leurs possibles. Au terme de six années de suivi de ces jeunes, seul cinq individus sur la cinquantaine rencontrée dans le cadre de l'enquête ont quitté le Sénégal. Au-delà de la « migration en actes », c'est-à-dire l'expérience physique de l'émigration, il fallait donc tenir compte d'une facette de la réalité, c'est-à-dire précisément ceux qui restent et qui sont nourris par l'idée du départ. Ce monde en mouvement est ainsi dans le cas qui nous intéresse largement subi : la présence, la circulation ou même l'absence des autres sont des éléments importants qui engendrent le sentiment d'être soi-même soumis à ce que j'ai nommé le "départ passif", en ce qu'il peut avoir de frustrant pour celui qui est condamné à rester[554]. En d'autres termes, il fallait développer la perspective selon laquelle la migration pouvait aussi exister à travers son absence. Le processus migratoire étant un phénomène évolutif, ces candidats à la migration se verront peut-être propulsés sur les routes, un jour ou l'autre. Dans tous les cas, l'émigration est restée une hypothèse – jusqu'à ce jour – mais toujours pensée comme la meilleure des perspectives, telle que me l'avaient déjà formulé les jeunes rapatriés de Yaraax en 2009. C'est en cela que j'ai pu distinguer la « migration en actes » de la « migration en puissance » ; cette dernière renvoyant à la possibilité de concrétisation du départ qui,

[554] Cette fixation spatiale peut faire l'objet de tentatives de contournement accomplies ou vaines. Sans l'avoir analysé dans ce manuscrit, j'ai pu à de multiples reprises rendre visite à des « passeurs », accompagnant quelques enquêtés se renseignant.

parce qu'elle reste incertaine, continue de nourrir, voire de hanter le quotidien des jeunes, et charge de sens leurs perspectives d'avenir, orientant *in fine* l'agir de ces jeunes. En ce sens, la « migration en puissance » fait toujours partie, ne serait-ce qu'en amont, de l'expérience de la migration. Cette dernière, les jeunes s'y confrontent également lorsqu'ils découvrent leur manque d'anticipation du départ migratoire et de ses formalités. Seuls les plus armés, socialement, culturellement et économiquement ont pu franchir toutes les procédures de sélections qui s'opèrent pour partir. Les autres, la majorité, prennent conscience du vieillissement social qui les guette, les femmes davantage que les hommes qui peuvent se permettre de « rester jeune » plus longtemps. Là, se dessinent différents chemins du devenir des jeunes, correspondant à un arrangement social entre les institutions clés de la société et leurs désirs de réalisation individuelle, une négociation laissant apparaître différentes figures types dont la perspective commune reste l'émigration. En suspens, différée, ou reformulée elle reste une possibilité pour la majorité des enquêtés.

Redéfinir l'aînesse sociale, une perspective de recherche

Ces jeunes, qui ont des aspirations grandissantes, et surtout qui les revendiquent, pourront-ils seulement les réaliser ? Le terme de cet écrit s'inscrit plutôt dans une perspective pessimiste sur ce point, pour cette génération. Pour autant, il me reste à continuer d'entretenir les liens avec ces jeunes, qui ont grandi et vieilli en même temps que moi, et approfondir cette recherche menée avec eux. C'est seulement de cette manière que je pourrai répondre à la question posée par l'un de mes enquêtés : « on en sera où dans dix ans ? ».

Si cette étude s'est achevée – et retrace une période de six années de vie des jeunes – ce n'est pas sans de multiples perspectives d'ouvertures de recherche. La dernière partie du septième chapitre me semble particulièrement stimulante pour ouvrir de nouveaux questionnements. Le suivi longitudinal des jeunes enquêtés peut me permettre de prolonger les typologies balbutiantes du devenir des cadets sociaux entamées ici : certains ont franchi des étapes du devenir adulte leur permettant de s'insérer socialement selon les règles sociétales, en ajustant à celles-ci leurs aspirations individuelles. D'autres se sont fait piéger par leurs projections. Le temps passe et ils n'ont pas (encore) investi le présent et font difficilement face aux normes contraignantes

de la société qui les rattrapent. Mais pourront-ils accéder au statut d'aîné social, dépendant de multiples facteurs et poussant A. Attané à se demander si « l'aînesse sociale a-t-elle encore un sens »[555] ? Et finalement, comment devient-on un « aîné social » aujourd'hui au Sénégal ? Au-delà de la réactualisation des représentations des nouvelles figures de réussite[556], une recherche sur les trajectoires des figures d'autorité aujourd'hui au Sénégal me semble particulièrement nécessaire pour renouveler l'approche de l'aînesse sociale.

La thématique de l'autorité et de ses figures est un objet classique des sciences sociales, particulièrement des sciences politiques et de la sociologie[557]. En Afrique, cette thématique n'est pas ignorée, comme en témoignent les multiples travaux qui lui ont été consacrés[558]. Au cœur de la question de l'autorité se trouve celle des rapports de pouvoir qu'elle implique et des « rapports sociaux » qui structurent les sociétés, et que j'ai pu largement aborder dans cette première étude. S'agissant du cas de l'Afrique de l'Ouest, les premiers travaux ont insisté sur le rôle de la parenté, dans la construction de l'autorité familiale[559] et également sur les modalités changeantes de la légitimité des aînés sociaux comme figures d'autorité[560]. Plus récemment des auteurs ont insisté sur les transformations des rapports d'autorité qui participent à faire évoluer les rapports de domination et les critères de hiérarchisation sociale. La détention et l'ordre autoritaire seraient bouleversés dans toutes les sphères de la société. Dans le champ politique, les mouvements sociaux et citoyens les plus actuels défient singulièrement les règles de l'ordre gérontocratique. La figure classique de l'autorité religieuse s'approprie l'espace public avec l'émergence de nouveaux mouvements de jeunes musulmans[561]. L'émergence de figures issues de la musique et du sport[562] participe au renforcement

---

555 Anne Attané, « La notion d'aînesse sociale a-t-elle encore un sens dans les contextes contemporains ouest-africains ? : l'exemple de la société burkinabé », *op. cit.*

556 Richard Banégas, Jean-Pierre Warnier, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », art. cit.

557 Max Weber, *Économie et Société, op. cit.,* Dans cet ouvrage il propose une analyse des figures d'autorité à travers différents types de domination.

558 Jacques Boyon, « Pouvoir et autorité en Afrique noire : état des travaux », *Revue française de science politique*, n°4, 1963, p. 993-1018.

559 Denise Paulme, « Structures sociales traditionnelles en Afrique », *Cahiers d'études africaines,* vol.1, n°1, 1960, p. 15-27.

560 Georges Balandier, *Anthropo-logiques, op. cit.* Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux, op. cit.*

561 Fabienne Samson, *Les marabouts de l'islam politique : le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 2005. - « Nouveaux marabouts politiques au Sénégal. Lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux », dans *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, sous la direction de G. Holder, Paris, Karthala, 2009, p. 149-172.

562 Jean-François Havard, « Ethos Bul Faale et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », art. cit..

d'un processus hybride d'individualisation fait de compromis multiformes[563] et à s'engager dans des métiers autrefois « réservés » à certaines *waaso* tels que celui des *gewël*. Certains auteurs tels que M. Brossier n'hésitent pas à reprendre le concept forgé par Hannah Arendt de « crise de l'autorité »[564], dans la sphère familiale, pour évoquer son impact sur les rapports sociaux de sexes et de générations[565], et de ce fait, d'autres travaux interrogent la pertinence, comme dit précédemment, de la notion d'aînesse sociale[566].

Malgré cette « crise de l'autorité », les questions que recouvre la notion sont tenaces en ce sens qu'elle se manifeste de manière multiforme, dynamique et s'incarne dans une multiplicité de figures (familiale, politique, professionnelle, scolaire, religieuse…) et ses processus de légitimation peuvent être contraints[567]. Aussi, les déplacements des solidarités dans des sphères autres que celle de la famille (voisinage, cercle amical, pairs ou associations féminines, associations religieuses, partis politiques) comme l'écrit M. Dimé créeraient de nouvelles figures d'autorités dynamiques[568]. Un jeune soumis à l'autorité du père en famille peut se retrouver chef du groupe de ses pairs ou président « leader » d'une association religieuse ou politique. De même, une femme peut se retrouver à la tête d'une entreprise dont les revenus lui permettent de prendre en charge tous les membres de sa famille, y compris le mari. Les jeunes peuvent aspirer à s'émanciper de la tutelle de leurs aînés d'âge tout en reproduisant les mécanismes de domination au sein de leur propre fraction intragénérationnelle, en endossant les privilèges et la figure de « l'autorité légitime » selon leurs capitaux[569], leur statut d'homme, et/ou encore en se distinguant de par leur classe et/ou leur « caste », etc.

---

563 Anne E. Calvès, Richard Marcoux, « Le processus d'individualisation "à l'africaines" », art. cit.

564 Hannah Arendt, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensées politiques,* Paris, Gallimard, 1972, p. 121.

565 Marie Brossier, « Les débats sur le Code de la famille. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime », *Politique africaine*, n°96, 2004, p. 78-98.

566 Anne Attané, « La notion d'aînesse sociale a-t-elle encore un sens dans les contextes contemporains ouest-africains ? L'exemple de la socité burkinabé », *op. cit.*

567 James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts,* New Haven, Yale University Press, 1990; Nicole-Claude Mathieu, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe,* Paris, Côté-femmes, 1991.

568 Mamadou Dimé, « Remise en cause reconfiguration ou recomposition ? Des solidarités familiales à l'épreuve de la précarité à Dakar », art. cit.

569 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement, op. cit.*

Ainsi, dans le prolongement des travaux cités s'intéressant aux dynamiques de transformations de l'autorité, il me semble donc pertinent d'interroger les transformations de l'autorité et de ses figures les plus actuelles sous l'angle de l'imbrication et de l'interdépendance des rapports sociaux d'âge, de sexe, de classe et de castisation. La préoccupation centrale serait donc de savoir comment les figures d'autorité se construisent et se déconstruisent, se maintiennent, s'actualisent, se renforcent, se perdent, et/ou se transfèrent, en considérant les institutions phares de la société : la famille, la religion, le travail, le politique et leur imbrication, dans un contexte urbain largement pénétré par les rapports de production capitaliste qui se mêlent aux rapports sociaux plus anciens. En ce sens, et dans la continuité de cette première étude, s'attacher aux trajectoires des « cadets sociaux spécifiques », notamment les jeunes femmes et les jeunes castisés, en position d'aînesse sociale dans la sphère associative, professionnelle et/ou religieuse permettrait de préciser la complexité du processus par lequel ils et elles conjuguent différentes positions sociales dans la hiérarchie statutaire sénégalaise, en fonction des sphères et de leurs dispositions sociales, et ainsi contribuer à renouveler le regard sur l'aînesse sociale aujourd'hui au Sénégal.

ABELES Marc,
Anthropologie de la globalisation, Paris, Payot, 2008.

ABELES Marc, COLLARD Chantal,
Âge, pouvoir et société en Afrique Noire, Montréal-Paris, Presses de l'Université de Montréal-Karthala, 1985.

ADAMS Adrian,
Le long voyage des gens du fleuve, Paris, Maspéro, 1977.

ADEPOJU Aderanti (dir.),
La famille africaine. Politiques démographiques et développement, Paris, Karthala, 1999.

ADJAMAGBO Agnès, CALVES Anne-Emmanuèle,
« L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, n°61, 2012, p. 3-21.

ADJAMAGBO Agnès, ANTOINE Philippe, DIAL Fatou Binetou,
« Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », dans *Gouverner le Sénégal : entre ajustement structurel et développement durable*, sous la direction de M-C. DIOP, Paris, Karthala, 2004, p. 247-272.

AGENCE NATIONALE DE LA STATISTIQUE ET DE LA DEMOGRAPHIE,
- « Recensement Général de la Population et de l'Habitat, de l'Agriculture et de l'Elevage (RGPHAE) », *Rapport de recherche*, Dakar, ANSD, 2013.
- « Dakar situation économique et sociale régionale 2013 », *Rapport de recherche*, Dakar, ANSD, 2015.

AGIER Michel,
L'Invention de la ville. Banlieue, township, invasions et favelas, Paris, Archives contemporaines, 1999.

ALLOUCH Annabelle,
« De la notion d' "aspiration" en sociologie. Socio-histoire d'un concept "pas si neuf" pour comprendre le désir parental et ses effets en éducation », dans *Dictionnaire de l'éducation*, sous la direction de A. VAN ZANTEN, P. RAYOU, Paris, PUF, 2016 [à paraître dans une seconde version].

ALTHABE Gérard,
Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar, Paris, Maspero, 1982, [1969].

AMIN Samir,
Le monde des affaires sénégalais, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

AMSELLE Jean-Loup,
« La globalisation », *L'Homme*, n°156, octobre-décembre 2000, p. 207-226.

AMSELLE Jean-Loup, DUNBY Zumana, KUYATE Amadu *et al.*,
« Littérature orale et idéologie, la geste des Jakité Sabashi du Ganan (Wasolon, Mali) », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 19, n° 73-76, 1979, p. 381-443.

ANTOINE Philippe,
« Analyse biographique de la transformation des modèles matrimoniaux dans quatre capitales africaines : Antananarivo, Dakar, Lomé et Yaoundé », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 35, n°2, 2006, p. 5-38.

ANTOINE Philippe, BARBARY Olivier, BOCQUIER Philippe, *et al.*,
« L'insertion urbaine : le cas de Dakar », *Compte-rendu de recherche*, Dakar, IFAN-ORSTOM, 1992, p. 29-50.

ANTOINE Philippe, BOCQUIER Philippe, FALL Abdou Salam, *et al.*,
Les familles dakaroises face à la crise, Dakar-Paris, IFAN-ORSTOM-CEPED, 1995.

ANTOINE Philippe, FALL Soukeynatou,
« Population et pauvreté à Dakar », dans *Le Sénégal face aux défis de la pauvreté. Les oubliés de la croissance*, sous la direction de G. DAFFE, A. DIAGNE, Paris, Karthala, 2009.

ANTOINE Philippe, RAZAFINDRAKOTO Mireille, ROUBAUD François,
« Contraints de rester jeune ? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines : Dakar, Yaoundé, Antananarivo », *Autrepart*, n° 18, 2001, p. 17-36.

APPADURAÏ Arjun,
Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

ARAB Chadia,
Les Aït Ayad. La circulation migratoire des Marocains entre la France, l'Espagne et l'Italie, Rennes, PUR, 2009.

ARENDT Hannah,
La Crise de la culture. Huit exercices de pensées politiques, Paris, Gallimard, 1972.

ATTANE Anne,
- « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », dans *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle*, sous la direction de P. ANTOINE, Paris, CEPED, 2007, p. 167-195.
- « Se marier à Ouahigouya : argent et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge, de génération au Burkina Faso », dans *La valeur des liens. Hommes, femmes et transactions familiales,* sous la direction de A. MARTIAL, Toulouse, PUM, 2009, p. 25-46.
- « La notion d'aînesse sociale a-t-elle encore un sens dans les contextes contemporains ouest-africains ? L'exemple de la société burkinabé », dans *Vieillissement de la population dans les pays du Sud : famille, conditions de vie, solidarités publiques et privées … : état des lieux et perspectives,* sous la direction de W. MOLMY, M. SAJOUX, L. NOWIK, Paris, CEPED, 2011, p. 49-55.

AUGE Marc,
- *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975.
- « Savoir voir et savoir-vivre : les croyances à la sorcellerie en Côte-d'Ivoire », *Africa*, vol. 46, n°2, 1976, p. 128-136.
- « Ici et ailleurs : sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique (Note critique) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 34, n°1, 1979, p. 74-84.
- *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris, Payot & Rivages, 2009.

AWENENGO DALBERTO Séverine,
- « Sénégal : les nouvelles formes de mobilisations de la jeunesse », *Carnets du CAP*, n° 15, 2011, p. 37-65.
- « De la rue aux urnes : la longue marche de la deuxième alternance au Sénégal », *Les Dossiers du CERI*, octobre 2012.

BA Cheik Oumar, NDIAYE Alfred Iniss
« L'émigration clandestine sénégalaise », *Asylon(s)* [en ligne], n°3, mars 2008, www.reseau-terra.eu/article717.html, consulté le 10/04/2010.

BABOU Cheikh Anta,
Le jihad de l'âme : Ahmadou Bamba et la fondation de la mouridiyya au Sénégal 1853-1913, Paris, Karthala, 2011.

BADEN Sally, BARBER Catherin,
« The impact of the second-hand clothing trade on developing countries », *Rapport de recherche*, Oxford, Oxfam GB, 2005.

BA GNING Sadio,
- « De l'éthique mouride au travail informel à Dakar », *Les mondes du travail*, n°9-10, 2009, p. 67-80.
- « Polygamie : ménage unique, pluriel ou complexe », *Communication, congrès de l'UEPA*, Ouagadougou, 2011.
- « Les temps de la vieillesse au Sénégal : le malentendu intergénérationnel », *SociologieS* [en ligne], 2014, p. 1-13.

BALANDIER Georges,
- *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1971.
- *Anthropo-logiques,* Paris, PUF, 1974.
- *Sociologie des Brazzavilles Noires*, Paris, Presses de Sciences Po, 1985, [1955].
- *Le Grand Système*, Paris, Fayard, 2001.

BALANDIER Georges, MERCIER Pierre,
Particularisme et évolution. Les pêcheurs Lébou du Sénégal, Saint Louis, Centre IFAN, 1952.

BANEGAS Richard, WARNIER Jean-Pierre,
« Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine*, vol. 2, n°82, 2001, p. 5-23.

BANQUE AFRICAINE DE DEVELOPPEMENT,
« Les transferts de fonds des migrants un enjeu de développement », *Rapport*, Tunis, Banque africaine de développement, 2009.

BARDEM Isabelle,
Précarités juvéniles et individualisme à Ouagadougou. Etude des pratiques et des représentations des jeunes adultes en situation de précarité, Thèse de doctorat en sociologie, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 1994.

BARRY Alpha Ousmane,
L'épopée peule du Fuuta-jaloo. De l'éloge à l'amplification rhétorique, Paris, Karthala, 2011.

BAVA Sophie,
- « Entre Touba et Marseille : le mouride migrant et la société locale », dans *La société Sénégalaise entre le local et le global*, sous la direction de M-C DIOP, Paris, Karthala, 2002, p. 579-594.
- « De la "baraka aux affaires" : ethos économico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n°2, 2003, p. 69-84.
- « "Reprendre la route" : Les relais mourides des migrants sénégalais au Niger », dans *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, sous la direction de L. FOURCHARD, A. MARY, R. OTAYEK, Paris, Karthala, 2005, p. 73-88.
- « Variations autour de trois sites mourides dans la migration », *Autrepart*, n°36, 2005, p. 105-122.

BAVA Sophie, GUEYE Cheikh,
« Le grand magal de Touba : exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme », *Social Compass*, vol. 48, n°3, 2001, p. 421-438.

BAVA Sophie, PICARD Julie,
- « Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire », *Autrepart,* vol. 4, n° 56, 2010.
- « Al Azhar, scène renouvelée de l'imaginaire religieux sur les routes de la migration africaine au Caire », *L'Année du Maghreb*, n°11, 2014, p. 37-55.

BAVIERE Martine, BERTRAND Alain, DAUCHY Simone et *al.*,
Exode rural et urbanisation au Sénégal. Sociologie de la migration des Serer de Niakhar vers Dakar en 1970, Paris, Travaux et documents de l'ORSTOM, n°73, 1977.

BAYART Jean-François,
- *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979.
- *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, n°5, 1999, p. 97-120.
- « La cité bureaucratique en Afrique subsaharienne », dans *La bureaucratisation néolibérale*, sous la direction de B. HIBOU, Paris, la Découverte, 2013, [2012], p. 291-313.

BAZIN Jean,
« La production d'un récit historique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 19, n°73-76, 1979, p. 435-483.

BEAUD Stéphane,
« L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'"entretien ethnographique" », *Politix*, vol. 9, n°35, 1996, p. 226-257.

BECKER Charles, BOCOUM Hamady, MBODJI Mohamed,
Réflexion sur les processus d'urbanisation en Afrique de l'Ouest à partir d'exemples Sénégambiens, Dakar, ORSTOM, 1994.

BECKER Charles, MARTIN Victor,
« Les patronymes wolof », *Réalités africaines et langue française. Bulletin du centre de linguistique appliquée de Dakar*, n°12, 1980, p. 20-29.

BECKER Charles, MARTIN Victor, MBODJ Chérif,
« Notes sur les patronymes wolof », *Réalités africaines et langue française. Bulletin du centre de linguistique appliquée de Dakar*, n°12, 1980, p. 29-36.

BERIDOGO Bréhima,
« Processus de décentralisation au Mali et couches sociales marginalisées », *Bulletin de l'APAD* [en ligne], n°14, 1997, p. 1-11.

BERLINER David,
« Anthropologie et transmission », *Terrain,* n°55, 2010, p. 4-19.

BERNAULT Florence, TONDA Joseph,
« Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique africaine*, vol. 3, n°79, 2000, p. 5-16.

