



HAL
open science

Les trajectoires prémaritales de "grands dragueurs" dakarais : multipartenariat, homosocialité et construction des masculinités.

Nicolas Faynot

► **To cite this version:**

Nicolas Faynot. Les trajectoires prémaritales de "grands dragueurs" dakarais : multipartenariat, homosocialité et construction des masculinités.. Sociologie. Université de Lyon, 2020. Français. NNT : 2020LYSE2074 . tel-03225381

HAL Id: tel-03225381

<https://theses.hal.science/tel-03225381>

Submitted on 12 May 2021

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

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



N° d'ordre NNT : 2020LYSE2074

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 483

Sciences Sociales

Discipline : Anthropologie

Soutenue publiquement le 20 novembre 2020, par :

Nicolas FAYNOT

Les trajectoires prémaritales de « grands dragueurs » dakarois.

Multipartenariat, homosocialité et construction des masculinités.

Devant le jury composé de :

Catherine DESCHAMPS, Professeure HDR, Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Nancy,
Présidente

Virginie VINEL, Professeure HDR, Université de Franche-Comté, Rapporteur

Elodie RAZY, Professeure, Université de Liège, Examinatrice

Julien BONDAZ, Maître de Conférences, Université Lumière Lyon 2, Examineur

Hamidou DIA, Chargé de recherche, Institut de recherche pour le développement, Examineur

Olivier LESERVOISIER, Professeur des Universités, Université Paris Descartes, Directeur de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École doctorale ScSo 483
UFR d'anthropologie, de sociologie et de sciences politiques

Thèse de doctorat en anthropologie

Présentée et soutenue par

Nicolas FAYNOT

Le 31 mars 2020

Les trajectoires prémaritales de « grands dragueurs » dakarois : Multipartenariat, homosocialité et construction des masculinités

Directeur de thèse :

Olivier LESERVOISIER

Membres du jury :

Bondaz Julien - Maître de conférence – Université Lumière Lyon 2

Deschamps Catherine - Professeure des universités – ENSA de Nancy

Dia Hamidou - Chargé de recherche 1^{ère} classe – IRD

Leservoisier Olivier - Professeur des universités – Université Lumière Lyon 2

Vinel Virginie - Professeure des universités – Université de Franche-Comté

Razy Elodie - Professeure – Université de Liège

Cette thèse est dédiée à la folie de mes deux tontons du bled,
Vous n'imaginez pas à quel point vous (m')avez été précieux, en luttant à votre
manière contre le conformisme qui vous entourait :
Modou, mon vieux compère de palabre ; j'aurais aimé que tu puisses me lire...
Leye, le dernier des mohicans ; décidément, c'est beau la liberté...

Remerciements

Avant de me lancer dans ce processus de recherche, je n'imaginai pas l'ampleur que cet investissement prendrait dans ma vie. Même si l'on m'avait prévenu, il fallait que je m'y confronte pour en prendre véritablement conscience. Ce fut long (l'image du marathon me vient alors à l'esprit) mais aussi très riche. Le fait de ne pas être seul dans ce mouvement s'est avéré essentiel, raison pour laquelle je tiens à adresser mes remerciements à un certain nombre de personnes qui m'ont soutenu tout au long de cette démarche.

Je pense tout d'abord à Marine, ma partenaire de vie. Je n'arriverai pas en quelques lignes à rendre compte de la qualité du soutien que tu m'as apporté, cela me semble néanmoins fondamental de proclamer à quel point j'ai été chanceux de t'avoir à mes côtés. Merci pour ta présence durant ce cheminement, d'avoir cru en moi, de m'avoir écouté et conseillé, d'avoir accepté que je consacre de longs moments à travailler et que, par conséquent, les journées passées ensemble ne soient pas toujours drôles. Merci enfin d'avoir enduré le tout avec patience et amour. Les réflexions présentes dans cette thèse n'auraient pas vu le jour si tu ne m'avais pas ouvert sur les questions de genre. Ton regard a été précieux, ta présence également, donc merci pour cette collaboration.

En terre sénégalaise, tout a démarré avec ma famille de Cambérène qui m'a logé, nourri et soigné d'années en années. Vous côtoyer a résolument changé ma vie et mon regard sur le monde. Cela a vraiment été une chance que de partager tant de choses avec vous. Je pense également à Ibou, pour ces innombrables moments de qualité passés à deux, entre confidences, soutien mutuel et rigolade. À Pape Mady qui m'a toujours ouvert sa porte, faisant perdurer nos liens de Lyon à Dakar. À Coumba, son mari et ses filles qui m'ont inclus à leur dynamique, avec pour toile de fond cette magnifique terrasse sur laquelle on a envie de s'attarder, à leurs côtés. Cette thèse est une histoire d'amitié, et elles et ils en font partie : mes petits frères, Assan, Hamed, Abou, mais aussi toutes celles et ceux qui ont participé de près ou de loin à mon instruction. Je tiens particulièrement à remercier les *boys* de Dakar – qui restent anonymes dans cette thèse par nécessité – pour m'avoir parlé, accordé leur confiance et accepté dans leurs cercles.

En France, ma trajectoire de thésard a été encouragée par des camarades de galère, Paul, Pascale-Marie, Étienne, Antoine, qui m'ont offert leurs conseils et leur soutien, en particulier Flo qui a été un

peu mon *sensei*. Cette thèse a bénéficié des corrections de mon ami et professeur de wolof de longue date, Geleem, et de celles de Sarah, concernant notamment l'usage de l'écriture inclusive. Ma reconnaissance s'adresse également aux chercheurs et chercheuses qui m'ont fait profiter de leur soutien critique et bienveillant, notamment Julien Bondaz, Mélanie Gourarier et Florence Levy. Je pense aussi aux enseignant·es qui, sans le savoir, m'ont fait aimer l'anthropologie lors de ma rencontre avec cette discipline, particulièrement Monique Bollon-Mourier et Michèle Cros. Je tiens également à remercier Dejan Dimitrijevic pour m'avoir accepté sans condition comme membre du LADEC.

Mes deux « *Because 3* », Luigi et Guillaume, ont fait germer en moi des ambitions qui, à l'époque, nous semblaient démesurées. Skip, Thomas et DD, votre amitié précieuse m'a porté et donné des ailes. Puis, je dois adresser mes plus sincères remerciements à ma mère et à ma sœur. Merci d'avoir toujours eu confiance en moi, de vous être investies (pas toujours de gaieté de cœur) dans une démarche qui peut parfois faire peur.

Enfin, mes remerciements s'adressent à mon directeur de thèse, Olivier Leservoisier, pour la confiance qu'il m'a accordée alors que je ne me sentais pas au niveau, pour son soutien minutieux malgré la distance, pour sa disponibilité dès qu'il le fallait et pour sa curiosité pour les particularités du sujet que je lui proposais.

Règles de transcription des termes wolofs

Le wolof (qui fait partie du groupe de langues sénégal-guinéennes) est parlé par 90 % de la population sénégalaise. Cette langue a le statut de langue nationale en tant que langue vernaculaire du groupe ethnique wolof (représentant environ 40 % de la population du pays), mais aussi en tant que langue véhiculaire. De par ces caractéristiques, elle est souvent considérée comme la première langue du Sénégal (Cissé, 2004)¹.

La transcription de cette langue en caractères latins (et non en caractères arabe, une version beaucoup plus ancienne) a été élaborée dans les années 1960 pour se maintenir, notamment avec le décret n° 85.1232 de 1985 qui en fixe les règles. La transcription qui sera effectuée dans cette thèse se base donc sur la somme de ces amendements.

Le wolof est une langue phonologique dont la plupart des lettres se prononcent de la même manière que dans la langue française. Quelques exceptions sont toutefois à noter, sur lesquelles il convient de s'attarder.

Consonnes :

Le *c* se prononce comme dans le mot anglais *church*².

Le *j* se prononce comme dans le mot *Dieu*.

Le *ñ* se prononce comme dans le mot *pagne*.

Le *q* est un *k* guttural, sans équivalent en français, qui se prononce comme dans le mot arabe *qarîb*.

Le *s* est toujours prononcé.

Le *w* se prononce comme dans le mot *ouate*.

Le *x* se prononce de la même façon que la « jota » en langue espagnole.

¹ Outre les pays où sont présents des communautés wolophones émigrées, cette langue est parlée par une petite portion des populations gambienne et mauritanienne.

² La plupart des exemples qui sont mobilisés ici sont issus du dictionnaire Français-Wolof de M. Cissé (2004).

Voyelles :

Le *à* se prononce comme dans le mot *laque*.

Le *ã* se prononce comme dans le mot *banc*.

Le *e* se prononce comme dans *cette*.

Le *ë* se prononce comme dans le mot *œuf*.

Le *u* se prononce comme dans le mot *loup*.

Un système de double voyelle et de double consonne est présent dans la langue wolof afin de marquer une prononciation plus lourde et plus longue.

Le terme « *de* » va revenir à plusieurs reprises tout au long des discours rapportés dans cette thèse. Il s'agit d'un adverbe d'insistance fréquemment utilisé, qui permet de renforcer une déclaration. Il peut prendre le sens de « vraiment » ou de « quant à ». Il est également employé lorsque des wolophones parlent en langue française. Il ne sera pas traduit ici, mais sera mentionné, quelle que soit la langue (français ou wolof) dans laquelle les propos retranscrits ont été recueillis.

Sommaire

Introduction	7
1. La genèse du projet de recherche doctoral	8
2. Les objets de la recherche	14
3. Questions de méthode	22
4. Les enjeux de la recherche	31
5. Structure de la thèse	35
Partie I - Le multipartenariat, la sphère prémaritale et l'investissement relationnel	37
Chapitre 1 - Cadre et contexte de la recherche.....	39
1. 1. La ville de Dakar : considérations urbaines et sociales	39
1. 2. Les acteurs de la recherche.....	46
Chapitre 2 - Les pratiques masculines de multipartenariat.....	59
2. 1. Dimensions sociales et statutaires du mariage	59
2. 2. La séduction masculine	65
2. 3. Le multipartenariat : esquisse de trajectoires et caractéristiques.....	77
2. 4. Les hommes et leur réseau de partenaires	86
Chapitre 3 - La méfiance et les démonstrations affectives	97
3. 1. L'amour et le romantisme.....	97
3. 2. Engagement et désunions à travers l'exigence de « fidélité ».....	104
3. 3. La place de l'argent dans les relations prémaritales.....	109
3. 4. Les jugements moraux portant sur les femmes	122
Chapitre 4 - Le credo de la non-dépense financière.....	133
4. 1. La volonté de se défendre et la victimisation des hommes	133
4. 2. La substitution des gestes d'attachements.....	138
4. 3. « Dons » et dettes dans les relations prémaritales	145
Partie II - <i>Ño far</i>, les espaces de (re)composition des idéaux de « virilité » dans l'entre-soi masculin	154
Chapitre 5 - La sexualité prémaritale.....	156
5. 1. La « réglementation sexuelle » et ses contournements.....	156
5. 2. La diversification des expériences sexuelles	160
5. 3. L'échange économique-sexuel en question	168

Chapitre 6 - Les socialisations masculines dans des cadres initiatiques.....	174
6. 1. Cadres de l'entre-soi masculin	174
6. 2. Les initiations sexuelles.....	185
6. 3. L'homosocialité comme cadre d'apprentissage.....	197
Chapitre 7 - Se construire comme un « homme » entre pairs	207
7. 1. La valorisation d'un idéal-type masculin	207
7. 2. La solidarité et la complicité entre pairs.....	222
7. 3. Rivalités et jugements entre hommes	231
7. 4. Performer et prouver sa « virilité » entre pairs.....	239
Partie III - Devenir un « homme », entre contraintes sociales et aspirations générationnelles.....	250
Chapitre 8 - La quête des hommes « nouveaux ».....	252
8. 1. L'image du « Nouveau Type de Sénégalais » et l'envie d'être « moderne ».....	252
8. 2. La responsabilité des femmes et le « discours de la crise des masculinités »	258
8. 3. La « tradition », la « modernité » et l'homme « nouveau »	264
Chapitre 9 - Les relations « sérieuses » : complicité et affection.....	270
9. 1. Le dévoilement de l'amour et de ses possibles.....	270
9. 2. Le registre de la communication dans les couples	278
9. 3. La sexualité, entre « arrangements », performances et abstinence.....	281
Chapitre 10 - Devenir un « homme mature » : une question d'apparence et de transformation de soi.....	288
10. 1. Les jugements familiaux portant sur le désir et le comportement des hommes	288
10. 2. L'incarnation d'un modèle « mature ».....	299
10. 3. Le choix de la conjointe	309
Conclusion générale.....	321

Introduction

À Dakar, les jeunes connaissent parfaitement les règles de l'amour et, de fait, nombreuses et nombreux sont celles et ceux qui jouent clandestinement, furtivement, avec celles-ci. L'essentiel est de ne pas être découvert·e¹. Certain·es sont passé·es maîtres dans l'art du contournement, du non-dit, des « belles paroles » (*wax ju rafet*) et du secret. Il faut en effet sauver les apparences, respecter les codes « romantiques », rentrer le moins possible en conflit avec les aîné·es et la « réglementation sexuelle » (Balandier, 1984 : 12). Les informations auxquelles ont accès les personnes ne partageant pas de liens amicaux avec les jeunes ne sont donc bien souvent qu'un maigre aperçu de l'ampleur de leur passé amoureux et sexuel. Il y a des limites à ne pas franchir ; lorsque cela advient, il faut veiller à le garder secret. Ce qui est dit, ce qui est montré, fait l'objet d'un contrôle. Il en va de l'honneur familial et du respect de l'illusion selon laquelle le Sénégal est un pays « moral » où certaines choses ne se font pas – contrairement aux pays occidentaux facilement pris en exemple en termes de perversion. En public, c'est surtout à la ou au partenaire « officiel·le » à qui on fait référence, pas aux autres. En privé, entre personnes de confiance, la parole est plus libérée. C'est là un constat que j'ai pu faire à de multiples reprises lors des nombreux moments récréatifs que j'ai pu passer avec de jeunes hommes dakarois. Une soirée que je passe en compagnie de trois d'entre eux, en décembre 2014, illustre cette tendance :

- Djamel : C'est dur de cacher. Les Sénégalais sont curieux (*deñ kumpa*) de. Les filles aussi. Tu peux pas faire des confidences comme ça. Il faut faire attention. Il faut garder tes secrets et ceux des autres. Tout savoir et tout dire, c'est pas bon (*xam lèpp, wax lèpp, baaxul*). C'est pour ça qu'entre copains, on est ensemble, on se donne des conseils, il faut s'aider. Si tu veux pas de problème, il y a une fille seulement qui vient te voir chez toi. Les autres, tu les gardes secret. Moi, par exemple, j'ai ma copine officielle. Elle connaît bien ma famille, elle est correcte (*nice*) et a pas de problème, alors j'ai pas de problème. Donc tu dragues pas à côté de chez toi pour pas avoir de problème. Tu vas chasser ailleurs. J'ai

¹ Une écriture dite inclusive sera utilisée dans cette thèse. Il m'importe d'écrire de manière plus juste et égalitaire, ce qui passe par le fait de rompre avec le masculin générique. La langue française possède des moyens pour exprimer et inclure le féminin dans ses tournures de phrase (Viennot, 2018), je vais donc les mobiliser. Le point médian (·) sera utilisé en complément.

bientôt 28 ans, si tout le monde sait la vérité, on va me faire des histoires. Tu sais (il s'adresse à moi), des fois, j'ai envie d'être fidèle, mais c'est plus fort que moi. J'arrive pas à rester sage. C'est comme ça. Les autres là (il montre ses deux amis de la main), c'est pareil.

- Djibi : C'est vrai, c'est vrai. C'est dur de pas draguer les filles. Des fois, je me tape les jambes, je me répète « J'ai une copine, j'ai une copine. Je dois pas faire l'imbécile, je suis amoureux », mais c'est trop dur. Et si c'est une fille qui vient te draguer, là c'est fini, tu peux pas dire « non » quand même, c'est plus fort que toi.

- Daouda : Des fois, c'est comme une compétition. Tu vois des gars (*boys*) qui arrivent à rien avec les filles. Je veux dire, ils savent pas faire. Et toi, t'as plusieurs copines, et là tu sais que toi t'es plus fort qu'eux. Tu dis rien aux autres, mais toi tu sais. T'es comme un guerrier (*djambar*).

Ce premier extrait illustre différents objets qui vont être abordés dans cette thèse, mais il me permet surtout de souligner que pas un jour ne s'est passé, durant le temps de l'ethnographie, sans que j'entende les hommes parler de leurs « conquêtes » féminines. En privilégiant une investigation de collectifs masculins, ce sujet est récurrent dans les réunions entre « copains » auxquelles j'ai pu prendre part.

À travers cette recherche doctorale, je cherchais d'abord à m'intéresser aux histoires relationnelles, sentimentales et sexuelles des jeunes hommes dakarois non mariés. Cette perspective m'a par la suite entraîné vers d'autres pistes. Avant de les clarifier, je me dois de revenir sur la « genèse » (Abélès, 2004 ; Fabian, 2006) de cette recherche afin d'éclairer les manières dont s'est construit mon objet d'étude, au travers des premières rencontres, des discussions et des interrogations.

1. La genèse du projet de recherche doctoral

Commençons par interroger la place du chercheur ou de la chercheuse et son ancrage dans une « situation ethnographique » (Fassin, 2008 : 9)². La mise au jour des conditions de production de la recherche est en effet un préalable à toute démarche réflexive (Leservoisier et *al.*, 2007).

² D. Fassin (2008 : 9) entend par cette expression la « scène historique où se joue la rencontre entre l'anthropologue et ses interlocuteurs ».

Les premiers pas dakarois

Durant ma licence d'anthropologie, j'ai sauté sur la première occasion de voyage qui m'a été proposée par l'un de mes camarades. La destination (proposée) ne m'attirait pas plus qu'une autre, j'ai seulement saisi la première opportunité qui s'offrait à moi de découvrir un autre coin du monde, animé par une curiosité qui n'avait cessé de croître au fur et à mesure que j'entendais parler d'« ailleurs » tout au long de mes journées à la faculté et de mes conversations avec mes camarades d'anthropologie. La proposition qui m'a été faite m'a amené au Burkina Faso durant deux semaines. Cela m'a permis d'avoir un avant-goût de mon extranéité dans cet univers culturel. Ces moments ont été intenses, dépaysant, et je ne compris pas grand-chose à ce qui se jouait autour de moi. Quoiqu'il en soit, cette expérience me laissa sur ma faim.

En rentrant en France, j'ai adhéré à une association qui proposait aux étudiant·es « étrangers et étrangères » en « difficulté » des logements d'urgence. La seule personne que j'ai reçue a été Sekou, un Sénégalais de 40 ans, ancien professeur des écoles tout juste arrivé en France et ayant pour ambition de poursuivre des études supérieures. Touché par son hébergement chez un jeune Français, il a voulu me rendre la pareille en guise de reconnaissance. Si ma volonté première était de retourner plus longtemps au Burkina Faso, j'ai finalement convenu devant son insistance de me rendre au Sénégal.

Sekou me déconseillait d'aller dans sa famille vivant dans la « brousse », puisque la plupart des jeunes étaient éparpillé·es sur le reste du territoire national ou en Europe. Il m'a alors mis en contact avec la famille de deux de ses anciens élèves qui étaient, selon ses dires, des gens « sérieux ». La maison familiale où j'ai été accueilli se situait dans le quartier dakarois de Cambérène et comptait une vingtaine de membres. La famille, que je nommerai Sonko³, constituée des deux parents, des enfants de ces derniers, de quelques cousin·es, d'un frère et de deux sœurs du père de famille, partageait l'espace domestique. Les deux anciens élèves dont il avait été fait mention avaient quelques années de plus que moi et avaient tous deux un emploi, ce qui m'amena à passer mes journées avec les jeunes hommes de la famille qui avaient à peu près mon âge. Comme ils étaient tous au chômage, j'ai eu l'occasion de découvrir la ville avec eux, leurs loisirs, d'aller rendre visite à leurs amis, boire le thé tout au long de journées rythmées par les heures des repas.

L'année suivante, je suis reparti séjourner trois mois dans ce quartier. Loger chez cette famille a grandement participé de ma connaissance des règles de la société sénégalaise à plusieurs niveaux qui seraient impossible à quantifier tellement j'avais à apprendre. Très vite, je n'étais plus un inconnu,

³ À l'exception de cette famille, je ne donnerai pas de patronyme à mes interlocuteurs et interlocutrices.

mais le seul *tubaab* (blanc, occidental) habitant à Cambéréne, que les enfants connaissaient par son nom, que les aîné·es saluaient chaleureusement, à qui les jeunes venaient serrer la main en échangeant des taquineries de toutes sortes. Mon séjour s'est révélé plus mobile que celui de l'année précédente, et j'ai pu à plusieurs reprises suivre les pérégrinations des membres de la famille, visiter la banlieue dakaroise, découvrir les lieux de sorties diurnes et nocturnes, me rendre à des pèlerinages ou des cérémonies religieuses, assister à des baptêmes ou des mariages, aller voir des compétitions sportives. J'étais, sans le savoir, dans une posture d'immersion, toujours plus curieux de la culture et des personnes que je découvrais.

Le quotidien que je vivais alors me plaisait. J'étais sans cesse entouré de personnes sympathiques et curieuses. Je pouvais à ma guise me rendre dans différents lieux d'habitation où je côtoyais différentes générations. Les liens créés dans ce quartier avec les membres de la famille Sonko et avec des jeunes hommes à divers endroits de la capitale rendaient mes séjours riches en découvertes et en rencontres. La genèse de ces liens amicaux a activement participé à mon acceptation sur ce qui allait devenir mon terrain.

Les premières perspectives de recherche

Au début de mon Master d'anthropologie, c'est vers cette Dakar que se sont tournées mes perspectives d'enquête. Je me suis alors servi de la grande liberté offerte par le cursus universitaire que je suivais comme prétexte pour y retourner, et en ai profité pour entreprendre une recherche portant sur la stigmatisation sociale de la toxicomanie. C'est par une ethnographie menée au sein de la clinique psychiatrique de l'hôpital universitaire de Fann que j'ai procédé, une opportunité qui m'a permis de me pencher particulièrement sur la prise en charge clinique de personnes dépendantes de substances psychoactives. Les divergences de points de vue avec le corps médical et les difficultés à passer mes journées dans un service peu sécurisé où les patients pouvaient être potentiellement violents m'ont conduit à me détourner de cette institution et du sujet qui m'intéressait au départ.

L'année suivante, je me suis orienté vers un autre sujet, qui avait déjà fait couler beaucoup d'encre chez les anthropologues : le caractère transnational de la confrérie mouride (Bava, 2003). Les rencontres faites en France avec des migrant·es sénégalais·es mourides m'ont donné l'occasion de côtoyer une structure religieuse, dont le marabout était Cheikh Bethio Thioune, un guide religieux particulier tant par son statut que par ses actes (Harvard, 2001). J'ai pris la décision de mener une enquête dans cette structure, en me fixant pour objectif de me concentrer sur les liens entre marabouts et disciples en situation transnationale, ce qui m'a également permis de retourner deux mois au

Sénégal. Durant cette ethnographie, Cheikh Bethio a été inculpé pour complicité de double meurtre et, du fait de cette situation, les interlocuteurs et interlocutrices de ma recherche sont devenu-es plus distant-es. Ces complications m'ont conduit à ne pas poursuivre le travail empirique qui avait été entamé.

Plus mes séjours à Dakar se répétaient, moins les personnes chez lesquelles je résidais et les « copains » du quartier étaient disponibles en journée. En effet, comme ils vieillissaient, ils étaient de plus en plus amenés à exercer (ou à tenter d'exercer) des activités rémunératrices. J'ai donc cherché à combler les moments durant lesquels je n'étais pas occupé à mener mon enquête. Je suis alors devenu l'apprenti d'un des oncles de la famille, lequel était cordonnier. Ce dernier travaillait dans le quartier de Médina, au centre-ville de Dakar. Il m'a initié à la confection de chaussures, principalement des sandales. Les différentes fêtes religieuses ou civiles, ainsi que les cérémonies familiales, sont des occasions durant lesquelles les cordonniers font le gros de leur chiffre d'affaire. Mon aide était alors grandement appréciée, d'autant que je ne demandais pas de rémunération pour mon temps de travail et que je l'aidais à réaliser un stock. Ainsi, dans ce quartier, comme à Cambérène, j'ai rapidement été considéré comme un apprenti cordonnier, un *uude bu tubaab*⁴. La valeur travail étant particulièrement considérée, surtout par les aîné-es qui se plaignent souvent de la fainéantise de la jeunesse, mon investissement m'a permis de développer mon réseau de connaissances.

Même en dehors des enquêtes que j'ai pu mener, je notais sur mon carnet de terrain/carnet de wolof toute information, expression, tournure de phrase, proverbe, etc. que je trouvais intéressante, que cela concerne ou non mon sujet d'étude du moment. À l'hôpital psychiatrique comme au sein des structures religieuses ou des groupes d'amis que je côtoyais, les jeunes hommes parlaient d'amour et de sexualité, et je prêtais souvent une oreille attentive à leurs discussions.

Boire le thé et se réunir entre hommes

Dès mes premiers instants à Dakar, quelle que soit l'activité à laquelle j'étais momentanément occupé, c'est auprès d'hommes, surtout des jeunes, que je passais la plus grande partie de mon temps. Je n'avais pas encore vraiment pensé ces modalités de socialisation générationnelle et de genre. Le soir, les moments collectifs entre amis, qui se déroulent principalement dans une non-mixité sexuelle, sont consacrés au *waxtaan* (discussion, bavardage) et à la préparation de l'*attaaya*⁵. À l'inverse de la

⁴ Le terme « *uude* » désigne la caste des cordonniers. « *Uude bu tubaab* » signifie donc « le cordonnier blanc ».