BERTONCELLO Brigitte, BREDELOUP Sylvie,
« La migration chinoise en Afrique : accélérateur du développement ou sanglot de l'homme noir ? », *Afrique contemporaine*, n° 218, 2006, p. 199-224.

BESSONE Magali,
Sans Distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques, Paris, Vrin, 2013.

BIHR Alain,
- *Entre bourgeoisie et prolétariat. L'encadrement capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- *Les rapports sociaux de classe*, Lausanne, Page deux, 2012.

BIAYA Tshikala K., BIBEAU Gilles (dir.),
« Afrique revisitée », *Anthropologie et sociétés*, vol. 22, n°1, 1998.

BINET Jacques,
Le mariage en Afrique noire, Paris, Cerf, 1959.

BISILLIAT Jeanne,
« Migration féminine comme parcours initiatique », *Les cahiers du CEDREF*, n°8-9, 2000, p. 67-85.

BONDAZ Julien,
« Le thé des hommes. Sociabilités masculines et culture de la rue au Mali », *Cahiers d'études africaines,* n°209-210, 2013, p. 61-85.

BONHOMME Julien,
Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine, Paris, Éditions du Seuil, 2009.

BOP Codou,
« Les chefs de famille à Dakar », *Africa development,* vol. 20, n°4, 1995, p. 51-67.

BOUILLY Emmanuelle,
- « La couverture médiatique du Collectif pour la lutte contre l'immigration clandestine de Thiaroye-sur-Mer (Dakar- Sénégal). Une mise en abîme du discours produit au « Nord » sur le « Sud » », *Asylon(s)* [en ligne] n°3, mars 2008, disponible à partir de http://www.reseau-terra.eu/article721.html, consulté le 10/04/2010.
- « Les enjeux féminins de la migration masculine », *Politique africaine*, n°109, 2008, p. 16-31.

BOURDIEU Pierre,
- *Esquisse d'une théorie de la pratique. Procédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Librairie Droz, 1972.
- *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.
- *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 30, 1979, p. 3-6.
- *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.
- *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude,
La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris, Éditions de Minuit, 1970.

BOYER Florence,
« Le projet migratoire de migrants touaregs de la zone de Bankilaré : la pauvreté désavouée », *Stichproben. Vienna Journal of African Studies,* n°8, 2005, p. 47-67.

BOYON Jacques,
« Pouvoir et autorité en Afrique noire : état des travaux », *Revue française de science politique*, n°4, 1963, p. 993-1018.

BRACHET Julien,
« Géographie du mouvement, géographie en mouvement. La mobilité comme dimension du terrain dans l'étude des migrations », *Annales de géographie,* n°5, 2012, p. 543-560.

BRAUDEL Fernand,
- « Histoire et sciences sociales : la longue durée », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 13, n°4, 1958, p. 725-753.
- *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969.

BREDELOUP Sylvie,
- « Itinéraires africains de migrants sénégalais : migrants d'Afrique de l'Ouest », *Hommes et Migrations*, vol. 1160, 1992, p. 16-22.
- « Les migrants du fleuve Sénégal : à quand la "Diams'pora" ? », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n°3, 1993, p. 205-232.
- « L'aventure contemporaine des diamantaires sénégalais », *Politique Africaine*, n°56, décembre 1994, p. 77-93.
- « Les diamantaires de la vallée du Sénégal », dans *Entreprises et entrepreneurs africains*, sous la direction de S. ELLIS, Y-A FAURE, Paris, Karthala-Orstom, 1995, p. 219-227.
- « Mobilités spatiales des commerçantes africaines : une voie vers l'émancipation ? », *Autrepart*, n° 61, 2012, p. 23-39.
- *Migrations d'aventures : terrains africains*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 2014.

BREDELOUP Sylvie, LOMBARD Jérôme,
« Mort de la fripe en Afrique ou fin d'un cycle ? », *Revue Tiers Monde*, n°194, 2008, p. 391-412.

BREDELOUP Sylvie, PLIEZ Olivier,
« Migrations entre les deux rives du Sahara », *Autrepart*, n°36, 2005, p. 3-20.

BROSSIER Marie,
- « Les débats sur le Code de la famille. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime », *Politique africaine*, n°96, 2004, p. 78-98.
- « La crise de l'autorité dans la famille au Sénégal et en France aujourd'hui. Comment penser le décloisonnement des études sur l'Afrique ? », *Autrepart*, n°41, 2007, p. 99-111.
- *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisation religieuses au Sénégal*, Thèse de doctorat en science politique, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2010.

BRUNER Jérôme,
Pourquoi nous racontons-nous des histoires ?, Paris, Retz, 2002.

CALVES Anne-Emmanuelle, MARCOUX Richard,
« Les processus d'individualisation "à l'africaine" », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n°2, 2007, p. 5-18.

CAMARA Sory,
Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké, Paris-La Haye, Mouton, 1976.

CARDOSO Fernando Henrique,
Les idées à leur place : le concept de développement en Amérique latine, Paris, A.-M. Métailié, 1984.

CARLING Jorgen,
« Migration in the Age of Involuntary Immobility », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, n°28, 2002, p. 5-42.

CASTORIADIS Cornélius,
L'institution imaginaire de la société, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

CENDRARS Blaise,
Anthologie nègre, Paris, Sirène, 1921.

CHABAL Patrick, DALOZ Jean Pascal,
L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique, Paris, Economica, 1999.

CHARPY Manuel,
« Formes et échelles du commerce d'occasion au XIXème siècle : l'exemple du vêtement à Paris », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n° 24, 2002, p. 125-150.

CHENAL Jérôme, WADE Cheikh Samba,
« Dakar la ville double », dans *Quelques rues d'Afrique observation et gestion de l'espace public à Abidjan, Dakar et Nouakchott*, sous la direction de J. CHENAL, Y. PEDRAZZINI, G. CISSE et *al.*, Lausanne, Lasur, 2009, p. 65-80.

CHOMBART DE LAUWE Paul-Henry,
Pour une sociologie des aspirations : éléments pour des perspectives nouvelles en sciences humaines, Paris, Denoël, 1971, [1969].

CISSOKHO Thiat, CISSOKHO Sidy,
« Y'en a marre. Rap et contestation au Sénégal », *Multitudes,* n°46, 2011, p. 26-34.

COLLIGNON René, DIOUF Mamadou (dir.),
Les Jeunes, hantise de l'espace public dans les sociétés du sud ?, Paris, Autrepart, 2001.

COPANS Jean,
- « Paysannerie et politique au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, vol. 18, n°69, 1978, p. 241-256.
- *Les marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le sycomore, 1980.
- *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie,* Paris, Karthala, 1990.
- « Les noms du géer : essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même, 1950-1990 », *Cahiers d'études africaines*, vol. 31, n°123, 1991, p. 327-362.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine,
- *Afrique Noire : permanences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 1992, [1985].
- « Des jeunes dans le passé et dans le futur du Sahel », *Les jeunes en Afrique, tome 1: évolution et rôle (XIXe-XXe),* sous la direction de H. ALMEIDA-TOPOR, C. COQUERY-VIDROVITCH, O. GOERG, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 35-43.
- *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle*, Paris, Desjonquères, 1994.

CORCUFF Philippe,
« Frustrations relatives », dans *Dictionnaire des mouvements sociaux,* sous la direction de O. FILLIEULE *et al.,* Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 242-248.

CORDONNIER Rita,
Femmes africaines et commerce : les revendeuses de tissu de la ville de Lomé (Togo), Paris, ORSTOM, 1982.

CORRERA Issagha,
Samba Guéladio : épopée peule du Fuuta Tooro, Dakar, IFAN, 1992.

COSTA-LACOUX Jacqueline, HILY Marie-Antoinette, TARRIUS Alain,
« Au-delà des États-nations : des sociétés de migrants », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 17, n°2, 2001, p. 37-61.

CREEVEY Lucy,
« Islam, Women and the Role of the State in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, n°3, 1996, p. 268-307.

CRUISE O'BRIEN Donald B.,
The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood, Oxford, Clarendon Press, 1971.

CRUISE O'BRIEN Donald B., DIOP Momar-Coumba DIOUF Mamadou,
La construction de l'État au Sénégal, Paris, Karthala, 2002.

DAHOU Tarik,
Entre parenté et politique : développement et clientélisme dans le Delta du Sénégal, Paris, Karthala, 2004.

DAHOU Tarik, FOUCHER Vincent,
« Le Sénégal, entre changement politique et révolution passive », *Politique africaine*, n°96, Paris, 2004, p. 5-21.

DE CERTEAU Michel,
L'invention du quotidien. Tome 1 : arts de faire, Paris, Gallimard, 1990, [1980].

DE GAULEJAC Vincent,
Qui est « je » ? Sociologie clinique du sujet, Paris, Éditions du Seuil, 2009.

DE GOURCY Constance,
« Partir, rester, habiter : le projet migratoire dans la littérature exilaire », *Revue Européenne des migrations internationales,* vol. 29, n°4, 2013, p. 43-57.

DELBARD Bernard,
Les dynamismes sociaux au Sénégal. Les processus de formation de classes sociales dans un État d'Afrique de l'Ouest, Dakar, Institut de science économique appliquée, 1966.

DELORY-MOMBERGER Christine,
« Biographie, socialisation, formation », *L'orientation scolaire et professionnelle,* vol. 33, n°4, 2004, p. 551-570.

DERIVE Jean,
L'épopée : unité et diversité d'un genre, Paris, Karthala, 2002.

DIA Hamidou,
Trajectoires et pratiques migratoires des Haalpulaaren du Sénégal. Socio-anthropologie d'un "village multi-situé", Paris, L'Harmattan, 2015.

DIAGNE Seynabou,
Tontines et empowerment des femmes au Sénégal. Le cas des tontinières du marché de Habitations à loyer modéré (HLM) Nimzatt à Dakar, Mémoire de maîtrise en service social, Université Laval à Québec, 2013.

DIAGNE Youssoupha S., DIANE Fatou,
« Impact des transferts des migrants sur la pauvreté au Sénégal », *Document d'étude n°7*, Dakar, Direction de la prévision et des études économiques, 2008.

DIAL Fatou Binetou,
Mariage et divorce à *Dakar. Itinéraires féminins*, Paris-Dakar, Karthala-CREPOS, 2008.

DIAW Aminata,
« De "l'éthique" de la jouissance à l'éthique de la *res publica*. Le sopi à l'épreuve de la citoyenneté », dans *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade*, sous la direction de M-C DIOP, Paris, Karthala, 2013, p. 191-214.

DIAZ OLVERA Lourdes, Plat Didier, POCHET Pascal,
- « Enquête sur la mobilité, le transport et les services urbains à Dakar, mobilité quotidienne et pauvreté, méthodologie et résultats », *Rapport final*, ARTUR, 2002.
- « Marche à pied, pauvreté et ségrégation dans les villes d'Afrique de l'Ouest. Le cas de Dakar », dans *Concentration économique et ségrégation spatiale*, sous la direction de M-A BUISSON, D. MIGNOT, Bruxelles, De Boeck, 2005, p. 246-261.

DIENG Bassirou, KESTELOOT Lilyan,
Les épopées d'Afrique noire, Paris, Karthala, 2009, [1999].

DIENG Samba,
L'épopée d'Elhadj Omar. Approche littéraire et historique, Thèse de doctorat en lettres modernes, Université de Dakar, 1984.

DIENG Seydi Ababacar,
« Déterminants, caractéristiques et enjeux de la migration sénégalaise », *Asylon(s)* [en ligne], n°3, mars 2008, http://www.reseau-terra.eu/article709.html.

DIME Mamadou,
« Remise en cause, reconfiguration ou recomposition ? Des solidarités familiales à l'épreuve de la précarité à Dakar », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n°2, 2007, p. 151-171.

DIOP Abdoul Aziz,
« Quelles centralités pour la ville de Dakar, Sénégal ? », *Rives nord-méditerranéennes*, n°26, 2007, p. 75-92.

DIOP Abdoulaye Bara,
- *La famille wolof : tradition et changement*, Paris, Karthala, 1985.
- « Les paysans du bassin arachidier. Conditions de vie et comportement de survie », *Politique Africaine,* n°45, 1992, p. 39-61.
- *La société wolof, tradition et changement. Les systèmes d'inégalités et de dominations,* Paris, Karthala, 2012, [1981].

DIOP Cheikh Anta,
L'Afrique noire précoloniale. Étude comparée de systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire de l'antiquité à la formation des États modernes, Paris, Présence africaine, 1987.

DIOP Momar Coumba,
- *La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Thèse de doctorat en science politique, Université Lyon II, 1980.
- « Réformes économiques et recompositions sociales », dans *La construction de l'État au Sénégal*, sous la direction de D. CRUISE O'BRIEN, M-C DIOP, M. DIOUF, Paris, Karthala, 2002.
(dir.)- *Le Sénégal des migrations : mobilités, identités et sociétés*, Paris-Dakar-Nairobi, Karthala-CRPS-ONU-Habitat, 2008.

DIOP Papa Samba,
Glossaire du roman sénégalais, Paris, L'Harmattan, 2010.

DIOUF Jean-Léopold,
Dictionnaire wolof-français et français-wolof, Paris, Karthala, 2003.

DIOUF Mamadou,
- « Essai sur l'histoire du Saalum », *Revue sénégalaise d'Histoire*, vol. 2, n°1, 1981, p. 25-37.
- « Mouvements sociaux et démocratie, perspectives africaines », *Les avatars de l'État en Afrique*, GEMDEV, Paris, Karthala, 1997, p. 130- 134.
- « Les jeunes Dakarois dans le champ politique », *La construction de l'État au Sénégal*, sous la direction de D. CRUISE O'BRIEN, M-C DIOP, M. DIOUF, Paris, Karthala, 2002, p. 157-167.

DIRECTION DE LA PREVISION ET DE LA STATISTIQUE,
« Le secteur informel dans l'agglomération de Dakar : performances, insertion et perspectives. Résultats de la phase 2 de l'enquête 1-2-3 de 2003 », *Rapport*, Dakar, juin 2004.

DUFOUR Françoise,
De l'idéologie coloniale à celle du développement : une analyse du discours France-Afrique, Paris, L'Harmattan, 2010.

DUMEZIL Georges,
Mythe et épopée, Paris, Gallimard, 3 vol. 1968-1973.

DUMONT Louis,
Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes, Paris Gallimard, 1967.

EBIN Victoria,
- « Women's Saints and Strategies: the Expanding Role of Senegalese Women in International Trade », *Monde en développement*, n° 91, 1995, p. 113-115.
- « Comment se jouer de l'espace : la construction des catégories spatiales par les commerçants mourides itinérants », dans *D'un voyage à l'autre. Des voix de l'immigration pour un développement pluriel*, sous la direction de I. PANOS, Paris, Karthala, 2001, p. 61-76.

EBIN Victoria, LAKE Rose,
« Camelots à New York : les pionniers de l'immigration sénégalaise », *Hommes et migrations*, n° 1160, 1992, p. 32-37.

ELIAS Norbert,
- *La société des individus,* Paris, Fayard, 1991.
- *Du temps*, Paris, Fayard, 1996, [1984].

ELIAS Norbert, Muel-Dreyfus Francine,
« Remarque sur le commérage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 60, 1985, p. 23-29.

ENDA-TIERS-MONDE,
Set, les murs qui parlent… nouvelle culture urbaine à Dakar, Dakar, ENDA, 1991.

ENGELS Friedrich, MARX Karl,
Le manifeste du parti communiste, Paris, Librio, 1998, [1848].

EQUILBECQ François-Victor,
Contes populaires d'Afriques occidentales, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972.

EQUIPE IFA,
Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire, Paris, EDICEF-AUPELF, 1988, [1983].

ESCOFFIER Claire,
Communautés d'itinérance et savoir-circuler des transmigrant-e-s au Maghreb, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Toulouse II, 2006.

EVERS ROSANDERS Eva,
« Cosmopolites et locales : femmes sénégalaises en voyage », *Afrique & histoire*, vol. 4, n° 2, 2005, p. 103-122.

FAINZANG Sylvie, JOURNET Odile,
La Femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France. Paris, L'Harmattan, 1989.

FALL Papa Demba,
« La dynamique migratoire ouest-africaine entre ruptures et continuités », *Communication présentée à l'atelier sur les migrations africaines "Understanding Migration Dynamics in the Continent"* [en ligne], University of Ghana, Accra, 2007, p. 1-24.

FANON Frantz,
Peau noire, masques blancs, Paris, Éditions du Seuil, 1952.

FASSIN Didier, FASSIN Eric,
« De la quête de légitimation à la question de la légitimité : les thérapeutiques « traditionnelles » au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, vol. 28, n°110, p. 207-231.

FOUQUET Thomas,
- « Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité : une dialectique actuelle du proche et du lointain », *Autrepart*, n°41, 2007, p. 83-98.
- « Aventurières noctambules », *Genre, sexualité & société* [en ligne], n°5, 2011, p. 1-14.

FRANÇOIS Alain,
« Le concept de développement : la fin d'un mythe », *L'information géographique*, vol. 67, n°4, 2003, p. 323-336.

FRANK Andre Gunder,
« The Development of Underdevelopment », *Monthly Review*, vol. 18, nº 4, 1966, p. 17-31.

GALLAND Olivier,
- « Une entrée de plus en plus tardive dans la vie adulte », *Économie et statistique*, vol. 283, n°1, 1995, p. 33-52.
- « L'entrée dans la vie adulte en France. Bilan et perspectives sociologiques », *Sociologie et sociétés*, vol. 28, n°1, 1996, p. 37-46.
- *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin, 2011, [1991].

GANDOULOU Justin-Daniel,
- *Entre Paris et Bacongo,* Paris, Centre de création industrielle, 1984,
- *Au cœur de la sape. Mœurs et aventures de congolais à Paris,* Paris, L'Harmattan, 1989.
- *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine,* Paris, L'Harmattan, 1989.

GEAY Bertrand,
« Engagement et réflexivité », *SociologieS* [en ligne], 2015, p. 1-9.

GEAY Bertrand, RAULINE Véronique,
« Faire et défaire la mondialisation », *Regards sociologiques*, n°43-44, 2012, p. 5-10.

GIBAL Jean-Marie,
« La magie à l'école », *Cahiers d'Études africaines,* vol. 14, n°56, 1974, p. 627-650.

GODELIER Maurice,
L'idéel et le matériel, Paris, Fayard, 1984.

GOFFMAN Erving,
Les rites d'interactions, Paris, Éditions de Minuit, 1974, [1972].

GOMEZ-PEREZ Muriel, LE BLANC Marie-Nathalie (dir.),
L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations, Paris, Karthala, 2012.

GOSS Jon, LINDQUIST Bruce,
« Conceptualizing International Labor Migration : a Structuration Perspective », *International Migration Review*, vol. 29, n°2, 1995, p. 317-351.

GRDR MIGRATION CITOYENNETE DEVELOPPEMENT,
« La dimension locale de la dialectique migration – développement, le cas France-Sénégal, monographie de Dakar », *Rapport de recherche,* GRDR-IFAN, AFD, Montreuil, 2014.

GUBERT Flore,
« Migrant Remittances and their Impact on Development in the Home Economies: the Case of Africa », *The Development Dimension, Migration, remittances and Development*, OECD, 2005, p. 41-68.

GUISSE Youssouph Mbargane,
« Pour une anthropologie politique de la folie en milieu urbain », dans *La folie au Sénégal*, sous la direction de L. D'ALMEIDA *et al.*, Dakar, Association des chercheurs sénégalais (ACS), 1997, p. 115-139.

GUTKIND Peter C.W., COHEN Robin, COPANS Jean,
African Labor History, Beverly Hills, Sage Publications, 1978.

HALBWACHS Maurice,
- *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, [1925].
- *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997, [1950].

HANNERZ Ulf,
Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning, New York, Columbia University Press, 1992.

HAVARD Jean-François,
- « Ethos "Bul Faale" et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine*, n°82, 2001, p. 63-77.
- *Bul Faale ! Processus d'individualisation de la jeunesse et conditions d'émergence d'une génération politique au Sénégal*, Thèse de doctorat en science politique, Université Lille 2, 2005.

HEARN Adrian H.,
« Guardians of Culture: The Controversial Heritage of Senegalese Griots », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 15, n°2, 2004, p. 129-142.

HENRY Christine, KADYA Tall Emmanuelle,
« La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'études africaines*, n°189-190, 2008, p. 11-34.

HILY Marie-Antoinette, BERTHOMIERE William, MIHAYLOVA Dimitrina,
« La notion de "réseaux sociaux" en migration », *Hommes et Migrations*, n°1250, 2004, p. 6-12.

HONNETH Axel,
La lutte pour la reconnaissance, Paris, Folio, 2013, [1992].

HOURS Bernard,
« La fin du développement et les bonnes œuvres globalisées. Humanitaire et ONG », dans *Anthropologie politique et globalisation*, sous la direction de B. HOURS, M. SELIM, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 13-52.

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DEVELOPPEMENT,
« Les transformations des figures d'autorité en Afrique de l'Ouest », *Sciences au Sud*, n°79, 2015.

JOHNSON G. Westley,
Naissance du Sénégal contemporain. Aux origines de la vie politique moderne (1900-1920), Paris, Karthala, 1991.

KANE Francine, LERICOLAIS André,
« L'émigration en pays soninké », *Cahiers de l'Orstom*, vol. 12, n°2, 1975, p. 177-187.

KANE Oumar,
La première hégémonie peule : le Fuuta Tooro de Koli Teŋella à Almaami Abdul, Paris-Dakar, Karthala-Presses universitaires de Dakar, 2004.

KAUFMANN Jean-Claude,
L'invention de soi. Une théorie de l'identité, Paris, Armand Colin, 2004.

KEBE Mamadou, CHARBIT Yves,
« Genre et vulnérabilité au Sénégal : les femmes chefs de ménage », *Revue européenne des migrations internationales,* vol. 23, n°3, 2007, p. 51-56.

KERGOAT Danièle,
Se battre, disent-elles..., Paris, la Dispute, 2012.

KIEFFER Julien,
« Les jeunes des "grins" de thé et la campagne électorale à Ouagadougou », *Politique africaine*, n°101, 2006, p. 63-82.

KUCZYNSKI Liliane,
« Attachement, blocage, blindage », *Cahiers d'études africaines*, n°189-190, 2008, p. 237-265.

KYBURZ Olivier,
Les hiérarchies sociales et leurs fondements idéologiques chez les haalpulaar'en (Sénégal), Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris 10 Nanterre, 1994.

LALOU Richard,
« Les migrations internationales en Afrique de l'Ouest face à la crise », dans *Crise et population en Afrique*, sous la direction de J. COUSSY, J. VALLIN, Paris, Centre français sur la population et le développement, 1996, p. 345-373.

LANGE Marie-France,
« Insoumission civile et défaillance étatique: les contradictions du processus démocratique malien », *Autrepart*, n° 10, 1999, p. 117-134.

LAPLANTINE François,
Les trois voix de l'imaginaire, Paris, Éditions universitaires, 1974.

LAROCHE Louise, BELANGER Pierre W., ROBERGE Pierre *et al.*
« Les aspirations scolaires au Québec et en Ontario : des observations des enquêtes ASOPE et SOSA », *Les cahiers d'ASOPE*, vol. 6, 1979.

LATOUCHE Serge,
- *Faut-il refuser le développement?,* Paris, PUF, 1986.
- *L'occidentalisation du monde*, Paris, la Découverte Poche, 2005, [1989].

LECARME Mireille,
« La "fatigue" des femmes. Le "travail" de la mère », dans *Femmes plurielles, la représentation des femmes, discours, normes et conduites*, sous la direction de D. JONCKERS, R. CARRE, M-C DUPRE, Paris, Maisons des sciences de l'homme, 1999.

LECLERC-OLIVE Michèle,
« Entre mémoire et expérience, le passé qui insiste », *Projet*, n°273, p. 96-104.

LERICOLLAIS André,
« Peuplement et migration dans la vallée du Sénégal », *Cahiers de L'ORSTOM*, vol. 12, n°2, 1975, p. 123-135.

LIPIANSKY Edmond Marc,
« Idéologie » dans *Grand dictionnaire de la psychologie*, sous la direction de H. BLOCH, R. CHEMAMA, E. DEPRET *et al.*, Paris, Larousse, 1991.

LOHLE-TART Louis, CLAIRIN Rémy,
De l'homme aux chiffres. Réflexions sur l'observation démographique en Afrique, Paris, CEPED-UIESP-IFORD, 1988.

LOHLE-TART Louis, MICHEL François,
État Civil et recensements en Afrique francophone, Paris, CEPED, 1999.

LY Amadou,
Samba Guéladio Diégui, Thèse de doctorat en lettres modernes, Université Cheikh Anta Diop, 1978.

MA MUNG Emmanuel,
« Le point de vue de l'autonomie dans l'étude des migrations internationales : "penser de l'intérieur" les phénomènes de mobilité », dans *Les mondes de la mobilité*, sous la direction de F. DUREAU, M-A. HILY, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 2009, p. 25-38.

MANCHUELLE François,
Les Diasporas des travailleurs soninkés (1848-1960), migrants volontaires, Paris, Karthala, 2004.

MARCUS George,
« Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n°24, 1995, p. 95-117.

MARFAING Laurence,
- *Les Sénégalais en Allemagne. Quotidien et stratégie de retour*, Paris, Karthala, 2003.
- « Commerce, constructions spatiales relationnelles dans un espace urbain : commerçantes sénégalaises à Casablanca », *Les Nouveaux Urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas*, sous la direction de E. BOESEN, L. MARFAING, Paris, Karthala, 2007, p. 159-186.

MARIE Alain (dir.),
- *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, 1997.

MARTIAL Agnès,
« Comment rester liés ? », *Terrain,* n°45, 2005, p. 67-82.

MARTINHO Pedro,
« Le discours dichotomique sur la relation tradition/modernité en Afrique : une approche centrée sur le Mozambique », Conférence, Bibliohtèque Universitaire de l'Université Paris 8, 23 février 2012.

MASSEY Douglas,
« International Migration and Economic Development in Comparative Perspective », *Population and Development Review*, vol. 14, issue 3, 1988, p. 383-414.

MASSIAH Gustave,
« Le codéveloppement, otage de la "maîtrise des flux" », dans *Immigration : fantasmes et réalités. Pour une alternative à la fermeture des frontières,* sous la direction de C. RODIER, E. TERRAY, Paris, la Découverte, 2008, p. 89-95.

MASY James,
« La temporalité, une disposition sociale et culturelle de construction de l'avenir. Le cas des "aspirants" aux classes préparatoires aux grandes écoles », *SociologieS* [en ligne], 2013, p. 1-15.

MARX Karl,
« Travail salarié et capital », dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1965, [1849].

MATHIEU Lilian,
« L'espace de la prostitution. Éléments empiriques et perspectives en sociologie de la déviance », *Sociétés Contemporaines*, n°38, 2000, p. 99-116.

MATHIEU Nicole-Claude,
L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, Paris, Côté-femmes, 1991.

MAUSS Marcel,
Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Paris, PUF, 2007, [1925].

MAZZOCCHETTI Jacinthe,
Être étudiant à Ouagadougou : itinérances, imaginaires et précarité, Paris, Karthala, 2009.

MBEMBE Achille,
Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire, Paris, L'Harmattan, 1985.

MBOW Penda,
« Démocratie droits humains et castes au Sénégal », *Journal des africanistes*, vol. 70, n°1-2, 2000, p. 71-91.

MBOW Penda, TAMBA Moustapha (dir.),
L'Émigration clandestine, le profil des candidats : étude réalisée par le bureau des jeunes du mouvement citoyen, Dakar, Mouvement citoyen, 2007.

MEILLASSOUX Claude,
Femmes, grenier et capitaux, Paris, Maspéro, 1975.

MERCIER Pierre,
« Étude du mariage et enquête urbaine », *Cahiers d'études Africaines,* n°1, 1960, p. 28-43.

MERCURE Daniel,
Les temporalités sociales, Paris, L'Harmattan, 1995.

MERSADIER Yvon,
« Dakar entre hier et aujourd'hui », *Revue française d'études politiques africaine*, n°29, 1968, p. 39-50.

MINVIELLE Jean-Paul,
Migrations et économies villageoises dans la vallée du Sénégal : étude de trois villages de la région de Matam, Dakar, ORSTOM, 1976.

MINVIELLE Jean-Paul, DIOP Amadou, NIANG Aminata,
La pauvreté au Sénégal, des statistiques à la réalité, Paris, Karthala, 2005.

MONDAIN Nathalie,
« La « caractérisation socio-anthropologique » des quartiers en milieu urbain africain. Défis méthodologiques posés par les observatoires de population », *Actes de colloque Démographie et politiques sociales,* (XVIIe colloque international, Ouagadougou, novembre 2012) [en ligne], AIDELF, 2014, p. 1-17.

MONDAIN Nathalie, RANDALL Sara, DIAGNE Alioune et *al.*,
« Les effets de l'émigration masculine sur les femmes et leur autonomie : entre maintien et transformation des rapports sociaux de sexe traditionnels au Sénégal », *Autrepart*, n°61, 2012, p. 81-97.

MONDAIN Nathalie, BOLOGO Arzouma Éric,
« L'intentionalité du chercheur dans ses pratiques de production de connaissance : les enjeux soulevés par la construction des données en démographie et santé en Afrique », *Cahiers de recherche sociologique*, n°48, 2009, p. 175-203.

MONDAIN Nathalie, DELAUNAY Valérie, ADJAMAGBO Agnès,
« Maternité et mariage en milieu rural sénégalais : quel avenir pour les mères célibataires ? », dans *Santé de la reproduction au Nord et au Sud. De la connaissance à l'action, Actes de la chaire Quetelet 2004*, sous la direction de C. GOURBIN, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 111-130.

MONDAIN Nathalie, LEGRAND Thomas, DELAUNAY Valérie,
« L'évolution de la polygamie en milieu rural sénégalais : institution en crise ou mutation ? », *Cahiers québécois de démographie,* vol. 33, n°2, 2004, p. 273-308.

MONDAIN Nathalie, SABOURIN Paul,
« Présentation : de l'éthique de la recherche à l'éthique dans la recherche », *Cahiers de recherche sociologique*, n°48, 2009, p. 5-12.

MONSUTTI Alessandro,
- « La migration comme rite de passage : la construction de la masculinité parmi les jeunes afghans en Iran », dans *Genre, nouvelle division internationale du travail et migrations*, sous la direction de C. VERSCHUUR, F. REYSOO, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 179-186.
- « Migration et développement : une histoire de brouilles et de retrouvailles », *Annuaire suisse de politique de développement*, vol. 27, n°2, 2008, p. 23-42.

MORICE Alain,
Les forgerons de Kaolack, travail non salarié et déploiement d'une caste au Sénégal, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1982.

MOULARD-KOUKA Sophie,
« Sénégal Yewuleen! » Analyse anthropologique du rap à Dakar : liminarité, contestation et culture populaire, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Bordeaux II, 2008.

MOYA Ismaël,
- « Démesure, jeu et ironie. Argent et don au féminin à Dakar », dans *L'argent. Croyance, mesure et spéculation,* sous la direction de M. DRACH, Paris, la Découverte, 2004, p. 167-180.
- « Le brouet cérémoniel : jeu financier ou institution sociale ? Thiaroye sur mer (Dakar Sénégal) », dans *Exclusion et liens financiers*, sous la direction de I. GUERIN, J.-M. SERVET, Paris, Economica, 2004, p. 121-136.

NANITELAMIO Jeanne,
« Insertion urbaine et représentations des statuts féminins », dans *La ville à guichets fermés* ?, sous la direction de P. ANTOINE, A. BARA DIOP, Dakar, IFAN-ORSTOM, 1995.

N'DIAYE-CORREARD Geneviève,
Les mots du patrimoine : le Sénégal, Paris, Archives contemporaines, 2006.

NDIAYE Malick,
- *L'éthique Ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui. Tome 1 : le goorgi type moyen de la société sénégalaise urbaine post-indépendance*, Dakar, Presses universitaires de Dakar, 1996.
- *L'éthique Ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui, Tome 2 : les moodu moodu*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 1998.

NDIONE Babacar, LALOU Richard,
« Tendances récentes des migrations internationales dans le Sénégal urbain : existe-t-il une dynamique de quartier ? Les exemples de Dakar, Touba et Kaolack », *Les migrations internationales : observation, analyse et perspective (acte du colloque de Budapest 2004)*, Paris, AIDELF, 2004, p. 239-258.

NIANG Mamadou,
« L'évolution de la dot au Sénégal de la tradition à la modernité », *Notes africaines,* n°140, 1973, p. 85-92.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre,
- « *Séniorité et citoyenneté en Afrique précoloniale* », *Communications*, n° 59, 1994, p. 119-136.
- *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Marseille-Paris, APAD-Karthala, 1995.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, TIDJANI ALOU Mahaman (dir.),
Les pouvoirs locaux au Niger. Tome 1: À la veille de la décentralisation, Dakar-Paris, Codesria-Karthala, 2009.

ORGANISATION INTERNATIONALE POUR LES MIGRATIONS,
« Migration au Sénégal. Profil national 2009 », *Rapport de recherche*, Dakar, OIM, 2009.

OTAYEK René,
- « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État *:* y a-t-il une exception africaine ? », *Autrepart*, n° 10, 1999, p. 5-22.
- « "Vu d'Afrique". Société civile et démocratie. De l'utilité du regard décentré », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 9, 2002, p. 193-212.

PANOFF Michel, PERRIN Michel,
Dictionnaire de l'ethnologie, Paris, Payot, 1973.

PAULME Denise,
« Structures sociales traditionnelles en Afrique », *Cahiers d'études africaines,* vol. 1, n°1, 1960, p.15-27.

PENNA-DIAW Luciana,
« La danse *sabar*, une expression de l'identité féminine chez les Wolof du Sénégal », *Cahiers d'ethnomusicologie,* n°18, 2005, p. 201-205.

PERALDI Michel (dir.),
La fin des norias ? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

PFEFFERKORN Roland,
Inégalités et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexes, Paris, la Dispute, 2007.

PIAN Anaïk,
- *Aux nouvelles frontières de l'Europe, l'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc,* Paris, la Dispute, 2009.
- « La fabrique des figures migratoires depuis l'expérience des migrants sénégalais », *Journal des anthropologues*, n°118-119, 2009, p. 91-106.
- « Le cadre discursif du développement : des discours et actions politiques concrètes, aux répertoires d'action des associations de refoulés », *Working paper,* Oxford, Colloque Mitrans, 8 mars 2010.

PIGUET Etienne, EFIONAYI-MÄDER Denise, et *al.,*
« Partir ou rester ? La migration dans le projet de vie des étudiants universitaires d'Afrique de l'Ouest », *Rapport de synthèse pour le Réseau suisse pour les études internationales,* Genève, 2011.

PIRAUX Joëlle,
« Groupements de femmes rurales au Sénégal. Espaces de liberté ou plates-formes pour le changement ? », *Bulletin de l'APAD* [en ligne], n°20, 2000, p. 1-18.

PISON Gilles,
« Age déclaré et âge réel : une mesure des erreurs sur l'âge en l'absence d'État Civil », *Populations*, n°3, 1979, p. 637-648.

POULET Kelly,
- *La migration sénégalaise : dynamique migratoire entre rupture et continuité. Essai sur les causes des départs par pirogue des jeunes de Hann-Yarakh, village urbain de Dakar, vers les îles Canaries*, Mémoire de master 1 en sociologie, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, 2009.
- *Les migrations sénégalaises contemporaines : quelle place pour l'individu ? Une approche biographique du processus d'individualisation*, Mémoire de master 2 en sociologie, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, 2010.
- « Penser la notion d'habiter en contexte migratoire : trajectoires biographiques de migrants dakarois en France », dans *Habiter, vers un nouveau concept ?,* sous la direction de O. Lazzarotti, B. Frelat-Kahn, Paris, Armand Colin-Recherches, 2012, p. 181-196.
- « De Paris à Dakar, discours croisés et enjeux autour de la mémoire de l'expérience migratoire », *Asylon(s)* [en ligne], n°12, Juillet 2014, disponible à partir de http://www.reseau-terra.eu/article1320.html, consulté le 05/10/2014.
- « La migration des jeunes dakarois comme horizon… La reconstruction d'un objet de recherche », *e-Migrinter*, n°14, 2016, p. 1-12.

PRIMON Jean-Luc,
« Ethnicisation, racisation, racialisation : une introduction », *Faire savoirs* [en ligne], n°6, 2007, disponible à partir de http://discriminations-egalite.cidem.org/index.php?page=5, consulté le 27/06/2015.

QUECHON Martine,
« Réflexions sur certains aspects du syncrétisme dans l'islam ouest-africain », *Cahiers d'études africaines,* vol. 11, n°42, 1971, p. 206-230.

QUIMINAL Catherine,
« Les représentations des candidats maliens au départ », *Rapport de recherche Eurobroadmap*, Mali, 2011.

QUIMINAL Catherine, BLUM LE COAT Jean-Yves,
« Politiques migratoires et représentations de l'Europe chez les migrants : violences et ambivalences », *L'Espace Politique* [en ligne], n°19, 2013, p. 1-14.

RANGEON François,
« La société civile : Histoire d'un mot » dans *La société civile*, sous la direction de J. CHEVALIER, Paris, CURAPP-PUF, 1986, p. 9-32.

REA Andréa, TRIPIER Maryse,
Sociologie de l'immigration, Paris, la Découverte, 2008, [2003].

RICCIO Bruno,
« Talkin' about Migration – Some Ethnographic Notes on the Ambivalent Representation of Migrants in Contemporary Senegal », *Stichproben. Vienna Journal of African Studies,* n° 8, 2005, p. 99-118.

RICŒUR Paul,
Temps et récit, *Tome 1*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

RIST Gilbert,
Le développement. Histoire d'une croyance occidentale, Paris, Presses de Sciences Po, 2001, [1996].

RIVOAL Isabelle, PEATRIK Anne-Marie,
« Les "jeunes" dans le sud de la Méditerranée », *Ateliers d'anthropologie* [en ligne], n°42, 2015, https://ateliers.revues.org/9972.

ROBINSON David,
- « Abdul Qadir and shaykh Umar: Acontinuing Tradition of Islamic Leadership in FutaToro », *International Journal of African Historical Studies*, vol. 6, n°2, 1973, p. 286-303.
- *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle*, Paris, Karthala, 1988.

ROBINSON David, TRIAUD Jean-Louis,
(dir.)- *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française vers 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997.
- *La tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000.

ROTH Claudia,
« Les relations intergénérationnelles sous pression au Burkina Faso », *Autrepart,* n°53, 2010, p. 95-110.

SAMSON Fabienne,
- *Les marabouts de l'islam politique : Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 2005.
- « Nouveaux marabouts politiques au Sénégal. Lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux », dans *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, sous la direction de G. HOLDER, Paris, Karthala, 2009, p.149-172.

SARR Fatou,
« Analyse de la situation des enfants au Sénégal », *Rapport de synthèse*, Suède, Save the Children, 2001.

SARR Papa Amadou,
« Transferts de fonds des migrants et développement en Afrique : une étude de cas sur le Sénégal », *Techniques financières et développement,* n°95, 2009, p. 15-27.

OUSMANE Sary,
« Les lieux d'accès aux TIC à Dakar », *Les cahiers de NETSUDS* [en ligne], n°4, 2011, p. 3.

SASSEN Saskia,
- *The Global Citiy: New-York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- « Global Cities and Survival Circuits », dans *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, sous la direction de B. EHRENREICH, A. HOCHSCHILD, New York, Metropolitan Books, 2003, p. 254-274.
- *La globalisation. Une sociologie*, Paris, Gallimard, 2009, [2007].

SAYAD Abdelmalek,
La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

SCHMITZ Jean,
- « Autour d'al-Hājj Umar Taal. Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'études africaines*, vol. 25, n°100, 1985, p. 555-565.
- « Migrants ouest-africains, miséreux, aventuriers ou notables? », *Politique africaine*, Paris, Karthala, n°109, 2008, p. 5-15.

SCOTT James C.,
Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts, New Haven, Yale University Press, 1990.

SEGALEN Martine,
Rites et Rituels contemporains, Paris, Nathan, 1998.

SEMBENE Ousmane,
- *Le Mandat*, Paris, Présence africaine, 1965.
- *Les bouts de bois de Dieu,* Paris, Pocket, 1971, [1960].

SENE Mame Kouna,
« La légende de Samba Guelädio Diëgui », *Ethiopiques,* n°1, janvier 1975.

SEYDOU Christiane,
Silâmaka et Poullôri, récit épique peul raconté par Tinguidji, Paris, Armand Colin, 1972.

SINOU Alain,
« Dakar », *Bulletin d'informations architecturales*, n°141, Paris, Institut français d'architecture, 1990.

SOARES Benjamin F.,
Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town, Ann Harbor, University of Michigan Press, 2005.

SOW Ibrahima,
« Les représentations sénégalaises du destin », dans *Actes de la table ronde du laboratoire de l'imaginaire*, sous la direction de I. SOW, D. H. ZIDOUEMBA, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2008, p. 23-42.

SOW Mamadou,
L'agglomération dakaroise au tournant du siècle : vers une réinvention de la ville africaine ?, Thèse de doctorat en aménagement de l'espace et urbanisme, Université Paris 10, 2010.

SUARD François,
« Préface », dans *Les épopées d'Afrique noire*, sous la direction de L. KESTELOOT, B. DIENG, Paris, Karthala, 2009, [1997], p. 5-8.

TABBONI Simonetta,
Les temps sociaux, Paris, Armand Colin, 2006.

TABET Paola,
La grande arnaque : sexualité des femmes et échanges économico-sexuel, Paris, L'Harmattan, 2004.

TALL Sérigne Mansour,
- « La décentralisation et le destin des délégués de quartier à Dakar (Sénégal) », *Bulletin de l'APAD* [en ligne], n°15, 1998, p. 1-11.
- « L'émigration internationale sénégalaise d'hier à demain », *La société sénégalaise entre le local et le global*, sous la direction de M-C DIOP, Paris, Karthala, 2002, p. 549-578.