⁵ Le terme « *attaaya* » désigne, chez les jeunes générations, tant le thé en tant que boisson que sa préparation.

cuisine, la préparation du thé est avant tout l'apanage des hommes. Les femmes n'en sont pas exclues, mais, d'ordinaire, si un homme sachant préparer le thé est présent dans l'enceinte domestique, c'est lui qui s'en chargera. Ce sont en priorité les jeunes hommes qui s'en occupent. Les aîné·es ont ainsi le privilège de boire du thé sans être en charge du labeur qui accompagne sa préparation. Préparer un bon *attaaya* dans les règles de l'art demande effectivement du temps et un investissement conséquent et s'appuie, en tant que compétence masculine, sur des « observation[s] et imitation[s] [acquises] à l'adolescence » (Bondaz, 2013 : 64), voire même dès l'enfance.



Figure 1 : Un jeune homme de Cambérène en pleine préparation du thé (cliché N. Faynot).

Lors de mes déplacements, si j'arrivais à « l'heure du thé »⁶, un verre m'était systématiquement proposé. Plus souvent encore, j'étais invité à boire le thé par des jeunes hommes. Ils étaient curieux de ma présence, me posaient des questions sur tel ou tel aspect de la vie en France, m'expliquaient « comment ça marche ici », me traduisaient des expressions wolofs. Les cadres que je découvrais étaient propices aux confidences, aux taquineries, aux boutades entre personnes proches, et je m'y

⁶ Il n'y a pas d'heure définie pour prendre le thé, « l'heure du thé » correspond au fait qu'un thé soit mis en préparation. La période s'étendant de l'après-déjeuner à l'après-dîner semble propice à la consommation de thé. Autrement dit, les gens en boivent peu le matin, mais peuvent en consommer tout le reste de la journée. Les jeunes peuvent s'adonner à cette activité jusqu'à des heures avancées de la nuit.

sentais à mon aise. Je n'étais pas exclu des moqueries qui concernaient en majorité ma méconnaissance de certaines règles culturelles ou mon incapacité à rouler les R. Ces boutades sur ma personne me faisaient également rire, et je n'hésitais pas non plus à taquiner mes interlocuteurs. Ces cadres ont été initiatiques, car j'apprenais auprès de ces hommes qu'une logique inclusive était indéniablement présente.

Lorsque ma participation à ces séances a commencé à prendre une tournure plus stratégique, j'ai dû m'organiser afin d'être le plus assidu possible à ces différentes rencontres qui se déroulaient dans des quartiers différents, souvent en fin de journée ou le soir. Je devais me justifier de mes absences et des rendez-vous que je manquais. Au fur et à mesure de ma présence à ces réunions, des affinités se sont créées, brouillant un peu plus encore les frontières entre la démarche ethnographique et le vécu quotidien.

Lorsqu'il étudie la presse malienne, Y. Jaffré (2007) met au jour les espaces collectifs de consommation de thé en tant que lieux de discussion où sont évoqués des sujets sexuels. Il en va de même au Sénégal. Il est vrai qu'il est moins facile pour les jeunes hommes d'aborder ces sujets en dehors d'un contexte de complicité, non mixte et loin de la surveillance des aîné-es. L'amour et la sexualité sont donc des questions souvent gardées en réserve dans l'attente d'une réunion de ce type. S'il est courant de voir des hommes et des femmes consommer du thé, notamment dans des lieux publics, les espaces enquêtés se caractérisent par leur aspect semi-privatif, particulièrement appropriés à discuter sur ces sujets. Ainsi, pendant ces réunions, mes interlocuteurs peuvent aborder des thèmes tels que leurs espoirs et déceptions amoureuses et sexuelles, leurs fantasmes, leurs réserves et techniques en termes de séduction, leurs projets matrimoniaux, l'apparence des femmes, etc. Un extrait de mon carnet de terrain illustre la quantité de discussions diverses pouvant être abordées dans ces groupes :

Yoff, il est 21h. On est sur la terrasse de Cheikh. Camara est devant un fourneau. Cherif fume une cigarette allongé sur une natte et téléphone à l'une de ses copines. Cissé est également allongé sur une natte plus grande, il a enlevé ses chaussures. Cham est assis sur un tabouret et lit un journal sportif. Je suis assis sur un tabouret à côté de Camara. Une ampoule fournit assez de lumière pour que le thé soit préparé. Cheikh revient de la boutique du coin avec un sachet de thé et du sucre, qu'il donne à Camara. Ce dernier verse le thé dans la théière. Cherif raccroche, il nous dit que sa copine l'« embête ». Elle pense qu'il a une relation avec une autre femme : « Elle sait rien du tout, il y a pas de problème ». Cherif et Cham parlent du fait que les femmes sont « trop » jalouses. Cheikh est appelé par sa mère, il descend la rejoindre. Cham me propose son journal, je le passe à Camara qui

semble le vouloir. Cissé dit qu'il veut acheter des préservatifs, il fait savoir qu'il a envie de baiser (*kat*). Cherif lui demande avec qui. Cham ne sait pas encore, mais il ne peut pas ramener ses copines chez lui. Camara s'adresse à moi : « T'as de la chance, en Europe, c'est moins difficile pour voir ta copine et pour faire des trucs ». Cheikh remonte et dit que la coépouse de sa mère n'est pas gentille, que lui ne voudra pas prendre deux épouses. Cham nous fait alors savoir que, s'il a de l'argent, si Dieu est bon, il épousera quatre femmes. Camara renchérit « Quatre femmes, c'est quatre fois plus de problèmes ». Ils parlent de polygynie pendant un moment. Le premier thé est servi. Camara dit qu'il veut prendre une autre copine. Il a rencontré une femme qui lui plaît, qui est mignonne (*tooy*). Il parle de ses fesses et me repasse le journal. Il a déjà pris son numéro et nous montre les SMS qu'ils se sont envoyés. Il lance le deuxième thé. Le ventre de Cissé gargouille, et ce dernier annonce qu'il a faim parce qu'il s'est « entraîné » sur la plage plus tôt dans la journée. Il cherche à avoir de plus grosses jambes, car jusqu'à présent il les trouve trop fines. Cheikh me précise que les femmes sénégalaises aiment les jambes bien musclées. Cheikh met de la musique sur son téléphone, qui se coupe, car il n'a plus de batterie, puis il me demande le journal. Ils parlent un peu de foot [...].

Les soirées de ce type sont nombreuses. Si mes interlocuteurs s'étendent longuement sur leur(s) petite(s) amie(s) ou sur les femmes qu'ils envisagent de séduire, ces sujets sont entrecoupés de discussions sur d'autres thématiques, comme on peut le voir dans l'extrait. Ce sont également des lieux privilégiés dans lesquels ils discutent des comportements des femmes qu'ils n'hésitent pas à juger et à critiquer. En ce sens, je rejoins J. Bondaz (2013 : 62) lorsqu'il énonce que « [...] la consommation de thé favorise l'énoncé de stéréotypes concernant la fabrique des identités sexuelles [...] ». Quoi qu'il en soit, ces cadres se sont révélés particulièrement féconds pour interroger les sujets qui m'intéressent dans cette thèse.

2. Les objets de la recherche

Les premières pistes

Alors que j'envisageais de poursuivre mes recherches à Dakar, je pensais me saisir des possibilités ayant été ouvertes durant ces nombreux moments de réunion entre hommes. L'opportunité qui s'est

présentée à moi avec l'obtention d'un contrat doctoral⁷ m'ouvrait des perspectives de recherche sur les relations sentimentales que les jeunes hommes entretiennent avec les femmes. Il s'agissait de me focaliser sur les relations de couples non mariés, ce qui était le cas des hommes que j'avais pu côtoyer durant les réunions de thé. Il est vite apparu évident que la principale source de données à laquelle je pouvais facilement avoir accès pour interroger cette étape était le discours des hommes. Ces derniers se sont effectivement montrés plus volubiles auprès de moi que les jeunes femmes de leur âge. Très rapidement, mes investigations se sont donc concentrées sur les hommes et m'ont permis de m'intéresser à l'évolution des actes, pratiques, ressentis et ambitions de jeunes hommes quelques années durant. J'ai alors finalement travaillé sur les trajectoires prémaritales des hommes à travers une approche longitudinale, c'est-à-dire portant sur une étape de vie marquée par des franchissements et orientée vers une « direction » (Passeron, 1990 : 19-21) : le mariage comme horizon à atteindre, comme une « étape décisive » (Thoré, 1964 : 547).

Dans les discours que je j'ai recueillis, les hommes expriment à la fois leur envie de vivre une ou plusieurs histoire(s) d'amour passionnée(s) et leur désir d'avoir des relations sexuelles avec des femmes. Dans un contexte où la sexualité prémaritale est entourée d'une forme d'illicite et où les conditions résidentielles laissent peu de place aux rencontres intimes, j'ai cherché à comprendre comment ces hommes parvenaient à réaliser leurs objectifs. Je me suis vite rendu compte que l'aspect contraignant de ce contexte n'empêchait nullement à deux amant-es de se voir dans des espaces protégés des regards extérieurs. Concernant les aspirations de ces hommes à l'amour et aux relations sentimentales dans lesquelles ils étaient investis, le constat suivant est apparu inévitable : les différentes relations de couple de chacun de ces hommes ne sont pas toutes dictées par un attachement amoureux. Chacun d'entre eux étant investi dans plusieurs relations de couple en même temps, j'ai alors émis l'hypothèse selon laquelle ils étaient en couple avec certaines femmes pour des raisons « amoureuses » et avec d'autres pour des raisons « sexuelles », tout en laissant ouverte la possibilité que l'une n'excluait pas nécessairement l'autre. J'ai, par la suite, pu aller au-delà de cette vision binaire, bien que les hommes eux-mêmes présentent souvent le multipartenariat masculin sous cet angle fonctionnaliste. En ayant accès à des discours d'hommes qui cumulent les relations de couple dans une même temporalité, j'ai pu interroger des amours naissants, la consolidation ou la perte du sentiment amoureux. En partant du postulat que ces hommes ont tout intérêt à cumuler les relations, même celles qui s'avèrent plus ou moins qualifiées d'amoureuses et qui ne laissent pas présager de

⁷ Attribué par l'École Doctorale 483.

possibilités de rencontre sexuelle, la question de la réputation « virile » des hommes a commencé à apparaître.

Dans un deuxième temps, les questions et les pistes ouvertes par mes premières analyses m'ont amené à me pencher sur les relations qu'entretiennent les hommes entre eux, notamment entre amis. Si les hommes enquêtés parlent quotidiennement des femmes qu'ils envisagent de courtiser ou de celles avec lesquelles ils aimeraient avoir des relations sexuelles, ils passent pourtant beaucoup plus de temps entre eux qu'avec des femmes. Ce constat m'a alors conduit à interroger la place occupée par les collectifs mono-sexués dans la construction des identités masculines. Cette dimension – qui a pu émergé grâce à une immersion de longue durée dans un petit nombre de collectifs masculins – s'est révélée centrale dans les résultats de cette enquête. Au vu de la redondance des discours stéréotypés qu'ils tiennent envers les femmes, j'ai cherché à comprendre ce que ces discours produisent dans les cercles de jeunes hommes.

C'est ensuite le registre des preuves de l'attachement sentimental qui a attiré mon attention. En effet, dans un contexte prémarital fait de fréquentes suspicions d'infidélités, les démonstrations d'affection sont entourées d'un caractère d'obligation. Selon les discours des hommes, il semble en effet attendu d'eux qu'ils effectuent des gestes économiques tant pour entrer en relation que pour y rester. Mes interlocuteurs critiquent alors avec force le supposé « matérialisme » des jeunes femmes dakaroises qu'ils décrivent comme avides de cadeaux prestigieux aux coûts déraisonnables. Bien que les narrations de tentatives de séduction ou de relations de couple qu'ils entretiennent avec des femmes ne manquent pas, les discours des hommes réitèrent constamment les mêmes propos sur l'absence de moralité chez les jeunes femmes et le danger de la séduction ou d'un investissement sentimental pour leur porte-monnaie. Leurs propos sont unanimes et ils les exemplifient volontiers de généralités ou d'expériences personnelles. Malgré le danger que représente, selon leurs dires, le fait de courtiser des femmes, ils n'hésitent pas à séduire et à chercher à élargir leur réseau de partenaires. Outre le constat de la place qu'occupent ces dénonciations constantes dans les conversations entre hommes, je me suis demandé ce qu'elles apportaient aux collectifs d'amis, puis j'ai été amené à me poser la question de la plus-value « virile » octroyée par le fait de se confronter à ce « danger » et d'arriver à en sortir « vainqueur ».

La sexualité

Bien qu'il m'ait fallu un certain temps pour déterminer définitivement les objets d'études de cette thèse, il apparaissait clairement que le champ de la sexualité allait devenir l'un de mes axes de recherche.

Si différentes disciplines ont accru leur intérêt pour la sexualité comme objet d'étude, encore faut-il se mettre d'accord sur ce que l'on entend par sexualité et préciser la place qui lui a été accordée en termes de reconnaissance universitaire. J. Weeks (2014 : 12) pose la question suivante : « Comment définir ce qu'est la "sexualité" dans un monde globalisé où le sexe est lui aussi "global" [...] ? ». Cette question revient à faire preuve de relativisme culturel et à reconnaître que différentes définitions de cet objet coexistent. Si le terme « sexualité » appartient désormais au langage commun et que de nombreuses langues le mobilisent, cela ne rend pas pour autant plus simples ses tentatives de définition. Toujours dans un souci de relativisme, il ne faut pas perdre de vue que, selon les espaces et les temporalités, la sexualité n'est ni définie ni conçue de la même manière. Il s'agit en effet d'un objet en processus de redéfinition continue (Bozon, 2009 ; Padgug, 1979).

Parler de sexualité sans plus de précisions terminologiques resterait abstrait. La mise au jour de la libido en tant que « pulsion sexuelle » (Freud, 2012 : 54) s'est ancrée dans une conception biologisante concevant le rapport à la sexualité comme un instinct primaire. Or, limiter la sexualité humaine au domaine de la reproduction reviendrait à nier l'existence, dans de nombreuses sociétés, de pratiques d'initiation sexuelle ou de pratiques sociales « sexuelles » détachées de logiques reproductives. La sexualité ne relève donc pas uniquement d'une pulsion biologique, mais apparaît – et c'est là ce qui va intéresser particulièrement ce travail – « dépendante [...] des processus sociaux qui la construisent » (Bozon, 2009 : 8). Il convient alors d'accorder « [...] un degré de liberté à la définition de ce qui est sexuel [...] » (Amato et *al.*, 2014 : 15). À ce titre, il semble pertinent de prendre en compte les seuils qui feraient dériver un objet vers le sexuel et *vice versa*, mais aussi de se positionner dans une perspective selon laquelle il n'existe pas de sexualité « normale » (*Ibid* : 14-15).

Deux anthropologues sont à mentionner en raison de leurs apports concernant les questions de sexualité : B. Malinowski (2000) et M. Mead (1963). Chacun-e à sa manière a contribué à faire de la sexualité un domaine d'investigation à une époque où les champs privilégiés de l'anthropologie s'y intéressaient peu. B. Malinowski (2000 : 11) a ainsi insisté sur le fait que la sexualité ne relève pas que d'une simple affaire physiologique, mais implique aussi :

l'amour et les démarches amoureuses ; elle devient le noyau d'institutions aussi vénérables que le mariage et la famille ; elle inspire l'art et constitue la source de ses incantations et magies. Elle domine, en fait, presque tous les aspects de la culture. La sexualité, dans son sens le plus large [...], est plutôt une force sociologique et culturelle qu'un simple rapport entre deux individus.

Avec ces mots et l'ambition de son ouvrage, cet anthropologue participe à élargir la conception scientifique de la sexualité tout en montrant que celle-ci déploie des ramifications mettant en jeu une multiplicité d'aspects de la société, ce qui est plus tard réaffirmé notamment par M. Godelier (1996). Imprégnés de nombre d'enquêtes précurseurs, les anthropologues sont amenés à reconnaître la sexualité comme un fait social total et contribuent de la sorte à montrer l'intérêt de la construction d'une anthropologie de la sexualité à part entière.

S'appuyant sur ces apports théoriques, la sexualité est envisagée dans cette thèse comme relevant d'une construction culturelle doublement politique, d'une part parce qu'elle est construite dans un contexte culturel et d'autre part parce qu'elle structure les rapports sociaux dont elle dépend (Foucault, 2001). En outre, dans cette thèse, je n'envisage pas la sexualité dans un pays d'Afrique sous l'angle de la violence et du risque – qu'il soit sanitaire ou social – de sorte à rompre avec une tradition ayant contribué à l'essor des études sur la sexualité dans le continent (Arnfred, 2004 ; Broqua et *al.*, 2009 ; Fouquet, 2001). L'ouvrage de l'anthropologue sénégalaise A. Thiam (2014), *La sexualité africaine en mutation. L'exemple du Sénégal*, m'a amené à réfléchir au rapport qu'une partie de la recherche universitaire entretient encore avec la sexualité africaine. Le titre en lui-même pose question. La sexualité africaine y est implicitement abordée comme un objet unique, généralisant une étude empirique à tout un continent et contribuant ainsi à reproduire une certaine « mythologie des Afriques » (Copans, 2010). Si l'on revient aux objets de recherche d'A. Thiam, on s'aperçoit en réalité que le livre traite essentiellement de mutilations génitales, ou plutôt d'« écritures sur et dans le corps des femmes » sénégalaises⁸. Si différents types de mutilations génitales existent bel et bien au Sénégal et qu'il est nécessaire d'en parler et de les dénoncer, la sexualité sénégalaise ne peut en aucun cas être réduite à cette seule question⁹.

Pour ma part, j'ai tenté d'aborder cet objet en me focalisant sur les discours de jeunes hommes non mariés, tout en envisageant la sexualité comme une sphère spécifique du comportement humain,

⁸ L'ouvrage traite rapidement de tatouages sur les lèvres et les gencives, du port de la perruque, de piercing, mais surtout des différents types de mutilations génitales ayant cours au Sénégal.

⁹ Qui ne concerne d'ailleurs pas toutes les ethnies sénégalaises. Les Wolofs, par exemple, l'ethnie majoritaire au Sénégal, ne pratiquent pas l'excision, tout comme l'ethnie lébou.

qui « comprend des actes, des relations et des significations » (Bozon, 2009 : 7). J'ai donc été amené à m'intéresser à la sexualité dans son sens large, en interrogeant des pratiques sexuelles, des fantasmes, des imaginaires, l'érotisme, le don de soi, les manipulations et les enjeux de pouvoir.

Les hommes et les masculinités

Corollairement à son ancrage dans le champ des études sur la sexualité, cette thèse s'intéresse à des hommes, non pas en tant que référents universels comme cela a pu souvent être le cas par le passé, mais en tant que catégorie sociale. Ce travail est donc ancré dans le champ assez récent des *men's studies* qui a vu le jour en plusieurs temps.

Dans un premier temps, il a fallu reconnaître que les différences et les inégalités entre les femmes et les hommes ne sont pas le résultat d'attributs biologiques, mais des construits culturels acquis par apprentissage (De Beauvoir, 1986)¹⁰. Par la suite, une somme d'ouvrages publiés à partir des années 1970 dans différentes parties du monde a contribué à asseoir les travaux sur les rapports sociaux entre femmes et hommes dans les milieux académiques et politiques (Butler, 2006 ; Foucault, 2011 ; Héritier, 2012 ; Rubin, 2010 ; Wittig, 2007)¹¹, même si la légitimité de ces démarches épistémologiques et militantes ont pu faire face – et c'est encore le cas – à des résistances. En interrogeant les mécanismes d'oppression des hommes sur les femmes, certains de ces travaux en ont profité pour mettre en lumière le caractère androcentré de la recherche universitaire (De Beauvoir, 1986 ; Guillaumin, 2016 ; Mathieu, 1991 ; Rubin, 2010). La discipline anthropologique ne fait pas exception :

L'enquête ethnographique étant presque toujours menée à l'aide et auprès des seuls éléments masculins de la population, l'image qui en résulte se trouve être, dans une très large mesure, celle que les hommes, et eux seuls, se font de leur société (Paulme, 1960 : 9).

Quantité de ces travaux considérés comme féministes a joué sur l'utilisation du genre comme « outil d'analyse » (Teixido, 2005) et a contribué à sortir des représentations essentialistes associées aux femmes. Il a donc fallu attendre que le domaine des *gender's studies* soit bel et bien constitué pour qu'une ouverture scientifique permette de se pencher sur le genre masculin. Avant la naissance du courant des *men's studies*, les hommes s'avéraient eux aussi « invisibles » (Fassin, 2014 : 273 ;

¹⁰ En anthropologie, M. Mead (1963) avait déjà, dans les années 1930, contribué à ouvrir le débat sur la remise en cause des liens entre sexe biologique et « tempérament ». L'ouvrage de T. Laqueur, publié en 1990, est également important à mentionner, en ce qu'il s'agit là d'une contribution très importante en termes d'éclairage sur l'articulation entre sexe et genre au travers d'une perspective historique.

¹¹ Seuls les ouvrages auxquels il sera explicitement fait référence dans cette thèse seront référencés ici.

Tosh et *al.*, 1991 : 1), non pas en raison de leur non présence dans les recherches académiques, mais plutôt parce qu'ils n'étaient pas interrogés comme des êtres sexués¹².

L'un des ouvrages pionniers dans les études sur les hommes, *Men and Masculinity*, a été dirigé par J. Pleck et J. Sawyer (1974). Les années 1980 ont ensuite été marquées par une augmentation des travaux portant sur les hommes, soit par le biais de réflexions sur la nécessité d'interroger les catégories permettant de penser la masculinité, soit par un intérêt porté à des groupes masculins spécifiques¹³. Il faut cependant attendre 1992 pour qu'une première revue universitaire, *Journal of Men's Studies*, soit consacrée aux hommes dans une approche de genre. L'une des figures les plus emblématiques de ce champ de recherche, M. Kimmel, membre de la NOMAS¹⁴, a été le premier à tenter de conceptualiser les masculinités comme plurielles (1987 ; Kimmel et *al.*, 1989). Dans un ouvrage dirigé par ses soins, il mentionne le bien-fondé de la constitution de ce champ de recherche :

Men's studies respond to the shifting and intellectual contexts in the study of gender attempts to treat masculinity not as the normative referent against which standards are assessed but as a problematic gender construct. [...] Men's studies seeks neither to replace or supplant women's studies ; quite the contrary. Men's studies seeks to buttress, to augment women's studies, to complete the radically redrawn portrait of gender that women's studies has begun [...] (Kimmel, 1987 : 10-11).

Certains chercheurs hommes se sont ancrés dans une perspective critique en étudiant les masculinités et en reconnaissant ce qu'ils devaient aux luttes féministes (Pleck et *al.*, 1974). Ces approches émanant de différentes disciplines et s'intéressant à divers cadres géographiques ont largement participé à la compréhension des rapports sociaux entre femmes et hommes. Elles ont permis d'interroger plus spécifiquement les positions « dominantes » des hommes dans leurs relations aux femmes. A-M. Devreux (2004 : 9) précise à ce titre que l'analyse des rapports sociaux de sexe « nécessite une interrogation sur la construction sociale de la masculinité et de la « virilité » et de leur rôle dans la reproduction de la domination masculine et dans les résistances au changement ».

Plusieurs anthropologues français·es ont contribué à marquer les études portant sur les fondements de la domination masculine, à l'instar de Françoise Héritier (2012 : 24) avec son ouvrage

¹² N. C. Mathieu (1991 : 35) a pu préciser à cet effet que « la catégorie homme en tant que catégorie sociologique spécifiée n'existe pas ».

¹³ Certaines contributions sont particulièrement notables, telle celle de H. Brod (1987) appelant à démystifier les masculinités.

¹⁴ La *National Organization for Men against Sexism* fondée aux États-Unis en 1975.

Masculin, féminin dans lequel elle énonce le concept de « valence différentielle des sexes » pour désigner un « [...] rapport conceptuel orienté, sinon toujours hiérarchique entre le masculin et le féminin [...] ». Elle précise bien qu'il s'agit d'un « [...] artefact et non [d']un fait de nature [...] ». Pour ce faire, elle aborde nombre de représentations touchant aux catégories femmes-hommes – comme les « humeurs du corps », la procréation, l'infertilité – afin de saisir au mieux la manière dont la pensée de la différence sexuelle, reposant sur des ensembles de symboles et de représentations, crée des différences asymétriques entre femmes et hommes. M. Godelier (1996), de son côté, dans une étude monographique consacrée à la société baruya, s'est lui aussi intéressé à la domination structurelle que les hommes exercent sur les femmes. Il a également montré que, dans l'ordination des genres, une domination entre hommes s'avérait également présente¹⁵.

La sociologue australienne R. Connell a elle aussi eu un impact majeur sur ce champ en construction, dans le prolongement des travaux ouverts par M. Kimmel (1987). Elle écrit notamment que :

Dans sa définition la plus courante, la définition du genre se réduit à la classification binaire des corps. Elle ne diffère donc pas beaucoup de la vision essentialiste largement répandue dans les cultures européennes et assimilées, pour lesquelles la masculinité et la féminité sont deux pôles naturellement opposés qui reflètent le contraste entre les corps masculins et les corps féminins. La pensée catégorielle est également proche des axiomes de la culture de la médecine moderne, avec son insistance sur les processus biologiques et les classifications, et son intérêt pour les méthodes qualitatives (Connell, 2014 : 240-241).

Pour cette autrice, la « classification binaire des corps » s'est révélée « [...] incapable de saisir les différences de *genre* au sein des catégories générales de genre [...] » (*Ibid* : 240-243). Elle propose alors de considérer les masculinités comme des « configurations de pratiques », en partant du principe que « les masculinités sont des schémas possibles de pratiques sociales [...] » (*Ibid* : 250). Son approche a fortement influencé cette thèse puisque, de la même manière, j'ai pu observer et ai été amené à penser que les masculinités ne sont pas des manières d'être simples et homogènes. De

¹⁵ L'ouvrage que P. Bourdieu a consacré aux masculinités en Kabylie, *La domination masculine*, a fait l'objet de nombreuses controverses, portant sur le fait qu'il n'ait pas ou très peu cité celles et ceux qui s'étaient déjà intéressés à ce sujet et qu'il n'ait pas abordé les privilèges tirés par les hommes de leur domination sur les femmes (Dagenais et al., 1998). Il convient néanmoins de mentionner cet ouvrage au regard de son impact médiatique, contribuant ainsi à labelliser le concept de « domination masculine » (Sohn, 2013). Lorsque cet auteur et cet ouvrage seront mobilisés pour les besoins de cette thèse, ce sera donc essentiellement pour rendre compte de la richesse de son analyse des mécanismes de violence. En somme, je les mobiliserai comme des outils, tout en ayant bien conscience des critiques qui lui ont été adressées.

fait, une recherche approfondie sur les masculinités permet généralement d'identifier des désirs et des conduites contradictoires (Connell, 2000). C'est à travers cet ancrage théorique que je proposerai de conceptualiser la construction des identités masculines juvéniles dans la capitale sénégalaise.