TAMARI Tal,
- *Les castes au Soudan occidental, étude anthropologique et historique*, Thèse de doctorat, Paris 10 Nanterre, 1988.
- « The Development of Cast Systems in West Africa », *Journal of African History*, vol. 32, n°2, 1991, p. 221-250.
- *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1998.

TARRIUS Alain,
La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine, Paris, Balland, 2002.

TERRAIL Jean-Pierre,
« Familles ouvrières, école, destin social (1880-1980) », *Revue française de sociologie*, vol. 25, n°3, 1984, p. 421-436.

TERRAY Emmanuel,
Le marxisme devant les sociétés primitives, Paris, François Maspero, 1969.

THIOUB Ibrahima,
« L'enfermement carcéral : un instrument de gestion des marges urbaines au Sénégal (19e-20e siècles) », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 37, n°2-3, 2003, p. 269-297.

THORE Luc,
« Mariage et divorce dans la banlieue de Dakar », *Cahiers d'études africaines*, vol. 4, n°16, 1964, p. 479-551.

TICHIT Christine, ROBETTE Nicolas,
Appréhender la composition familiale des ménages dans les enquêtes démographiques et de santé, Paris, CEPED, 2008.

TIEKOURA Ouassa,
« Forme communautaire et forme individuelle de la prostitution à Niamey », dans *L'Afrique des individus*, sous la direction de A. MARIE, Paris, Karthala, 1999, p. 331-365.

TIMERA Mahamet,
- *Les Soninkés en France, d'une histoire à l'autre,* Paris, Karthala, 1996.
- « Les migrations des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et émancipation », *Autrepart*, vol. 2, n°18, 2001, p. 37-49.
- « Aventuriers ou orphelins de la migration internationale », *Politique africaine*, n°115, 2009, p. 175-195.
- « Mots et maux de la migration : de l'anathème aux éloges », *Cahiers d'études africaines*, n°213-214, 2014, p. 27-47.

TIMERA Mahamet, GARNIER Julie,
« Les Africains en France », *Hommes et migrations*, n°1286-1287, 2010, p. 24-35.

TONDA Joseph,
« Entre communautarisme et individualisme : la "tuée tuée" une figure miroir de la déparentalisation au Gabon », *Sociologie et sociétés,* vol. 39, n°2, 2007, p. 79-99.

TOURE Marèma,
« L'impact de la mondialisation au niveau local », *Actes de colloque : consultation nationale sur la dimension sociale de la mondialisation,* Dakar, BIT-CODESRIA, 2002.

TRANBERG HANSEN Karen,
« Un état de fripes : la friperie et la topographie de la consommation en Zambie », *Bulletin du Codesria*, vol. 2, n°2-3, 2000, p. 76-85.

TUR Bruno,
« Españolas en París ou la solitude des « bonnes à tout faire » espagnoles à Paris », *Décadrages*, n°14, 2009, p. 66-78.

TURNER Victor,
Le phénomène rituel. Structure et contre-structure, Paris, PUF, 1990, [1969].

TYAM Aliou,
La vie d'El Hadj Omar, qacida en poular, Paris, Institut d'Ethnologie, 1935.

VAN DE VELDE Cécile,
Devenir Adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe, Paris, PUF, 2008.

VAN GENNEP Arnold,
Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, Paris, Picard, 1981, [1909].

VERHAEREN Raphaël-Emmanuel,
Partir ? Une théorie économique des migrations internationales, Grenoble, PUG, 1990.

VIDAL Claudine,
- « Guerre des sexes à Abidjan. Masculin. Féminin, CFA. », *Cahiers d'études africaines,* n°65, 1975, p. 121-153.

- « L'argent fini. L'amour est envolé », *L'Homme,* vol. 19, n°3-4, 1979, p. 141-158.
- *Sociologie des passions (Côte d'Ivoire. Rwanda),* Paris, Karthala, 1991.

VIGNIKIN Kokou,
« Famille et relations intergénérationnelles », dans *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle,* sous la direction de P. ANTOINE, Paris, CEPED, 2007, p. 19-29.

VREYER de Philippe, LAMBERT Sylvie, SAFIR Abla *et al.*,
« Pauvreté et Structure Familiale : Pourquoi une nouvelle enquête ? », *Statéco*, n°102, 2008, p. 5-20.

WALLERSTEIN Immanuel,
- *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1974.
- *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, New York, Academic Press, 1980.
- *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*, New York, Academic Press, 1989.
- *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2006.

WANE Birane,
L'Islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émiettement de l'autorité spirituelle, Thèse de doctorat en sociologie, Université Paris-Est, 2010.

WANE Yaya,
Les Toucouleurs du FoutaTooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale, Dakar, IFAN-CNRS, 1969.

WEBER Max,
- *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.
- *La domination*, Paris, la Découverte, 2014.

WERNER Jean-François,
Marges, sexe et drogues à Dakar : enquête ethnographique, Paris, Karthala-Orstom, 1993.

WHYTE William Foote,
Street Corner Society : la structure sociale d'un quartier italo-américain, Paris, la Découverte, 1996, [1943].

WILLEMS Roos,
« Barcelona or the Here After: Senegalese Struggling with Perilous Journeys and Perilous Livelihoods », *Kolor: Journal on Moving Communities*, n°7, 2007, p. 23-47.

YADE Awa,
« Stratégies matrimoniales au Sénégal sous la colonisation : l'apport des archives juridiques », *Cahiers d'études africaines*, n°187-188, 2007, p. 623-642.

1. Ensemble de données quantitatives sur les communes d'arrondissement[570]

Tableau n°2. Données sur la population de la commune d'arrondissement de Biscuiterie (en % arrondis à la décimale supérieure)

Alphabétisation	Oui					Non			
	78,93%					21,07%			
Occupation	Occupé	Chômeur	Élève-étudiant	Au foyer	Retraité	Vieillesse	Accident maladie	Mendiant	Autre
	41,54	6,7	23,76	18,55	1,73	1,3	0,09	0,04	6,27
Tranche d'âge	1 à 9	10 à 19	20 à 29	30 à 39	40 à 49	50 à 59	60 à 69	70 à 79	80 et plus
	18,62	22,26	24,49	15,92	9,73	4,67	4,67	1,48	0,54

Tableau n°3. Données sur la population de la commune d'arrondissement de Hann-Bel-Air (en % arrondis à la décimale supérieure)

Alphabétisation	Oui					Non			
	76,13					23,87			
Occupation	Occupé	Chômeur	Élève-étudiant	Au foyer	Retraité	Vieillesse	Accident maladie	Mendiant	Autre
	40,85	6,87	23,28	18,39	1,99	1,13	0,08	0,21	7,20
Tranche d'âge	**1 à 9**	**10 à 19**	**20 à 29**	**30 à 39**	**40 à 49**	**50 à 59**	**60 à 69**	**70 à 79**	**80 et plus**
	22,45	23,84	22,15	13,44	9,19	4,79	2,46	1,28	0,40

570 Les données recueillies par quartier ont pu l'être grâce au calcul d'un statisticien de l'ANSD. Toutefois, ces chiffres, basés sur des projections sont approximatifs. Aussi, aucune donné n'était disponible sur le quartier de Sacré-Cœur III.

2. Ensemble de données sur les caractéristiques et situations individuelles des jeunes

Tableau n°4. Caractéristiques principales des jeunes enquêtés, au moment de notre rencontre

Légende :

Lignes n°5 et n°6 – année de naissance – âge « usuel » et « potentiellement réel » : l'âge « usuel » est celui que les jeunes utilisent mais ne reflète pas forcément leur âge réel que j'ai cherché à connaître.

n°7 – situation familiale : C = célibataire ; M = marié ; D = divorcée ; S = séparé.

n°8 – situation personnelle : sect.inf = secteur informel ; indép. = indépendant ; tps comp. = temps complet ; tps part. = temps partiel ; journ. = journalier

n°17 – type de ménage d'appartenance : mono = monogame ; poly = polygame.
Est précisé ensuite dans le cas des ménages polygames, si le mode de résidence (rés.) est unique où séparée, c'est-à-dire si les coépouses partage le même toit ou non.

n°18 – « caste » ou *waaso* : je rapporte ici les termes indiqués par les enquêtés eux-mêmes. Beaucoup d'entre eux affirment, lorsqu'ils ne sont pas « sûrs de leur caste », n'y prêter aucune attention, refusent de le déclarer, ou disent être *geer* (« noble »).

n° 19 – religion : une première initiale comprenant : M = musulman ; C = catholique. La deuxième initiale stipule la confrérie lorsqu'elle a été mise en avant au moment de la rencontre : m = mouride ; t = tijiane (de la *Tijaniyya*. La troisième lettre stipule le courant confrérique lorsqu'il importe : n = niassène courant de la *Tijaniyya* dont le guide est *Baay Niass* ; b.f = baay-fall (ou yaal-fall pour les femmes) courant de la mouridiyya.

Prénom	Mallé	Safiatou	Abdoulaye	Combé	Mbaye Dieng
1 - Quartier	Hann-M	Hann-M	Hann-M	Hann-M	Hann-M
2 - Sexe	H	F	H	F	H
3 - Année de la rencontre	2009	2009	2009	2011	2012
4 - Naissance / âge "usuel"	1980 - 29 ans	1990 - 19 ans	1986 - 23 ans	1988- 23 ans	1983 - 29 ans
5 - Naissance / âge "potentiellement réel"	1975 - 34 ans	1990 - 19 ans	1986 - 23 ans	1988-23 ans	1976 - 36 ans
6 - Situation familiale	C	C	C	C	M
7 - Situation personnelle	sect. Inf. indépendant « free lance »	étudiante	étudiant salarié, tps comp.	étudiante salariée, tps.partiel	sect. Inf. boutique
8 - Niveau d'étude, qualification	niveau collège	bac + 1	niv.lycée form. comptabilité.	bac + 2	niveau collège
9 - Revenu individuel (en FCFA)	non-fixe journ.	bourse 36000	130000	70000	50000
10 - Lieu de naissance de la mère	Dakar	Dakar	Dakar	Thiès	St-louis
11 - Lieu de naissance du père	Dakar	Mbour	Mbour	Thiès	St-louis
12 - Situation professionnelle mère	femme au foyer	sect. Inf. commerce	sect. Inf. commerce	femme au foyer	femme au foyer
13 - Situation professionnelle père	topographe retraité	chef adm.	chef adm.	infirmier, décédé	instituteur, décédé
14 - Habitat	chez ses parents	chez ses parents	chez ses parents	chez ses parents	chez ses parents
15 - Nombre de pers. au sein du foyer	7	9	9	8	12
16 - Type de ménage d'appartenance	Mono.	Poly. Rés. séparée	Polygame- rés. séparée	Poly. Rés. séparée	Poly. Rés.unique
17 - « Caste »	-	*géér*	*géér*	*géér*	*Ñeeño-gëwel* (griot)
18 - Religion	M	M	M	M	M

Prénom	Idrissa	Jean	Souka	Aïssa	Leyti
1 - Quartier	Hann-M	Hann-M	Hann-M	Hann-M	Hann-M
2 - Sexe	H	H	F	H	H
3 - Année de la rencontre	2009	2009	2011	2009	2011
4 - Naissance / âge "usuel"	1982 – 27 ans	1979 – 30 ans	1992 – 19 ans	1972 – 33 ans	1992 – 19 ans
5 - Naissance / âge "potentiellement réel"	1982 – 27 ans	1979 – 30 ans	1992 – 19 ans	1972 – 33 ans	1992 – 19 ans
6 - Situation familiale	M	C	C	D. 1 enf.	C
7 - Situation personnelle	sect. Inf. travail journ.	étudiant, sect. Inf.	Lycéenne	bibliothécaire, CDI, tps. Comp.	aucun statut
8 - Niveau d'étude, qualification	CM2	bac + 5	niveau lycée	bac école coranique	niveau lycée
9 - Revenu individuel (en FCFA)	non-fixe	non-fixe	aucun.	200000	aucun
10 - Lieu de naissance de la mère	Mbour	Fatick	Thiès	Matam (village)	Dakar
11 - Lieu de naissance du père	Mbour	Fatick	Thies	Matam (village)	Dakar
12 - Situation professionnelle mère	sans emploi	femme au foyer	femme au foyer	sect. Inf. femme de ménage	femme au foyer
13 - Situation professionnelle père	décédé, n'en parle pas.	guide	infirmier, décédé	cuisinier	topographe retraité
14 - Habitat	chez sesparents	concession	Chez ses parents	seul	chez sesparent
15 - Nombre de pers. au sein du foyer	11	19	8	1	7
16 - Type de ménage d'appartenance	Poly. Rés.unique	Concession-ménage poly.	Poly. Rés. séparée	Seul	mono
17 - « Caste »	aucun	*Géér*	*Géér*	-	-
18 - Religion	M	C	M	M. m	M. T.

Prénom	Bachir	Mamadou	Ibrahima	Bamba	Alla
1 - Quartier	Sacré cœur III	Sacré cœur III	Sacré cœur III	Sacré cœur III	Sacré cœur III
2 - Sexe	H	H	H	H	H
3 - Année de la rencontre	2009	2011	2011	2009	2011
4 - Naissance / âge "usuel"	1986 - 23 ans	1987 - 24 ans	1985 - 26 ans	1987 - 22 ans	1989 – 22 ans
5 - Naissance / âge "potentiellement réel"	1986 - 23 ans	1987 - 24 ans	ne sait pas.	1987 - 22 ans	1989 – 22 ans
6 - Situation familiale	C	C	C	C	C
7 - Situation personnelle	sect. Inf. chauffeur	étudiant	sect. Inf. journ	étudiant	étudiant
8 - Niveau d'étude, qualification	niveau lycée	bac + 3	formation informatique	Bac + 1	Bac + 3
9 - Revenu individuel (en FCFA)	Non-fixe	bourse 36000	aléatoire max 100000	aucun	aucun
10 - Lieu de naissance de la mère	Linguère	Dakar	Pikine	Linguère	Dakar
11 - Lieu de naissance du père	Linguère	Dakar	Pikine	Linguère	Dakar
12 - Situation professionnelle mère	sect. Inf. commerce transfrontalier	couturière	secrétaire	sect. Inf. commerce transfrontalier	dir. urbanisme régional de Dakar
13 - Situation professionnelle père	commerce import/export	dir. RH	immigré Europe.	commerce import/export	chef de service Minist.
14 - Habitat	chez ses parents	chez sesparents	chez sa tante	chez ses parents	chez ses parents
15 - Nombre de pers. au sein du foyer	5	7	8	5	4
16 - Type de ménage d'appartenance	mono	mono	chez Alioune	mono	mono
17 - « Caste »	*géér*	*géér*	*géér*	géér	*géér*
18 - Religion	M. m.	M. m.	M, b-f	M. m.	M, t.

Prénom	Toumani	Bathie	Seynabou	Jeanne	Youssou
1 - Quartier	Sacré cœur III	Sacré cœur III	Sacré cœur III	Sacré cœur III	Sacré cœur III
2 - Sexe	H	H	F	F	H
3 - Année de la rencontre	2012	2011	2009	2009	2011
4 - Naissance / âge "usuel"	1990 – 22 ans	1986 – 25 ans	1989 - 20 ans	1980 – 29 ans	1987 - 24 ans
5 - Naissance / âge "potentiellement réel"	1990 – 22 ans	1986 – 25 ans	1989 - 20 ans	1980 – 29 ans	1987 - 24 ans
6 - Situation familiale	C	C	C	C	C
7 - Situation personnelle	étudiant	étudiant	étudiante salariée CDD, tps part.	vendeuse sect. Inf.	sans emploi
8 - Niveau d'étude, qualification	bac +2	bac + 5	bac + 2	niveau college - formation couture	befem + formation en comptabilité
9 - Revenu individuel (en FCFA)	aucun	aucun	100000	30000	aucun
10 - Lieu de naissance de la mère	Dakar	Dakar	Linguère	Mbour	Dagana
11 - Lieu de naissance du père	Bounkiling	Dakar	Linguère	Mbour	Dagana
12 - Situation professionnelle mère	immigrée France.	opératrice éco.	sect. Inf. commerce transfrontalier	femme au foyer	femme au foyer
13 - Situation professionnelle père	sect. Inf. commerce	directeur de cabinet ministère	commerce import/export	ne sait pas.	ministère de l'intérieur
14 - Habitat	chez sa grand-mère	chez ses parents	chez ses parents	chez sa sœur	chez ses parents
15 - Nombre de pers. au sein du foyer	7	5	5	5	7
16 - Type de ménage d'appartenance	*mono*	*poly. rés. Séparée*	*mono*	mono	*mono*
17 - « Caste »	-	géér	géér	-	géér-tooroobé (marabout)
18 - Religion	M, m.	M, m.	M, m.	C	M, t, n.

Prénom	Talla	Woury	Seydou	Alioune	Anta
1 - Quartier	Sacré cœur III	Sacré cœur III	Sacré cœur III	Sacré cœur III	Ñaari-Tali
2 - Sexe	H	H	H	H	F
3 - Année de la rencontre	2011	2011	2009	2012	2012
4 - Naissance / âge "usuel"	1988 – 23 ans	1990 – 21 ans	1985 - 24 ans	1986 - 26 ans	1989 - 22 ans
5 - Naissance / âge "potentiellement réel"	1988 – 23 ans	1990 – 21 ans	1985 - 24 ans	1986 - 26 ans	1989 - 22 ans
6 - Situation familiale	C	C	C	C	C
7 - Situation personnelle	sans emploi	étudiant, stagiaire	employé, CDD, tps. Comp.	étudiant stagiaire	étudiante
8 - Niveau d'étude, qualification	bac + 2	bac + 4	bac + 5	bac + 5	bac + 4
9 - Revenu individuel (en FCFA)	aucun revenu.	aucun revenu	175000	aucun revenu fixe.	bourse 36000
10 - Lieu de naissance de la mère	Fatick	Thiaroye	Dakar	Dakar	Ziguinchor
11 - Lieu de naissance du père	St-Louis	St-Louis	Louga	Dakar	Côte d'Ivoire
12 - Situation professionnelle mère	contrôleuse de projet	sage- femme d'état	femme au foyer	secrétaire de direction	commerce - informel)
13 - Situation professionnelle père	chef de personnel (mort)	entrepreneur bâtiment	sociologue	consultant international (décédé)	capitaine de l'armée sénégalaise,
14 - Habitat	chez ses parents	chez ses parents	chez ses parents	chez parents	chez parents
15 - Nombre de pers. au sein du foyer	5	15	7	8	6
16 - Type de ménage d'appartenance	mono	*mono*	*mono*	*poly res. séparée*	poly. res. separée
17 - « Caste »	géér	géér	géér	geer, à priori	*geer*
18 - Religion	M	M. m	M	M	M

Prénom	Laye	Kiné	Penda	Marie	Adja
1 - Quartier	Ñaari-Tali	Ñaari-Tali	Ñaari-Tali	Ñaari-Tali	Ñaari-Tali
2 - Sexe	H	F	F	F	F
3 - Année de la rencontre	2011	2011	2011	2011	2011
4 - Naissance / âge "usuel"	1988 - 23 ans	1981 – 30 ans	1983 - 28 ans	1980 – 31 ans	1979 – 32 ans
5 - Naissance / âge "potentiellement réel"	1988 - 23 ans	1978 – 33 ans	1983 - 28 ans	1977 – 34 ans	1986 – 25 ans
6 - Situation familiale	C	C	C	S. 1 enf.	C
7 - Situation personnelle	commis de cuisine. CDI, tps part	sans emploi	étud. salarié, CDI,tps.comp.	serveuse, CDI, tps comp.	artiste+sect. Inf. (serveuse, commerce)
8 - Niveau d'étude, qualification	niveau collège	niveau collège	bac +3	niveau lycée	CM1
9 - Revenu individuel (en FCFA)	aucun	aucun	175000	58000	aucun revenu fixe. Max 120000
10 - Lieu de naissance de la mère	Bakel	Mauritanie	Mauritanie	Mbour	ville en Casamance
11 - Lieu de naissance du père	Bakel	Dakar	Dakar	St-Louis	ville en Casamance
12 - Situation professionnelle mère	cultivatrice	sans emploi	sans emploi	femme au foyer, aide ménagère	sect. inf. vendeuse
13 - Situation professionnelle père	immigré, ouvrier	diamantaire, décédé	diamantaire, décédé	ne sait pas	ne connaît pas.
14 - Habitat	chez parents, concessions	chez ses parents	son domicile	son domicile	chez ses parents
15 - Nombre de pers. au sein du foyer	30	7	1	2	11
16 - Type de ménage d'appartenance	concession. poly.res unique	mono	seule	mono	poly res. separée
17 - « Caste »	géér	ñeeño-jëf-lekk (bijoutier)	*ñeeño-jëf-lekk (bijoutier)*	-	*géér (mandé mori – marabout)*
18 - Religion	M	M	M	C	M, b-f