Concernant le contexte africain, si certaines perspectives se sont intéressées aux hommes (Evans-Pritchard, 2012 ; Vidal, 1977), ce n'est que dans les années 1990 que les études sur la question ont commencé à se multiplier, principalement avec R. Morrell, l'un des auteurs et autrices les plus prolifiques (1998). Depuis cette époque, les travaux portant sur les masculinités africaines sont en plein essor et développent différents angles d'approches, des liens entre masculinités et risques (Morrell, 1998 ; Cros et *al.*, 2009 ; Van Eerdewijk, 2005), aux masculinités « transgressives » (Broqua, 2010 ; Gning, 2013 ; Rebucini, 2011), en passant par les masculinités au regard de la sexualité (Blanc et *al.*, 1998 ; Delaunay et *al.*, 1999 ; Djombe, 2012 ; Fortier, 2012 ; Harrison, 2008), ou encore les difficultés économiques des hommes vis-à-vis des rapports de séduction (Attané, 2002 ; Castro, 2012 ; Broqua et *al.*, 2013b ; Grange Omokaro, 2009 ; Koné, 2015 ; Reysoo Fenneke, 2012 ; Salomon, 2009a, Vidal, 1977) ou de l'urbanité (Benga, 2001 ; Biaya, 2001)¹⁶. Ce champ apparaît donc bel et bien ouvert, et ces contributions cherchent souvent à comprendre les évolutions des masculinités (Broqua et *al.*, 2013a), invitant les chercheurs et chercheuses à ne pas négliger le caractère dynamique de leurs constructions.

3. Questions de méthode

La collecte des données

Cette thèse s'appuie sur une enquête de terrain de quinze mois, réalisée en quatre séjours ethnographiques à Dakar, entre septembre 2013 et septembre 2016. Dans ce cadre, j'ai été amené à interroger les trajectoires prémaritales de trente jeunes hommes sénégalais résidant dans cinq quartiers dakarois différents¹⁷. Ce choix a été fait afin d'accéder à une certaine représentativité du paysage dakarois, dans la mesure où je me suis intéressé à un quartier « religieux », à un espace dortoir pour étudiants et à des quartiers plus ou moins récents et proches des lieux de sorties prisés des jeunes. C'est ainsi que j'ai pu côtoyer des collectifs masculins d'âges différents. Cette étude propose donc un regard synchronique sur la prémaritalité masculine dakaroise – alors que certains

¹⁶ Ce bref inventaire ne vise pas l'exhaustivité, tant les travaux sur les hommes africains sont nombreux et pluriels.

¹⁷ Ces quartiers seront présentés dans le chapitre 1.

envisagent de se marier, d'autres entrent dans leur première relation de couple –, tout autant que diachronique – en s'intéressant à l'évolution des actes, pratiques, ressentis et aspirations des hommes au fil des années.

Ce sont les espaces de réunion entre ces hommes qui ont été les plus investis dans le cadre de cette enquête. Les réunions de thé étant souvent hebdomadaires, j'ai pu, lorsque j'étais à Dakar, me joindre tous les jours à l'une de ces réunions, dans une posture immersive. La teneur des discussions entre hommes a parfois été retranscrite sur un carnet de terrain. Par ailleurs, en amont ou en aval de ces réunions, j'ai pu mener des entretiens individuels et/ou collectifs avec la plupart de ces hommes¹⁸, mais la plus grosse partie de mes données proviennent d'entretiens « informels ».

L'évolution de la méthodologie anthropologique a progressivement fait de l'enquête directe effectuée sans intermédiaire le modèle ethnographique de référence. Associée à une méthode dite qualitative – c'est-à-dire « interprétative et axée sur la compréhension de cas précis » (Ghasarian, 2004 : 5) –, la théorisation de l'observation participante est devenue indissociable de l'ethnographie. L'observation participante souligne, en tant que méthode, la nécessité d'une immersion sur le terrain de recherche, afin de « saisir le point de vue de l'indigène, [...] de comprendre sa vision de son monde » (Malinowski, 1989 : 81). En tant que pratique, elle instaure des situations relationnelles qui ne vont pas de soi, dans lesquelles le chercheur ou la chercheuse doit justifier sa démarche et ses actes, et dans lesquelles sa liberté d'action est conditionnée par la présence d'autres personnes et de leurs réactions. Si observer et participer peuvent relever de logiques contradictoires (Schinz, 2002)¹⁹, l'activité d'observation met en jeu les sens de l'ethnologue et suppose théoriquement une certaine extériorité du chercheur ou de la chercheuse qui se contenterait d'être un·e témoin passif ou passive des cercles sociaux dans lesquels il ou elle est présent·e (Beaud et al., 2010). C'est justement ce qui m'est arrivé dans les cercles homosociaux où le gros du temps passé à leur côté m'a amené à me sentir plus participant qu'observateur. Pour autant, l'expérience personnelle permet d'accéder à des données qui peuvent ensuite être objectivées (Mouget, 2016 ; Wacquant, 2002).

J'ai pu compléter ces données par l'observation, aux côtés de ces hommes, de moments de rencontre avec leurs petites amies (essentiellement dans la rue ou dans un espace domestique), de

¹⁸ J'ai interviewé vingt-six de ces hommes en entretiens individuels, qui ont parfois été répétés à quelques mois d'intervalle.

¹⁹ « Observer ou participer ? Les deux, nous disent en chœur les manuels et les conseils des personnes les plus averties... Observer et participer. Deux verbes d'action qui synthétisent deux logiques potentiellement contradictoires pour deux systèmes de références également contradictoires. L'observation que nous ordonne notre monde académique, la participation que nous ordonne notre monde d'accueil, le terrain » (Schinz, 2002).

temporalités familiales et de cérémonies religieuses, de mariage ou de baptême. Avoir l'occasion d'être présent pendant le visionnage de séries télévisées qui réunissent plusieurs membres d'une même famille m'a notamment permis d'accéder à certaines réactions et regards sur les relations femmes-hommes²⁰. J'ai ainsi pu procéder à une analyse de la réception de certains programmes télévisuels, soit des significations établies par les téléspectateurs et téléspectatrices (Schulz, 2006). Je me suis plus particulièrement intéressé aux réactions suscitées par leur contenu, c'est-à-dire aux interprétations dites primaires de l'audimat (Werner, 2012), centrées sur le moment de la diffusion. Ces temporalités se sont révélées des « occasion[s] idéale[s] [pour procéder à] un examen ethnographique » (Ang, 1992 : 79), complété par l'analyse des interprétations dites secondaires, celles qui interviennent suite à la diffusion. Ce sont effectivement là des cadres où la parole est quelque peu libérée de certaines contraintes sociales, notamment en ce qui concerne les relations cadet·tes/aîné·es et femmes/hommes. D'autre part, ces programmes télévisés, comme d'autres fictions, peuvent constituer des contenus où « se disent les sexualités » (Dayan-Herzbrun, 2000). Ainsi, la littérature romanesque sénégalaise m'a elle aussi permis, dans une certaine mesure, d'avoir quelque peu de recul historique sur ces questions²¹.

Si les trajectoires présentées dans cette thèse sont exclusivement celles de ces trente hommes, j'ai cherché, dans la mesure du possible, à recueillir des données auprès de leurs petites amies. Je n'ai pas pu toutes les rencontrer, et certaines étaient plus enclines à discuter avec moi que d'autres. La plupart du temps, les propos que j'ai pu recueillir à leurs côtés concernaient principalement des discours assez généraux sur la société et les relations prémaritales. Si elles n'hésitaient pas à critiquer les hommes, notamment leur infidélité, leur avarice, leur manque de sérieux et d'investissement, leur intérêt pour la sexualité, etc., elles revenaient peu sur leurs expériences personnelles et insistaient plutôt sur les expériences de femmes qu'elles connaissaient. Bien que formulés de manière détournée, ces témoignages m'ont toutefois fourni leurs impressions, sensations et avis sur des sujets qui m'intéressaient. Au-delà des nombreuses discussions informelles – individuelles ou collectives –, j'ai pu réaliser des entretiens individuels enregistrés avec huit jeunes femmes en couple avec l'un de mes interlocuteurs.

²⁰ Le caractère massif de la consommation télévisuelle dans le paysage domestique dakarois est incontestable, si bien que la possession d'une télévision se révèle être une « obligation sociale » (Werner, 2006 : 168)

²¹ Le peu d'archives coloniales auxquelles j'ai eu accès ne seront pas exploitées ici, car elles ne s'intéressent que peu aux comportements matrimoniaux et sexuels des ancien·nes colonisé·es, si ce n'est pour exotiser et raciser leurs corps et leurs mœurs selon des imaginaires sexuels coloniaux. Certains travaux historiques estiment d'ailleurs que l'héritage de cette époque est toujours perceptible dans certaines représentations contemporaines (Blanchard *et al.*, 2018).

J'ai tenté, dans la mesure du possible, de varier les cadres et les registres d'entretien avec les hommes – ce qui était moins possible avec d'autres protagonistes dont la parole était plus contrôlée. Cette triangulation a donc pu se concrétiser avec des observations différées et des entretiens avec d'autres personnes que les hommes, mais portant sur l'un d'entre eux²². Je n'étais pas forcément celui qui évoquait le sujet, leurs petites amies et leurs aîné·es pouvaient me parler de leur parcours ou de ce qu'ils et elles pensaient d'eux.

Les récits sexuels

Les particularités méthodologiques de cette recherche sont en partie liées à la nature des données recueillies, à savoir des récits sexuels. Les activités sexuelles en situation d'enquête sont bien souvent de l'ordre de l'« inobservable » (Bozon, 1995 : 41)²³, et le chercheur ou la chercheuse ne peut généralement « "connaître" les pratiques physiques de la sexualité qu'à travers les déclarations et le langage » (Bozon, 1999 : 5).

Étudier des récits sexuels présente incontestablement une difficulté liée à la subjectivité de l'enquêteur ou de l'enquêtrice : « Le chercheur doit se sentir autorisé à être le témoin de l'intimité d'une personne et d'entrer ainsi dans une relation qui peut engager sa propre intimité » (Giarni, 2000 : 119). Dans une autre mesure, on peut s'interroger sur les motivations de la personne qui livre un tel récit, ainsi que sur la nature des informations qui sont transmises (*Ibid*). Ces dernières ne pouvant pas être vérifiées, il s'agit alors de faire la distinction avec la symbolique de l'information transmise, aux dépens des informations plus concrètes mises en récits, d'autant plus que, dans les récits sexuels et autres, il existe des formes d'« autocensure » (Dorais, 1991 : 232). Je suis donc parti du principe qu'une partie des discours recueillis pouvait être empreinte d'une part de vantardise, notamment lorsque les performances sexuelles des hommes étaient évoquées.

Dans les discours masculins recueillis, en groupe ou en tête-à-tête, les hommes affirment en effet avoir effectué un certain nombre de prouesses. Dans de tels cas, ce qui va m'intéresser alors tient aux symboles pouvant être présents dans ces discours, ce qui mérite d'être illustré par un exemple. En 2015, accompagné d'Elias, je me rends chez El Hadj. Il nous accueille alors que l'une de ses petites

²² Je m'assurais alors de ne pas laisser filtrer d'informations qui auraient pu les compromettre ni de dévoiler les confidences qui m'avaient été faites.

²³ Certains chercheurs et chercheuses, contrairement à ce qu'affirme M. Bozon, ont pu observer ce type d'actes (Delph, 1978) ou participer sexuellement sur leur terrain (Bolton, 1995 ; Styles, 1979). Si les situations où il y a participation sexuelle du chercheur ou de la chercheuse peuvent parfois être propices à la libération de la parole (Styles, 1979), elles posent également de nombreux questionnements en termes de proximité affective, d'engagement et de distanciation du chercheur ou de la chercheuse vis-à-vis de son objet d'étude (Broqua, 2000).

amies vient de partir. Visiblement, ils ont eu des relations sexuelles que ce dernier s'empresse de narrer en précisant qu'ils ont eu quatre rapports en l'espace de quelques heures. Elias vient infirmer les dires d'El Hadj en disant : « Quatre fois, c'est pas vrai. Ça c'était avant. Il faut pas le croire. Depuis qu'il fait plus de sport, c'est une fois seulement ». El Hadj reconnaît alors qu'Elias a raison : « C'est vrai ça, depuis que j'ai quitté le sport, je suis moins fort ».

Dans cet échange, même si je ne suis pas en capacité de vérifier les informations transmises – ce qui serait d'ailleurs dans ce cas peu utile –, deux informations me semblent exploitables. La première porte sur le fait qu'El Hadj n'hésite pas à faire mention de sa « puissance sexuelle ». Ce récit, qui donne une représentation positive de lui-même en tant qu' « homme », a pour effet d'attester des qualités genrées liées à la mise en scène de capacités « viriles » (sur laquelle on reviendra plus loin). La deuxième concerne le lien que font ces deux hommes entre pratique sportive et endurance sexuelle.

Sur les sujets sexuels, effectuer une triangulation des données n'a pas forcément été possible ni recherché, notamment parce qu'il ne m'a été possible d'aborder ces sujets qu'avec les hommes. L'exemple cité précédemment montre de quelle manière un homme peut être amené à remettre en cause la valorisation de soi opérée par un autre homme, sans l'intervention du chercheur ou de la chercheuse. Dans cet exemple précis, mais aussi de manière beaucoup plus générale, un récit, lorsqu'il est commenté par d'autres hommes, fournit des indices tant sur les représentations sociales que les locuteurs cherchent à livrer d'eux-mêmes que sur les rapports de solidarité ou de compétition existant entre amis.

Par ailleurs, l'entrée des jeunes non mariés dans la vie sexuelle est un sujet qui peut être délicat à aborder. Le fait que, de mon côté, ce sujet ait été assez facilement abordable et abordé avec les jeunes hommes plus ou moins de mon âge tient, me semble-t-il, en partie à mon statut. Ma position de jeune homme hétérosexuel non marié, qui discute avec eux de sujets sentimentaux et sexuels et qui partage ses propres expériences, a favorisé les échanges et les confidences²⁴. Il faut alors convenir que « la pratique du terrain est *a priori* facilitée par le partage d'une même orientation sexuelle » (Broqua, 2000 : 139).

²⁴ S. Dayan-Berzbrun (2000), revenant sur les conditions méthodologiques d'un travail mené sur la sexualité des femmes, explique que : « dans la mesure où les échanges entre l'observatrice (sociologue ou anthropologue) et les femmes interviewées se déroulent sur le fond d'une référence supposée à une expérience commune, et les femmes interviewées sur le fond d'une référence supposée à une part d'expériences communes, les conditions pour que la sexualité soit dite se trouvent créées ».

La relation ethnographique

Dans un souci de reconnaissance des « forces » qui conditionnent la production anthropologique (Ghasarian, 2004 : 23), la question de la relation ethnographique doit être posée. En revenant ainsi sur « les conditions d'exercice de l'anthropologie » (Leservoisière et *al.*, 2007 : 5), il s'agit de prendre un moment pour dévoiler le « sous-terrain » de la recherche (Abélès, 2004).

Si des affinités amicales étaient déjà présentes avant le travail de thèse, certaines se sont renforcées, d'autres sont nées. Avant de commencer le projet de thèse, je me suis donc demandé s'il était possible de travailler avec des « amis », dans une perspective méthodologique d'une part et éthique de l'autre. Parmi les auteurs et autrices qui reconnaissent les liens amicaux créés avec leurs interlocuteurs et interlocutrices, certain-es ont réfléchi à cette posture particulière. C'est notamment le cas de L. T. Tillman-Healy (2003) qui a labellisé le modèle méthodologique du *Friendship as a method*. Elle nous dit à ce propos : « *It can bring us to a level of understanding and depth of experience we may be unable to reach using only traditional methods* ». Elle a ainsi proposé une réflexion nécessaire sur cette méthode, tout en reconnaissant le potentiel d'une telle démarche, bien qu'elle pose des questions en termes de distanciation du chercheur ou de la chercheuse. Pour A-C. Mouget (2016), cette méthode peut faciliter les échanges et les observations. En effet, cela ne fait aucun doute. Dans mon cas, si l'on m'a montré des SMS ou fait des confidences, ce n'est pas tant pour m'aider à progresser dans ma recherche que parce que nous étions « amis ». Le travail ethnographique mené avec ces hommes, les centaines d'heures passées avec eux, ont été des moments propices aux confidences. La quasi-totalité de mes nuits dakaroises ont été passées en leur compagnie. Nous mangions ensemble, nous dormions dans le même lit, et les confidences qui m'ont été faites avant qu'ils ne s'endorment ou à leur réveil m'ont été précieuses. Or, je n'aurais de toute évidence pas eu accès à ces dernières si ma présence sur le terrain avait été plus pondérée et sans la création de liens de proximité en amont ou pendant l'ethnographie. C'est de cette manière que la relation ethnographique s'est « négocié[e] » (Abélès, 2004 : 42), montrant une fois de plus que les données auxquelles nous accédons s'inscrivent « dans une relation qui prend en compte la position de l'ethnologue » (*Ibid* : 38).

Reste alors le souci de la nécessaire distanciation du chercheur ou de la chercheuse de son objet d'étude. Sur ce point, il me faut avouer que je ne suis pas certain d'y être parvenu. Si la prise de distance géographique aide à l'éloignement physique et interrompt le travail d'imprégnation, elle n'est pas pour autant garante d'objectivité scientifique, d'autant plus que les nouveaux modes de communication peu onéreux (SMS, Facebook, WhatsApp) empêchent un réel éloignement de longue durée. Depuis mon dernier séjour ethnographique, j'ai éprouvé le besoin de ne pas retourner à Dakar

pour (essayer) justement (de) prendre de la distance. La relecture des carnets de terrain, l'analyse des données, les discussions avec mes proches et les premières tentatives d'écriture ont sûrement joué en cette faveur.

Si l'on en croit D. Fassin (2008 : 9), la relation ethnographique serait « inégalitaire ». D'un côté se trouve les acteurs et actrices de la recherche, des personnes grâce auxquelles le chercheur ou la chercheuse accède à la connaissance qu'il ou elle retranscrit. De l'autre se trouve le chercheur ou la chercheuse dépositaire d'un statut institutionnel qui lui donne *a priori* une crédibilité scientifique. Le savoir qu'il ou elle met au jour est un acte de rationalisation scientifique. En d'autres termes, le chercheur ou la chercheuse émet des avis, des hypothèses et des conclusions sur des personnes avec lesquelles il ou elle a mené son travail d'investigation. Le chercheur ou la chercheuse tente alors de rendre intelligible des actes, des discours, des représentations. Le fait de procéder à une objectivation scientifique qui sera diffusée – même de manière très limitée –, c'est-à-dire qui sera rendu publique, instaure une différence statutaire entre enquêteur ou enquêtrice et enquêté·e. Les un·es ne retirent pas de crédit scientifique, l'autre sera dépositaire d'un savoir qu'il ou elle a produit et dont il ou elle sera reconnu·e comme le ou la « propriétaire »²⁵. En ce sens, la relation ethnographique apparaît effectivement comme inégale.

Complicité et instrumentalisation

Mon phénotype, en tant que « caractéristique externe » de l'enquêteur (Fournier, 2006), a induit mon identification en tant qu'occidental. Cette caractéristique faisant de moi un « étranger » ne peut pas être cachée, et elle implique un certain nombre de représentations essentialisées accolées aux Occidentaux et Occidentales, en particulier leur richesse supposée. Cette particularité n'est pas liée à la démarche anthropologique en tant que telle, mais au contexte post-colonial étudié, dans lequel des inégalités statutaires et économiques sont présentes et renforcées par des clichés vivaces (Mbembe, 2000b ; Fanon, 2015).

Au-delà de ces faits, la relation ethnographique est instrumentalisée par les deux parties. Le chercheur ou la chercheuse a nécessairement besoin de ses interlocuteurs et interlocutrices puisque c'est grâce à eux et elles qu'il ou elle crée de la connaissance. Pour ces derniers et dernières, des intérêts sont présents et ils et elles ont tiré bénéfice de ma présence. Ma participation économique aux charges courantes des lieux où je résidais était par exemple attendue avec impatience. En cas de souci, ils savaient aussi qu'ils pouvaient se tourner vers moi et que je ne les laisserais pas un soir sans

²⁵ Puisque l'on parle bien de propriété intellectuelle.

manger, sans médicaments ou sans thé. Ces quelques services économiques rendus n'étaient pas considérés comme des paiements, même s'il est évident qu'il y a là une forme de contre-don qui s'est mise en place²⁶. Tout en préservant en apparence les règles de l'hospitalité qui veulent que l'invité-e ne prenne rien à sa charge, je me suis arrangé pour que ma présence ne leur coûte rien.

Outre cet aspect économique, je me suis rapidement rendu compte que ma simple présence aux côtés des hommes avec lesquels j'ai travaillé les avantageait. Les hommes qui me fréquentaient avaient conscience d'envoyer à leur entourage ou aux témoins de notre lien plusieurs messages : le fait qu'ils parlent français et soient instruits, qu'ils ont des contacts hiérarchiquement valorisés et qu'ils peuvent potentiellement disposer d'aides financières. De ce fait, mes interlocuteurs estimaient qu'il était plus facile de séduire une femme en ma présence. Ils ont alors reconnu chercher à se faire voir en ma compagnie dans la rue.

Une idée est revenue à de nombreuses reprises : les hommes français sont censés être « fidèles ». Ce cliché romantique, construit dans une opposition avec les Sénégalais, induit un certain nombre d'autres présupposés. Ainsi, les Français seraient moins menteurs que les Sénégalais. Selon ces conceptions culturalistes, ma parole était investie d'une authenticité et, par-là, d'une légitimité et d'une autorité. Les hommes attendaient alors de moi que je tente de les défendre et de les innocenter lors de querelles dans leurs couples. La plupart d'entre elles ayant pour cause des présomptions d'infidélité, certaines jeunes femmes ont pu me demander de certifier que leur petit ami n'était pas engagé dans d'autres relations sentimentales. Pour éviter de rompre la relation de confiance qui s'était instaurée entre nous – et plus généralement le pacte ethnographique qui me liait à eux –, il m'était impossible de dévoiler la « vérité » dont j'avais connaissance. Ne souhaitant pas non plus mentir effrontément, je choisisais des parades, quelque peu maladroites, pour détourner la conversation. Généralement, dans de telles situations, les hommes se taisaient et n'intervenaient plus, sauf s'ils étaient vraiment sollicités. Ils me laissaient interagir avec leur partenaire, en restant témoins de la scène, espérant que je ne laisse passer aucune information compromettante. Avec le temps, l'habitude et une meilleure maîtrise de la langue wolof, j'ai progressivement appris à mobiliser le registre de la plaisanterie, ce qui me permettait d'esquiver la question qui m'était posée. Quoi qu'il en soit, on voit bien ici que ma position était instrumentalisée par les hommes²⁷.

²⁶ J'ai également rendu des services à mes interlocuteurs et à leur famille, comme le fait de ramener aux étudiants des livres réformés de bibliothèques françaises, de les aider à rédiger des CV et lettres de motivation ou de faire office de professeur particulier dans toute sorte de disciplines.

²⁷ Dans le contexte dakarois, T. Fouquet (2014b) fait le même constat : « J'ai fréquemment fait l'objet de tentatives d'instrumentalisation de la part d'interlocutrices, qui me demandaient par exemple d'intercéder en leur faveur auprès de copains toubabs qui ne les comprenaient pas (que ce soit sur le plan linguistique ou « culturel ») ou, plus simplement,

Mes séjours dakarois se répétant, et parce que les petites amies de ces hommes savaient que je « connaissais » le Sénégal, ma parole a progressivement perdu de sa valeur. Quand l'une d'entre elles me dit, au bout de deux ans de terrain, « Toi tu les connais ! Tu les soutiens, tu es leur copain, tu sais ce qu'ils font ! », elle exprime clairement que je suis au fait des pratiques mutlipartenariales et mensongères de ces hommes, et qu'implicitement je les défends. En tant qu'homme enquêtant sur des pratiques de séduction masculines et passant de fait beaucoup de temps avec des groupes d'hommes qui tirent de l'honneur et du prestige à cumuler les partenaires féminines, ces réactions apparaissent comme tout à fait légitimes. Dans un souci d'honnêteté, je dois donc reconnaître que, malgré moi, je me suis fait le complice des hommes que je fréquentais, et j'ai été reconnu comme tel par certaines de leurs partenaires.

Systématiquement, lorsque je mentionnais que j'allais me rendre dans un lieu précis, les hommes me demandaient de prendre des nouvelles de leurs partenaires résidant sur mon trajet. Là encore, je ne pouvais éviter de passer devant des personnes que je connaissais sans m'arrêter pour saluer et échanger les formules de politesses de rigueur. Si je ne l'avais pas fait, mon attitude aurait relevé d'une forme de mépris. Il m'arrivait donc presque quotidiennement de saluer l'une de leurs petites amies ou une jeune femme qu'ils convoitaient. Dans de telles situations, je cherchais à taire le rôle qui m'avait été confié. Mais, de fait, et dans une certaine mesure, ces démarches dispensaient l'homme que je représentais d'avoir à les effectuer lui-même. Les femmes disaient alors que ce dernier était *baax* (gentil/bon), en ce qu'il m'avait envoyé prendre des nouvelles. Un lien de proximité étant établi par les jeunes femmes et les membres de leur famille entre le mandataire et ma personne, je pouvais aussi recevoir les reproches destinés au premier.