Prénom	Bacari	Awa	Samba	Djiby	Oussey
1 - Quartier	Ñaari-Tali	Ñaari-Tali	Ñaari-Tali	Ñaari-Tali	Ñaari-Tali
2 - Sexe	H	F	H	H	H
3 - Année de la rencontre	2011	2011	2011	2011	2009
4 - Naissance / âge "usuel"	1989 - 22 ans	1989 - 22 ans	1984 - 27 ans	1986 - 25 ans	1979- 30 ans
5 - Naissance / âge "potentiellement réel"	1989 – 22 ans	1989 – 22 ans	1981 - 30 ans	1986 - 25 ans	1979- 30 ans
6 - Situation familiale	C	M	M. 2enf	C	C
7 - Situation personnelle	sans emploi	sans emploi	indépendant directeur de production	sans emploi	bibliothécaire, CDD, tps. Comp.
8 - Niveau d'étude, qualification	bac	CM2	niveau lycée	niveau collège	bac + 2
9 - Revenu individuel (en FCFA)	aucun	aucun	salaire flexible.	aucun revenu	135000
10 - Lieu de naissance de la mère	Dakar	Tuabou village	Zinguinchor	Sedhiou	Ziguinchor
11 - Lieu de naissance du père	Dakar	Bakel	Sedhiou	Sedhiou	Ville de Ziguinchor
12 - Situation professionnelle mère	cadre de la BCEAO	femme au foyer	femme de "charge", aide dans une école	femme au foyer	femme au foyer
13 - Situation professionnelle père	avocat international	immigré en France	fonctionnaire et chef de cabinet au PS (décédé)	fonctionnaire retraité	fonctionnaire
14 - Habitat	chez ses parents	chez les parents de son mari	chez parents	Chez son oncle	Chez parents
15 - Nombre de pers. au sein du foyer	4	8	9	9	7
16 - Type de ménage d'appartenance	Poly rés. Separée	Poly res. separée	Poly res. Separée	_ chez samba	poly. res. separée
17 - « Caste »	Geer	*Geer*	*se dit géér, mais Ñeeño-gëwel*	*Ñeeño-gëwel*	
18 - Religion	M, t, n.	M	M, t, n.	M, t, n.	M

Prénom	Babou	Sérigne
1 - Quartier	Ñaari-Tali	Ñaari-Tali
2 - Sexe	H	H
3 - Année de la rencontre	2011	2011
4 - Naissance / âge "usuel"	1989 - 22 ans	1981 - 30 ans
5 - Naissance / âge "potentiellement réel"	ne sait pas.	1976 - 35 ans
6 - Situation familiale	C	C
7 - Situation personnelle	sect. Inf. menuisier	manager – technicien
8 - Niveau d'étude, qualification	CM2	bac
9 - Revenu individuel (en FCFA)	aléatoire. Journ.	salaire flexible
10 - Lieu de naissance de la mère	Tambacounda	Diourbel
11 - Lieu de naissance du père	Tambacounda	Dakar
12 - Situation professionnelle mère	femme au foyer	commerce - informel)
13 - Situation professionnelle père	immigré en France	administrateur civil
14 - Habitat	chez sa tante	chez parents
15 - Nombre de pers. au sein du foyer	12	11
16 - Type de ménage d'appartenance	poly res. separée	poly. rés. séparée
17 - « Caste »	*laobé (menuisier ethnie peule)*	*ñeeño-gëwel*
18 - Religion	M	M

Note n°1. Situations statutaires des jeunes des trois quartiers

Leyti d'Hann-Marigot a le niveau lycée mais n'a pas passé son baccalauréat. Youssou à Sacré-Cœur III à son BEFEM ainsi qu'une formation en comptabilité. Talla à Sacré-Cœur III a un bac+2, Laye et Kiné tous deux de Ñaari-Tali ont un niveau collège. Bacari (niveau bac), Awa (niveau CM2) et Djiby (niveau collège), de Ñaari-Tali, sont comme les autres, sans statut.

Sur les 37 jeunes Dakarois, l'une est lycéenne, Souka de Hann-Marigot et 14 personnes font des études supérieures ou sont en formation. Sur ces 14 personnes scolarisées, deux sont stagiaires non-rémunérés, Woury (bac+4) et Alioune (bac+5) de Sacré-Cœur III ; 5 ont une activité génératrice de revenus en parallèle de leurs études : Abdoulaye de Hann-Marigot en formation comptabilité est salarié à temps complet dans une entreprise, il perçoit un salaire de 130 000 francs CFA et finance ses cours du soir ; Combé, du même quartier, est en deuxième année de BTS et a un contrat à temps partiel de serveuse pour un salaire mensuel de 70 000 francs CFA ; Jean, bac+5, habite à Hann-Marigot et exerce des travaux journaliers en tant que vendeur de rue dans le secteur informel pour un salaire variable ; Seynabou est en temps partiel dans une agence de télécommunication localisé dans son quartier Sacré-Cœur III et suit les cours du soir de sa deuxième année de BTS pour un revenu de 100 000 francs CFA par mois ; Penda de Ñaari-Tali travaille quant à elle à temps plein en tant que serveuse à l'institut français et suit les cours du soir pour sa troisième année d'étude supérieure, elle perçoit un salaire d'environ 175 000 francs CFA. Enfin 7 de ces 14 jeunes étudiants ou en formation n'exercent aucune activité génératrice de revenu en parallèle de leurs études : Safiatou (bac+1) d'Hann-Marigot et Mamadou (bac+3) de Sacré-Cœur III perçoivent une bourse d'étude de 36 000 francs CFA par mois ; 5 autres étudiants ne travaillent pas Bamba (bac+1), Alla (bac+3), Toumani (bac+2), Bathie (bac+5) de Sacré-Cœur III, et Anta (bac+4) de Ñaari-Tali.

Concernant les actifs occupés sans formation en parallèle, 10 personnes exercent une activité dans le secteur informel : Mallé (niveau collège, formation informatique) tient une boutique informelle qu'il a implanté à son domicile dans le patio de la devanture de sa maisonnée à Hann-Marigot, il se dit vendeur « freelance » de matériel informatique, son salaire est aléatoire. Mbaye Dieng (niveau collège), du Hann-Marigot, est vendeur dans une boutique de téléphonie, employé de manière informelle, il dit ne pas percevoir plus de 50 000 francs CFA par mois. Jeanne (niveau collège et formation en couture) à Sacré-Cœur III, travaille dans la boutique de sa sœur pour un salaire de 30 000 francs CFA par mois. D'autres jeunes travaillent dans ce secteur à la journée, c'est le cas d'Idrissa (niveau CM2) à Hann-Marigot qui effectue de « petits boulots » de mécanique ou dans le secteur de la pêche ou encore le commerce. C'est aussi le cas d'Ibrahima (niveau collège) à Sacré-Cœur III venu habiter depuis son enfance chez sa tante qui l'a aidé à obtenir une formation en informatique et qui cumule les « travaux » dans le quartier passant du maçon à l'électricien. Bachir (niveau lycée) à Sacré-Cœur III, est payé comme chauffeur, à la journée, et n'est pas appelé par le propriétaire du véhicule de manière hebdomadaire. À Ñaari-Tali, Adja (arrête l'école après le CM1) est artiste et cumule différents emplois informels dans les bars et commerce des produits esthétiques en parallèle. Elle peut cumuler jusqu'à 120 000 francs CFA par mois, mais de manière aléatoire. Babou (CM2) travaille

dans un atelier de menuiserie de manière informelle également. Samba (niveau lycée) et Serigne (bac) tous deux dans le secteur de la musique ont décidé de « se mettre à leur propre compte ». Le premier est directeur de production, de manière informelle pour le moment, tout comme le second, manager. Ces 10 jeunes ne perçoivent aucun revenu fixe mis à part Jeanne qui perçoit chaque fin du mois 30 000 francs CFA pour une présence au sein de la boutique de sa sœur de 7h à 1h du matin sept jours sur sept. Les autres perçoivent de l'argent en fonction du travail effectué. Samba et Serigne quant à eux perçoivent un cachet d'argent selon le contrat signé.

Le reste de l'échantillon exerce un emploi dans le secteur formel (public ou privé). Ils sont 4 : Aïssa du quartier d'Hann-Marigot (bac école coranique) est archiviste en CDI à temps complet, il perçoit un revenu mensuel de 200 000 francs CFA ; Seydou (bac+5) de Sacré cœur 3 est employé comme statisticien dans une institution internationale en CDD à temps complet et perçoit 175 000 francs CFA par mois, Oussey (bac+2) de Ñaari-Tali est bibliothécaire, en CDD à temps complet et perçoit 135 000 francs CFA mensuellement ; Marie (niveau lycée), serveuse en CDI à temps complet perçoit elle 58 000 francs CFA par mois.

Note n°2. Détail sur les jeunes des trois quartiers ayant franchi des étapes

Aïssa (33 ans) et Marie (34 ans) sont tous les deux dorénavant célibataire avec un enfant. Le premier divorça de sa femme, une française dont les parents sont immigrés sénégalais qui habite en France avec leur enfant. La seconde, est célibataire depuis le décès de son conjoint avec qui elle a eu un enfant hors mariage. Elle élève seule son fils. Mbaye Dieng (29 ans officiellement) et Idrissa (27 ans) sont tous les deux du quartier d'Hann-Marigot et mariés. Samba (30 ans officiellement) de Ñaari-Tali, a deux enfants avec son épouse. Seule une femme de l'échantillon est mariée. Awa, de Ñaari-Tali, qui a 22 ans. Je l'ai rencontré peu de temps avant son mariage en 2011 à Dakar avec Boubacar, migrant en France avec qui je travaillais depuis 2010. Elle est de fait la seule de l'échantillon ayant au moment de notre rencontre décohabité dans la famille de son époux.

Note n°3. Détail sur la situation résidentielle des jeunes n'habitant pas avec leurs parents

Aïssa (33 ans), de Hann-Marigot, a décohabité de chez son frère chez qui il avait été placé dès la naissance, ses parents habitant au village de Matam. Penda (28 ans), de Ñaari-Tali a quitté le domicile familial, un deux pièce qu'elle partageait avec sa mère et sa sœur Kiné, lorsqu'elle signa son CDI, à l'institut français de Dakar où elle travaille en parallèle de ses cours. Ses deux individus ont le salaire mensuel le plus élevé de l'échantillon et tous deux un contrat stable, à durée indéterminé et à temps complet. À Sacré-Cœur III, Toumani (23 ans) est encore scolarisé et vit chez sa grand-mère à qui sa mère l'a confié dès la naissance, partant seule pour la France. Les 5 autres individus ne sont plus scolarisés, travailleurs et travailleuses précaires, ils et elles continuent de vivre au sein du domicile

familial : Jeanne (29 ans) loge chez sa sœur pour qui elle travaille à Sacré-Cœur III. Dans le même quartier, Ibrahima (26 ans) a été confié à sa tante dès son plus jeune âge afin que celui-ci bénéficie davantage des ressources qu'offrirait la capitale. En effet, sa mère vit à Pikine en banlieue Dakaroise, elle est sans nouvelle de son père immigré en Europe. Il en est de même pour Babou (22 ans) confié par sa mère habitant à Tambacounda à sa grand-mère vivant à Ñaari-Tali afin qu'il puisse trouver plus facilement un travail dans le secteur informel, plus développé dans la capitale que dans les autres villes. C'est aussi le cas de Djiby (25 ans) dont les parents sont restés à Sédhiou, vivant au sein du domicile familial de Samba. Donner plus de chances à leurs enfants au sein de la capitale est une des raisons évoquée par les familles.

3. Ensemble de tableaux sur les situations des jeunes par quartier

Tableau n°5. Récapitulatif des situations des jeunes enquêtés de Hann-marigot au moment de la rencontre

Nom	Niveau d'étude	Situation	Revenu mensuel (en frs CFA)	Activité spécifié	Age usuel
Mallé	niveau collège formation informatique	activité informelle	aléatoire entre 40 000 et 100 000	boutique chez lui	29 ans
Safiatou	Bac+1	scolarisé/en formation	36 000	boursier	19 ans
Abdoulaye	Bac	scolarisé/activité formelle	130 000	étudiant/salarié	23 ans
Combé	BTS +2	scolarisé/activité formelle	70 000	serveuse	23 ans
Mbaye D.	niveau collège	activité informelle	aléatoire, environ 50 000	vendeur informel mobile	29 ans
Idrissa	CM2	activité informelle	aléatoire	vendeur/pêche/ mécanique	27 ans
Jean	Bac+5	scolarisé/activité informelle	environ 40000	vendeur de rue	30 ans
Souka	Lycée	scolarisée/en formation	aucun	lycéenne	19 ans
Aïssa	Bac	activité formelle	200 000	archiviste	33 ans
Leyti	Bac	cherche un emploi	-	-	19 ans

Tableau n°6. Récapitulatif des situations des jeunes de Ñaari-Tali au moment de la rencontre

Nom	Niveau d'étude	Situation	Revenu mensuel	Activité spécifié	Age usuel
Laye	niveau collège	cherche un emploi	-	-	23 ans
Kiné	niveau collège	cherche un emploi	-	-	30 ans
Penda	Bac+3	scolarisé/activité formelle	175 000	en formation/ serveuse institut Français	28 ans
Marie	niveau lycée	activité formelle	58 000	Serveuse	31 ans
Adja	niveau CM1	activité informelle	aléatoire	(artiste)-bar/ commerce	32 ans [25ans]
Bacari	niveau Bac	cherche un emploi	-	-	22 ans
Awa	niveau cm2	au foyer	-	-	22 ans
Samba	niveau lycée	activité informelle	aléatoire	secteur de la musique	27 ans
Djiby	niveau collège	cherche un emploi	-	-	25 ans
Oussey	Bac+2	activité formelle	135 000	bibliothécaire	30 ans
Anta	Bac+4	scolarisée	36 000	boursière	22 ans
Babou	niveau CM2	activité informelle	45 000	menuiserie	22 ans
Serigne	Bac	activité informelle	aléatoire	secteur de la musique	30 ans

Tableau n°7. Récapitulatif des situations des jeunes de Sacré-Cœur III au moment de la rencontre

Nom	Niveau d'étude	Situation	Revenu mensuel	Activité spécifié	Age usuel
Bachir	niveau lycée	activité informelle	Aléatoire	chauffeur journalier	23 ans
Mamadou	Bac+3	scolarisé	36 000	boursier	24 ans
Ibrahima	niveau collège	activité informelle	-	maçon/électricité / journalier	26 ans
Bamba	Bac+1	scolarisé	-	étudiant	22 ans
Alla	Bac+3	scolarisé	-	étudiant	22 ans
Toumani	Bac+2	scolarisé	-	étudiant	22 ans
Bathie	Bac+5	scolarisé	-	étudiant	25 ans
Seynabou	en Bts +2	scolarisé/ activité formelle	100 000	étudiante/télécom temps partiel	20 ans
Jeanne	niveau collège	activité informelle	30 000	boutique de sa sœur	29 ans
Youssou	BEFEM	sans statut	-	-	24 ans
Talla	Bac+2	sans statut	-	-	23 ans
Woury	Bac+4	scolarisé	-	stagiaire non rémunéré	21 ans
Seydou	Bac+5	activité formelle	175 000	statisticien	24 ans
Alioune	Bac+5	scolarisé	-	étudiant-stagiaire non rémunéré	26 ans

4. Ensemble de données sur les ménages enquêtés de Sacré-Cœur III

Tableau n°8. Récapitulatif de la composition des ménages de Sacré-Cœur III

Nom	Type de ménage	Comp. du ménage	Chef de ménage déclaré	Père	Mère
Bachir	divorcé	5	mère	commerce import/export	sect. inf. commerce frontalier
Mamadou	mono	7	père	dir. RH	couturière
Ibrahima	chez Alioune	8	tante	immigré Europe.	secrétaire
Bamba (frère de Bachir)	mono	5	mère	commerce import/export	sect. inf. commerce
Alla	mono	4	père	chef de service Ministère	dir. urbanisme régional de Dakar
Toumani	chez sa grand-mère-veuve	7	grand-mère	commerce sect. inf.	immigrée France.
Bathie	poly res.sep.	5	mère	directeur de cabinet ministère	opératrice éco
Seynabou (sœur de Bamba et Bachir)	mono	5	mère	commerce import/export	sect. inf. commerce
Jeanne	chez le mari de sa sœur-mono	5	beau-frère	ne sait pas	femme au foyer
Youssou	mono	7	père	ministère de l'intérieur	femme au foyer
Talla	mono père décédé	5	mère	chef de personnel décédé	contrôleuse de projet
Woury	mono	15	père	entrepreneur bâtiment	sage-femme d'État
Seydou	mono	7	père	sociologue	femme au foyer
Alioune	poly res.sep. père décédé	8	mère	consultant international décédé	secrétaire de direction

Note n°4. Détail sur la situation des ménages composés d'un chef, Sacré-Cœur III

Le père de Mamadou, monogame, est directeur des ressources humaines et prend en charge l'ensemble des dépenses du ménage composé de sept personnes, dont 5 enfants. Son épouse, couturière, arrêta son activité salariale quelques temps après la naissance de son premier enfant, Mamadou. Les services rendus de temps à autres en matière de couture pour des parents proches, monnayables, lui permettent de contribuer de manière irrégulière aux revenus du foyer. Les cinq enfants sont scolarisés, notamment dans le secteur privé. À ma connaissance, le ménage possède un compte bancaire, ils ne sont pas endettés, ont accès à internet depuis leur foyer, paie les factures, le tout est pris en charge par le chef de ménage. Le père d'Alla, monogame, est chef de service et prend en charge l'ensemble du ménage qui est composé de 4 personnes, dont deux enfants, et soutenu par les

revenus mensuels de la mère d'Alla, directrice de l'urbanisme régional de Dakar. Les deux enfants ont toujours été scolarisés dans le secteur privé. D'autres enfants ont quitté le foyer et sont actuellement à l'étranger, ils envoient de temps à autres de l'argent utilisé principalement pour les dépenses des deux enfants qu'Alla dépense dans l'habillement et les activités sportives. Le père d'Alla prend en charge également le loyer du père de sa femme qui vit seul. Le père de Woury, monogame, est entrepreneur, chef d'un ménage composé de son noyau familial de cinq personnes dont trois enfants, il prend également en charge à son domicile les enfants de deux de ses sœurs ainsi que des domestiques. 15 personnes sont sous son autorité morale (*kilifè*) et son habitat qui pourtant est normalement peuplé, les chambres abritent un individu ou deux. Son épouse, sage-femme d'état, contribue largement à subvenir aux besoins du foyer. Les enfants sont scolarisés dans le secteur privé, certains d'entre eux ont déjà un compte bancaire où les parents épargnent. Le chef du ménage, monogame, auquel appartient Seydou est sociologue. Sa femme était auparavant institutrice mais ne travaille plus de manière salariée à présent. Le ménage est composé de sept individus, Seydou est l'aîné de la fratrie de 5 enfants. Il est le seul à travailler et donne une partie de son salaire à sa mère qui gère les dépenses alimentaires tandis que son père prend en charge l'intégralité des autres dépenses du ménage. Les autres enfants sont scolarisés dans le secteur privé. Le père de Seydou assume les besoins financiers d'une partie de sa famille élargie, principalement de deux autres cellules familiales. Le père de Youssou, monogame, travaille au ministère de l'intérieur et son épouse se déclare femme au foyer, élevant ses enfants. Ils sont sept à composer la cellule nucléaire et également le ménage, pris en charge par le père de Youssou. Si sa mère ne déclare aucune activité, elle perçoit toutefois de l'argent par le biais des biens immobiliers qu'elle possède. Le père de Bathie, polygame, était directeur de cabinet au ministère et la mère de Bathie, première épouse, opératrice économique. Sa coépouse vit dans un autre quartier. Le père effectue des rotations, comme il est coutume, chez chacune de ses épouses, tous les trois ou quatre jours. S'il est objectivement considéré comme le chef de ménage dont Bathie est membre, les dépenses sont partagées entre les deux épouses. Le ménage est composé de cinq personnes comprenant aussi le noyau familial d'un des frères de Bathie. Les deux parents assument les dépenses de l'ensemble du ménage et le frère de Bathie contribue maigrement à la dépense alimentaire, en privilégiant sa cellule familiale. Encore une fois l'ensemble des enfants a été scolarisée au sein du secteur privé.