En un sens, ces déplacements aux domiciles de certaines jeunes femmes m'ont permis d'avoir accès à des informations (toujours filtrées) qu'il m'était impossible de recueillir auparavant. Nombre de discussions ayant trait à l'anormalité/l'amoralité des comportements masculins, j'avais alors la possibilité d'en dire plus sur ce que je pensais de l'attitude des hommes qu'en leur présence. Je pouvais évoquer et débattre avec elles, dans les grandes lignes et sans nommer personne, des attitudes conjugales et sexuelles des hommes. Cela m'a permis d'accroître mon capital sympathie en me montrant capable de porter un avis critique sur les comportements masculins. Dans ces cadres précis, je pouvais m'exprimer avec franchise, sans avoir l'impression de ne servir que les intérêts des hommes. Une reconfiguration de ma position de chercheur s'est alors jouée, à l'image de la perception

qu'elles souhaitent conquérir et/ou circonvenir. J'étais alors supposé fournir implicitement une garantie de leur sérieux et de la sincérité des sentiments qu'elles exprimaient sous mes bons auspices : une caution morale, en quelque sorte, dont la validité ressortait directement de ma (supposée) proximité avec ces partenaires masculins et occidentaux ».

qu'avaient les femmes de ma complicité de genre. Il s'agit là, conformément à ce qu'ont développé plusieurs auteurs et autrices, de mettre en avant la capacité du chercheur ou de la chercheuse à agir sur la perception qu'ont ses enquêté·es de sa propre position (Schinz, 2002). Tandis que je cherchais, au préalable, à éviter de m'engager dans des interactions inconfortables (comme le fait de mentir ou d'agir manifestement en faveur des hommes), c'est en assumant progressivement mon statut, non seulement d'enquêteur, mais aussi d'individu à même d'avoir et d'exprimer des opinions critiques, qu'une partie des jeunes femmes sont devenues moins méfiantes à mon égard.

Le fait d'être assimilé et de m'insérer dans la « clique » (Olivier de Sardan, 1995) de différents collectifs masculins m'a assurément permis d'accéder à des cercles mono-sexués et d'obtenir la confiance de mes enquêtés. Dans le même temps, un certain nombre de restrictions en termes d'accès à d'autres « cliques » se sont manifestées. S'il est certain que le genre du chercheur ou de la chercheuse interdit tout autant qu'il autorise (Goyon, 2005), le fait d'effectuer certaines démarches et de tenter d'adopter une nouvelle posture s'est avéré utile pour accéder à certains discours féminins.

4. Les enjeux de la recherche

Une thèse sur « les relations prémaritales d'hommes sénégalais » ? Les années nécessaires à la finalisation d'une thèse laissent le temps au chercheur ou à la chercheuse de discuter de sa recherche, tout du moins de l'introduire rapidement auprès d'un grand nombre de personnes. Ces conversations m'ont aidé à revenir tant sur un certain nombre d'incompréhensions entre mes interlocuteurs et moi que sur l'originalité de la démarche entreprise.

Certain·es médecins rencontrés n'ont par exemple pas compris que le VIH/Sida ne constitue pas l'une de mes portes d'entrée, alors même que cette dimension n'est pas apparue sur le terrain. De la même manière, certain·es Sénégalai·es d'âges divers n'ont pas perçu l'utilité de ma recherche, car d'autres sujets leur paraissaient plus « urgents » à traiter, tels le « développement » économique de leur pays ou les rouages de la « France-Afrique ». À demi-mots, on me suggérait de ne pas perdre mon temps avec ce genre de question « futile ». Des hommes sénégalais qui ne faisaient pas partie des interlocuteurs de cette étude m'ont, quant à eux, reproché de dévoiler l'intimité de leurs compatriotes. Certain·es étudiant·es français·es m'ont demandé pour quelles raisons, quitte à travailler avec des hommes, je ne m'enrais pas dans une démarche foncièrement militante. Entreprendre un travail anthropologique dans une approche compréhensive leur semblait insuffisant.

Pourtant, c'est bien là que réside, à mon avis, tout l'intérêt d'un tel projet mené dans une approche visant à se détacher de formes d'ethnocentrisme et de présupposés subjectifs. Cela ne s'est pas toujours avéré aisé, d'autant plus que je prenais peu à peu conscience de la mesure des ambitions d'ascendance des hommes sur les femmes. À travers ce travail d'écriture, je me suis attaché, autant que possible, à ne pas prendre parti, préférant raconter et rendre compte de ce que j'avais pu comprendre.

Une somme de travaux universitaires m'a alors aidé à appréhender mon objet d'étude. Les recherches portant sur le genre au Sénégal ont émergé dans les années 1970 grâce aux travaux pionniers de C. Le Cour Grandmaison, avec son ouvrage *Femmes dakaroises : rôles traditionnels féminins et urbanisation* (1972)²⁸. Ces recherches ont non seulement mis au jour des connaissances sur les représentations sociales attachées aux femmes des ethnies wolof et lébou, mais elles ont aussi montré comment ces dernières pouvaient être amenées à dépasser et à jouer avec les prérogatives qui étaient censées limiter leurs marges d'action en tant que femmes, dans une approche d'*empowerment*.

De nombreuses études ont quant à elles porté sur les relations femmes-hommes par le biais des choix conjugaux, en premier lieu celle du sociologue L. Thoré (1964), puis de nombreux et nombreuses démographes, notamment P. Antoine et A. Adjamagbo – dont une série d'articles qu'il et elle ont coécrits (Adjamagbo et *al.*, 1997 ; 2003 ; Antoine et *al.*, 1990 ; 1998 ; 2003).

Quatre travaux récents portant sur les femmes dakaroises ont continué à éclairer les parcours des femmes sénégalaises : F. B. Dial (2008) à travers un ouvrage sur les mariages et les divorces ; T. Fouquet (2011) dans une thèse consacrée aux « aventurières de la nuit », des femmes qui se « produisent » dans des bars et boîtes de nuit ; A. Diop (2012) dans une recherche sur les identités féminines « transgressives » ; et I. Moya qui interroge les dépenses féminines lors des cérémonies de mariage ou de naissance (2017a).

Face à ces quelques éléments clés, un constat s'impose : les études sur le genre et les relations femmes-hommes au Sénégal ne se sont pas consacrées spécifiquement aux hommes, mis à part les travaux d'A. Van Eerdewijk (2007) au sujet de la sexualité « *unsafe* » des jeunes Dakarois. Les recherches sur les hommes dans une perspective de genre se sont avérées peu nombreuses et assez succinctes (Biaya, 2001 ; 2000 ; Coulibaly, 2013 ; Mbodj, 1987), alors que d'autres travaux sur les hommes ont peu approfondi cet angle (Moulard-Kouka, 2008 ; Wane, 2012). Certains travaux s'intéressent spécifiquement aux hommes dans une approche genrée, mais ils concernent essentiellement des pratiques « marginales » (Gning, 2013 ; Salomon, 2009a ; 2009b). Je partage

²⁸ En 2000, M. Lecarme poursuit cette réflexion sur les femmes dakaroises.

donc l'avis de J-Y. Le Talec (2016) quant à la nécessité d'étendre les recherches sur les hommes à des situations ou à des objets moins « remarquables ».

Par ailleurs, force est de constater que les études des tensions autour de la place de l'argent dans les relations de couple sont elles aussi assez rares au Sénégal²⁹. Les contributions d'I. Moya (2015 et 2017a) et de F. B. Dial (2008) interrogeant les obligations économiques entre mari et épouse, même si elles ne sont pas centrées sur la prémaritalité, éclairent quantité de considérations sociales et morales. Les réflexions de T. Fouquet (2007 ; 2011 ; 2014a ; 2014b) m'ont été particulièrement précieuses. À l'instar de cet anthropologue, les tensions autour de l'argent me sont apparues incontournables pour penser les dynamiques des rapports prémaritaux dans le Dakar contemporain. La coexistence de formes clandestines de multipartenariat féminin (*mbaraan*) et masculin (qui n'a pas de désignation spécifique) complexifie plus encore les modalités de la séduction et des relations hors mariage, tout autant qu'elle exacerbe les conflits. Pour ma part, au vu de la cristallisation des actes et des discours masculins face à leurs relations/réactions aux femmes, la dimension des rapports de pouvoir entre hommes et femmes s'est avérée incontournable pour saisir ce qui se jouait sous mes yeux.

Les hommes enquêtés ont en effet exprimé et acté une volonté d'exercer une « ascendance » sur leur petites amies. Je partage avec É. Fassin (2014 : 277) le sentiment « que le concept de domination masculine, du fait même de sa puissance explicative, risque d'écraser la diversité des formes qu'elle revêt ». Dans la mesure où les modalités de préservation des prérogatives masculines changent, il m'a semblé nécessaire de les mettre en lumière. Ainsi, cette enquête permet de rendre compte du fait que les hommes peuvent s'encourager mutuellement à incarner le modèle de masculinité qui leur semble le plus valorisant au regard de leur position sociale et des possibilités qui en découlent. Ce modèle est censé leur permettre de séduire et de cumuler les relations sans pour autant mettre à mal les prérogatives des hommes, mais aussi de s'« apprécier entre hommes » (Gourarier, 2017). Ce travail a donc aussi pour ambition d'interroger la place occupée par les collectifs d'hommes dans la fabrique des masculinités.

Les dimensions tenant au lien qui peut être fait entre la construction des masculinités, les aspirations identitaires des hommes et leur volonté d'ascendance sur leurs petites amies vont de ce fait constituer l'axe central de cette étude. La principale question qui sera développée prend donc appui sur ce lien, à savoir : comment les « aspirations hégémoniques » des hommes se greffent-elles

²⁹ Ce sujet est aussi interrogé dans d'autres pays ouest-africains tels le Mali (Broqua et al., 2013b ; Castro, 2012 ; Grange Omokaro, 2009 et 2014 ; Reysoo, 2012) ou le Burkina Faso (Attané, 2002 et 2009 ; Mazzocchetti, 2010) où des dynamiques similaires sont mises en évidence.

à un modèle de « virilité » idéal-typique et s'inscrivent-elles, par une répétition de performances, dans leurs trajectoires prémaritales ?

Pour autant, si la dimension des « aspirations hégémoniques » aura une place centrale dans cette thèse, j'interrogerai également les souffrances qui marquent les trajectoires de ces hommes, tiraillés entre des injonctions contradictoires et des aspirations identitaires contraignantes. Après avoir côtoyé ces hommes pendant de longs mois, je ne saurais les considérer seulement comme des « oppresseurs » tentant de renforcer la domination des hommes sur les femmes et d'en tirer profit, en somme agissant dans le seul intérêt de la préservation du viriarcas³⁰. Cette dimension existe bel et bien, et je vais amplement m'y attarder. Je chercherai à montrer comment elle relève à la fois de processus de socialisation s'exerçant au cours de l'enfance, et de la vie « adulte », et d'ambitions, ainsi que de mises en actes de collectifs d'hommes. Cela m'amènera à traiter les doutes, les angoisses, le vouloir-être des hommes tout autant que les pressions diverses et les stigmates qu'ils peuvent subir.

Si le champ des enquêtes sur les hommes africains semble en passe de devenir académiquement légitime, beaucoup de questionnements restent à poser en contexte sénégalais. Cette thèse entend contribuer à cette dynamique, en éclairant, par le biais d'une étude empirique, les processus de construction des masculinités juvéniles contemporaines. Une importance particulière sera alors accordée aux thèmes de l'amour et de la sexualité qui balisent tant les relations de couple que la fabrique du genre masculin.

M'intéressant à une étape de vie, je poserai, dans un second temps, la question de la sortie de la prémaritalité. On se demandera alors comment les hommes sont amenés (voire poussés) à incarner un modèle de masculinité particulier pour prétendre à un accomplissement identitaire et social ? Puis dans quelle mesure ce modèle dépasse-t-il et contredit-il les apprentissages qui ont été faits dans des cadres homosociaux ? Par la même occasion, cette étude, parce qu'elle se focalise sur les trajectoires de jeunes hommes, devrait contribuer aux réflexions sur la notion de « jeunesse sociale » en contexte africain.

³⁰ Ce terme est proposé par N. C. Mathieu (1985) dans un sens plus englobant que celui de « patriarcas » en ce qu'il propose de prendre en compte le pouvoir des hommes, que ceux-ci soient pères ou non. Il n'est donc pas centré uniquement sur l'autorité du *pater familias* (*boroom kër* en langue wolof, le « chef de la maison »).

5. Structure de la thèse

Cette thèse sera organisée en trois parties.

La première portera sur les relations entre hommes et femmes dans le cadre de la prémaritalité, caractérisée entre autres par le multipartenariat masculin. Après avoir présenté le contexte dans lequel s'est déroulée l'enquête de terrain (chapitre 1), j'exposerai les modalités relationnelles entre hommes et femmes au travers d'exemples concrets (chapitre 2). Nous verrons alors que les hommes enquêtés cherchent à se constituer un réseau de petites amies en déployant des pratiques de séduction, mais aussi toute une logistique dans le but de consolider ce réseau. Or, la « gestion » de ce réseau de « petites amies » est traversée par un climat de méfiance généralisée, lié notamment aux pratiques multipartenariales féminines et masculines (chapitre 3). En m'intéressant aux discours des hommes, je lèverai toutefois le voile sur d'autres sources de suspicion, en particulier le supposé matérialisme des femmes. En réponse, les hommes adoptent alors une posture défensive dans laquelle ils se refusent à dépenser de l'argent pour leurs « copines » comme cela est socialement attendu. Quelles sont alors les alternatives qu'ils mettent en œuvre pour contourner ces attentes tout en préservant leur réseau multipartenarial ? C'est là la question à laquelle je m'attacherai à répondre dans le chapitre 4 qui viendra clôturer la première partie, en mobilisant notamment la notion de « présence sociale » comme démonstration de l'attachement affectif des hommes.

Après avoir dépeint, dans la première partie, les caractéristiques des relations multipartenariales des jeunes hommes, je consacrerai la partie suivante à la place occupée par les collectifs monosexuels dans la construction des masculinités et des idéaux de « virilité ». J'interrogerai tout d'abord l'importance accordée aux expérimentations sexuelles – un préalable nécessaire pour que les hommes puissent se revendiquer comme « virils » (chapitre 5). Ceux-ci mettent en effet en récit leurs expériences en la matière et s'encouragent mutuellement à diversifier celles-ci avec une pluralité de femmes. Les espaces homosociaux d'hommes se révèlent constituer des lieux d'apprentissage et d'actualisation des savoirs masculins pour tenter d'acquérir par eux-mêmes une expertise en matière de sexualité, mais aussi pour déjouer les ambitions « matérialistes » des femmes. Dans ces « maisons des hommes », divers contenus initiatiques sont alors mobilisés à cette fin et différents types de savoirs sont mis en circulation (chapitre 6). Au sein de ces espaces pédagogiques, les hommes créent, adaptent et adoptent des socles de connaissances ayant pour vocation d'être mis en pratique. Il s'agit d'espaces d'entre-soi et de solidarité genrée. Pour autant, ils n'échappent pas à des rapports de compétition entre hommes. À la manière d'un processus initiatique, les participants érigent ensemble un modèle de « virilité » idéal-typique auquel ils se doivent de correspondre, tout en excluant les

hommes qui s'en éloignent (chapitre 7). Pour conclure ces réflexions, je serai amené à considérer la masculinité idéal-typique que les hommes cherchent à incarner comme un projet de genre qui se construit en interaction avec les femmes et les hommes.

La troisième partie sera l'occasion, d'ouvrir notre regard au-delà des relations que ces jeunes hommes entretiennent avec leurs partenaires et avec leurs pairs. Il s'agira tout d'abord d'interroger la manière dont les hommes enquêtés se positionnent par rapport à la « tradition », dans la mesure où ils revendiquent leur volonté de se définir comme des hommes « nouveaux », qui n'accepteraient plus les comportements « moralement déviant » des femmes (chapitre 8). En ce sens, je montrerai que les hommes mobilisent l'image du « Nouveau Type de Sénégalais » (NTS), née en 2012 dans le cadre d'un mouvement politique national, pour signifier leurs aspirations à devenir des hommes « modernes », y compris dans leurs relations avec les femmes. Plus largement, on se demandera dans quelle mesure le « discours sur la crise des masculinités » rend légitime un certain nombre d'aspirations masculines visant à l'établissement d'une société plus « morale ». On s'intéressera ensuite aux relations entre les hommes et la partenaire dont ils se disent amoureux et avec laquelle ils sont le plus investis (chapitre 9). On cherchera plus précisément à comprendre comment les ambitions hégémoniques des hommes s'accordent avec une reconfiguration du romantisme et peuvent se faire moins virulentes que d'ordinaire, entraînant ainsi une valorisation de la complicité dans certains couples. Cette question conduira enfin à se pencher sur la sortie de la prémaritalité (chapitre 10). À mesure qu'ils vieillissent, les hommes sont poussés par les aîné·es de leur famille à franchir l'étape du mariage. Amenés à faire un choix conjugal « rationnel », ils doivent alors opérer des changements dans leur relation à la partenaire avec laquelle ils souhaitent s'unir. Dans ce dernier chapitre, les trajectoires prémaritales des hommes seront donc envisagées comme une étape nécessairement liminaire, un préalable à l'incarnation d'une masculinité plus « mature » qui leur ouvre la porte à un accomplissement statutaire masculin.

Pour résumer, l'ensemble de ces réflexions nous permettront de saisir comment les hommes avec lesquels j'ai travaillé se construisent en tant qu'hommes à travers leurs relations aux femmes, à d'autres hommes et aux aîné·es de leur famille.

Partie I
**Le multipartenariat, la sphère prémaritale et
l'investissement relationnel**

- Camara : Quand t'as plusieurs copines, il faut être malin, sinon tu vas te faire découvrir et ça va te faire des ennuis.
- Cissé : C'est vrai. Il faut bien te cacher !
- Ca. : Ah vraiment, les filles, ce sont des bandits !
- Ci. : Oui, mais nous aussi. Et on est malins aussi !

Pour entamer cette réflexion sur les trajectoires prémaritales masculines, cette première partie sera consacrée aux modalités des relations de couples dans lesquels sont investis les hommes avec lesquels j'ai travaillé. En mettant progressivement au jour les « constellation[s] amoureuses » (Grange Omokaro, 2009 : 194) et relationnelles de ces derniers, il s'agira d'entamer cette analyse par le prisme des pratiques multipartenariales qui mettent en jeu la séduction masculine, la gestion logistique du réseau de petites amies et la hiérarchisation des partenaires. Il faudra ensuite rendre compte des tensions existantes dans les couples, cristallisées par l'exigence de fidélité et les démonstrations sentimentales. Ce sont là des points de crispation majeurs poussant les hommes à remettre en cause le rôle de prestataire économique qui est attendu d'eux.

Chapitre 1 - Cadre et contexte de la recherche

Au fil de ce chapitre, j'introduirai un certain nombre d'éléments tenant au cadre géographique et au contexte de cette thèse, autant d'aspects nécessaires pour rendre intelligible les réflexions qui suivront. En préambule, après avoir procédé à un rapide retour historique sur l'organisation urbaine de la ville de Dakar, je me pencherai plus particulièrement sur les quartiers qui ont été investis dans le cadre de cette enquête. Les groupes d'hommes avec lesquels j'ai travaillé seront ensuite successivement présentés afin de rendre tangible la délimitation empirique de la présente recherche. Les précisions ethnographiques qui seront alors apportées permettront de mieux saisir les conditions résidentielles et économiques de ces hommes.

1. 1. La ville de Dakar : considérations urbaines et sociales

L'agglomération dakaroise comprend les quatre communes que sont Dakar, Guediwaye, Pikine et Rufisque. Les zones dans lesquelles cette enquête a été menée se concentrent sur Dakar, et plus exactement sur quatre communes d'arrondissement parmi les dix-neuf que compte la ville, à savoir Cambérène, Yoff, Médina et Parcelles Assainies. À ces lieux, il faut ajouter la cité universitaire de l'Université Cheikh Anta Diop (UCAD)¹ qui, sans avoir le statut administratif d'arrondissement, s'avère toutefois un endroit particulier, une sorte de petite ville bien délimitée et disposant de ses propres services de proximité. Les zones investies sont toutes qualifiées de « populaires » par les Sénégalais-es. Elles sont hétérogènes, tant par leur statut – quartier « indigène » historique, « village » lébou, « village » confrérique, quartier résidentiel de construction plus récente, ou encore cité-dortoir pour les étudiant-es de l'université – que par leur architecture et leur histoire.

¹ Créée en 1957.



Figure 2 : Carte des quatre communes d'arrondissement enquêté et l'UCAD (Conception N. Faynot).

Les villages lébous

La presqu'île dakaroise, située à l'extrémité de la péninsule du Cap-Vert, était, jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle, peuplée sur ses côtes par des Lébous réparties en différents villages, (Gallais, 1954). En 1857, les autorités lébous ont autorisé les Français à s'implanter sur la presqu'île. La République lébou, constituée en 1790, comprenait plusieurs villages dont Yoff qui, datant du XVI^{ème} siècle, est l'une des plus anciennes agglomérations de la presqu'île (Sylla, 1992). Cambérène est aussi considéré comme un village lébou, mais de construction plus récente. Situé à 4 kilomètres des frontières de Yoff, il a été construit en 1914 par S. L. Lahi sur une zone de marécages en bordure de mer, suite à l'interdiction pour les religieux (émise par les autorités coloniales) de séjourner à Yoff avec leurs fidèles (*Ibid*). Cette zone est, à l'instar d'une partie de Yoff, considérée comme un lieu saint pour les Layènes, d'autant plus qu'elle comprend le mausolée du fils du créateur de la confrérie, Seydina Issa Rouhou Lahi. Tout comme Yoff, Cambérène jouit de son statut de village lébou, de certains privilèges confrériques et de règles particulières s'appliquant à ces espaces saints. Les zones dites layènes, correspondant administrativement à Cambérène 1 et à Yoff Layène, sont ainsi marquées par une interdiction de fumer, de consommer et de vendre de l'alcool et des fast-foods, ainsi que de marcher avec des chaussures aux abords des deux mausolées.

Yoff, à la différence d'autres villages lébous, jouit d'une position particulière en raison de sa proximité du centre-ville. Il est divisé en plusieurs quartiers, dont : la partie Yoff Pêcheur qui compte,

comme son nom l'indique, une activité de pêche importante ; Yoff Layène, l'un des sièges de la confrérie du même nom, où est enterré Seydina Limamou Lahi, le créateur de cette voie religieuse ; mais aussi d'autres zones d'implantation moins anciennes.

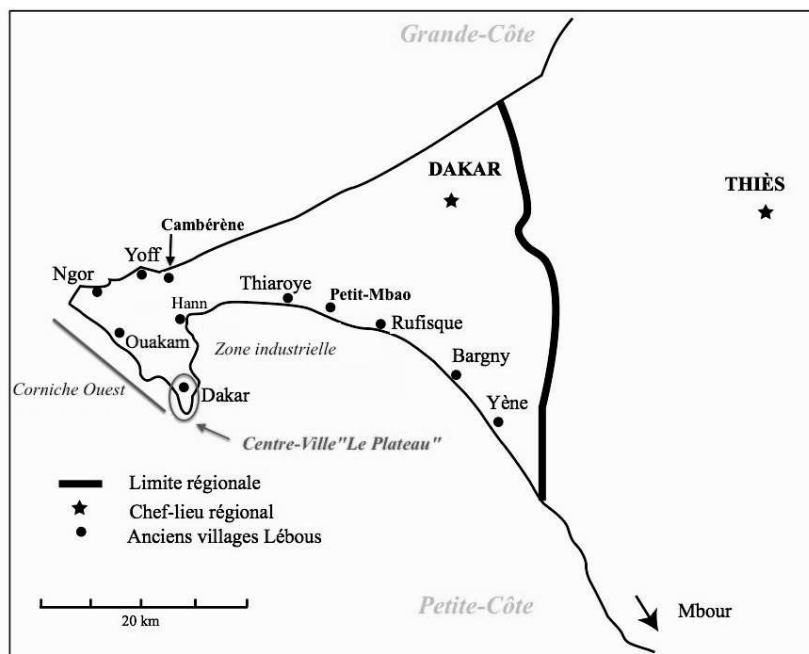


Figure 3 : Carte des villages lébous (Sidibé, 2015).



Figure 4 : La zone « sainte » de Cambéréne (https://www.xibar.net/Operation-de-desencombrement-a-Camberene-Le-maire-bute-sur-la-resistance-des-populations_a55461.html xibar.net).

Pendant longtemps, la proximité du centre-ville a encouragé l'installation de nouveaux arrivant·es. Les espaces les plus éloignés du centre-ville, tels que Cambéréne, situés à la sortie de Dakar et jouxtant la ville périurbaine de Guédiawaye, ont connu une croissance démographique moins rapide

que Yoff (Gallais, 1954) – tendance qui s’est inversée en raison d’une forte densification de la population sur l’ensemble de la presqu’île. Ces zones connaissent alors une importante spéculation immobilière, augmentant les prix du foncier et de l’immobilier (Tall, 2009). On assiste donc, depuis les années 1980, à la naissance d’une politique d’« accaparement de ces espaces par les classes aisées » (Ndiaye, 2015 : 65).

Les quartiers « indigènes »

La ville coloniale de Dakar a d’abord été construite à l’écart des villages lébous, sur la zone dite du Plateau, située sur un terrain rocheux et en altitude comparativement aux plaines de la presqu’île. Les habitats et les commerces coloniaux se sont concentrés dans cet espace. La construction du port de la ville a ainsi conféré à la nouvelle ville un véritable statut stratégique², si bien qu’en 1902 Dakar prend la place de Saint-Louis, ville portuaire du nord du pays, en tant que capitale de l’Afrique Occidentale Française (AOF).

Depuis la fondation de la ville de Dakar, différentes politiques publiques ont visé à éloigner les populations les plus pauvres du Plateau (*Ibid*). L’année 1914 vient marquer le début de cette logique d’exclusion, avec la création du quartier « indigène » de Médina, ayant pour vocation de regrouper les « Africain·nes » dans un quartier aux abords du Plateau, afin que ce dernier reste une zone géographique occupée par les Français·es. Ces deux quartiers sont considérés comme les centres historiques de Dakar. Cette volonté de ségrégation urbaine se couple à celle d’assainissement de la ville, à travers la concentration des populations les plus pauvres (les Africain·nes) à l’écart des zones d’habitat et de commerce des colons (*Ibid*). Ce quartier, dont l’agencement des rues en macadam a été réalisé de manière ordonnée, presque en parallèle, rappelle bien l’ordonnancement colonial. De plus en plus, les lotissements mis en place accueillent une vaste variété ethnique, « attirée par les mirages de la ville » (*Ibid* : 55) et le besoin croissant de main d’œuvre. En 1946, une crise du logement touche Dakar en raison de fortes vagues d’immigration (Faye, 2000), la ville jouant alors le rôle de « déversoir d’une campagne saturée » (Lacombe et *al.*, 1977). De nouvelles zones sont investies de manière plus ou moins spontanée aux abords de Médina, comme Fass Delorme qui devient un refuge pour les démunis·es (Vernière, 1977)³.

² Source : http://www.senat.fr/senateur-3eme-republique/faidherbe_louis1391r3.html.

³ Jusqu’à aujourd’hui, une image de saleté est associée à la Médina, grandement favorisée par la proximité des plaines marécageuses qui participent de l’insalubrité de la zone (*Ibid*) qui connaît des crises alimentaires particulièrement graves. En 1950, la revue Les Échos d’Afrique Noire décrit Médina en ces termes : « Tout n’est que crasse et abandon », Dakar est même élue la « capitale de la crasse » (Faye, 2000 : 59). En 1960, de nombreux journaux parlent de Médina en des termes peu flatteurs, évoquant les poubelles, les mouches, les eaux stagnantes et le macadam empêchant l’évacuation des eaux usées en période d’hivernage (*Ibid*).

La volonté coloniale de séparer deux catégories de population et d'assainir la ville par un éloignement des populations les plus précaires se poursuit après l'indépendance du pays en 1960. Afin d'éloigner les habitant·es de la zone historique, dans la même optique de ségrégation des plus pauvres, des espaces sont attribués dans une optique de désengorgement, d'autant qu'il faut accueillir les nouvelles et nouveaux arrivant·es. La ville de Pikine, située à l'est de la bande de terre ouvrant la presqu'île, à une dizaine de kilomètres du centre-ville, est ainsi créée au début des années 1950. Très vite, à Pikine, les règles d'urbanisme ne sont pas respectées, donnant lieu à la création d'une zone irrégulière, une sorte de « campement d'urgence » (Werner, 1993 : 47). Dakar prend alors un caractère bicéphale constitué d'un centre-ville et ses abords, et de la zone périphérique avec ses occupations souvent irrégulières (Ndiaye, 2015). Les arrivées à Dakar s'amplifient, contribuant à l'extension géographique d'une ville⁴ où l'économie apparaît comme la principale motivation de l'exode rural (Delaunay, 2001).

Organisation urbaine dakaroise

Par son histoire, Dakar, capitale politique et économique du Sénégal dépassant les trois millions d'habitants, est une ville cosmopolite et tant ses quartiers intérieurs que ses ramifications sont très hétérogènes (Lessault et *al.*, 2013). On peut ainsi noter la présence d'habitat régulier et irrégulier, d'habitat individuel et collectif (Ndiaye, 2015). Dorénavant, l'organisation urbaine dakaroise ne présente plus un schéma selon lequel les habitats les plus précaires sont localisés dans la périphérie (*Ibid*), malgré les mesures qui, pendant longtemps, ont cherché à éliminer les bidonvilles de l'espace intra-urbain (Vernière, 1977)⁵. Des logements occupés par les classes moyennes et aisées sont présents dans les quartiers populaires évoqués, de manière plus ou moins concentrée selon les quartiers⁶. Les quelques kilomètres séparant Yoff de Cambérène font, dans les années 1980, l'objet d'un programme de restructuration mis en place par la Banque mondiale, avec pour effet de

⁴ Cette extension est limitée par la topographie de la presqu'île, telle que les côtes maritimes et les espaces rocailloux volcaniques difficilement constructibles. Les seules solutions possibles sont de construire à l'est, dans les terres, contribuant ainsi à un accroissement de la superficie d'une banlieue toujours grandissante. Si Dakar arrive à loger plus d'habitant·es, c'est donc surtout par le réaménagement d'anciennes concessions, remplacées par des immeubles à étages. Les terrains proches de l'aéroport, interdits à la construction pour des raisons de sécurité, sont vendus par l'ancien président, A. Wade, à des promoteurs immobiliers (Source : <http://news.adakar.com/h/49106.html>), si bien qu'il ne semble plus rester d'espaces constructibles à Dakar. Depuis quelques années, l'État sénégalais a pour ambition de décentrer certains pôles de la ville dans la ville de Diamniadio, à l'extérieur de la presqu'île, plus loin dans les terres, afin de désengorger la capitale (Source : <https://frama.link/ZPKbqUtU>).

⁵ En 2015, le géographe I. Ndiaye (2015 : 48) décrit le quartier de Médina comme un « bidonville situé dans les interstices de l'hyper-centre ».

⁶ La cité Biaguy, par exemple, située à l'extrémité ouest de Yoff et incluse dans cette commune d'arrondissement, semble exclusivement réservée aux classes supérieures.

transformer une partie de Cambérène. C'est ainsi que le nouveau quartier administratif de Parcelles Assainies est né (Lessault et *al.*, 2013).



Figure 5 : Vue sur les immeubles à étages et les terrasses de Parcelles Assainies (Cliché N. Faynot).

En réponse à ces nouveaux aménagements, c'est autour du quartier de Cambérène 1 que ce cristallisent les volontés de préservation d'une spécificité layène, notamment dans l'architecture et la voirie. Parcelles Assainies se caractérise donc, à la différence des quartiers plus anciens comme Médina, Yoff ou Cambérène, par des immeubles et maisons à étages de construction récente.

Dakar et une partie de sa banlieue connaissent ainsi une cohabitation entre les classes aisées et les défavorisées, ce qui en fait un lieu « [...] où s'accumulent les richesses et celui où se rencontrent toutes les difficultés [...] » (Benga, 2001 : 172). Malgré les tensions présentes sur le marché immobilier, les populations les moins favorisées ne sont pas exclues de ces zones, en partie en raison de la reproduction du système de concession familiale (Antoine, 1993). Les quartiers « populaires » dakarois sont donc marqués par une importante concentration démographique et une promiscuité d'une large partie des lieux d'habitation (Ndiaye, 2015).

La périurbanisation particulière de Dakar et l'étalement urbain ne permettent pas un accès à des voies de circulation opératoires et rapides (Ndiaye, 2015)⁷. Parce que les habitant·es de ces zones sont amené·es à se déplacer quotidiennement en ville afin de travailler, la banlieue reste dans une situation de dépendance vis-à-vis du centre (Werner, 1993).

La précarité dans la capitale

Dakar apparaît comme le théâtre « privilégié de focalisation d'une crise économique et sociale généralisée » (Benga, 2001 : 169), la majorité des familles dakaroises connaissant depuis la fin des années 1970 une précarisation constante de leurs conditions de vie (Diagne, 2005). On peut aussi noter une paupérisation généralisée des classes moyennes depuis cette période (Dimé et *al.*, 2006).

À Dakar, le taux de chômage est très important et touche en particulier les jeunes. En 2017, une enquête réalisée par l'Agence nationale de la statistique et de la démographie estime que 16,8 % de la population active serait au chômage, un chiffre plus élevé qu'en milieu rural⁸. Nombreuses sont les voix estimant que les chiffres officiels sont revus à la baisse. Selon un économiste sénégalais, « le taux de chômage des jeunes urbains diplômés [...] serait au moins de l'ordre de 50 % »⁹. D'après d'autres estimations, à Dakar, les trois-quarts de la population active travaillent dans le secteur informel (Torelli et *al.*, 2013). Parmi elles, une part importante des jeunes se tourne vers l'« apprentissage », soit vers « la transmission d'un savoir-faire technique et professionnel par un maître d'apprentissage au profit d'un jeune apprenti » (Chort et *al.*, 2014 : 176). C'est là une possibilité qui permet de se former dans l'espoir d'être par la suite employé·e dans le secteur de formation ou de proposer ses services à son propre compte. Ce statut très courant à Dakar, et les apprenti·es ne touchent bien souvent qu'un revenu dérisoire pour leur temps de travail.

⁷ Le transport serait ainsi la troisième dépense des ménages dakarois (Ndiaye, 2015). La création d'une autoroute payante reliant l'extrémité de Dakar à des villes intérieures, ainsi que le prolongement de la VDN (voie de dégagement nord), tendent à faciliter l'accès à Dakar, en particulier pour les personnes disposant d'un moyen de locomotion privé et ayant les capacités financières leur permettant de couvrir ces frais de déplacement. Les villes aux abords du lac rose, telle Keur Massar (située à 20 kilomètres de la capitale), semblent particulièrement prisées par les classes moyennes supérieures qui n'auraient pas la possibilité d'investir dans le foncier à Dakar.

⁸ Le site d'information « La vie Sénégalaise » consacre un article au chômage dans le pays. Il fait bien évidemment mention de la hausse inquiétante du taux de chômage et a pour illustration une photographie de jeunes hommes en train de préparer le thé. Cela vient renforcer l'association souvent faite par les aîné·es entre consommation d'*attaaya* et inactivité en milieu urbain (Source : <https://www.laviesenegalaise.com/le-taux-de-chomage-a-fortement-augmente-au-senegal>).

⁹ Ndongo Samba Sylla cité par le journal Africa Check (Source : <https://fr.africacheck.org/factsheets/fiche-dinfo-senegal-taux-de-chomage-determine/>).

L'essentiel, pour ces jeunes, étant surtout de « travailler », à tout prix pour pouvoir, ensuite, être autonomes financièrement et sortir de la situation de dépendance dans laquelle ils se trouvent placés du fait de l'incertitude de l'insertion professionnelle (Diagne, 2005 : 129).

La difficulté d'accès à des filières professionnalisantes, l'accroissement de la concurrence pour les emplois peu qualifiés, la multiplication des offres de services similaires et largement répandus (tels que les salons de coiffure, les boutiques de confection de vêtements sur mesure ou la vente ambulante de produits divers) sont autant de facteurs complexifiant l'obtention d'emplois stables qui permettent une rémunération décente.

Le coût exorbitant des transports, des services de santé, de la scolarité et de la bulle immobilière dans la presqu'île dakaroise s'ajoute aux difficultés économiques tangibles des familles, contribuant à rendre plus ardue encore la prise en charge des « dépenses quotidiennes »¹⁰. Certains besoins de première nécessité font les frais de cette conjoncture, comme c'est le cas des trois repas quotidiens. En raison de la « cherté de la vie », de nombreuses familles se trouvent en effet dans l'incapacité d'assurer les repas. On assiste ainsi à une « quasi-disparition du dîner » (Dimé et *al.*, 2006 : 413) et à une individualisation de la gestion du petit déjeuner et du dîner (Crenn et *al.*, 2014). Ainsi, plus de la moitié des hommes enquêtés habitant chez leurs parents ne mangent presque rien le soir. Selon les jours, ils s'achètent un petit paquet de biscuits qu'ils trempent dans un peu de lait (ce qui leur revient entre 100 et 200 Francs Cfa, soit entre 0,15 et 0,30 euros) afin de « tromper la faim ».

1. 2. Les acteurs de la recherche

Après avoir parcouru les caractéristiques urbaines et sociales, il convient à présent de se pencher sur les hommes dont il est ici question. La présente recherche s'est largement appuyée sur des données récoltées aux côtés d'un nombre de profils limité de jeunes hommes, dans une approche qualitative assumée. Ceux-ci vont être présentés comme appartenant à des groupes distincts. Par le terme « groupe », j'entends un ensemble d'interconnaissance, une réunion de personnes qui se retrouvent de manière assez fréquente et se considèrent mutuellement comme des « amis », des « copains », en tout cas comme appartenant à la même « bande ». Ils se répartissent en cinq groupes

¹⁰ Sachant que plusieurs secteurs et statuts, comme celui de fonctionnaire, souffrent souvent de gel des salaires.

présentés ici par âge, des plus jeunes aux plus âgés et qui seront appelés par le nom du quartier dans lequel ils se réunissent le plus fréquemment.

Le groupe de Cambérène

Ce groupe est composé de sept hommes, les plus jeunes de mon corpus, âgés de 16 à 17 ans au début de l'enquête. Les membres seront par la suite désignés par des prénoms qui leur ont été attribués arbitrairement pour garantir leur anonymat¹¹. Afin de mettre en place une certaine cohérence dans leur nomination, leurs prénoms commenceront par la lettre A. En procédant de la sorte, ce code devrait permettre de donner une indication sur l'âge de l'homme auquel il est fait référence, la lettre A désignant les plus jeunes de l'échantillon, la lettre E les plus âgés. Lorsqu'il sera fait référence à l'une de leurs petites amies, c'est également un prénom commençant par la lettre A qui viendra signifier le lien avec le groupe. Il en sera donc de même pour les autres groupes¹².

Dans le groupe de Cambérène, certains sont lycéens, d'autres ont arrêté l'école assez tôt et alternent des périodes d'apprentissage, d'emplois mal rémunérés et d'inactivité professionnelle. Ils résident tous chez leurs parents, dans des chambres qu'ils partagent avec leurs frères ou cousins, à l'exception d'Alioune qui possède sa propre chambre et d'Abou qui est logé par son oncle, car sa mère ne dispose que d'une seule chambre occupée par elle et ses deux filles.

C'est dans la chambre d'Alioune, située en face du salon de sa maison familiale, que les hommes de ce groupe se réunissent presque tous les soirs pour boire le thé. Cette pièce en brique dispose de plusieurs matelas fins en mousse, assez confortables une fois empilés les uns sur les autres. Une armoire permet à Alioune d'entreposer ses affaires scolaires et ses vêtements. Il dispose en outre d'un ordinateur portable et d'une connexion internet que son père lui a offerte afin de l'aider dans son parcours scolaire – même si elle sert aussi à d'autres fins lorsqu'il est avec ses amis. Les réunions de thé ne sont pas quotidiennes, mais systématiques en fin de semaine, après l'entraînement de football. Elles ne peuvent pas s'éterniser en soirée, les parents d'Alioune veillant à ce que leur fils ne s'attarde pas lors des veillées amicales. Ce dernier peut faire usage de la bonbonne de gaz familiale du moment qu'elle n'est pas utilisée pour la préparation des repas. Le groupe en question doit donc alterner entre deux modes de décoction et utilise souvent un fourneau, auquel cas il doit sortir dans la petite cour de la maisonnée pour éviter que la fumée qui se dégage n'enfume la pièce.

¹¹ C'est également le cas de l'ensemble des personnes qui seront mentionnées dans cette thèse.

¹² Dans le cas où j'évoquerais des personnes extérieures aux groupes enquêtés ou à leurs petites amies, les prénoms par lesquels ils et elles seront désignés commenceront systématiquement par une autre lettre.

C'est par l'intermédiaire d'Amadou et d'Abdoulaye, deux cousins de la famille Sonko que je rencontre ce groupe de jeunes hommes. L'un d'eux étant scolarisé, je suis habitué à ce qu'il me sollicite pour l'aider à faire ses devoirs. Il vient parfois me voir accompagné de deux de ses amis. Ils m'invitent quelques fois à aller boire le thé avec eux – invitations qui semblent marquer une forme de reconnaissance pour l'aide que je leur fournis. Lors de mon premier séjour de terrain doctoral, ils prennent connaissance de mon nouveau sujet de recherche. Ils viennent alors fréquemment me donner des informations, tels des proverbes portant sur les relations hommes/femmes ou l'amour, et s'enquière de l'avancée de mon travail. Les réunions de thé auxquelles je suis convié se révèlent également riches d'informations¹³, la plupart d'entre eux étant en relation avec plusieurs femmes, ce qu'ils évoquent fréquemment. L'opportunité de travailler avec ce groupe me semble alors intéressante. Ils sont donc devenus des interlocuteurs de cette enquête après qu'un pacte ethnographique oral ait été énoncé.

Le groupe de L'UCAD

Le groupe de l'Université Cheikh Anta Diop (UCAD) comprend pour sa part six membres, âgés de 21 à 22 ans (et dont les prénoms commenceront par la lettre B). Je ne commence à travailler avec ce groupe qu'un an après le début de mon ethnographie. Je rencontre Babacar et Birago devant l'avenue qui longe l'université. Nous sympathisons puis nous nous revoyons à plusieurs reprises. Boire le thé avec eux est l'occasion de faire plus ample connaissance ; et ce cadre dans lequel je suis amené à entendre les hommes parler de leurs relations avec les femmes me conduit à envisager de lui accorder une place dans cette thèse.

À la différence des autres trajectoires interrogées, ces hommes ont émigré à Dakar pour leurs études supérieures. Ils sont souvent désignés par leurs connaissances d'origine dakaroise comme des *baadoolay*, ou des *kaw-kaw*, le premier terme étant plus soutenu que le second, tous deux signifiant à la fois « pauvre », « paysan » et « campagnard ». Souvent perçues comme péjoratives, ces appellations ne visent pas à se moquer de l'ethnie ou de la caste de ces derniers, mais du fait qu'ils soient des *ñag*¹⁴, des étrangers à Dakar.

Dans ce groupe, mis à part Babacar et Bassirou qui logent à deux dans un débarras, Balla, Birago et Bilal dorment dans les dortoirs non mixtes de la cité universitaire de l'UCAD. Ces chambres

¹³ Comme on a pu le voir précédemment en introduisant la réflexion sur la relation ethnographique.

¹⁴ Littéralement « barrière » en wolof, « *ñag* » sert à indiquer l'enceinte qui permet de séparer une maison ou un groupement de maisons de la brousse. Par extension, il désigne aussi tou·tes celles et ceux vivant à l'extérieur de ces limites physiques et symboliques. Actuellement, ce terme qualifie uniformément les habitant·es de la brousse et les Africain·nes non sénégalais·es.

comptent souvent quatre lits simples, et chacune d'elles est louée à des prix excessivement peu onéreux qui ne dépassent pas les 10 000 Francs Cfa par mois (15 euros). Pourtant, toutes les chambres en question logent au moins deux ou trois fois plus d'hommes qu'il n'y a de lits.

Que ce soit sur des nattes ou sur des *mer-gàdday* (matelas très fins et peu confortables), ils arrivent à placer leur literie dans tous les espaces que la chambre propose. Cela leur permet ainsi d'économiser sur le prix du loyer et d'arriver à pallier le manque de chambre mises à disposition des étudiants par une solidarité d'urgence. La question de dormir à quatre dans une chambre ne se pose pourtant pas pour les occupants : il y a tellement d'étudiants sans logement qu'il leur semble inenvisageable de fermer leur porte à ceux qui sont dans le besoin d'un espace où s'allonger pour dormir.



Figure 6 : Vue sur les fenêtres des chambres bondées de la cité universitaire (http://www.seneweb.com/news/Education/ucad-quot-la-capacite-d-hebergement-doub_n_258096.html).

Balla est le seul disposant d'un vrai lit. Bara, quant à lui, n'a pas la chance d'obtenir un accès à une chambre, et ce pendant toute une année. Comme plusieurs autres étudiants dans sa situation, il dort alors dans un couloir, entre les portes des chambres. Il laisse ensuite son *mer-gàddu* en consigne pendant la journée dans une chambre voisine et ses habits de rechange dans le débarras de Babacar et Bassirou. Pour dormir, il tire une moustiquaire sur lui, fixée à un crochet dans le mur. Cette dernière

n'a pas seulement pour fonction de le protéger d'éventuelles piqûres d'insectes, mais aussi de marquer l'emplacement de son espace, de le privatiser en quelque sorte et de l'isoler un minimum du reste de ce lieu de passage. Par la suite, il obtient le droit de dormir dans une chambre, entre un lit et une armoire, dans un espace qui ne lui permet pas totalement d'étendre ses jambes.

Les membres de ce groupe disposent soit de bourses scolaires, soit d'aides minimales de la part de leur parents. Ces petites sommes leur permettent de prendre en charge leurs dépenses quotidiennes à condition qu'ils ne fassent pas d'excès et soient économes. Babacar et Bassirou, qui ne payent pas de loyer à proprement parler, ont réussi à avoir un ordinateur portable acheté d'occasion au prix de 52 000 Francs Cfa (environ 79 euros), ce qui leur a demandé plus de huit mois d'économie. Certains d'entre eux doivent compléter leurs maigres ressources avec des emplois saisonniers¹⁵.

Ces hommes se réunissent plusieurs fois par jour dans le débarras de Babacar et Bassirou. Cette pièce, située sous les escaliers de l'un des bâtiments de la cité universitaire, n'est pas officiellement une chambre. Elle leur est louée à moindre coût, grâce à leur lien de parenté avec un employé de l'administration de la faculté, moyennant une petite compensation monétaire bien moins onéreuse que les vraies chambres mises à disposition des étudiants. Dans ce local d'environ six mètres carrés, on ne peut tenir debout que dans l'entrée. La pièce comprend un matelas une place sur lequel Babacar et Bassirou dorment tête-bêche, un placard à deux étages qui leur permet de ranger leurs vêtements, une petite pile de livres au fond de la pièce, des paires de chaussures et de sandales à l'entrée, un petit ordinateur portable acheté à deux et souvent en réparation. Un ventilateur, accroché au mur à l'aide d'un système de fixation sommaire, fait circuler l'air, sans quoi la perspective de passer une nuit dans ce débarras sans fenêtre serait tout bonnement impossible.

Malgré l'étroitesse du lieu, de la chaleur ambiante, du manque d'aération et des dizaines de moustiques volant continuellement, c'est ici qu'ils préparent et consomment le thé, et ce au moins trois fois par jour. Comparativement aux autres groupes, ce sont les plus gros consommateurs de thé. Leur emploi du temps étant peu chargé¹⁶, ils passent la majorité de leurs journées dans cet espace. Certains de leurs camarades préfèrent passer leur temps libre sur des bancs en plein air et boivent et préparent le thé à l'extérieur, ce qui n'est pas le cas de ce groupe. Force est de reconnaître que la raison de ce choix m'est restée quelque peu obscure. C'est à l'aide d'une petite bonbonne de gaz qu'ils préparent le thé. Le fait d'avoir à disposition un bidon d'eau de cinq litres leur permet de

¹⁵ Il s'agit du groupe qui souffre le moins de restrictions alimentaires. Le restaurant universitaire propose en effet des tarifs défiant toute concurrence (200 Francs Cfa le ticket, soit 0,3 euros).

¹⁶ Précisons qu'ils ont déjà tous redoublé une année universitaire et qu'ils n'assistent pas toujours aux cours déjà suivis, voire validés, qu'ils ont de nombreuses périodes de vacances scolaires et que les grèves de professeur-es ou d'étudiant-es ne sont pas rares.

réapprovisionner facilement la théière. Ils arrivent, à quatre ou cinq, à tenir tous sur le matelas, en étant la plupart du temps accroupis. Bouger dans cette pièce s'avère très délicat, et le moindre déplacement demande à chacun un jeu d'emboîtement et de levage de jambes.

Le groupe de Yoff

Ce groupe, dont les cinq membres seront désignés par la lettre C, est constitué d'hommes ayant entre 23 et 26 ans en 2014. La rencontre avec ce groupe procède de ce que l'on pourrait appeler un effet « boule de neige » (Snijder, 1992), une connaissance commune m'ayant mis en contact avec Cheikh. Comme pour les deux autres groupes qui viennent d'être décrits, c'est après m'avoir invité à plusieurs reprises à boire le thé avec eux que ces hommes acceptent de prendre part à cette enquête.

Le groupe de Yoff se réunit dans la chambre de Cheikh, située au rez-de-chaussée de sa concession familiale, à une centaine de mètres de la plage. La chambre donne sur une cour d'une trentaine de mètres carrés qui comprend deux chambres, une douche et un cabinet de toilette principalement utilisés par les résident-es du rez-de-chaussée, des escaliers menant aux deux étages supérieurs où réside le reste de la famille (qui compte une dizaine de personnes) et un espace dédié à la cuisine, comprenant un débarras rempli de plats, couverts, pilons et ustensiles divers. La chambre présente donc des avantages certains, du fait d'être quelque peu à l'écart du reste des espaces domestiques. Cette dernière fait une dizaine de mètres carrés, compte un matelas deux places, deux percussions, un lecteur radiocassette et un petit placard. Elle n'a pas de fenêtre, mais la porte donnant directement sur la cour est souvent ouverte, permettant ainsi à l'air de circuler. À l'extérieur de la chambre se trouve un banc en bois sur lequel les amis de Cheikh fument leurs cigarettes. Ici, la préparation du thé se fait autant à l'intérieur de la pièce qu'à l'extérieur. Ce groupe ne dispose pas de bonbonne de gaz, mais d'un fourneau fonctionnant au charbon de bois. Lorsque le charbon s'allume et qu'il faut entretenir la fournaise, le fourneau est déplacé dans la cour pour éviter que la fumée dégagée ne se répande dans la chambre. Le reste du temps, les multiples opérations de préparation de l'*attaaya* se font dans la chambre. En période de forte chaleur, ils se déplacent sur la terrasse de la maison.

Ces hommes résident, pour la plupart, dans leur maison familiale et, mis à part Camara, ils partagent le matelas sur lequel ils dorment (et des nattes empilées pour Cham) avec un ou deux jeunes hommes ou garçons. Un seul d'entre eux (Cheikh) a obtenu son baccalauréat et entrepris des études supérieures, ce qui ne lui a pas pour autant permis d'accéder à une situation stable. Trois de ces

hommes travaillent dans la vente ambulante, même si les sommes gagnées sont très aléatoires et généralement dérisoires, en particulier pour ceux qui vendent du *café Touba*¹⁷.

Le groupe de Médina

Le groupe de Médina (dont les prénoms commenceront par la lettre D) comprend Daouda, que je connaissais déjà, et ses cinq amis âgés de 25 à 28 ans. Quelques mois avant mon inscription en doctorat, j'avais déjà envisagé d'investir ce groupe. Connaissant la réputation de grands dragueurs accolée à ses membres, il me semblait particulièrement intéressant de récolter des données auprès d'eux qui ne cherchaient visiblement pas à se marier et envisageaient la séduction comme un sport. C'est donc l'un des deux groupes avec lequel j'ai entamé mon ethnographie en ayant conscience de me tourner vers des jeunes hommes cherchant avec fierté à être considérés comme des « experts » dans l'art de la séduction.