Note n°5. Détails sur la situation des ménages composés d'une chef, Sacré-Cœur III

La mère de Talla, contrôleuse de projet est devenue chef de ménage après le décès de son mari, monogame, chef de personnel. Avec son revenu et l'argent laissé par son mari, elle assume ses quatre enfants à son domicile, dont les chambres sont plus nombreuses que le nombre d'habitants au sein du foyer. Une domestique est présente quotidiennement pour faire les repas de l'ensemble du ménage. Si la mère de Talla prend en charge l'ensemble des dépenses, elle est toutefois aidée par deux des frères de son époux décédé, l'un est en Europe l'autre au Sénégal où il exerce d'importantes responsabilités au ministère. La mère d'Alioune et tante d'Ibrahima est également chef de ménage depuis que son mari, consultant international, est décédé. Toutefois, son mari, polygame, laisse derrière lui également un autre ménage qu'il composait

avec sa première épouse. La mère d'Alioune déclare qu'elle s'est toujours considérée comme chef de ménage, dont son mari était membre. Ce dernier lui a laissé une somme importante d'argent, jusqu'alors épargné sur un compte dans lequel elle puise pour la scolarisation de ses trois enfants. Cette secrétaire de direction a pris en charge également son neveu, Ibrahima pour ses besoins élémentaires (être nourri et logé). Les oncles, encore une fois, aident également cette veuve financièrement tous les mois. Bachir, Bamba et Seynabou sont frères et sœurs. Leur mère est la chef du ménage depuis son divorce avec le père des trois enfants, depuis la rupture du mariage, il est devenu polygame. Celui-ci est commerçant dans l'import/export l'amenant à vivre la plupart du temps aux États-Unis. Cette chef de ménage est la seule n'ayant pas fait d'étude et ne travaillant pas dans les mêmes secteurs d'activités public ou privé formels que les autres mères des jeunes enquêtés de ce quartier. Elle ne travaille pas formellement mais commerce depuis son plus jeunes âge, notamment en allant chercher des marchandises (tissus, objets, produits d'intérieur) dans les pays frontaliers et parfois jusqu'à la Mecque. Celle-ci assure l'ensemble des dépenses du foyer (alimentaires, factures). Le père contribue de temps à autre aux besoins de ses enfants, notamment pour la scolarisation. Propriétaire de sa maison, cette dernière fut acquise après son divorce, avec l'aide de son frère. Ce dernier lui a légué par ailleurs une somme importante d'argent à sa mort. D'autres personnes de sa famille, notamment des nièces lui apportent un soutien financier avec lequel elle peut gérer les besoins mensuels du ménage. Une domestique est toujours à ses côtés et est hébergée dans la maisonnée qui comprend plus de pièces que d'individus. En parallèle, elle a pu faire construire un petit appartement au sein de sa maisonnée pour le louer à des travailleurs venus de l'intérieur du Sénégal, notamment de sa zone d'origine, Linguère.

5. Ensemble de données sur les ménages enquêtés de Ñaari-Tali

Tableau n°9. Récapitulatif de la composition des ménages de Ñaari-Tali

Nom	Type de ménage	Comp. du ménage	Chef de ménage déclaré	Père	Mère
Laye	conc. / poly. res. Unique	30	oncle	immigré ouvrier	cultivatrice
Kiné	père décédé-mono	7	mère	diamantaire (décédé)	sans emploi
Penda (sœur de Kiné)	seule	1	Penda	diamantaire (décédé)	sans emploi
Marie	séparée	2	Marie	ne sait pas	femme au foyer, aide ménagère informelle
Adja	père absent / poly res. Sep	11	mère	ne connaît pas.	sec. inf. vendeuse
Bacari	poly res. Sep	4	père	avocat international	cadre de la BCEAO
Awa	chez la mère de son mari (poly.rés.sép.)	8	belle-mère	immigré en France	femme au foyer
Samba	père décédé / poly res. separée	9	mère	fonctionnaire et chef de cabinet au PS (décédé)	femme de "charge", aide dans une école
Djiby	chez la mère de Samba	9	tante	fonctionnaire retraité	femme au foyer
Oussey	poly. res.sep	10	mère	fonctionnaire	femme au foyer
Anta	père décédé-poly. res.sep	6	mère	capitaine de l'armée sénégalaise, décédé	commerce informel
Babou	chez sa tante. res.sep	12	tante	immigré France	femme au foyer
Sérigne	poly.res.sep	12	père	administrateur civil	commerce informel

Note n°6. Sur les ménages composés d'un chef homme, Ñaari-Tali

Le père de Serigne (30 ans), polygame avec résidence séparée pour ses épouses, est administrateur civil. Au sein du ménage, il assure l'intégralité des dépenses des 11 autres personnes qui habitent sous son toit. Sa femme, qui commerce dans le secteur informel lui est un soutien, de manière irrégulière. Ils ont sept enfants et deux cousins de Serigne sont venus habiter chez eux pour étudier à Dakar. La majorité des occupants est en formation ou en attente d'un emploi. Seul Serigne est actuellement actif occupé même si ces salaires varient, dépendant des contrats qu'on lui octroi. Son activité l'amène à dépenser beaucoup d'argent (des déplacements, du matériel), il ne contribue pas mensuellement aux dépenses de la maisonnée. Les denrées alimentaires sont achetées à la boutique mensuellement ; les factures sont payées sans retard ainsi que le loyer de leur maison dakaroise en

location ; le tout est pris en charge par le chef de ménage. Les parents sont propriétaires chacun d'une maison dans deux autres quartiers en marge de la ville. Le père de Bacari, polygame, est le chef de son ménage composé de quatre individus : sa première épouse, Bacari, et une domestique. C'est le seul ménage enquêté à Ñaari-Tali qui perçoit des revenus supérieurs à 200 000 francs CFA par mois (je ne connais pas le montant exact des revenus), et ce tous les mois, puisque deux salaires sont ici cumulés : celui du père, avocat international, et celui de la mère, cadre dans une banque. Leur train de vie ressemble davantage à celui des classes aisées et semble pouvoir, à la vue des caractéristiques, être catégorisé comme aisé. Propriétaires de leur maison, les factures sont payées mensuellement, sans retard. Leur niveau de vie est comparable à celui des ménages de Sacré-Cœur III : équipement en électroménager, en appareils électroniques divers. La mère de Bacari se déplace faire les courses mensuellement en centre commercial pour l'achat des denrées de base et envoie régulièrement la domestique à la boutique compléter ses achats.

Note n°7. Sur les ménages composés d'une chef, Ñaari-Tali

La mère de Kiné, Penda et Aby (immigrée en France) est la chef du ménage qui se compose de sa fille Kiné, de deux de ses petites filles et d'un neveu présent la plupart du temps, tous trois âgés de moins de 15 ans. Deux de ses filles ont décohabité, Penda comme explicité, a pris un logement indépendant dans le centre de Dakar et Aby est partie en France. Ce logement en location, n'étant composé que d'une pièce à vivre et d'une chambre, est surpeuplé. Une terrasse à partager avec d'autres appartements, qui composent l'ensemble de la maison, sert de cuisine. Dans le couloir de l'entrée commune qui mène à la terrasse, se trouvent une douche et un « toilette » sans sanitaire que l'ensemble des locataires de la maison se partagent. En plus d'être surpeuplé, les deux pièces sont insalubres : humidité et moisissure ont pris l'avantage sur le papier peint vieilli. Cette mère s'est retrouvée chef de ménage après le décès de son mari, un ancien diamantaire, monogame, devenu pauvre quelques temps avant sa mort à cause de la maladie. Aucun revenu mensuel ne permet au ménage d'organiser les dépenses. Le loyer de la location est pris en charge par l'une des filles depuis la France, qui envoie quelque fois un peu d'argent supplémentaire pour l'achat de denrées alimentaires. Les factures ne sont jamais payées à temps. L'eau au sein du foyer manque régulièrement, un tonneau rempli sert alors pour effectuer la vaisselle et se laver. Kiné prend ses douches et un repas par jour chez sa voisine. Les trois premières filles ont arrêté l'école très tôt pour tenter de subvenir aux besoins du ménage sauf Penda qui s'en est éloigné. La plus grande est mariée et apporte souvent les repas chez sa mère qui sont préparés à partir d'aliments achetés sur le marché. Kiné ne travaille plus et ce ménage vit au jour le jour, il est souvent endetté auprès d'amis de Kiné et de boutiquiers. Marie, une jeune femme enquêtée, amie de Kiné, est devenue chef du ménage qu'elle constitue avec son jeune fils. Le père de l'enfant est décédé. Lui est Marie n'étaient pas mariés, ce Belge avait déjà une épouse en Belgique. Le salaire de Marie, serveuse s'élève à 58 000 francs CFA mensuel. Il lui permet de payer le loyer de ses deux pièces qu'ils occupent à l'étage d'une maison divisée entre plusieurs habitats. Les factures tardent souvent à être payées par cette femme qui assume seule l'ensemble des dépenses du foyer. Les dépenses alimentaires sont budgétées et payées par

avance à la boutique du coin de la rue chaque début de mois afin qu'elle puisse s'y rendre et prendre ce dont elle et surtout son fils, ont besoin mensuellement. La mère d'Adja, vendeuse dans le secteur informel, se déclare chef du ménage. Adja ne parle que très peu de son père, décédé, polygame, avec qui elle n'a pas le souvenir d'avoir vécu. 11 personnes partagent plusieurs chambres à l'étage d'une maison divisée pour accueillir plusieurs unités domestiques. Les denrées alimentaires sont achetées au jour le jour selon l'argent perçu ou donné par les membres de la famille élargie qui compose le ménage. Les retards de paiement des factures ne sont pas rares et dépendent de l'aide extérieure au revenu capitalisé par la chef de ménage. L'habitat est bien équipé en appareils électroniques, numériques et ménagers. Certaines aides de la famille, extérieures au ménage, contribuent à faire vivre l'ensemble du ménage qui est toutefois souvent endetté auprès de commerçants.

La mère de Laye se déclare chef de ménage depuis le départ de son mari en France, encore en vie au début de l'enquête. Toutefois cela semble plus compliqué que ce qui m'a été déclaré. Plusieurs concessions composent l'habitat dont le père de Laye est propriétaire. Au son sein, on y dénombre 30 personnes qui composent ce ménage (dont les trois quart sont de jeunes enfants) le plus important de l'échantillon. Le propriétaire étant absent, son autorité morale a été cédée à l'un de ses deux frères qui vivent au sein de la concession, le plus âgé. Toutefois, celui-ci ne travaille pas. C'est à sa première épouse, la mère de Laye, qui cohabite avec ses coépouses, que le mari immigré transfère l'argent mensuellement. Avec cet argent, c'est la première épouse qui devient la chef de cuisine et distribue à chacune des femmes des diverses concessions, l'argent nécessaire pour qu'elles préparent chacune leur tour le repas, pour l'ensemble des membres du ménage. Les factures sous souvent prises en charge par le plus jeune des deux frères du mari qui travaille de manière informelle. Le ménage est quelques fois endetté auprès de boutiquiers, lorsque les versements d'argent du père de Laye tardent à arriver. Les 200 000 francs CFA par mois sont souvent le minimum du montant des revenus de ce ménage.

Depuis son mariage, Awa compose le ménage d'origine de son mari, dorénavant immigré en France. Boubacar lui envoie mensuellement de l'argent pour ses dépenses individuelles. Quant aux dépenses liées à son alimentation et aux factures globales de la maisonnée, elles sont prises en charge par la chef de ménage, la mère de Boubacar, en contrepartie de la main d'œuvre d'Awa, qui n'a pas d'emploi. Cette chef de ménage, veuve aujourd'hui, l'est devenue après le départ de son mari immigré en France, polygame. Dans les faits, le logement acheté par le père est assumé par Boubacar et son frère qui habite également au sein de la maisonnée avec sa propre cellule familiale (sa femme et ses deux enfants). Une domestique assiste également les deux épouses des fils de cette chef de ménage. Aucune dette n'incombe au ménage, les factures sont payées à temps et le ménage est en mesure d'organiser l'ensemble des dépenses, sans pour autant pouvoir épargner.

La mère de Samba est femme de charge au sein d'une école. Depuis la mort de son mari, polygame, fonctionnaire et chef de cabinet du parti socialiste, elle est devenue chef de son ménage. Elle ne fréquente pas son ancienne coépouse, plus jeune qu'elle, qui vit dans une autre ville. Elle gère les dépenses liées à l'alimentation avec son revenu et la retraite de son mari. Elle approvisionne le ménage tous les mois à la boutique ou sur le marché. Sous son toit sont comptabilisés Samba, sa femme et ses deux enfants, les deux enfants de sa fille, la sœur de Samba ainsi que Djiby, un

des neveux de Samba, dont les parents sont en Europe et lui envoie de l'argent mensuellement. Quant à la mère d'Oussey, elle est devenue chef de ménage de manière contrainte. Son mari, polygame, ne prend plus en charge ce ménage depuis qu'Oussey est adolescent. Cette femme, qui était la première du père d'Oussey était et est resté femme au foyer. Ce sont les revenus de ses fils, en particulier celui d'Oussey, qui prennent en charge le loyer et l'ensemble des dépenses du ménage composé de sept personnes : la mère, Oussey, deux de ses sœurs et deux de ses frères dont la femme de l'un d'eux. Les filles sont scolarisées dans le public comme l'est également le plus jeune des frères. Pour l'autre frère actuellement au sein du foyer, il travaille mais ne verse rien au sein du ménage puisqu'il prend en charge sa femme, malade, qui habite au moment de l'enquête chez ses parents. Un des autres frères est en Europe mais ne participe qu'irrégulièrement, à la demande d'Oussey, aux frais du ménage souvent endetté. En effet, une « note » est remplie chaque mois par le boutiquier correspondant à l'ensemble des dépenses alimentaires du ménage qui s'approvisionnent régulièrement. Oussey peine à payer chaque mois. La mère d'Anta, commerçante dans le secteur informel, est chef de ménage depuis la mort récente de son mari, ancien capitaine de l'armée sénégalaise. Elle assume les dépenses alimentaires de l'ensemble du ménage ainsi que le loyer de l'appartement normalement peuplé qu'elle partage avec ses quatre enfants, dont trois sont étudiants, l'une sans statut, et la domestique. Les factures sont souvent payées par l'argent transféré depuis la France, où d'autres de ses enfants habitent. Enfin, Babou loge chez sa tante, chef d'un ménage de 12 individus. Son mari, comme le père de Babou, polygame, est immigré en France. Femme au foyer, l'ensemble des dépenses alimentaires et celles liées aux factures sont assurées grâce à l'argent envoyé depuis la France. Pour les surplus, c'est-à-dire les dépenses autres que celles de premières nécessités, les membres (dont sept sont en âge de travailler et non-scolarisés), doivent se débrouiller seuls. Ainsi 5 d'entre eux, dont Babou, exercent des activités rémunérées au jour le jour dans le secteur informel.

6. Ensemble de données sur les ménages enquêtés d'Hann-Marigot

Tableau n° 10. Récapitulatif de la composition des ménages d'Hann-Marigot

Nom	Type de ménage	Comp. du ménage	Chef de ménage déclaré	Père	Mère
Mallé	mono.	7	père	topographe retraité	femme au foyer
Safiatou	poly. rés. sép	9	père	chef adm.	sect. inf. commerce
Combé	poly. rés. sép	8	mère	infirmier (décédé)	femme au foyer
Abdoulaye (frère de Safiatou)	poly. rés. sép	9	père	chef adm.	sect. inf. commerce
Mbaye D.	poly. rés. unique	12	père	instituteur (décédé)	femme au foyer
Idrissa	poly. rés.unique	11	mère	décédé, n'en parle pas.	sans emploi
Jean	conc. poly. / rés. /unique	19	père	guide	femme au foyer
Souka (sœur de Combé)	poly / rés. sép.	8	mère	infirmier (décédé)	femme au foyer
Aïssa	seul	1	Aïssa	cuisinier	sect. inf. femme de ménage
Leyti (frère de Mallé)	mono	7	père	topographe retraité	femme au foyer
Anta	père décédé-poly. res.sep	6	mère	capitaine de l'armée sénégalaise, décédé	commerce informel
Babou	chez sa tante. res.sep	12	tante	immigré France	femme au foyer
Sérigne	poly.res.sep	12	père	administrateur civil	commerce informel

Note n°8. Sur les ménages composés d'une chef, Hann-Marigot

La mère de Combé et de Souka, est chef de son ménage. Son mari, décédé, étaient polygame. Elle est sa deuxième épouse et avait obtenu une maison individuelle. Son mari, infirmier, était le chef de ménage de son premier foyer, qu'il composait avec sa première femme. La mère de Combé et Souka, instruite, a été scolarisé jusqu'à l'obtention de son baccalauréat après lequel elle envisageait de faire

des études supérieures lorsque son mariage précipité l'en dissuada. La propriété abrite les trois jeunes femmes et des enfants du quartier n'appartenant pas au ménage mais venant se nourrir quasi quotidiennement en son sein. Cette femme assume avec difficulté l'ensemble des besoins de la famille : l'achat des denrées alimentaires se fait au jour le jour, les factures d'eau et d'électricité sont payées laborieusement mais rarement en retard et les deux filles sont scolarisées dans le secteur public. Les dépenses, gérées et organisées par cette chef de ménage sont possibles en partie grâce au soutien des oncles des filles, les frères du père, et de temps à autres des aides ponctuelles de membres de la famille élargie. La deuxième chef de ménage est la mère d'Idrissa. Depuis que son époux est décédé elle ne travaille pas non plus et il m'est très difficile d'énoncer comment cette femme parvient à nourrir l'ensemble des personnes sous son toit ni comment les factures sont payées, en retard au vu des coupures incessantes au sein de l'habitat. Des revenus secondaires doivent contribuer à la prise en charges globales des dépenses mais Idrissa et sa mère restent discrets quant à la source de ceux-ci. Idrissa travaille dans le secteur informel comme 5 autres personnes, des frères et sœurs ainsi qu'un cousin composant le ménage. Ils sont orientés majoritairement dans le secteur de la pêche. Les revenus ne sont pas fixes et le ménage vit au jour le jour. L'habitat n'est pas équipé tant en matière d'équipement ménager que domestique. L'eau se fait rare. L'habitat fait état de la promiscuité propre au surpeuplement et est insalubre. Ce logement est voisin de celui de sa coépouse, la seconde femme du père d'Idrissa. Les deux femmes s'entraident. La première épouse prête régulièrement de l'argent à la seconde qui elle, cuisine et effectue d'autres tâches ménagères pour la première.

Note n°9. Sur les ménages composés d'un chef Hann-Marigot

Le chef du ménage auxquels sont rattachés Mallé et Leyti est un ancien topographe, aujourd'hui retraité. Son épouse a toujours été mère au foyer et aide son mari de temps à autres selon l'argent récupéré par des services rendus monnayables et la débrouille. Ce retraité prend en charge, seules les dépenses globales du ménage composé de sept individus. L'achat des denrées de premières nécessités n'est pas organisé, elle se fait au jour le jour selon les besoins et les possibilités financières du père une fois le loyer et les factures payés, souvent en retard, au rythme des mandats envoyés par deux de ses enfants résidant en Europe. La famille est souvent endettée auprès de boutiquiers. L'habitat est normalement peuplé mais très peu équipé : absence de sanitaire et de cuisine.

Le père de Safiatou et Abdoulaye, qui travaille dans l'administration d'une bibliothèque est le chef du ménage composé de 11 personnes. Sa première femme, leurs quatre enfants et deux enfants de deux d'entre eux, ainsi que deux enfants en bas âge d'une cousine de la mère, commerçante dans de poisson de manière informelle. Le ménage ne peut épargner et a des difficultés à payer l'ensemble des factures. Ils pensent revendre des terrains d'un héritage familial que la mère possède dans la région de Saint-Louis. Les enfants ont été scolarisés dans le secteur public, deux seulement sont sortis du système scolaire mais ne travaillent toujours pas : une des sœurs qui attend des nouvelles de son mari immigré en Italie, et un des frères avec enfant, dont la femme est décédée en accouchant et dont le quotidien est rythmé depuis deux ans par la recherche de travail.