Dans le cas de ce groupe, l'habitat s'avère plus fluctuant que pour les autres. Seul Driss vit de manière stable chez ses parents. Les autres sont poussés à mobiliser leurs connaissances à plusieurs reprises ou à saisir diverses opportunités pour se loger. Daouda et Demba partagent une chambre que leur a laissée à bas prix l'un de leurs amis militaires qui, à cette époque, est en détachement professionnel. Puis, ne pouvant plus payer le prix qui leur est demandé, ils sont logés pendant plus d'un an chez des amis, dont Dono, qui les héberge chacun à tour de rôle. Ils dorment alors sur une natte en plastique peu confortable, soit presque à même le sol. Demba prend ensuite une chambre avec un autre ami, tandis que Daouda est contraint de retourner vivre chez sa mère divorcée de son père. Il dort alors dans la même chambre qu'elle, partageant une natte avec ses deux petits frères. Djibi, pour sa part, habite chez ses oncles et partage la chambre de ses cousins, ses parents n'ayant pas les conditions matérielles de le loger. Pour la même raison, Djamel est hébergé par le mari de sa grande sœur et partage une chambre avec son neveu. Djamel et Djibi, et parfois aussi Daouda, n'hésitent pas à passer de temps en temps une nuit chez des connaissances qui leur proposent de les héberger, ce qui leur permet de quitter de temps à autre des conditions peu confortables.

Mis à part deux d'entre eux – l'un coiffeur, l'autre vendeur sur des marchés hebdomadaires –, ils voient tous se succéder les périodes sans emploi. Deux d'entre eux s'associent dans la gestion d'une boutique de prêt-à-porter qui s'avère peu rentable ; un autre essaye de vivre de son art, mais parvient très rarement à vendre une toile en l'espace de trois ans. D'autres cumulent les activités et font

¹⁷ Le *café Touba*, nommé ainsi en référence à la ville sainte des mourides, est typiquement sénégalais. Il est composé de café, de clous de girofle et de poivre torréfiés dans du sable. Après infusion de ce mélange, la boisson est sucrée. Une tasse dans la rue ou dans une boutique se vend 50 Francs Cfa (0,8 euros).

l'acquisition de quelques poules pondeuses – qui sont concentrées dans un petit poulailler improvisé sur une terrasse – pour s'assurer un revenu relativement fixe. La solution de devenir gardien s'impose à Daouda qui ne trouve rien d'autre, mais il s'agit là d'une solution de dernier recours. Cet emploi, qui l'oblige à travailler de nuit et qui est potentiellement dangereux, est souvent réservé aux migrants ruraux. Il doit alors prendre sur lui pour exercer cette activité qu'il trouve dégradante.

Ce groupe, avec celui de l'UCAD, est celui qui dispose du plus faible pouvoir d'achat à la différence non négligeable que les prix des loyers et de la nourriture sont autrement plus onéreux qu'ils ne le sont à la cité universitaire. Ils comptent souvent sur la générosité des habitant·es du quartier, de leurs amis ou de membres de leur famille éloignée pour s'inviter à déjeuner et avoir ainsi l'assurance de manger un plat de riz, soit un repas bien plus complet que ceux qu'ils se partagent le soir, quand ils mangent. Dans ce groupe, un homme disposant de 200 Francs Cfa (0,3 euros) préfère acheter le matériel nécessaire à la préparation collective du thé que de s'acheter de quoi dîner pour lui seul, ce qui illustre une fois de plus l'importance symbolique de ce moment récréatif.



Figure 7 : Les débits de boisson de Médina (Cliché N. Faynot).

À Médina, le groupe enquêté se réunit dans la chambre de Dono, située en plein cœur du quartier, dans un immeuble de cinq étages. Ce dernier occupe la chambre de son frère qui réside en Italie, ce qui lui évite d'avoir à payer un loyer dont se charge son frère. En revanche, c'est lui qui paye les charges courantes, ce qui représente une somme relativement modique en comparaison à un loyer à Médina. La chambre ne dispose ni de cuisine ni de toilettes, mais d'un point d'eau. De même, il n'y a pas de lit à proprement parler, seul un vieux canapé dit marocain, sans accoudoir ni dossier. Dono dort sur cette couchette et, parce qu'il est trop grand pour pouvoir s'y allonger de tout son long, il rajoute parfois un tabouret à l'extrémité du canapé sur lequel il pose ses pieds. La chambre possède une ouverture sur la rue, sans vitre. Plusieurs nattes en plastique sont réparties sur le sol afin que les invités puissent s'asseoir et bavarder. Dono loge parfois l'un de ses amis, mais le manque de literie le pousse à éviter cette situation. C'est dans cet espace qu'ils consomment le thé presque tous les soirs. Malgré le peu de confort de la chambre, celle-ci est particulièrement appréciée en ce qu'elle confère aux jeunes hommes une autonomie vis-à-vis des membres extérieurs au groupe. Dans cet espace, ils sont libres de discuter jusqu'à point d'heure, ils se permettent parfois de fumer un joint de cannabis, de regarder des films pornographiques lorsque l'un des membres amène son ordinateur, bref, cet espace leur offre une certaine liberté.

Le week-end, tard dans la nuit, il leur arrive de se réunir sur les marches de la boutique dans laquelle ont travaillé Daouda et Demba, à quelques centaines de mètres de l'appartement. Ils achètent pour l'occasion quelques bouteilles de bière et de vin et, bien qu'ils soient dans la rue, les cachent pour les boire. Assis sur des marches, ils peuvent alors les dissimuler sous leurs jambes, même si elles sont déjà enveloppées d'un sac afin de masquer la nature de la consommation. Ils tiennent à ce que leurs voisines ne soient pas au courant de leur pratique, car cela pourrait les exposer à des réactions virulentes. La plupart des hommes enquêtés ne consomment pas régulièrement d'alcool, voire n'en consomme jamais ; ce groupe est donc une exception au regard de l'échantillon¹⁸.

Le groupe de Parcelles Assainies

Ce groupe est formé de six hommes âgés de 29 à 32 ans, qui seront désignés par des prénoms commençant par la lettre E. Il s'agit du deuxième groupe à m'avoir donné son accord pour le projet de recherche avant même son commencement. Je connaissais déjà tous les membres qui le constituent et plus particulièrement El Hadj, le fils aîné des parents de la famille Sonko. J'ai l'occasion de

¹⁸ Il arrive quelques fois à certains membres du groupe de Cambérène de consommer de l'alcool dans des circonstances particulières – j'y reviendrai plus loin.

m'entretenir avec eux quant à la possibilité de recueillir des données auprès d'eux, ce à quoi El Hadj répond : « Ne va pas plus loin. On va t'apprendre tellement de trucs. On est des pros, nous, tu sais ». Par la suite, la discussion s'ouvre à l'ensemble du groupe.

Trois hommes du groupe de Parcelles Assainies vivent chez leurs parents, l'un chez sa grand-mère et les deux autres, El Hadj et Emir, se partagent le prix d'une chambre qu'ils louent 55 000 Francs Cfa (environ 84 euros). Les prix des locations de ce type sont plus abordables dans un quartier tel que Parcelles Assainies ou Cambérène que dans des quartiers plus centraux de Dakar, les prix pouvant varier du simple au double. C'est dans cet appartement, en bordure de Cambérène, que se déroulent les réunions de thé du groupe. Le logement comprend trois chambres, l'une d'elles étant partagée par un couple sans enfant, l'autre par deux Nigériens qui travaillent à domicile. La cuisine, le salon et les toilettes sont des espaces communs à tous et toutes. Chaque chambre compte une douche. Leur chambre est meublée avec un grand lit qu'ils se partagent, deux tables de chevet et une grande armoire. Le mobilier est assorti, El Hadj ayant acheté le tout au moment où il projetait de se marier, ce qui n'a pas abouti.

C'est à l'aide d'une bonbonne de gaz qu'ils préparent le thé, une télévision toujours allumée¹⁹ – sauf pendant les coupures de courant. Ils arrivent d'ordinaire à tous tenir sur le lit, mise à part la personne en charge de la préparation qui, elle, est assise sur un petit banc. La chambre possède une fenêtre ne donnant pas sur l'extérieur, mais sur le couloir de l'appartement, ce qui les oblige, lors des fortes chaleurs, à déplacer leur réunion dans le salon de l'appartement, une pièce de dix mètres carrés comprenant un canapé et une télévision. La pièce a une large ouverture donnant sur la cour intérieure de l'immeuble, ce qui en fait la plus agréable du logement en termes de luminosité et de fraîcheur.

Toutefois, ce groupe est plus mobile que les autres groupes, dans la mesure où il lui arrive parfois de prendre le thé chez la mère d'Emir. Ce dernier ne se permet pas de s'absenter trop longtemps de chez lui, car il se dit responsable de sa famille, son père étant décédé et ses deux frères ne vivant plus à Dakar. Pour le soutenir dans sa démarche, son groupe d'amis accepte parfois, notamment le dimanche, d'aller préparer le thé chez sa mère. À ces occasions, ils ne cherchent pas à s'enfermer et à s'isoler dans une chambre, mais préparent et consomment le thé dans le salon, ce qui leur permet d'inclure partiellement le reste de la famille d'Emir dans ces instants de détente.

Les hommes de ce groupe sont ceux qui ont les emplois les plus fixes et les plus confortables, mais il est vrai qu'étant plus âgés que les autres ils ont eu plus de temps et d'opportunités pour obtenir des situations plus stables. Si je n'ai pu avoir accès au montant des salaires de tous les hommes

¹⁹ Le téléviseur cathodique est remplacé par un écran plat au cours de l'enquête de terrain.

enquêtés, certains n'ont pas hésité à m'en parler. C'est le cas des trois « receveurs » du groupe de Parcelles Assainies. Leur métier consiste à être présents dans les bus de la compagnie nationale de transport en commun dakarois (« *Dakar Dem Dikk* ») et de vendre des tickets aux usagers dans un box en métal situé au milieu du véhicule. Ils décrivent leurs conditions de travail comme difficiles. Propice aux agressions et aux humeurs des usagers, ce métier les contraint à passer la journée assis (et enfermés dans un espace ridiculement étroit) dans un bus, à subir les cahots de routes en mauvais état et les gaz engendrés par la dense circulation de la capitale. Ils ont en revanche des avantages, tels que l'accès gratuit à tous les transports de la compagnie extensible à leurs éventuelle(s) épouse(s) et enfants, ainsi qu'à l'obtention d'une sécurité sociale, bien que rudimentaire, dont ces mêmes personnes peuvent bénéficier. Après plusieurs années de service, ils ont aussi la possibilité d'évoluer en interne. Pour 50 heures de travail hebdomadaire, ils touchent un salaire compris aux alentours de 90 000 Francs Cfa (environ 137 euros). Qu'ils payent ou non un loyer, une grosse partie de cette somme est redistribuée à leurs parents.

Parmi tous ces hommes, Elimou est celui qui s'en sort le mieux. Il a eu la chance d'obtenir son baccalauréat (contrairement à certains de ses amis qui, après avoir échoué au premier examen, ont décidé de ne pas poursuivre) et de s'inscrire dans une école privée de comptabilité grâce à ses oncles basés en Italie. Après deux années d'étude, il décroche son diplôme et trouve une place dans une société immobilière. Il touche un salaire de 130 000 Francs Cfa (environ 198 euros), largement supérieur au revenu moyen des Sénégalais-es, le salaire minimum mensuel étant fixé depuis 1996 à 36 243 Francs Cfa (environ 55 euros)²⁰.

La question des appartenances

À Dakar, toutes les ethnies du Sénégal sont présentes, les Wolofs et les Lébois étant majoritaires²¹. Bien avant le français, la langue véhiculaire est le wolof, et la majorité des jeunes étant nés à Dakar parlent presque exclusivement wolof et ne maîtrisent souvent plus la langue de leur ethnie de référence²². La wolofisation linguistique et culturelle de la capitale est toujours en extension et contribue à masquer les apparences de la diversité ethnique. Par ailleurs, dans le cas d'une double appartenance ethnique, c'est souvent l'ethnie du père qui fait office de référence, le patronyme étant

²⁰ Depuis juin 2018, le SMIC mensuel est passé à 52 500 Francs Cfa (environ 80 euros).

²¹ Des liens politiques et des proximités culturelles unissent donc depuis longtemps les ethnies wolof et sérère. Le groupe lébou est, quant à lui, souvent désigné comme une « branche particulière du peuplement ouolof » (Gallais, 1954 : 139), ces groupes étant linguistiquement et culturellement très proches. Il s'agit d'ailleurs là des trois groupes ethniques les plus représentés dans l'échantillon mobilisé.

²² À l'exception des Lébois dont la langue est très proche du wolof.

une clef d'identification ethnique, même si certaines personnes préfèrent préciser leur double appartenance.

Les appartenances de caste peuvent également être détectées par les patronymes. La société wolof comprend un système de castes étroitement lié aux professions (Diop, 2012b). Ces différentes castes sont organisées selon une hiérarchie précise. En haut se trouve les *géeers*, les non-artisans, souvent désignés comme des « nobles », suivis des *jëf-lekk*, les artisans – divisés en plusieurs sous-groupes professionnels tels les tisserands, les forgerons, les cordonniers, etc. –, puis viennent les *sab-lekk*, les griots, et enfin les *ñooole*, c'est-à-dire les courtisans ou serviteurs (*Ibid*). Ces groupes et sous-groupes se caractérisent « traditionnellement » par des règles d'endogamie. Sous l'influence de l'islam, de la « modernité » et de l'urbanité, l'endogamie est beaucoup moins marquée que dans le passé, en particulier entre certaines castes ou entre artisans (*Ibid*). Aujourd'hui, à Dakar, les unions exogames semblent permises, à l'exception de certaines familles qui refusent de marier leurs enfants à des griots ou à des *ñeeno*, soit les castes les plus « basses ». Mises à part ces exceptions, les stigmatisations que pouvaient auparavant subir certaines castes ou certains groupes d'artisans se font actuellement peu sentir en milieu urbain. Entre jeunes hommes, les différences de caste ressortent peu et se disent peu.

Ce n'est pas le cas de leurs affiliations confrériques. Précisons alors que tous les hommes enquêtés sont musulmans, ce qui n'est pas le fruit d'un choix délibéré de ma part, mais plutôt le résultat du fait qu'au Sénégal la population musulmane, estimée à environ 92 % de la population nationale, est largement majoritaire²³. Le cadre confessionnel islamique est, dans ce pays, caractérisé par les appartenances confrériques, soit un islam « soufi » fait de quatre courants qui sont, par ordre d'importance numérique, la Tijâniyya, la Muridiyya, la confrérie Layène et enfin la Qadiriyya. On désigne par le terme de confrérie – *tarîqa* en arabe, *turuq* au pluriel – un regroupement de musulmans fidèles aux doctrines islamiques et à l'enseignement d'un musulman érudit et saint dont ils respectent la doctrine. Ce sont des voies mystiques dans le sens où elles possèdent trois dimensions : l'impératif du cœur, la centralité de l'expérience et la maîtrise du caché (Pezeril, 2010). Des aspects ésotériques sont contenus dans cet enseignement, ils doivent être gardés secrets et connus des seuls initiés (Veinstein, 1991). La très grande majorité des Sénégalais musulmans font partie d'une de ces voies et suivent l'enseignement de l'une de ces personnes considérées comme saintes. Tel est le cas des hommes enquêtés – dont dix-huit sont mourides, sept layènes et cinq tidjanes –, qui se sont montrés plus ou moins impliqués dans les structures religieuses auxquelles ils sont affiliés.

²³ Ce chiffre peut varier légèrement selon les sources. Il est fait référence ici aux statistiques révélées par l'Observatoire de la liberté religieuse (Source : <https://www.liberte-religieuse.org/senegal/>).

Quoi qu'il en soit, tous mes interlocuteurs ont été baptisés selon le rite musulman et ont presque tous fréquenté, pendant un temps plus ou moins long, une école coranique. Dans leur grande majorité, ils suivent le même guide religieux que leur père et se revendiquent de la même confrérie que leur famille²⁴. Toutefois, l'échantillon avec lequel j'ai travaillé ne reflète pas proportionnellement la situation nationale, en particulier parce que deux des espaces enquêtés représentent des sièges de la *tariqa* layène. Ces trente hommes musulmans n'ont pas forcément une pratique religieuse soutenue, certains ne vont jamais à la mosquée et n'effectuent pas les cinq prières quotidiennes. Quoi qu'il en soit, ils participent quasiment tous aux événements importants de leur confrérie (tels que le *magal*, le *gamou* ou l'appel)²⁵.

²⁴ Deux d'entre eux font exception, en ce qu'ils ont fait allégeance à un marabout mouride alors que leurs parents sont tidjanes.

²⁵ Le *magal* désigne la commémoration mouride de la déportation au Gabon de Cheikh Ahmadou Bamba. Il s'agit d'un pèlerinage annuel (selon le calendrier musulman) durant lequel les mourides se rendent dans la ville sainte de leur *tariqa*, Touba. Siège spirituel et politique de la voie, dans la ville de Touba sont enterrés Cheikh Ahmadou Bamba et ses successeurs. Le *gamou* désigne le pèlerinage des tidjanes à l'occasion de l'anniversaire de la naissance du prophète Mohamed (*maouloud*). Il se déroule notamment à Tivaouane (Sénégal). L'« appel » est, quant à lui, le pèlerinage associé au fait que le créateur de la *tariqa* layène se soit adressé à toutes et tous les musulman·es pour leur annoncer qu'il était l'envoyé de Dieu (le *madi*). Il se déroule à Dakar, successivement à Cambérène, Yoff et l'île de Ngor (au large de Yoff).

Chapitre 2 - Les pratiques masculines de multipartenariat

Ce chapitre vise à rendre compte des pratiques multipartenariales dans lesquelles sont investis les hommes enquêtés. On mettra en lumière les caractéristiques de ces modalités relationnelles à partir d'exemples de terrain. Il s'agira de mettre en exergue le fait que ces hommes cherchent à se constituer un réseau de petites amies tout en interrogeant les pratiques de séduction qu'ils sont amenés à déployer, mais également les logistiques mises en œuvre afin de consolider ce réseau. En filigrane, cela permettra de donner plus de précisions sur le cadre des liaisons prémaritales entre hommes et femmes. Avant cela, afin de mieux comprendre les pratiques de multipartenariat, il s'avère indispensable de s'attarder sur les dimensions sociales et statutaires des alliances matrimoniales.

2. 1. Dimensions sociales et statutaires du mariage

Pour tous mes interlocuteurs, l'étape du mariage constitue un « accomplissement » indépendant de la « réussite » économique ou professionnelle. Pourtant, dans un pays où se marier exige des sommes conséquentes, cela suppose pour les hommes d'être en capacité de pouvoir prendre en charge ces frais et d'assurer le rôle économique attendu des époux. Au Sénégal, « le statut des individus reste profondément marqué par leur position matrimoniale » (Dial, 2008 : 25), et le mariage représente une étape incontournable dans le parcours de vie d'un-e adulte.

Droits et devoirs entre épouses et époux

Au Sénégal, le mariage musulman – *nikâh* en langue arabe, *takk* en langue wolof – prime sur les unions civiles (Ferry, 1977 ; Dial, 2008)¹. Le mariage est prôné par l'Islam, dont les recommandations en font le seul cadre légitime et légal d'union entre un homme et une femme (Adjamagbo et *al.*, 2004 ; Bouhdiba, 1975). Par conséquent, le mariage est à la fois « une obligation sociale et une

¹ Les unions civiles semblent concrétisées afin que la conjointe ou le conjoint bénéficie d'avantages (comme la sécurité sociale) induits par l'activité professionnelle de l'un-e dont l'autre peut jouir. Ainsi, ces unions ne concernent que les couples où au moins l'un-e des deux conjoints travaille dans un secteur d'activité formel.

recommandation religieuse » (Dial, 2008 : 68). Il permet de sortir d'un statut, celui de la « jeunesse sociale » (Adjamagbo et *al.*, 2004 : 239), dont celles et ceux qui y sont rattaché-es sont encore désignés comme des « cadets sociaux » par J-F. Bayart (1985 : 233). Précisons dès lors que les relations entre aîné-es et cadet-tes sont régies selon une hiérarchie fondée sur la subordination des second-es sur les premier-ères (Adjamagbo et *al.*, 2004 ; Diop, 2012b). Si l'âge est une variable notable dans cette organisation, il n'est pas le seul critère déterminant. L'état marital brouille ces frontières dans le sens où une personne mariée jouit d'une plus grande reconnaissance sociale que celle qui ne l'est pas, quel que soit son âge.

La conjugalité hors mariage est, quant à elle, socialement proscrite et jugée de manière très négative. Dans la même mesure, le « célibat définitif »² relève de l'impensable. Ainsi, un homme célibataire n'apparaît pas comme une personne « accomplie » (Héritier, 2012 : 241)³. Mes interlocuteurs s'expriment d'ailleurs à de nombreuses reprises à ce propos : « Épouser une femme, c'est un idéal pour un homme. Tu peux pas faire sans une femme » (Bara). En d'autres termes, le mariage représente un horizon à atteindre pour toutes et tous, ainsi qu'un acte prestigieux pour l'ensemble du lignage. Cette « primauté du mariage » (Antoine et *al.*, 2003 : 11) devient particulièrement visible à travers le caractère ostentatoire des cérémonies de mariage qui impliquent des dépenses importantes (Moya, 2017a).

En tant qu'union contractuelle, le mariage est désiré autant qu'il oblige. Les relations entre mari et épouse sont régies par une somme de droits et devoirs, dont un certain nombre ne sont pas réciproques. Il est attendu des épouses qu'elles s'occupent du foyer, c'est-à-dire des tâches domestiques et de l'éducation des enfants. Les maris, eux, doivent respecter trois obligations : loger leur épouse, la nourrir et remplir le « devoir conjugal » (Dial, 2008 : 15). S'il revient à l'homme de pourvoir aux dépenses domestiques, c'est à l'épouse qu'incombe la gestion de ces sommes et le bon fonctionnement du ménage. Cette répartition sexuelle des tâches est révélatrice de la pensée complémentariste et différentialiste des genres (Héritier, 2012). Le mariage crée donc un rapport de réciprocité entre épouse et époux dont les obligations sont fixes et détaillées (Thoré, 1964).

Certaines approches envisagent le système matrimonial comme un « lieu de discrimination légal » (Dial, 2008 : 56) qui s'insérerait dans un système de reproduction d'inégalités de genre. Sans aller plus avant sur cette question dans l'immédiat, il faut toutefois noter la forte dépendance sociale et

² Ce terme, qui vient de la démographie, sert à désigner des individus ayant atteint l'âge de 50 ans sans jamais s'être mariés (www.ined.fr/fr/lexique/celibat-definitif/).

³ C. Lévi-Strauss parlait de « la répulsion que la plupart des sociétés éprouvent à l'égard du célibat », ce qui l'a amené à avancer qu'« un célibataire n'est réellement que la moitié d'un être humain » (cité par Héritier, 2012 : 248-249).

économique (théorique) de l'épouse à l'égard de son époux (Antoine et *al.*, 2003). En contrepartie, une épouse a le droit – qu'elle peut réclamer – d'être entretenue financièrement.

Si le droit de répudiation est un privilège strictement masculin, l'adoption du Code de la famille de 1972 donne la possibilité aux femmes de demander légalement le divorce (Ndiaye, 1979). Pour autant, les divorces – assez courants en milieu urbain (Dial, 2008) – sont majoritairement demandés par les femmes (Adjamagbo et *al.*, 2003). Un « défaut d'entretien » de la part du mari est d'ailleurs une cause récurrente de divorce (Yade, 2007), voire la principale selon certaines estimations (Adjamagbo et *al.*, 2003). Les attentes économiques vis-à-vis du mari sont donc très fortes.

Les compensations matrimoniales

La succession des étapes menant à l'officialisation d'une union peut aller relativement vite. Dès lors que les parents des époux s'entendent, le mariage peut se concrétiser dans les semaines qui viennent⁴.

Ça va tellement vite de se marier ici. Ça va vite. Et tu apprends ça au dernier moment. Il faut le consentement de la femme d'abord. Si elle est d'accord, après il faut voir la famille, la mère d'abord, c'est plus facile. C'est elle qui va en parler et convaincre le père. Après, tu vas voir les deux parents. Si c'est d'accord, t'y vas avec ta famille pour que les deux familles parlent, se rencontrent et prennent des décisions. Les parents sont contents, ils veulent pas perdre de temps. Alors, comme ça, *taf-taf* (rapidement), deux semaines plus tard, t'es marié (Emir).

La demande en mariage est réalisée auprès des parents de la future épouse. C'est là l'étape préliminaire à toute union matrimoniale. Le père du prétendant doit formuler officiellement la demande auprès du père ou de l'oncle maternel de la femme convoitée. Un cadeau (*nuyoo*) est offert à cette occasion (Dial, 2008). Par la suite, l'homme doit à son tour offrir un cadeau à sa future femme, le *ndaq-far* qui lui donne le droit légitime de lui faire la cour. Il est souhaitable qu'entre ce moment et le mariage l'homme continue d'offrir des cadeaux (*Ibid*).

Un type de prestation matrimoniale a donc cours au Sénégal et s'avère théoriquement nécessaire à la concrétisation d'un mariage. Les premières sources attestant de cette coutume, que l'on nomme généralement dot en français, et *can* en wolof, remontent au XVII^{ème} siècle. Depuis cette période, il semblerait donc que « le mariage wolof ne peut se faire sans l'offre d'une dot aux parents de

⁴ La rapidité à laquelle peuvent avoir lieu les noces m'ont souvent empêché d'être présent aux mariages des hommes enquêtés, du fait d'être prévenu trop tard pour pouvoir y assister.

l'épouse » (Diop, 2012a : 92)⁵. Au fil des décennies, la nature et le montant de ces compensations ont changé, en particulier en milieu urbain. Ainsi, à Dakar, il n'y a plus de prestation sous forme de travail et d'échange de têtes de bétail depuis longtemps ; elle est dorénavant versée à l'aide de sommes en espèces (Le Cour Grandmaison, 1971). Le montant de ces compensations est censé être en adéquation avec les « qualités » de la femme qui va être épousée (vierge, divorcée, mère, etc.) (*Ibid* : 202). Cette contrepartie a pour effet de valider le mariage aux niveaux symbolique et juridique, en tant que « preuve » de celui-ci (Dial, 2008 ; Le Cour Grandmaison, 1978). Cette somme, pensée comme un moyen de compenser le départ d'une femme de l'enceinte domestique, s'est accrue au fil du temps (Dial, 2008 ; Diop, 2012a).