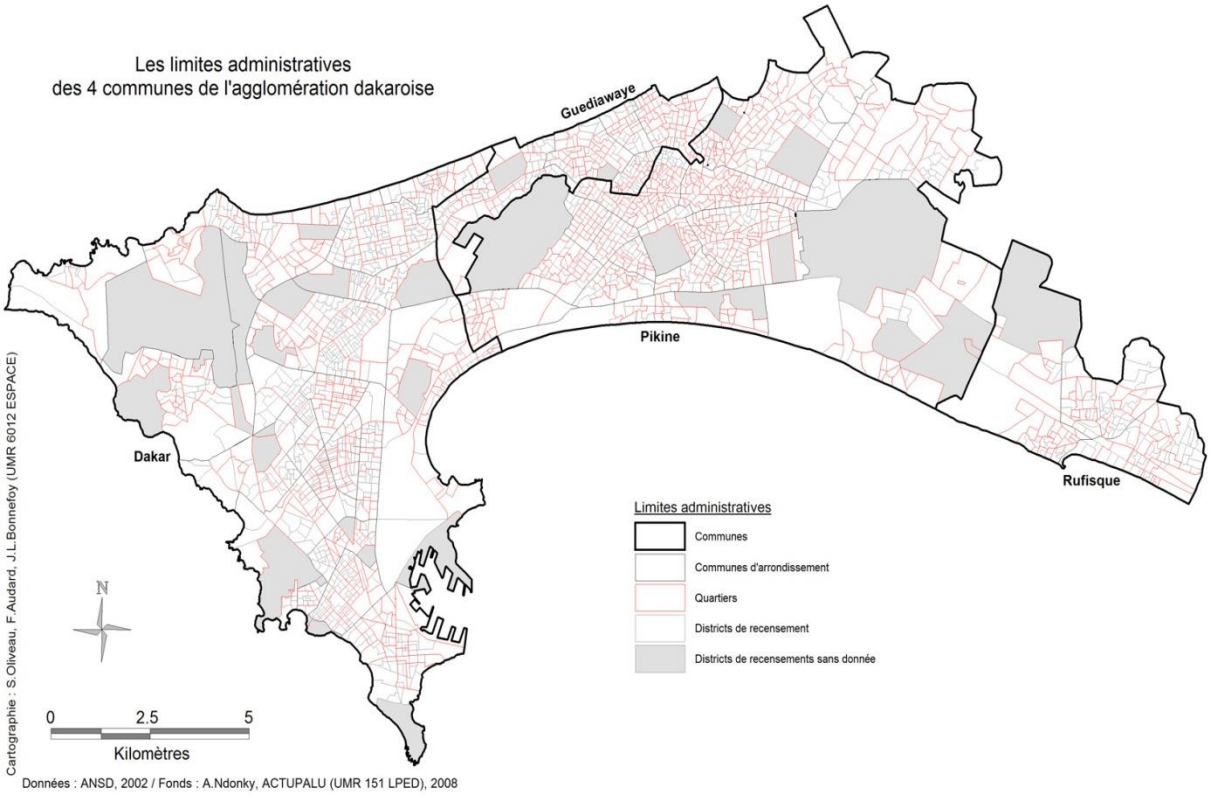
Le père de Mbaye Dieng est chef de son ménage composé de douze individus. Ancien instituteur dont le niveau d'étude ne dépasse pas celui du lycée il prend en charge difficilement les besoins premiers de son ménage de type polygame à résidence commune : loyer, alimentation et factures. La mère de Mbaye ne travaille pas, comme sa coépouse. Elle s'est toujours occupée de ses dix enfants. Trois d'entre eux habitent au sein de la maison dont Mbaye avec sa femme et son enfant. Les deux autres sont à l'école et ont moins de dix ans. 4 des 8 enfants de la seconde épouse vivent également au sein du foyer. Deux travaillent également de manière informelle. Les deux autres ne sont pas en âge d'aller à l'école. Mbaye tente d'assumer les dépenses de sa cellule familiale, personne ne peut épargner. Le ménage ne peut pas organiser ses dépenses en amont mais plutôt selon les besoins journaliers et l'argent encore disponible après le paiement du loyer. Le logement est surpeuplé et non-équipé. Le père de Jean, guide (de manière informelle) encore en activité, est le chef de ménage et prend en charge les plusieurs cellules familiales qui composent le ménage dont l'ensemble comptabilise 19 individus. En effet, ce ménage se compose à la fois des enfants de la mère de Jean, de sa coépouse et de ses enfants, mais également des petits frères de son père, et de leurs coépouses et enfants, émigrés à Dakar pour trouver du travail lorsque leur aîné vint s'installer. Ne travaillant plus aujourd'hui, aucun ne bénéficie d'une retraite puisque anciens employés dans le secteur informel. Leurs enfants vivotent par leurs activités dans le secteur informel, notamment dans la pêche.

7. Ensemble de cartes du Sénégal

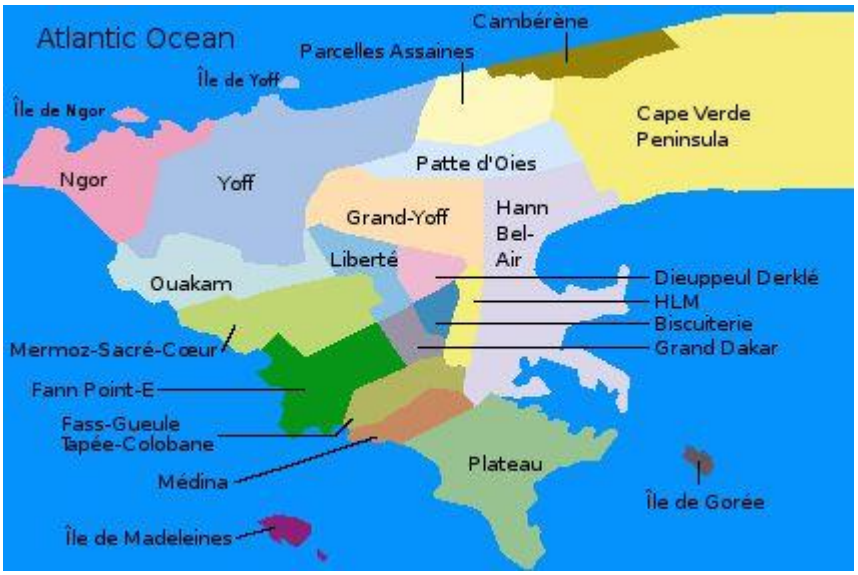
Carte n°4. Le Sénégal

Source : http://www.lexilogos.com/senegal_carte.htm

Carte n°5. Les limites administratives de l'agglomération dakaroise

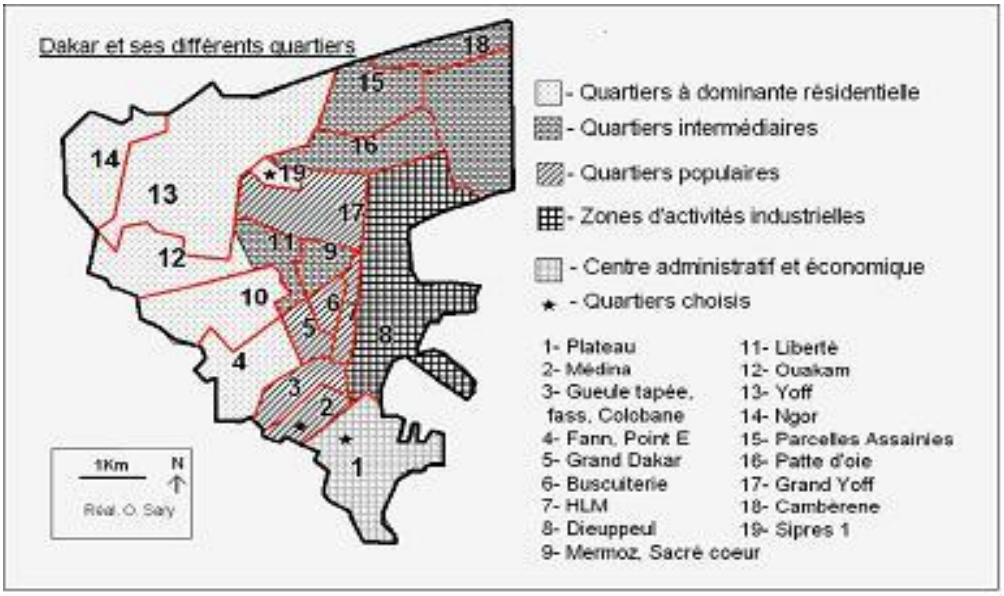


Carte n°6. Les communes d'arrondissement de Dakar



Source : Goethe institut

Carte n°7. Composition des communes d'arrondissement de Dakar



Source : Ousmane Sary[571]

[571] Ousmane Sary, « Les lieux d'accès aux TIC à Dakar », *Les cahiers de NETSUDS* [en ligne], n°4, 2011, p. 3.

8. Note sur les naissances et « renaissances » au Sénégal

> « Tu es née en quelle année déjà ? »
> « Je suis née en 1979, j'ai 29 ans »
> « Euh… je ne suis pas vraiment sûre que tu aies cet âge du coup ! »
> « Ah bon ? Bah si, pourtant, je dis que c'est mon âge »
> « D'accord. Mais sinon je crois que tu as 33 ans… »
> « Oui ? De toute manière, c'est ni l'un ni l'autre, ce n'est pas vraiment ma date de naissance, enfin la vraie de vraie quoi ! »
> « C'est-à-dire ? »
> « Bon, mon premier acte de naissance, ma mère l'a fait tardivement, pour mon entrée en 6ème, mais elle n'était plus sûre de ma date de naissance, je crois. Elle a mis 86. Et ma carte d'identité là, c'est moi qui l'ai faite mais j'ai fait déclarer une naissance plus vieille quoi. Pour me grandir plus vite ».
>
> Extrait d'entretien mené avec Adja, artiste, serveuse, célibataire, quartier Ñaari-Tali de Dakar, 2012.

J'ai été confrontée à la problématique de l'âge « réel » ou « supposé » des enquêtés, pour reprendre l'expression de G. Pison[572]. Obtenir cette information – qui paraissait basique, parce que l'âge me semblait être une des variables les plus objectives s'imposant aux individus – s'est avéré plus complexe que prévu. , elle, comme d'autres, n'attachent que peu d'importance à son âge civil réel. Elle a deux dates de naissance, et ne sait pas véritablement et de manière spontanée son âge biologique. Pour la plupart des enquêtés, la « renaissance » s'est faite durant leur enfance et a été choisie par les parents, après un jugement supplétif[573]. Pour d'autres, elle a été choisie et obtenue de manière non-légale. Elle témoigne, dans l'extrait d'entretien, d'une double problématique liée à l'état civil au Sénégal : d'une part les enregistrements tardifs de certains enfants au registre des naissances ; d'autre part de la pratique des « vrai-faux actes de naissance » qui, généralement conduisent à un abaissement de l'âge de l'individu. Ces deux faits soulignent d'ailleurs la problématique plus générale de la fiabilité des données de l'état-civil au Sénégal.

Marie-France Lange exprime l'idée qu'au Mali « le papier officiel (carte d'identité, diplôme, fiche d'état civil) n'a pas de valeur intrinsèque : il n'est perçu au mieux que comme une nécessité ou, le plus souvent comme un instrument permettant d'obtenir un avantage »[574]. Je fais cette hypothèse concernant le contexte sénégalais. À ce titre, les périples du protagoniste du *mandat*, roman populaire sénégalais d'O. Sembène, rendent compte de cet usage[575]. Parce qu'il peut être considéré en partie comme un « instrument », le papier peut être détourné, fabriqué, prêté… Et la falsification des documents d'identité est un phénomène répandu en Afrique de l'Ouest, j'ai pu à

[572] Gilles Pison, « Âge déclaré et âge réel : une mesure des erreurs sur l'âge en l'absence d'état civil », *Population*, n°3, 1979, p. 637-648.
[573] C'est-à-dire la décision rendue par le Président du tribunal départemental pour autoriser l'officier de l'état civil à inscrire certaines déclarations (naissance, mariage, décès, etc.) sur les registres. Le jugement supplétif est nécessaire lorsque la déclaration n'a pas été faite dans les délais impartis.
[574] Marie-France Lange, « Insoumission civile et défaillance étatique : les contradictions du processus démocratique malien », art. cit., p. 127.
[575] Ousmane Sembène, *Le Mandat*, Paris, Présence Africaine, 1965.

certaines reprises accompagner des individus dans ce marché des papiers constitué hors de la bureaucratie légale.

Ainsi, les déclarations de naissance tardives peuvent faire l'objet de « renaissance » de la part des individus, qui doivent, avant les jugements supplétifs, obtenir une attestation de non-déclaration de l'officier d'état civil de leur localité d'origine. C'est ce papier qui est souvent établi de manière frauduleuse : une attestation monnayée dans le centre d'état civil ou obtenue par un service privé non-légal, ou encore dans une autre localité que son réel lieu de naissance. Ces problèmes d'inscription à l'état-civil sont répandus dans toute l'Afrique subsaharienne et ont suscité de la part des gouvernements et des organismes internationaux de multiples initiatives pour tente de résoudre ces problèmes. Au Sénégal, en particulier, le gouvernement, sous la pression notamment d'organismes internationaux, s'est engagé depuis les années 2000 à mieux contrôler l'enregistrement des naissances et, plus globalement, l'ensemble de son système administratif relatif à l'état-civil[576]. Dans ce contexte (et en dépit donc de ces initiatives récentes), les recherches en Afrique subsaharienne et plus spécifiquement en Afrique de l'Ouest n'ont pas manqué de souligner le problème de la fiabilité des données démographiques[577]. Mais peu d'études se sont plus spécifiquement penchées sur le rapport des populations aux mondes du papier et, plus spécifiquement, sur les usages sociaux de l'état civil au Sénégal, en particulier des naissances et « renaissances ».

[576] Ont été mis en place une réduction des frais des certificats de naissance, et la multiplication des bureaux de l'état civil, grâce notamment à l'acte III de la décentralisation, qui a érigé les anciennes communautés rurales sénégalaises en communes, qui sont devenues de ce fait des centres d'état civil. L'État est appuyé en cela par certaines organisations qui mettent en œuvre des programmes d'incitation à la déclaration des enfants dès la naissance – par exemple, l'ONG « Aide et action internationale » a mis en place un programme de déclaration des naissances via le téléphone portable dans la province de Kolda. Depuis 2014 et le lancement du Programme d'appui à la modernisation de l'état civil (PAMEC), le Sénégal poursuit, avec le soutien de la délégation européenne, la mise en œuvre de l'amélioration du dispositif de gouvernance de l'état civil, de l'information et des connaissances ainsi que la sécurisation du patrimoine de l'état civil au Sénégal, dont la conservation reste problématique.

[577] Louis Lohle-Tart, Rémy Clairin, *De l'homme au chiffre. Réflexions sur l'observation démographique en Afrique,* Paris, CEPED-UIESP-IFORD, 1988 ; - Louis Lohle-Tart et François Michel, *État civil et recensements en Afrique francophone*, Paris, CEPED, 1999.

GLOSSAIRE

PRINCIPAUX TERMES ET EXPRESSIONS WOLOF EMPLOYES

Les traductions qui suivent sont celles des mots en wolof les plus utilisés dans la thèse, ils sont classés par ordre alphabétique ; puis j'ai choisi de traduire certaines des expressions employées également dans l'écrit.

Termes

BAAY FAAL	Adeptes de la confrérie mouride, qui se réfèrent à Ibrahima Fall
BISSAP	Jus local à base de fleur d'hibiscus
BOROOM NJËL	Litt. « propriétaire de l'aurore » ; désigne les chefs de la cuisine, c'est-à-dire les femmes qui se lèvent à l'aurore pour aller au marché
BOROOM KËR	Litt. « propriétaire de maison » ; désigne couramment le chef de ménage
BUL FAALE	« ne t'en n'occupe pas ». Né au milieu des années 1990, ce slogan provenant d'un titre de rap a été popularisé par le lutteur Tyson et il a structuré un « idéal générationnel d'émancipation », pour reprendre les propos de Jean-François Harvard
CAGA	À l'origine le mot désignait une femme divorcée. Aujourd'hui il est synonyme plutôt de « pute »
CEEP	Riz. C'est l'aliment de base des plats sénégalais.
CEDDO	Anciens guerriers du Sénégal qui se sont opposés à la colonisation et à l'islamisation ainsi que le christianisme. Ils étaient adeptes des croyances dites animistes
COSAAN	Coutumes, mœurs
DARA	Rien
DEEDEET	De Deet-deet, non non.
FAATU-FAATU	Expression qui désigne les femmes commerçantes et migrantes. L'équivalent féminin du modou-modou.
FAJ KAT	Le guérisseur

GADDAAY	Litt. « S'exiler », ou partir (quand l'exil est choisi volontairement par le concerné)
GAKK DEREET	Litt. « sang entaché » ; signifie couramment sang impur
GEER	Ceux qui ne sont pas astreint à ces fonctions ; désigne couramment les « noble » ceux de « sang pur »
GISAANE KAT	Ou *seet kat*. Le voyant
GOR	Désigne l'Homme libre (distinct de *jaam* : esclave)
JËF-LEKK	Litt. « faire-manger » ; désigne ceux qui vivent de leur métier « manuel » à distinguer des métiers de la parole
SHEYTAAN	Satan
JAAM	Litt. « Esclave ». Ils sont divisés en *jaami buur* (ceux qui participent au pouvoir), *jaami badoolo* (ceux qui en sont exclus)
JINNE	« Esprit »
JOM	« Honneur »
KADDU	« Parole »
KERSA	Désigne une vertu que l'on peut associer à la pudeur, la retenue, la déférence
KILIFË	Désigne l'autorité morale. L'époux est désigné comme étant le kilifë de son épouse.
KOÑ	Le « coin » du quartier, de la rue
KORITE	Correspond à la fête de la fin du ramadan au Sénégal
KAW-KAW	De Kaw qui veut dire littéralement « haut » ; ce mot est souvent utilisé pour désigner les villageois : « waa kaw gi » ou « kaw-kaw yi » les gens du haut, les villageois, les paysans. Kaw est aussi utilisé par les jeunes pour désigner un émigré : l'Europe, l'occident étant cette fois ci le « haut », par exemple « moo ngi kaw » pour exprimer le fait d'être en Europe ou en Amérique. Ainsi les moodu-moodu sont également appelés « kaw man », « l'homme du haut ».
LIGEEY	Litt. « travailler ». correspond à la fois aux activités des travailleurs comme le travail du marabout et donc le maraboutage.
MAGGAL	Litt. Célébrer. Le màggal de Tuuba est une cérémonie religieuse célébrant le retour d'exil de Cheikh Ahmadou Bamba à Tuuba
MBARAAN	Désignait un modèle de gestion du divorce qui autorise la divorcée à se faire entretenir matériellement par plusieurs hommes en vue de la contraction d'un mariage avec l'un d'entre eux et sans que cela implique de réciprocité sexuelle. Aujourd'hui la pratique s'est étendue aux jeunes femmes célibataires

MOODU-MOODU	Le mot moodu est avant tout une contraction de la déformation de Muhammad qui devient Mouhamadou en wolof, faisant référence à Mouhamadou Moustapha Mbacké, successeur du Cheikh Ahmadou Bamba et khalife général des Mourides de 1927 à 1945. Moodu-moodu désigne à l'origine l'émigré kaw-kaw originaire du Baol, milieu rural mouride correspondant à l'ancien bassin arachidier, venu à Dakar commercer suite aux sécheresses des années 1970. Sans diplôme ni qualification, les moodu-moodu ou Baol-Baol, commercent et sont vendeurs de rues. Aujourd'hui le modou-modou désigne plus largement l'émigré parti au « nord »
MUÑ	Désigne une vertu que l'on peut associer à l'endurance, la capacité à supporter ses peines et douleurs
MUKK	Litt. « jamais »
ÑAATA	Combien
ÑAARI-TALI	Litt. « deux routes »
NATTU KOÑ	Correspond aux tontines de quartier
ÑEEÑO	Ceux qui pratiquent une activité artisanale ou laudative
NGELAW	Vent
ÑOOLE	Laudateur
RAB FARU RAB ; CORO RAB	Définis respectivement comme des incubes et succubes ou des génies amoureux, ils sont attachés à des personnes particulières et sont dits être leur amant ou amante. Ils tentent alors de préserver leur relation avec l'être humain en détruisant systématiquement toute relation que cette personne veut entretenir avec un autre être humain
RABB	Tisserand
REEW	Impoli
REK	Seulement
SABAR	Est un événement festif organisé par les femmes, où sont associées musique instrumentale (tambours) et danse. Lorsque l'événement a lieu en journée il s'appelle *sabar* : les tambours et percussions (tam-tam) utilisés pour ces événements sont aussi appelé *« sabar »*.
SAB-LEKK	Ceux qui vivent de la flatterie ou « gens de parole »
SEER	Déformation de cher
SËRIÑ	Maître qui enseigne le coran et ou marabout qui soigne à l'aide du coran
SET DEREET	Litt. « Sang pur »
SET SETAL	Set signifie littéralement en wolof « propre » et Setal « rendre propre ».

SOPPI	Litt. « changer »
SUTURA	Désigne une vertu que l'on peut associer à la discrétion
TAALIBE	Disciples
TEKKI	Signifie à la fois détacher, dénouer et réussir socialement. Provient de *takk*, qui signifie attacher nouer.
TËGG	Forgerons, bijoutiers
TERANGA	L'hospitalité. Le Sénégal est appelé pays de la teranga
TIMIS	Litt. Crépuscule. Aussi la prière de timis correspond à celle d'el maghrib en arabe, la 4ème prière sur les cinq obligatoires en islam. En effet, les cinq prières rituelles s'effectuent tout au long de la journée : soubh (suba en wolof) s'effectue à l'aube, dhohr (tisbar) à midi au milieu d'après-midi, c'est asr (takusaan), maghrib (timis) vient à la tombée de la nuit, environ cinq minutes après le coucher du soleil, et ichâ (gué) intervient durant la nuit
TUBAAB	Désigne dans son sens premier toute personne à la peau blanche, faisant référence en particulier aux Occidentaux. Par extension il a également plusieurs définitions et peut renvoyer à des comportements associés aux Blancs
TUUBA	De l'arabe ṭûbâ qui signifie rédemption, la ville sénégalaise est la capitale de la confrérie mouride
UUDE	Maroquiniers, cordonniers
WAAW	Oui
WAASO	Groupe d'appartenance, de statut ; qualifie ce qui est appelé de manière courante caste
WAXTAAN	Discuter
XAM-XAM	Le savoir, la connaissance
XEESAL	S'éclaircir la peau.
XËRËM KAT	Féticheur
YAR	Litt. Éduquer ; signifie aussi cravache
YAQ MA	Litt. Yàq signifie détruire. Expression que l'on peut traduire par gâtes-moi ou pervertis-moi. C'est le nom de la fête organisée par les jeunes d'un des quartiers d'enquête

EXPRESSIONS ET PROVERBES

BOPP SA BOPP	Chacun pour soi

YALLA BAAX NA/DINA BAAX INSHA' ALLAH	Dieu est grand/ça ira, s'il plait à Dieu
NDOGALU YALLA	Verdict de Dieu. Peut être aussi traduit comme le destin : ce que Dieu a décidé
DOG BUUMU GACCE YI	Litt. « couper les cordes de la honte ». S'emploie pour qualifier celui qui règle les problèmes des gens quand ils le sollicitent : en donnant de l'argent, en payant leurs factures, leurs ordonnances etc.
WAAY JUR DOJ LA NGAY NEN, SOO DALEE SI KAWAM TOC, BU DALEE SA KAW NGA TOC	Les parents sont le caillou et toi l'œuf, si tu te heurtes à eux tu t'écrases et s'ils se heurtent à toi, tu t'écrases
BES BOO GIS, DAY LEB WALA MUY FAY BES	Chaque jour est l'occasion d'une dette que l'on contracte ou que l'on rembourse
BALLE BI, BARAADA BI, BOL BI	Le ballon, la théière, le bol. C'est-à-dire « la balle » renvoyant au sport populaire du football dont les jeunes sont des acteurs certains ; « la préparation du thé » que ces jeunes prennent dans les rues et au sein des maisonnées, et « le bol », la ration de nourriture qu'ils trouvent au sein du foyer
LI NGA DOON SOO KO BAÑEE, DANGA CAA YÉES	Si tu refuses ce que tu es (dans la société), tu y es moins que rien
LU MAG MËNA GISS CI TËDDAAYAM , GUNE MËNU KO SEEN CI TAXAWAAYAM	Ce que le vieux peut voir en étant couché, l'enfant ne peut même pas l'apercevoir en étant debout
MAG DU YALLA WAAYE YAGG NA AK YALLA	Une personne âgée n'est pas Dieu mais a vécu longtemps avec Dieu
MAG MAT NAA BAYYI CI REEW	Ça vaut le coup de laisser une personne âgée dans un pays ; signifie l'importance de la coexistence entre jeunes et anciens, pour la sagesse des anciens
KADDU MAG TEERE LA	La parole d'une personne âgée est sacrée
MAG BUUR LA	La personne âgée est un roi (une reine)
FONK MAG	Le respect des personnes âgées
DOOM JU JUB	Fils droit
DËGG PUSO BU REER LA, MAG MËN NA KO FOR, XALE ITAM MËN NA KO FOR	La vérité est une aiguille perdue, un vieux peut la ramasser, un enfant aussi le peut
XALE BU BAAX DAFAY DEGGAL AY WAAY JURAM	Un enfant bien est celui qui écoute (exécute) tout ce que lui disent ses parents

LIGEEYU NDAY AÑUP DOOM	L'enfant ne récolte que les fruits du labeur de sa mère
DA NGA SOP TOROP WAAY	Tu es vraiment trop curieuse
DUMA SA MOROOM	Tu n'es pas mon égal
ÑAKK WËRSËK WEESUWUL XAM WEER WU DEE ÑAATA NGAY FAYEEKU	Litt. « Il n'y a plus infortuné que celui qui sait d'avance ce qu'il gagne à la fin du mois » ; cette expression fait référence au revenu que les salariés perçoivent mensuellement contrairement au travailleur informel qui serait quant à lui, plus prompt à se faire surprendre. Représenté également comme plus libre que les salariés qui n'ont généralement pas le droit de cumuler plusieurs activités
SANT DËKKUL FENN	Litt. « le nom de famille n'habite nulle part ». Cette expression est employée pour dire que le nom ne renvoie plus obligatoirement à une ethnie ni un groupe statutaire
GOOR MATUL	Litt. « l'homme est incomplet » ; cette expression sous-entend que les femmes le seraient et donc que leur rôle serait de les comprendre et les « compléter »
NËBBAL SA AY MBIR	Litt. « cache tes affaires » ; évoque à la fois les affaires, les projets et tout ce qui concerne la vie de l'individu
YÀLLA YÀLLA BAY SA TOOL	Aide-toi et le ciel t'aidera
KU ÑËPP XAM FOO JËM, DOO SORI	Quand tout le monde sait où tu vas, tu n'iras pas loin
KU DUL TUKKI DU XAM FU DËKK NEEXE	Celui qui ne voyage point ne saura pas où il fait bon de vivre

RESUME

Au croisement d'une sociologie des migrations et d'une sociologie de la jeunesse, cette thèse s'attache à saisir le sens de l'émigration envisagée par les jeunes de trois quartiers de Dakar. Alors que cet horizon collectif ne se concrétisera que pour bien peu d'entre eux, il s'agit en l'interrogeant d'explorer les contraintes sociales qui enserrent cette jeunesse urbaine et ses aspirations. Mais ce travail met également en relief ce qui différencie ces mondes juvéniles et ce qui leur est commun. L'étude de l'« hypothèse migratoire » montre comment la circulation de représentations communes du « Nord » ou encore la réappropriation de figures héroïques des émigrés se traduisent différemment selon la position occupée par les jeunes – et selon celle qu'ils escomptent occuper à leur retour – dans l'espace social. En prenant en compte la place des jeunes dans les rapports sociaux – d'âge, de sexe, de caste (« *Waaso* ») et de classe – structurant la société sénégalaise, l'ethnographie de ces trois quartiers socialement différents dévoile la diversité des hiérarchies et des obstacles que les jeunes doivent contourner pour s' « accomplir » et réussir socialement (« *Tekki* »).

En analysant les tensions créées par ces velléités d'émancipation à l'égard des structures sociales et les différentes formes de rappels à l'ordre exercées par ces dernières (stigmatisations, sanctions mystico-religieuses…), on peut comprendre la prégnance de l'hypothèse du départ : elle permettrait, pour la jeunesse, de s'extraire momentanément de rapports sociaux entravant une ascension sociale vécue comme possible, et de se distancier géographiquement pour s'élever socialement au retour. Moins qu'une volonté de bouleverser l'ensemble des structures sociales sénégalaises, l'émigration est envisagée comme le chemin le plus rapide pour obtenir une reconnaissance sociale de la part des différentes catégories dominantes : les plus âgés, les nobles (« *géér* »), les hommes, les riches. Cependant, seuls les plus armés économiquement et scolairement réussiront à partir. Pour la grande majorité des autres, l'émigration reste une migration « en puissance » (en suspens, différée ou reformulée), continuant d'exister comme la principale voie de réalisation de soi. L'étude montre enfin comment ces jeunes connaissent alors différents destins, qui sont autant d'ajustements plus ou moins réussis de leurs aspirations individuelles et collectives aux institutions clefs de la société sénégalaise.

Mots-clés : hypothèse migratoire, jeunesses urbaines, Sénégal, aspirations, contraintes, aînesse sociale, rapports sociaux d'âge, de sexe, de caste, famille, quartier

ABSTRACT

At the intersection of the sociology of migration and the sociology of youth, this thesis attempts to examine the meaning of emigration as envisaged by youth from three neighborhoods in Dakar. While only a small number of them will achieve their collective goal of migration, this thesis aims to explore the social constraints these urban youth face, which shape their aspirations. This work also underlines what divides these juveniles' worlds as well as what unites them. The migratory portion of this study shows how the spread of common representations of the « North » and the reappropriation of heroic images of migrants varies according to the position currently held by the youth and the one they expect to hold when they return to this social space. By taking into account the place of young people in the social relationships that structure Senegalese society, considering age, sex, and caste, the ethnography of these three socially different areas in Dakar reveals the diversity of hierarchies and the obstacles that youth must overcome in order to become accomplished and succeed (« *Tekki* »).

By analysing the tensions created by the desires of emancipation from social structures and various forms of calls to order they encounter (stigmatization, mystic-religious sanctions, etc.), we can understand the strength of youths' desire to leave, motivated by the belief that this would allow them temporary reprieve from social relations that hinder their social ascent and permit them to distance themselves geographically in order to rise socially upon returning. Rather than a desire to overturn Senegalese social structures overall, emigration is envisaged as the quickest way to gain a social recognition from dominating groups: the elderly, nobles (geer), and the wealthy. However, only the best equipped economically and in terms of education will manage to leave. For the vast majority remaining, emigration remains « potential » migration (unsettled, deferred, or redefined), maintained as the primary means to self-accomplishment. Finally, this study shows how these young people achieve various fates, which represent more or less successful adjustments of their individual and collective aspirations to take part in key institutions in the Senegalese society.

Key words: "migration hypothesis", urban youth, Senegal, aspirations, social constraints, elders, social relationships (age, gender, castes), family, neighborhoods

TABLE DES CARTES, TABLEAUX, PHOTOS

PHOTO N°1 : AU-DELA DE L'HORIZON... 4

CARTE N°1 : DAKAR, CROISSANCE SPATIALE ENTRE 1862 ET 1986 55

CARTE N°2 : TYPOLOGIE DE L'HABITAT VERS 1986 (DAKAR, PIKINE ET GUEDIAWAYE) 57

CARTE N°3 : TYPOLOGIE DE LA PAUVRETE A DAKAR 58

PHOTO N°2 : A BENN-TALI, QUARTIER POPULAIRE DE BISCUITERIE 64

PHOTO N°3 : QUOTIDIEN A BISCUITERIE 65

PHOTO N°4 : FACE A LA MOSQUEE D'HANN-MARIGOT 68

PHOTO N°5 : PECHEURS LE LONG DE YARAAX, BAIE DE HANN 69

PHOTO N°6 : TYPE D'HABITAT ANCIENNEMENT CONSTRUIT PAR LES PREMIERES FAMILLES IMMIGREES A HANN-MARIGOT DEPUIS LES REGIONS RURALES 71

PHOTO N°7 : VUE DES TOITS DU QUARTIER D'HANN-MARIGOT 71

TABLEAU N°1 : DETAIL DES QUARTIERS DE LA COMMUNE DE MERMOZ-SACRE CŒUR PAR DATE DE CONSTRUCTION ET NOMBRE DE LOGEMENTS 72

PHOTO N°8 : RESIDENCE D'UN CHANTEUR SENEGALAIS CELEBRE A SACRE-CŒUR III 73

PHOTO N°9 : VUE SUR RUE, MERMOZ-SACRE-CŒUR 74

FIGURE N°1 : REPARTITION DES ENVOIS DE FONDS SUR LE CORRIDOR SENEGAL 170

TABLEAU N°2. DONNEES SUR LA POPULATION DE LA COMMUNE D'ARRONDISSEMENT DE BISCUITERIE (EN % ARRONDIS A LA DECIMALE SUPERIEURE) 457

TABLEAU N°3. DONNEES SUR LA POPULATION DE LA COMMUNE D'ARRONDISSEMENT DE HANN-BEL-AIR (EN % ARRONDIS A LA DECIMALE SUPERIEURE) 457

TABLEAU N°4. CARACTERISTIQUES PRINCIPALES DES JEUNES ENQUETES 458

TABLEAU N°5. RECAPITULATIF DES SITUATIONS DES JEUNES ENQUETES DE HANN-MARIGOT 470

TABLEAU N°6. RECAPITULATIF DES SITUATIONS DES JEUNES DE ÑAARI-TALI 471

TABLEAU N°7. RECAPITULATIF DES SITUATIONS DES JEUNES DE SACRE-CŒUR III 472

TABLEAU N°8. RECAPITULATIF DE LA COMPOSITION DES MENAGES DE SACRE-CŒUR III 473

TABLEAU N° 10. RECAPITULATIF DE LA COMPOSITION DES MENAGES D'HANN-MARIGOT 480

CARTE N°4. LE SENEGAL 483

CARTE N°5. LES LIMITES ADMINISTRATIVES DE L'AGGLOMERATION DAKAROISE 484

CARTE N°6. LES COMMUNES D'ARRONDISSEMENT DE DAKAR 484

CARTE N°7. COMPOSITION DES COMMUNES D'ARRONDISSEMENT DE DAKAR 485

TABLE DES ANNEXES

1. ENSEMBLE DE DONNEES QUANTITATIVES SUR LES COMMUNES D'ARRONDISSEMENT 457

Tableau n°2. Données sur la population de la commune d'arrondissement de Biscuiterie (en % arrondis à la décimale supérieure) 457
Tableau n°3. Données sur la population de la commune d'arrondissement de Hann-Bel-Air (en % arrondis à la décimale supérieure) 457

2. ENSEMBLE DE DONNEES SUR LES SITUATIONS INDIVIDUELLES DES JEUNES 458

Tableau n°4. Caractéristiques principales des jeunes enquêtés 458
Note n°1. Situations statutaires des jeunes des trois quartiers 467
Note n°2. Détail sur les jeunes des trois quartiers ayant franchi des étapes 468
Note n°3. Détail sur la situation résidentielle des jeunes n'habitant pas avec leurs parents 468

3. ENSEMBLE DE TABLEAUX SUR LES SITUATIONS DES JEUNES PAR QUARTIER 470

Tableau n°5. Récapitulatif des situations des jeunes de Hann-marigot 470
Tableau n°6. Récapitulatif des situations des jeunes de Ñaari-Tali 471
Tableau n°7. Récapitulatif des situations des jeunes de Sacré-Cœur III 472

4. ENSEMBLE DE DONNEES SUR LES MENAGES ENQUETES DE SACRE-CŒUR III 473

Tableau n° 8. Récapitulatif de la composition des ménages de Sacré-Cœur III 473
Note n°4. Détail sur la situation des ménages composés d'un chef, Sacré-Cœur III 473
Note n°5. Détails sur la situation des ménages composés d'une chef, Sacré-Cœur III 474

5. ENSEMBLE DE DONNEES SUR LES MENAGES ENQUETES DE ÑAARI-TALI 476

Tableau n°9. Récapitulatif de la composition des ménages de Ñaari-Tali 476
Note n°6. Sur les ménages composés d'un chef homme, Ñaari-Tali 476
Note n°7. Sur les ménages composés d'une chef, Ñaari-Tali 477

6. ENSEMBLE DE DONNEES SUR LES MENAGES ENQUETES D'HANN-MARIGOT 480

Tableau n° 10. Récapitulatif de la composition des ménages d'Hann-Marigot 480
Note n°8. Sur les ménages composés d'une chef, Hann-Marigot 480
Note n°9. Sur les ménages composés d'un chef Hann-Marigot 481

7. ENSEMBLE DE CARTES DU SENEGAL 483

Carte n°4. Le Sénégal 483
Carte n°5. Les limites administratives de l'agglomération dakaroise 484
Carte n°6. Les communes d'arrondissement de Dakar 484
Carte n°7. Composition des communes d'arrondissement de Dakar 485

8. NOTE SUR LES NAISSANCES ET « RENAISSANCES » AU SENEGAL 486

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 3
NOTE SUR LA TRANSCRIPTION 5
SOMMAIRE 7

INTRODUCTION 8

Sociologie de la migration : la dimension individuelle de la « nouvelle vague migratoire » sénégalaise 10
Sociologie de la jeunesse dakaroise 18
Le tekki comme horizon, ou les aspirations des jeunesses dakaroises 22
Économie générale de la thèse 29
Le terrain et la population étudiée 31
Le dispositif d'enquête ethnographique 37

CHAPITRE I QUELLES JEUNESSES A DAKAR ? TROIS QUARTIERS, TROIS PROFILS 47

1. Trois quartiers urbains caractéristiques de la fragmentation sociale de la capitale 49

1.1. La construction fragmentée de Dakar 49
1.2. Regard sur les trois terrains d'enquête 61

2. Une ou plusieurs jeunesses ? Le quartier comme échelle de visibilité des fractures sociales 75

2.1. Caractéristiques des jeunes enquêtés : le prolongement de l'état de jeunesse comme dénominateur commun 76
2.2. La composition et le revenu des familles 80
2.3. Le rapport à l'argent : présentation de profils-type par quartier 86
2.4. Temporalités du quotidien 93

CHAPITRE II « LA-BAS CET HORIZON ». LA CONSTRUCTION DES REPRESENTATIONS DU « NORD » 107

1. Le champ des possibles du « Nord » 110
2. Le retournement de l'idéologie développementaliste 117

2.1. Sacré-Cœur. Le siège de la configuration développementaliste 120
2.2. Ñaari Tali. Les souvenirs des *tubaab* en visite au village 125
2.3. Hann-Marigot. Le « co-développement » pour freiner l'émigration 128

3. Les « laissés pour compte » de la mondialisation ? De la frustration relative au sentiment de privation 133

3.1. De la mobilité des uns à l'absence des autres 136
3.2. Consommer l'Ailleurs : un marché, des vendeurs de rêves aux vendeurs de restes 141

CHAPITRE III L'EMPREINTE HEROÏQUE DU « MIGRANT » 151

1. La symbolique populaire des héros de la migration 154

1.1. Des références pionnières de l'aventure et de l'exil 155
1.2. Les *moodu-moodu* et les nouvelles élites de la « diaspora » : des héros contemporains chantés et médiatisés 161

2. Une économie politique de l'héroïsme 165

2.1. L'émigré, un acteur clef pour le « co-développement » 166
2.2. Le « [bon] migrant, ce héros », un acteur important à préserver 168
2.3. Une revalorisation nécessaire 173

3. Représentations de la migration chez les jeunes candidats au départ. Discours croisés à partir des récits de jeunes émigrés 177

3.1. Désillusion des émigrés : rompre avec la « fausse mémoire » transmise par les anciens 178
3.2. Les porteurs de récits de l'expérience migratoire 182
3.3. Les récepteurs : des acteurs du processus de transmission 186

CHAPITRE IV L'INSIGNIFIANCE SOCIALE DES CADETS 204

1. Quand l'antériorité est signe d'autorité sur les cadets 206

1.1. L'aînesse et la séniorité au fondement des structures sociales sénégalaises 206
1.2. L'insignifiance de la parole des cadets face aux anciens, une implication sociale de la séniorité 210

2. « Chaque jour est l'occasion d'une dette que l'on contracte ou que l'on rembourse » 230

2.1. La capacité distributive : une modalité d'accession à l'aînesse et une contrainte pour les jeunes ? 230
2.2. L'insignifiance ou se sentir considéré comme une charge familiale et sociétale : perceptions et vécus des jeunes 234

3. L'insignifiance ou la non-reconnaissance du « partenariat » familial et communautaire 240

3.1. L'existence d'un partenariat familial non-dit 241
3.2. Quelle place dans le quartier ? 248
3.3. Des intérêts divergents 251

CHAPITRE V CE QUE DEVENIR QUELQU'UN VEUT DIRE 256

1. Se soustraire de ses assignations de classe 259

1.1. Alioune et le « self made man » 260
1.2. Ib, la « petite main » du quartier 263
1.3. Jeanne, la boutiquière au service des habitants du quartier 266

2. Les assignations de genre : différentes postures selon le sexe 271

2.1. Les masculinités à rudes épreuves 272
2.2. Les ambitions des femmes, égales à celles des hommes 278
2.3. Les cadettes : une double oppression à contourner 282
2.4. Focale sur une situation d'enquête 287

3. « Qui va donner sa fille à un griot ? ». Les rapports sociaux de castisation 292

3.1. Les rapports sociaux de castisation au cœur de la division sociale de la société sénégalaise 294
3.2. L'idéologie de la pureté du sang comme fondement de la distinction et légitimation sociale de catégories « naturalisées » 301

Avant de conclure. « Femme, *ñeeño* et pauvre, comment je peux devenir quelqu'un ? » 307

CHAPITRE VI FACE AUX DOMINATIONS, DES STRATEGIES D'INDIVIDUALISATION FREINEES 311

1. Du partenariat intragénérationnel comme bouclier aux stratégies individuelles des cadets sociaux « spécifiques » 312

1.1. Organisation et solidarité intragénérationnelle, fuite et cachoterie… 313
1.2. Des stratégies individuelles pour les femmes et les castisés ñeeño 328

2. Des remparts contre les figures et les stratégies d'individualisation ? 344

2.1. Des représentations stigmatisantes des figures et comportements individualisés 344
2.2. Le monde de l'invisible, quand l'univers mystico-religieux agit pour un retour à la norme 351

CHAPITRE VII DE L'HYPOTHESE A L'ANTICIPATION LES TEMPORALITES DE L'EXPERIENCE MIGRATOIRE 364

1. De l'hypothèse migratoire à l'expérience des cadres de sa réalisation : une absence d'anticipation concrète 366

1.1. Définir le projet : tendance par quartier 367
1.2. La définition du projet post-départ révélatrice de dispositions temporelles inégales 372
1.3. La confrontation aux réalités des cadres formels de réalisation de la migration 381

2. Quel horizon sur place ? Les différentes voies de sortie de la jeunesse 392

2.1. Quand l'intentionnalité du départ se suffit à elle-même… 392
2.2. Le franchissement des étapes clés du devenir adulte. Une insertion sous contrainte ? 397
2.3. Ceux dont l'hypothèse de départ reste la seule perspective… 414

CONCLUSION 423

De l'hypothèse de départ à l'horizon restreint : les chemins des compromis des jeunesses dakaroises ? 423
De l'émancipation voulue à la négociation de sa place à Dakar 427
Redéfinir l'aînesse sociale, une perspective de recherche 429

BIBLIOGRAPHIE 433
ANNEXES 457

GLOSSAIRE 488
RESUME 494
TABLE DES CARTES, TABLEAUX, PHOTOS DES CHAPITRES 496
TABLE DES ANNEXES 497
TABLE DES MATIÈRES 498