Les médias sénégalais déplorent fréquemment les effets de la hausse de ces prestations, n'hésitant pas à les qualifier de « délétères » :

De nos jours pour se marier pour ceux qui le font encore ; c'est un véritable parcours de combattant. Fondamentale pour le mariage, la dot est devenue excessive et exorbitante selon certains, raison pour laquelle les gens se marient de moins en moins et même pas du tout parfois faute de moyens⁶.

Une fois qu'un mariage se profile, entre le moment où les aîné·es de la famille sont consulté·es et donnent leur accord, la cérémonie religieuse qui scelle l'union peut effectivement advenir assez rapidement. Pour autant, il est vrai que les difficultés économiques croissantes que connaissent les familles dakaroises empêchent ou retardent bon nombre de perspectives matrimoniales. Se marier coûte cher au futur époux et lui demande un investissement conséquent⁷. De nombreux jeunes sont ainsi « contraints de rester jeunes » (Antoine et *al.*, 2001) dès lors qu'ils ne peuvent pas évoluer statutairement du fait de leurs finances.

⁵ A. Testart, N. Govoroff et V. Lécivain (2002 : 166) nomment cette prestation matrimoniale le « prix de la fiancée ». Il s'agit d'un « transfert 1) de biens relativement standardisés, dont la nature et la quantité sont généralement déterminées par la coutume, 2) fournis normalement par le futur mari, 3) et destinés aux parents de l'épouse ».

⁶ Source : <http://www.dakarexpress.net/2017/11/26/mariage-au-senegal-quand-la-dote-devient-un-obstacle-pour-les-unions-sacrees/>.

⁷ La confrérie Layenne autorise et incite les mariages collectifs. Quelques fois, plusieurs dizaines de personnes sont mariées en même temps dans l'un des sites saints de la confrérie. Cela présente l'avantage considérable de permettre à chaque époux de limiter un certain nombre de frais qui sont alors assumés collectivement. D'autre part, la location du mobilier et d'instruments nécessaires est à la charge de la confrérie. Cette mesure quelque peu extraordinaire à l'échelle du pays est motivée par la volonté confrérique de faire primer les mariages et les naissances qui en découleraient, en accord avec les prescriptions coraniques.

L'endogamie et le choix de la conjointe ou du conjoint

Au Sénégal, les unions préférentielles sont inscrites de longue date dans les modalités d'alliance. Elles fonctionnent par une série de prescriptions et de proscriptions adressées à l'endroit des personnes à marier. Nous allons alors explorer la présence de ces règles préférentielles afin de mieux saisir les possibilités et les choix maritaux.

L'alliance considérée comme la plus « prestigieuse » est celle unissant un homme à la fille de son oncle maternel (*nijay*) (Diop, 2012a). De manière plus générale, la « tradition » préconise les mariages entre cousins croisés ou parallèles⁸. L'endogamie familiale, d'un usage très ancien, est présente dans la majorité des ethnies sénégalaises (Ndiaye, 1993). Ces unions sont notamment favorisées pour être supposément plus solides que les autres (Thoré, 1964), en ce que les mariages interfamiliaux présentent l'avantage, pour les parents, d'avoir plus de prise sur les tentatives de désunions (Le Cour Grandmaison, 1971).

Si une première tendance à l'endogamie est notable au niveau des relations de parenté, les unions entre castes paraissent elles aussi soumises à des règles restrictives et prescriptives. Les mariages inter-castes ont, pendant longtemps, été frappés d'interdits⁹. Parmi l'échantillon de J-L. Thoré (1964) pour son enquête effectuée dans la banlieue dakaroise, aucun mariage inter-caste n'a été dénombré. Dans cette même étude, J-L. Thoré remarque un désintérêt pour les mariages interethniques. Trente ans plus tard, une enquête confirme le propos en montrant que, pour les ethnies wolofs, toucouleurs et sonikés, plus de la moitié des unions se font au sein d'une même ethnie (Tamba et al., 1999). Les mariages peuvent donc combiner plusieurs types de facteurs endogames, mais ces proportions ne doivent pas pour autant masquer la propension à l'exogamie inter-ethnique (*Ibid*).

Un autre exemple d'exogamie est à mentionner, celui concernant l'obédience religieuse, puisque l'appartenance religieuse ne constitue pas systématiquement un motif d'interdiction d'union. Plusieurs de mes interlocuteurs ont ainsi des parents de religion différente. Il s'agit exclusivement de mariages ayant été réalisés entre un homme musulman et une femme chrétienne. Leurs enfants seront ensuite baptisés selon les rites musulmans et auront accès à une instruction religieuse islamique. Les mariages entre personnes d'appartenance confrérique différente sont eux plutôt répandus. Dans le cas des *turuq*, s'il est fortement attendu que l'épouse fasse allégeance au guide religieux de son mari,

⁸ Des chants de mariage mettent en avant la sacralité de ces unions, comme par exemple : « Tu es de la même descendance ; Ainsi je serais gâtée, car notre famille est noble ; Je pense à toi jour et nuit ; Et si je te vois, mon cœur se rafraîchit » (Le Cour Grandmaison, 1978 : 11). Les autres liens de parenté autres que les cousinages décrits empêchent en revanche tout mariage (Thoré, 1964).

⁹ C'est d'ailleurs, selon A-B. Diop (2012b), le critère qui distingue les castes des ordres dans ce contexte : tandis que les ordres sont à voir comme des regroupements politiques, les castes sont caractérisées par des restrictions endogamiques.

il est concevable et courant qu'elle conserve le sien (Pezeril, 2007), qui est d'ailleurs souvent celui de son père. Quoiqu'il en soit, dans les deux configurations qui viennent d'être citées, ce sont les femmes qui sont amenées à effectuer une conversion, sachant qu'elles peuvent être soumises à des pressions allant en ce sens, jamais l'inverse.

Les travaux mobilisés reconnaissent qu'il était fréquent que des parents décident d'unir leurs enfants sans leur nécessaire consentement¹⁰. La maxime « *Waxu waa-jur waaw la sant* » (« Il faut accepter la décision de ses parents ») rend compte de l'autorité des aîné-es quant aux choix matrimoniaux (Dial, 2008). Certain-es autrices et auteurs vont même jusqu'à estimer qu'environ 42 % des unions ont été influencées par les parents durant la fin du XX^e siècle (1999)¹¹. Quoiqu'il en soit, les femmes disposent de moins de liberté que les hommes dans le choix de leur conjoint (Le Cour-Grandmaison, 1972 ; Dial, 2008).

Il apparaît que, pour les jeunes, hommes et femmes confondu-es, c'est surtout leur premier mariage qui s'avère important aux yeux de leur famille. Des « stratégies lignagères » (Tamba et al., 1999 : 97) sont mises en place et permettent de voir se réaliser les aspirations normatives et statutaires du lignage. Elles ont tendance à se relâcher par la suite, ou tout du moins à s'exprimer de manière moins virulente si d'autres unions venaient à se concrétiser (Le Cour Grandmaison, 1971 ; Dial, 2008)¹². C'est donc surtout le premier mariage « prescriptif » qui a tendance à être vécu comme une contrainte (Antoine et al., 2003 : 10). Dans ce sens, mes interlocuteurs et interlocutrices reprennent à plusieurs reprises cet adage : « Le premier mariage, c'est pour la raison ; le second, c'est pour le cœur ».

Plusieurs facteurs, tels que l'urbanité (Thoré, 1964) ou la hausse de l'instruction des jeunes femmes, réduisent « l'emprise du mariage endogamique familial » (Tamba et al., 1999 : 97). D'une manière générale, les possibilités de choix matrimoniaux sont plus libres que par le passé, tant pour les hommes que pour les femmes. Dans les années 1960, L. Thoré (1964) constatait que, dans la banlieue dakaroise, les mariages se concluaient fréquemment sans consultation de la jeune fille. Une dizaine d'années plus tard, B. Ferry (1977) montre que les filles ont progressivement pu faire entendre leur choix à ce sujet, même lors de leur premier mariage, censé être le plus contrôlé par leur famille. Cette

¹⁰ Ce à quoi l'administration coloniale a tenté de s'opposer, notamment par un décret de 1903 offrant trois droits aux femmes : celui de consentir à leur mariage, d'être propriétaires de leur prestation matrimoniale et celui de divorcer (Yade, 2007).

¹¹ Un manque flagrant de précision sur les protocoles d'enquête m'a empêché de recueillir plus de renseignements sur la nature de cette influence et sur l'échantillon mobilisé par les auteurs et autrices.

¹² La polygynie légale limite le nombre d'épouses à quatre, mais la plupart des unions polygames sont bigames. En 1955, le taux d'hommes musulmans polygames résidant à Dakar était estimé à 28 % (Mercier, 1960) et à 23 % en 2015, selon les sources du gouvernement sénégalais (Source : <https://www.sec.gouv.sn/dossiers/le-s%C3%A9n%C3%A9gal>).

tendance à l'élargissement des possibilités matrimoniales¹³ est confirmée dans les années 1990 et semble avoir suivi une courbe ascendante (Antoine et *al.*, 1990). On peut alors supposer que les choix matrimoniaux laissent de plus en plus de place aux choix des jeunes hommes et femmes.

2. 2. La séduction masculine

Ces précisions étant apportées, nous allons à présent nous concentrer sur les relations prémaritales dans lesquelles sont investis les interlocuteurs de cette étude. Pour entamer une relation de couple avec une femme (et pour cumuler les petites amies), ces derniers s'emploient à s'aguerrir dans l'exercice de la séduction tout en le pratiquant. Pour ce faire, ils développent des stratégies particulières, parfois propres à chacun, qu'ils peuvent adapter au cas par cas. Les narrations de ces moments de séduction et leurs observations mettent en avant leurs postures actives et « prédatrices » dans ce domaine (Fidolini, 2017a). Il s'agit donc de se pencher sur ce schéma dans lequel ils cherchent à être à l'initiative de la séduction et des possibles mises en couple qui en peuvent en résulter. Cette réflexion va s'ouvrir par la description de moments de rencontres et de séduction, en portant la focale sur les modèles stratégiques mobilisés par les hommes.

Les registres de techniques

C'est en 2014, El Hadj, Emir et moi-même venons de nous baigner dans l'océan. Nous sommes à présent sur le sable de la plage de Cambérène à quelques mètres de l'eau, et El Hadj se lève en nous disant : « *Xaar leen ma ngiy ñow* » (« Attendez, j'arrive »). Il se dirige alors vers deux jeunes femmes qui discutent entre elles les pieds dans l'eau. Arrivé à leur niveau, il saisit la main de l'une d'elle qui lui répond par un bref regard surpris avant de détourner son regard vers l'horizon. Alors qu'il est en train de lui parler, la jeune femme semble indifférente, tout comme sa camarade. Après une petite minute, il arrive à les faire rire, et elles paraissent alors plus enclines à lui répondre. Assez rapidement El Hadj nous rejoint laissant les deux femmes à leurs occupations. Je lui demande ce qu'il a bien pu leur raconter pour les faire rire, comment il s'y est pris pour les amuser, ce à quoi il répond :

¹³ Je préfère parler en termes de possibilités matrimoniales plutôt que de marché matrimonial. Au-delà de la portée métaphorique certaine de cette image, elle ne permet pas de rendre compte des modalités de choix des conjoint-es (Bozon, 2017). De fait, les possibilités matrimoniales diffèrent grandement du fonctionnement d'un marché, au sens économique du terme.

Je lui ai dit que j'avais été tellement conquis par sa beauté (*rafetaay*) que je ne pouvais pas rester assis. Je devais aller la voir et lui dire que j'étais tombé amoureux d'elle. J'ai dit qu'il fallait que je la voie bientôt sinon je pourrais pas dormir. C'est là qu'elles ont rigolé. Elle m'a dit qu'elle avait pas de portable, mais je la crois pas. Elles disent toutes ça pour pas donner leur numéro. Je lui ai posé des questions pour savoir où elle habitait, si elle était étudiante. Elle m'a dit que non, qu'elle travaillait et qu'elle était venue voir sa sœur. Elle habite à Sacré Cœur. Mais c'est pas grave, ce qu'il faut c'est que j'arrive à la revoir si elle revient par là. Elle m'aura pas oublié, et là on pourra mieux parler et faire connaissance
Inch'Allah.

Il cherche à provoquer et à étonner afin de se faire remarquer. Il n'a pas caché son aisance, bien au contraire, et l'humour fait souvent partie de ses stratégies de rapprochement. Plusieurs hommes font d'ailleurs référence au proverbe « *moytul lu la reetaanloo sa jabar* » (« Fait attention à celui qui fait rire ta femme »).

Prenons un autre exemple qui s'est déroulé dans le quartier de Médina en 2013. Je suis alors assis avec Daouda devant la boutique où il travaille, en train de partager avec lui un *café toub*. Une jeune femme passe devant son point de vente et il l'interpelle avec un sifflement caractéristique « Psssssss », qui ne provoque aucune réaction chez elle. Il retente l'expérience qui cette fois-ci porte ses fruits. La jeune femme s'arrête et nous regarde en nous demandant « *Lan la ? Est-ce que xam naa leen ?* » (« Qu'est-ce qu'il y a ? Je vous connais ? »). Sans répondre à ses questions, Daouda lui dit : « *Kaay fi* » (« Viens ici »). Après une seconde d'hésitation, cette dernière s'approche de nous. Il lui tend la main droite, elle lui donne la sienne de manière détachée en agrémentant son geste d'une petite flexion des genoux caractéristique du code de salutation en vigueur pour les jeunes filles. Il lui pose ensuite une série de questions auxquelles elle répond succinctement « *Noo tudd ?* » (« Comment tu t'appelles ? »), « *Foo dëkk ?* » (T'habites où ?). Le jeune homme ajoute que c'est la première fois qu'il la voit dans le quartier, et qu'il est étonné qu'elle ne soit pas mannequin du fait de sa beauté (*taar*), de sa « classe » et de sa « taille fine ». Il lui donne alors son numéro en lui disant qu'il est propriétaire de plusieurs boutiques de vêtements situées dans différentes villes sénégalaises (il s'agit là d'un mensonge, puisqu'il est en réalité l'employé de l'une de ces boutiques), et qu'elle peut le contacter pour essayer ou acheter des vêtements. La jeune femme, sans jamais l'avoir regardé dans les yeux durant cette interaction, reprend son chemin.

C'est alors pour moi l'occasion de demander des précisions à Daouda, notamment quant au but de ce rapprochement. Il m'affirme qu'il a certainement plus de chance de la séduire que de lui vendre un vêtement, et qu'il se sert de son activité pour « approcher » les filles. Il souligne à quel point « c'est

plus facile pour draguer. Tu peux les faire venir, passer du temps avec elles, tu leur fais des compliments sur leur taille et leurs formes ». Puis il conclut cet épisode en me disant : « Celle-là je vais l'avoir, t'as vu comme je sais y faire ! ».

El Hadj et Daouda ne cherchent pas à être discrets au sujet de leurs tentatives de séduction. Parmi leurs amis et leur voisinage, on leur octroie volontiers une réputation de séducteurs, de grands dragueurs (*doxaankat bu mag*)¹⁴. Mes interlocuteurs, en fonction des interactions dans lesquelles ils sont impliqués, soit s'en vantent soit tentent de les dissimuler. Aussi flatteuse soit-elle, cette réputation d'hommes qui collectionnent les « conquêtes » ne doit pas pour autant les empêcher d'atteindre leurs objectifs. Une partie de mes interlocuteurs met donc en place des solutions pour pallier ce problème, à l'instar de Djibi :

Dakar, c'est une grande ville. Il y a beaucoup de gens qui se connaissent. Mais tu peux toujours aller là où personne te connaît. C'est facile. Là-bas, tu peux draguer tranquillement, personne dira : « Oui, lui il est comme ça, il faut pas le croire, c'est un menteur ! ». Moi je vais là où personne connaît mon CV. Mais il faut pas montrer que t'es sûr de toi. Attention ! Les filles, elles devinent facilement les choses. Si t'es trop à l'aise, elle va se dire que t'es un pro, que t'es dangereux.

Avant toute tentative d'approche, Djibi s'assure de pratiquer dans un endroit où sa réputation ne le précède pas. Lorsqu'il entreprend de séduire, il joue le rôle de l'homme sans assurance, qui fuit le regard de l'autre, butte sur les mots, s'excuse de s'être approché. On le voit, sa technique est très différente de celle mentionnée plus haut.

Les différentes approches en matière de séduction qui viennent d'être citées concernent des séductions improvisées. Les hommes dont il est question ne mobilisent pas les mêmes techniques, et chacun déploie des manières d'agir, de faire, qui correspondent à l'image qu'ils ont envie de donner d'eux-mêmes. Ils utilisent ces techniques et les rhétoriques associées afin de garantir au mieux le succès de leurs tentatives de séduction. Tous les hommes enquêtés ne sont toutefois pas aussi à l'aise dans cet exercice, notamment les plus jeunes qui s'estiment trop timides pour agir de manière aussi frontale. Parmi les hommes de Cambérène, Abbas et Alioune par exemple, qui ont l'habitude de séduire à deux, tentent de masquer leur intention première. Ils ont pour habitude d'opérer de la sorte : ils ciblent deux jeunes femmes ensemble et tentent d'entrer en contact avec elles en se servant de toutes sortes d'excuses, comme demander leur chemin. Ils cherchent ensuite à s'intéresser à elles et, si cela leur semble permis, ils discutent un peu plus longtemps, pour finalement leur proposer de se

¹⁴ On reviendra sur la question de l'attribution de cette réputation en partie III.

revoir afin de mieux faire connaissance. Ce n'est que suite à ce premier rapprochement qu'ils se sentent plus en confiance et affichent leurs intentions de manière plus explicite.

Dès lors que la séduction est préméditée de longue date et s'étale dans la durée, les techniques adoptées sont différentes de celles qui viennent d'être décrites. Lorsqu'en 2014 je demande à Elias comment il s'y est pris pour séduire une jeune femme qu'il convoite depuis longtemps, il me répond :

Je te donne un exemple. J'avais 21 ans. Avec la fille, on partageait presque le même quartier, elle était à Golf sud¹⁵. Elle s'appelait Emie. On se connaissait d'avant, depuis qu'on était gamins. J'étais son aîné. Je savais qu'elle voyait d'autres garçons, mais moi elle m'intéressait, je sentais que ça pouvait durer entre nous. Depuis longtemps je la taquinais en l'appelant « chérie, chérie », comme ça. Il y a un soir, je l'ai appelée. Je lui ai dit « Je veux qu'on officialise les chéris, parce que maintenant tu commences à devenir une grande personne ». Elle était majeure à ce moment-là. Je l'ai taquinée pendant trois ans avec des « chérie, chérie ». Elle me dit : « Toi, t'es mon chéri de farce ». Je lui ai dit : « Avant c'était des chéris de farce, mais maintenant je veux vraiment qu'on entretienne une relation amoureuse ». Donc elle a accepté à une condition, elle m'a dit « Toi aussi tu as des copines, mais je veux que tu laisses tomber tes copines. Moi, j'ai des copains, mais comme c'est des gamins je vais arrêter avec eux, ensuite on va commencer une relation sérieuse ». À l'époque, j'avais deux autres copines, mais je les aimais pas tellement. Je les ai gardées, mais je les voyais moins souvent. Ça c'est ma première relation amoureuse, la première fille que j'ai vraiment aimée. On a commencé à sortir ensemble.

Le mode de communication entre les deux protagonistes emprunte un vocabulaire laissant manifestement planer le doute quant à l'attirance qu'ils éprouvent l'un pour l'autre. Du fait de leur différence d'âge, Elias a attendu qu'elle ait 18 ans¹⁶ pour commencer à la courtiser davantage.

Les promesses et les mots d'amour

Le principal but visé par les jeunes hommes au moment de la première approche est d'obtenir le numéro de téléphone de la jeune femme convoitée. Cela leur permet, les jours suivants, de se montrer prévenants, attentifs. Rapidement, ils entrent dans les confidences (réelles ou mensongères) afin de témoigner au mieux la sincérité de leur attirance. L'aveu d'amour participe de celles-ci.

¹⁵ Quartier dakarois proche de Cambéréne.

¹⁶ La majorité sexuelle est établie à 16 ans, la majorité civile à 18 ans.

En wolof, deux verbes peuvent signifier « aimer » : *nop* et *bëgg*. Le plus mobilisé par mes interlocuteurs est *nop* – qui sert à désigner le sentiment et l'attirance physique. Celui de *bëgg* suggère plus d'intensité et d'engagement. J'ai pu entendre à plusieurs reprises qu'il désignait un projet réfléchi. Il pourrait alors paraître un peu prématuré de dire *bëgg* lors de la première déclaration amoureuse, d'autant plus qu'il signifie également le désir sexuel. À travers une déclaration d'amour mobilisant le terme *nop*, les hommes font preuve de tempérance tout en reconnaissant la force de leurs sentiments. Cherif revient sur la formule qu'il a l'habitude d'employer : « "*Dama la nop mais bëggumala*", c'est ce que je dis quand je rencontre une fille. Ça veut dire : "Je t'apprécie mais je t'aime pas encore" ».

Divers mots relevant du registre de l'amour sont souvent prononcés lors d'une tentative de séduction. Si la reconnaissance des affects d'ordre amoureux de la part des jeunes hommes peut s'avérer fréquente avant même l'entrée en relation, ceux-ci admettent qu'elle est souvent exagérée, si ce n'est totalement mensongère. Elle sert d'abord à attirer l'attention de la jeune femme dans une optique éminemment stratégique. Il apparaît donc que, pour les jeunes hommes enquêtés, exprimer leurs sentiments amoureux relève d'une exigence pour entamer une relation de couple. Ils expriment ainsi clairement à leurs prétendantes la mesure de l'amour qu'ils éprouvent afin de les courtiser. Ils peuvent, à ce titre, s'appuyer sur leurs pairs lorsqu'ils manquent d'inspiration ou qu'ils nécessitent une aide quelconque – point qui sera détaillé par la suite.

Bien souvent, cet aveu est accompagné de promesses qui se rapportent principalement à la « fidélité ». J'ai pu noter plus d'une cinquantaine de bribes de conversations téléphoniques durant lesquelles les hommes ont pu, après une rencontre, faire de telles déclarations.

T'as vu comment je suis. Je suis pas un bandit (*sai-sai*). Je suis pas comme les autres. Moi, quand je suis amoureux, je m'engage. Je suis à 100 %. Tu peux me croire. [...] Non je mens pas. Je te jure (*Billaay, wallaay*), je dis la vérité. Je jure au nom de Serign Touba (*Barke Serign Touba*). Moi, je suis un gentleman [...].

La démonstration déployée par Djibi pour affirmer sa fidélité me semble plutôt ordinaire et répandue. Ce procédé repose sur une succession d'arguments : 1. L'homme doit se montrer parfaitement au courant de l'« infidélité » des hommes dakarois ; 2. Il affirme l'immoralité de ces derniers et, par là, ne l'encourage pas ; 3. Il affirme et jure qu'il ne sera pas « infidèle » ; 4. Il insiste sur le fait qu'il faut lui laisser le bénéfice du doute, qu'il ne peut pas être jugé concernant des actes qu'il n'a pas commis.

L'autre rhétorique fréquemment employée est la suivante :

J'ai fait des choses parce que je faisais comme les autres. J'ai fait beaucoup de mal aux filles. Mais, depuis que je t'ai rencontrée, comment dire, j'ai envie de changer. [...] Non, écoutes-moi ! Avec toi, c'est différent ! Les autres, j'étais pas amoureux. Mais toi, je vois que toi, je vois pas les autres, je les regarde même pas. C'est comme si maintenant je voyais que toi.

Lorsque Cham explique cela à la femme qu'il courtise, il suit un procédé différent de celui employé par Djibi : 1. Il reconnaît avoir commis des fautes dans le passé et fait son *mea-culpa* ; 2. Il affirme n'avoir jamais été véritablement amoureux ; 3. Il argue être très amoureux d'elle ; 4. Il certifie que, par conséquent, il n'envisage pas de lui être « infidèle », car il n'a aucune raison de l'être.

Dans les deux exemples de conversations téléphoniques qui viennent d'être cités, les deux hommes mentent : contrairement à ce qu'ils certifient, Djibi a d'autres petites amies, à l'instar de Cham, qui n'est pas amoureux de la femme qu'il tente ici de courtiser. Djibi n'a pas hésité à faire une promesse en prenant à partie le fondateur de la *tariqa* à laquelle il est rattaché¹⁷. De manière générale, les hommes enquêtés ne montrent pas beaucoup de réticences à faire usage de mensonges. Cela s'avère même un procédé très classique dans différentes tentatives pour convaincre leurs partenaires à divers stades de la relation. Or, si l'on se réfère à certains traités de psychologie cognitive, la séduction comporterait souvent une part de manipulation, et donc de mensonge, puisqu'il s'agit de se rendre désirable, de mettre en avant certains aspects de soi tout en éludant d'autres (Gueguen, 2018). Cela ne signifie pas pour autant qu'il ne leur arrive pas d'être sincères, de désirer être « fidèles » ou de faire part de sentiments véritablement ressentis. Mais ces cas-là relèvent du registre de l'exception au regard de la somme de situations dans lesquelles ils affirment avoir menti afin de mieux séduire. Selon les dires de ces derniers, entrer en relation avec une Dakaroise leur semble difficilement envisageable sans avoir recours à ces pratiques.

Les postures genrées de la séduction

Les récits des hommes portant sur leurs tentatives de séduction mettent l'accent sur le fait qu'ils en soient à l'origine. Lorsque les manœuvres de séduction sont explicites, c'est-à-dire quand les hommes ne cachent pas leurs intentions, ceux-ci agissent souvent en suivant des procédés volontairement intrusifs. L'idée est de retenir l'attention d'une femme ou d'un groupe de femmes soit

¹⁷ Certains d'entre eux ont l'habitude de jurer de la sorte en convoquant des figures religieuses éminemment sacrées, telles que le marabout d'une *turuq*, le prophète de l'Islam, ou encore le Coran. Ils le font lors de situations très différentes auprès de diverses personnes. Ces formules traduisent parfois une réelle volonté de donner du crédit à leurs déclarations, comme c'était le cas pour Djibi ; d'autres fois, elles relèvent de simples habitudes langagières. Quoi qu'il en soit, aux yeux de leurs aîné-es, ce sont souvent là des formules blasphématoires.

en les interpellant, souvent par un sifflement, soit en les « accostant ». Ces deux modalités d'approche sont accompagnées de tentatives de toucher corporel (prendre la main, le bras, toucher les épaules, voire la taille)¹⁸. J'ai pu observer que le regard des hommes est orienté vers le visage de celle qu'ils tentent de séduire afin de capter son regard et d'exprimer aplomb et assurance. Les femmes, quant à elles, ont tendance à ne pas se montrer réceptives au premier abord.

Lorsque la tentative de séduction semble émaner d'une femme, les hommes peuvent y voir une menace. Tel a été le cas d'Abou qui expose ses craintes à ses amis autour d'un thé :

Elle s'appelle Adja. En ce moment, elle vient tout le temps chez moi, vraiment pour rien. Elle salue, elle fait que passer. Elle joue la star. Elle défile avec de beaux vêtements toujours différents. Elle se change, et elle revient avec ses nouveaux habits. Elle veut que je la voie. Elle est peut-être amoureuse de moi, mais je sais pas ce qu'elle veut. Tout le monde me dit « Adja est venue te voir ». Je sais pas, les filles comme ça c'est pas sûr. Elle peut tout faire pour t'avoir, même te marabouter. Après, t'as plus de volonté.

Abou fait référence à un filtre d'amour bien connu des Sénégalais·es, qui se nomme *ñaaam jodoo*. Ce procédé magique, censé être l'apanage des femmes, signifie en langue *pulaar* « manger et rester ». Cela consiste pour une femme à incorporer ses cheveux, ses ongles ou quelques gouttes de son sang menstruel dans l'eau de cuisson d'un repas qui sera ensuite servi à l'homme convoité. Après l'avoir « mangé », ce dernier perdra toute volonté, sera irrésistiblement attiré par celle qui lui aura joué ce tour et ne pourra plus « partir ». Il sera envoûté sans se sentir pour autant véritablement fou amoureux. Plus tard, j'ai appris, par les sœurs d'Abou qu'Adja avait en réalité des vues sur le coiffeur qui tenait un salon devant leur maison. C'était la raison pour laquelle, par prétexte, elle multipliait les allers-retours devant ladite boutique, ce qui impliquait parfois pour elle de rentrer dans une maison familiale où elle avait des connaissances. Abdou avait donc vu juste, elle cherchait bien à séduire, mais cette cour ne lui était pas adressée.

Il n'est pas le seul à avoir exprimé des craintes face aux tentatives de séduction d'une femme. La peur n'est alors pas tant celle d'être la cible de procédés magiques, mais plutôt une sorte de méfiance vis-à-vis des intentions – notamment vénales – des femmes à leur égard¹⁹. Au-delà de ces craintes, c'est le fait même que des femmes puissent être à l'initiative de la séduction qui les surprend. La

¹⁸ L'observation de ces manœuvres a pu à plusieurs reprises susciter ma gêne, les interprétant, selon mon prisme de lecture, comme relativement violentes et proches de formes de harcèlement.

¹⁹ Ce point sera amplement détaillé à partir du chapitre suivant.

relative passivité attendue des femmes est érigée en valeur morale, vertueuse. Un extrait de mon carnet de terrain devrait permettre de rendre cette dimension plus tangible :

Février 2015. Maison familiale de Cheikh. Il m'a invité à déjeuner avec sa famille. Je suis à l'heure au rendez-vous, lui se fait attendre. Je passe un moment dans la cour de la concession, assis sur un banc, proche de la cuisine dans laquelle s'affairent sa mère et sa cousine de 13 ans. Mariama, 22 ans, la petite sœur de Cheikh, apparaît dans la maison, vêtue d'un élégant boubou et maquillée. Sa mère fait un petit son de désapprobation (tsssss) en la voyant entrer. Nous continuons à parler comme si de rien n'était jusqu'à ce que Mariama réapparaisse, vêtue d'un autre boubou et d'une autre perruque. « Tu vas arrêter, tu me fatigues. Toi tu fais que marcher (*dox*) » lui dit sa mère. Mariama répond en français en rigolant, elle me fait un petit signe discret avec ses doigts comme pour dire que sa mère perd la tête. Elle lui dit : « Ma maman chérie, je t'aime. J'arrive tout de suite ». La mère me prend à partie « T'as vu celle-là. Elle est trop impolie. Tu sais ce qu'elle fait comme ça ? ». Je dis que non. « Elle va faire la belle devant les hommes. Tous les week-ends, il y a le fils du vendeur de *cuuraay*²⁰ qui revient. À chaque fois c'est pareil. Elle fait la gazelle ». La cousine réagit en disant « Mariama est amoureuse, Mariama est amoureuse ».

La réaction de la mère de Mariama stigmatise le comportement et les intentions de sa fille. Une femme qui séduit ne doit pas en faire trop. Cela pourrait paraître suspect ou immoral, ce qui a été respectivement le cas d'Adja et de Mariama. En ce sens, les travaux de T. Fouquet (2011) montrent comment des jugements moraux peuvent être facilement émis sur les comportements ostentatoires de séduction des femmes. L'expression *Jigeen du fekki góor* (Une femme ne doit pas suivre un homme) souligne parfaitement les limites qui sont posées aux initiatives des femmes dans le domaine de la séduction. L'expression péjorative d'usage qui consiste à désigner une femme de « marcheuse » (*doxkat*) rend compte de l'idée de ne pas rester à sa place et d'échapper au contrôle des aîné-es.

Plus globalement, le fait de trop se déplacer s'oppose à une discipline féminine marquée, au contraire, par le statisme et la discrétion. [...] On peut mettre en lien cette expression avec celle de *doxaan*, qui signifie courtiser. Beaucoup se déplacer (*dox*) peut ainsi être assimilé au fait de rechercher une aventure galante (*doxaan*) (Fouquet, 2011 : 15)²¹.

²⁰ Le *cuuraay* désigne un mélange, souvent traduit par encens, composé de bois de santal, de gomme arabique et de parfums.

²¹ T. Fouquet (2011 : 15) précise que : « dans les cas limites, la *doxkat* est considérée comme une "femme publique" (avec la dimension de stigmatisation morale et sexuelle que comporte l'expression), dans la mesure où elle se produit régulièrement et librement dans l'espace public ».

Les femmes ne sont pas supposées « courir » après les hommes ou les « *suivre* », ce sont eux qui doivent leur « courir » après. Cela n'entrerait pas en équation avec les codes de séduction féminins valorisés par la société. Ainsi, si Mariama ne prend pas directement l'initiative de parler à l'homme qui lui plaît, elle donne l'impression d'attendre que l'acte vienne de lui.

Le « roman ethnologique » que S. Fall (1998) consacre aux leçons de séduction des Sénégalaises montre parfaitement que les femmes des différentes générations se transmettent des secrets pour attirer les hommes, par le biais de techniques du corps, du choix des vêtements et de l'art du maquillage. A. Dessertine (2010) est également revenu sur la dimension de la transmission entre femmes de connaissances en termes de séduction, au travers de techniques du corps. Les femmes ne sont donc pas passives dans le domaine de la séduction, mais elles doivent en donner l'impression. D'après mes observations, les femmes ont tendance, lorsqu'un homme les séduit, à ne pas accorder trop d'importance à celui-ci, même dans les cas où elles sont potentiellement intéressées. Ainsi, elles répondent par des formules succinctes, parfois de manière sèche, sans regarder l'homme dans les yeux. Les réactions des femmes dans ces interactions sont alors en accord avec les codes de pudeur (*kersa*) qui leur ont été appris dès leur plus jeune âge dans leurs divers processus de socialisation. On éduque effectivement les petites filles, et ce dès l'enfance, à ne pas regarder droit dans les yeux, à l'humilité, la discrétion, la politesse, surtout face aux aîné·es. Si les mêmes marques de respect sont aussi attendues de la part des garçons envers les aîné·es, la valeur de la pudeur paraît bien plus importante pour les femmes, et ce tout au long de leur vie. La réaction d'Abou face aux avances d'Adja montre qu'il estimait qu'elle était trop entreprenante, c'est-à-dire plus seulement dans le cadre de la suggestion. Abou ne s'est alors pas vraiment senti flatté d'avoir été courtoisé, il aurait préféré qu'Adja se laisse séduire. Selon les normes, les femmes doivent maintenir l'illusion selon laquelle ce sont les hommes qui séduisent et effectuent les démarches entreprenantes.

T. Nathan (2015 : 14) parle de la séduction comme d'un processus qui « consiste à détourner le regard de l'autre ». Dans le contexte dakarois contemporain, si femmes et hommes apprennent (depuis leur enfance) à séduire et s'y exercent, il semblerait que les femmes aient à détourner le regard des hommes, mais pas leurs corps. Tout est une question de mesure. Les hommes, eux, n'hésitent pas à arrêter des femmes dans la rue et à chercher à les retenir en utilisant parfois des gestes contraignants. Donc, en reprenant l'image proposée par T. Nathan, dans la séduction, les hommes peuvent légitimement détourner le regard des femmes, mais aussi leur corps. Il est en revanche moins courant que les femmes prennent l'initiative du rapprochement de manière aussi directe. Elles ne doivent pas montrer explicitement leur intérêt, mais seulement le suggérer tout en testant la détermination des hommes, dans un dispositif labellisant la posture genrée de la séduction.

L'insistance masculine

L'écrivain sénégalais A. Sadj (2013b : 99) traite de la séduction masculine dans son roman *Maïmouna*, où il évoque cette « façon sénégalaise de faire la cour », qui consisterait dans le fait de « s'imposer chaque soir ». Tel est le cas de Balla. Lorsqu'il commence à courtiser Binetou, il se rend à son domicile afin de parler avec son cousin qu'il connaît. Tous les soirs de la semaine, il prend un moment pour la « visiter », lui montrer qu'il est en bon termes avec ses parents, en bref pour lui signifier, sans le lui dire explicitement, qu'il est un homme respectable. Après deux mois, il lui avoue ses sentiments. Binetou est alors en couple, ce que Balla ignorait. Elle le lui avoue et refuse ses avances, Balla voit alors dans ce geste une preuve de son honnêteté.

J'ai persévéré. Je l'ai convaincue. Je me suis fait bien voir. J'ai montré que j'étais là. J'ai tout fait pour l'avoir. À la fin, elle pouvait plus se passer de moi. Je lui avais donné mon numéro. Si un jour j'y vais pas, elle me demande pourquoi. Finalement elle a laissé l'autre copain. C'est comme ça que j'ai fait. J'ai bien couru.

Selon ses dires, cette relation s'est concrétisée parce qu'il s'est « imposé », bien que Binetou ait été en couple et qu'elle ait, dans un premier temps, refusé ses avances. Le « non » de la jeune femme n'a pas découragé Balla, bien au contraire, il a relevé le défi et « a couru ».

Au cours des mois de novembre et décembre 2013, Abdoulaye entreprend de séduire Assou qu'il a rencontré par le biais d'un ami en commun. Il lui fait la cour pendant les deux mois, lui envoie des poèmes d'amour et n'a de cesse de lui déclarer combien il la trouve belle. De son côté, elle ne lui témoigne que peu son attachement par des mots, mais elle semble en demande de conversation et lui fait des reproches les soirs où il ne l'appelle pas. Abdoulaye ne semble pas vraiment impatient de faire évoluer cette relation.

Je prends mon temps. Je sais que c'est bon. Elle dit pas que je suis son copain, mais ça va venir. On va s'embrasser pour la première fois un jour, *Inch'Allah*. Je vais beaucoup aimer ça. Si tu as ça tout de suite, t'es pas vraiment content.

Comme de nombreux autres hommes, il semble apprécier le jeu de la séduction durant lequel il « flirte » sans que la relation ne soit vraiment officialisée. Les sous-entendus permanents dans leurs échanges, les taquineries et autres signes qui peuvent témoigner d'une complicité naissante sont autant de modalités interactionnelles appréciées des hommes. Mis à part Demba et Daouda qui, à un moment donné, ont écumé les boîtes de nuit dakaroises, les hommes enquêtés n'ont pas connu de relation qui aboutissent rapidement et qui ne laissent présager aucune évolution relationnelle. Au

contraire, leur séduction n'est pas fugace, mais plutôt inscrite dans la durée. Si certains peuvent décréter être en couple suite à un échange de numéro et de quelques SMS, c'est-à-dire sans que la relation soit officialisée, les jeunes gens prennent d'ordinaire leur temps pour apprendre à se connaître, faire évoluer la relation et échanger quelques gestes affectueux. C'est ce que m'explique Bilal : « Si tu as tout tout de suite, tu peux pas vraiment apprécier. Quand tu t'es bien battu, alors là t'es très satisfait. Ici, on fait *ndank ndank* (doucement) ».

Malgré la manifestation rapide de leur intérêt, les hommes ne cherchent pas à franchir le cap attendu de la relation sentimentale trop rapidement. Ils ont tendance à décrire la séduction comme une performance de longue haleine, où il est nécessaire de « courir » après les filles afin de faire fléchir leur consentement. Ils s'accordent souvent le mérite de ce passage à l'acte qui se serait concrétisé uniquement grâce à leur performance (endurance, capacité de négociation, etc.). Dans ce sens, ils sont nombreux à mobiliser les champs lexicaux du sport (course, marathon), du combat ou de la prédation (chasse ou pêche) pour rendre compte de l'énergie déployée. On trouve ainsi des termes tels que « courir » (*daw*)²², « pêcher » (*napp*), « chasser » (*rëbb*), attraper (*jàpp*)²³, « marquer un but ». Leur mérite semble proportionnel à leur performance.

Cette entreprise s'inscrit donc presque nécessairement dans la durée²⁴. De la première étape de la séduction à la mise en couple, c'est une procédure qui demande un temps conséquent et un investissement de la part des hommes, bien que ces derniers se situent dans une logique d'efficacité et d'économie dans la séduction. De fait, ils ont tendance à éviter de « se fatiguer pour rien » tel que le dit Alpha, et ne persistent pas s'ils ont la conviction que leurs démarches n'aboutiront pas.

Performances et rapports de pouvoirs

Les hommes qui séduisent n'hésitent pas à se montrer insistants si cela s'avère nécessaire pour obtenir un rendez-vous ou un numéro de téléphone.

Le « non » n'a donc jamais valeur de négation, il est toujours promesse, signifiant d'un désir inavoué et inavouable que l'homme peut éveiller par sa capacité de persuasion et sa

²² L'expression « courir après/derrière les filles » (« *daw ci ginaw xale bi* ») est plutôt commune. *Xale* (enfant), « *janq bi* » (« la vierge/la jeune fille ») mais encore les termes anglais « *boy* » et « *gel* » (terme dérivé de *girlfriend*) servent communément à désigner une fille ou une femme non mariée.

²³ Les hommes utilisent parfois l'expression vulgaire « *jàpp thiouks bi* » que l'on pourrait traduire par « attraper une gonzesse ».

²⁴ Un groupe d'étudiants camerounais rencontré à l'UCAD disait en plaisantant qu'au Sénégal, « même les prostituées sont vierges », afin de souligner les difficultés qu'ils éprouvent à entrer en relation et à accéder à la sexualité des femmes sénégalaises. Ils m'assuraient à l'inverse que cela était beaucoup plus facile au Cameroun, qu'ils étaient peu habitués à devoir « attendre » et se lassaient souvent du temps nécessaire à la séduction en contexte dakarois.

pugnacité. Quoi qu'il en soit, le « non » n'est pas considéré comme le point final d'une entreprise de séduction, mais comme la condition de son commencement. Essentiellement contradictoire, il passe pour une invitation [...] (Gourarier, 2017 : 58).

Les hommes enquêtés agissent presque dans la conviction qu'il leur est possible de séduire n'importe quelle femme. De l'attraction que celles-ci ont pour eux et de leur disponibilité conjugale (dès lors qu'elles ne sont pas mariées), il en est peu question. S'affirmant comme suffisamment « doués », ils ne se considèrent pas responsables des entreprises de séduction qui échouent. Je ne les ai jamais entendus se dire maladroits, ni évoquer un quelconque questionnement sur ce point.

Pourtant, statistiquement, la plupart des tentatives de séduction de ces hommes n'aboutissent pas. Certains d'entre eux tentent leur chance de manière presque quotidienne, au hasard des rencontres. D'autres se montrent un peu moins entreprenants, tout en connaissant certaines périodes durant lesquelles ils multiplient plus de tentatives que d'ordinaire. Ils estiment parfois avoir été doués, d'autres fois avoir manqué de chance, mais les nombreux refus qu'ils peuvent essayer ne les découragent pas pour autant. Par exemple, pendant quelques mois, Babacar connaît de nombreuses tentatives infructueuses alors qu'il semble pourtant ne pas manquer une occasion de séduire. Que je sois présent ou non pendant ces tentatives, chaque semaine il me raconte qui et comment il a essayé de *doxaan* (séduire/draguer). Il essaye systématiquement de ne pas abandonner avant de repartir avec un numéro de téléphone. Pourtant, lorsqu'il parvient à obtenir le numéro convoité, cela ne signifie pas qu'il s'agisse du bon numéro, que la femme en question réponde à ses SMS ou que les échanges débouchent sur une relation de couple.

Pour certains d'entre eux, le succès de l'entreprise semble moins important que la séduction en elle-même. La part de jeu présente dans ces interactions forme à elle seule un champ d'expérimentation qui leur procure une part de satisfaction, même lorsque l'échange ne va pas au-delà du premier contact. Pour les plus jeunes en particulier, le simple fait de concrétiser une telle tentative auprès d'une inconnue représente une performance en soi. Elle leur permet de tirer des leçons et de développer des expériences propres à la réputation de « grand dragueur » (*doxaankat bu mag*) que certains cherchent à acquérir et d'autres à entretenir.

La séduction peut aussi être considérée sous l'ordre d'un rapport de force, comme un « art de se montrer supérieur » aux femmes (Djombe, 2012 : 39). En effet, elle vise à infléchir le consentement des femmes lorsqu'il est au préalable négatif, tout du moins à en donner l'apparence. Ainsi, ce sont les femmes qui auraient le pouvoir de décision quant à l'entérinement de la relation, ce qui leur

laisserait un pouvoir apparent de légitimation de la relation, en accord avec les idéaux romantiques en vigueur dont on parlera dans le chapitre suivant (Gaissad, 2009).

En ce sens, la séduction peut être considérée comme un « lieu de la conquête masculine » (Gourarier, 2017 : 51). Si l'on parle de « conquête » et de rapports de pouvoir, on peut alors mettre en lumière l'aspect performatif de la séduction (Nathan, 2015). À travers les données qui ont été exposées jusqu'ici, on peut également dire que les phases de séduction mettent en jeu « des capitaux de virilité/masculinité », basés sur des savoir-faire et des savoir-dire, marqués notamment par l'endurance et la tempérance. Le fait de feindre une certaine sincérité émotionnelle participe de la réalisation des objectifs masculins. Quand les tentatives de séduction se concrétisent – c'est-à-dire lorsqu'elles débouchent sur une relation de couple –, elles démarrent selon un schéma établi selon lequel l'homme fait la promesse de rester/devenir « fidèle ». De cette manière, les hommes s'engagent symboliquement. S'ils ne tiennent pas leur promesse, ils ont alors tout intérêt à le cacher et à affirmer le contraire.

2. 3. Le multipartenariat : esquisse de trajectoires et caractéristiques

Le statut du couple avant le mariage

Au Sénégal, l'âge d'entrée en union recule (Thoré, 1964 ; Adjamagbo et *al.*, 2004 ; Antoine et *al.*, 2003). Les Sénégalais-es se marient de plus en plus tard, ce qui a pour corollaire un allongement de la période prémaritale. Cette tendance qui apparaît importante en milieu urbain – bien qu'elle soit également notable en milieu rural – s'accroît de décennies en décennies. Si en moyenne les hommes se marient plus tardivement que les femmes, elles ont vu la période précédant le mariage s'accroître de manière plus significative. Alors que les générations de femmes nées entre 1942 et 1956 se mariaient en moyenne à 16 ans (29 ans pour les hommes), celles nées entre 1965 et 1974 se mariaient à 24 ans (33ans pour les hommes) (Adjamagbo et *al.*, 2004 : 254-255). L'âge du premier mariage recule nettement et entraîne une période prémaritale plus longue, celle de la « jeunesse sociale » augmente donc conséquemment. Cela ne conditionne pas pour autant le fait que les couples prémaritaux jouissent d'une reconnaissance sociale. La conjugalité ne reste permise et tolérée que dans un cadre marital²⁵. Il peut être toléré que des jeunes soient en couple sans être mariés

²⁵ Par conséquent les « unions libres » sont très mal tolérées, bien plus que dans d'autres pays subsahariens (Antoine, 2006). Par « union libre », il faut entendre des relations entre femmes et hommes qui sortent du cadre du

mais à la condition formelle que cette liaison n'implique pas de communauté de vie ou l'exercice d'une sexualité.

À l'heure actuelle, la période prémaritale n'équivaut statistiquement pas à une période de célibat, les jeunes ne passant pas directement du statut de célibataire à celui d'épouse ou d'époux. Cette phase d'expérimentation relationnelle doit être distinguée du statut de « fiancé·e » qui précède une alliance et qui garantit à la future épouse la disposition du courtisan. Sont fiancé·es les personnes dont la volonté d'union a été officialisée par une déclaration des intentions auprès de leur famille respective. Ce statut laisse aux épouses, aux époux et à leur famille le temps nécessaire afin d'organiser les questions légales, de préparer logistiquement l'arrivée de l'épouse au domicile de son mari, mais aussi à l'imam l'opportunité de choisir la date la plus adéquate pour la cérémonie. À présent, peu de personnes sont déclarées fiancées sans avoir été préalablement « en couple ». Les relations des hommes enquêtés avec leurs petites amies ne seront pas décrites ici comme des relations « conjugales », mais comme des relations « de couple »²⁶. Ce dernier qualificatif est entendu dans son acceptation large afin de désigner les unions prémaritales entre une femme et un homme qui se considèrent tous deux comme respectivement unis à un moment T par des liens d'affection et d'union leur conférant le statut respectif de petite amie/petit ami.

Si les Dakarois·es se marient de plus en plus tard, les jeunes non marié·es ne sont donc pas pour autant « célibataires » au sens strict du terme, loin de là. Lorsque P. Antoine et J. Nanitelamio (1990) parlent de célibat dans une étude comparative entre Pikine, Abidjan et Brazzaville, ils soulignent d'emblée l'imprécision du sens accordé à ce terme. À une définition administrative, se juxtapose une définition plus subjective, renvoyant à la conception que peuvent avoir les acteurs et actrices de leur engagement dans un couple ou dans différentes formes de relations affectives. Il et elle adoptent alors le terme de « célibat » afin de désigner le statut d'une personne n'étant ni mariée, ni en situation de concubinage (*Ibid*). Il me semble toutefois nécessaire de sortir d'un prisme centré sur le mariage pour penser les relations sentimentales analysées ici.

Si les hommes enquêtés peuvent occasionnellement se trouver effectivement célibataires – suite à une rupture ou avant leur toute première mise en couple –, ces situations ne durent jamais bien longtemps. Certains d'entre eux peuvent faire mention d'un flou dans leur statut en raison de certaines difficultés relationnelles avec leur partenaire, les conduisant à interroger leur relation de couple. En même temps, dans la mesure où la très grande majorité d'entre eux sont aussi investis en parallèle

mariage et qui relèvent de formes de concubinage, ou de tout dispositif relationnel impliquant des pratiques sexuelles ou une communauté de vie hors mariage.

²⁶ Le terme « conjugalité » est compris dans cette étude comme se rapportant exclusivement à l'état marital.

dans d'autres relations de couple, ils ne peuvent pas être considérés comme « célibataires », d'autant plus qu'eux-mêmes ne se considèrent pas de la sorte.

Dans l'optique d'illustrer les trajectoires multipartenariales des hommes enquêtés, plusieurs exemples vont être dépeints. Je vais plus précisément faire état de cinq profils sensiblement différents, un par groupe, afin de restituer la diversité des situations sur le terrain. Je procéderai par âge, soit du plus jeune au plus âgé.

Amadou

En 2013, Amadou est âgé de 16 ans. Lors de notre premier entretien, il est en classe de Seconde. Il se montre peu disposé à discuter. Je n'insiste pas. Par la suite, au cours de conversations avec son groupe, j'apprends plus d'informations le concernant. Il s'avère qu'il est alors en couple avec deux jeunes femmes : l'une étudiant en classe de Troisième dans le collège qu'il a fréquenté, l'autre ayant été rencontrée par l'intermédiaire d'un ami. Un mois plus tard, à l'occasion d'une nouvelle réunion autour d'un thé, j'apprends que ces deux relations sont terminées, sans plus de précision quant aux circonstances de ces ruptures. Il m'annonce avoir une nouvelle « copine », Awa, qui est dans la même classe que lui. Leur relation allait durer plus de deux ans. J'ai l'occasion de la rencontrer à de nombreuses reprises, celle-ci n'hésitant pas à se rendre au moins une fois par mois au domicile d'Amadou. Elle se montre très réservée en ma présence, mais ne manque jamais de me saluer si je suis à côté d'Amadou lorsqu'elle l'a au téléphone. Selon les dires de ce dernier, Awa est son premier amour, celui qu'il « n'oubliera jamais ». Durant cette période, nous réalisons plusieurs entretiens individuels au fil desquels il n'hésite pas à chanter les louanges d'Awa. J'apprends qu'il a aussi des relations avec d'autres femmes qu'il évoque parfois. Ces relations éphémères ne durent pas plus de quelques mois, et Amadou ne leur accorde pas vraiment d'importance, il n'aime pas ces femmes, contrairement à Awa.

Tu sais, moi je suis un garçon, je m'amuse seulement. Mais je te dis, Awa, je l'aime vraiment. Je suis vraiment fou amoureux. Si un jour elle me laisse, je serais tellement malheureux. Je ne saurais plus quoi faire.

Lorsqu'en 2015 il apprend par l'une de leur connaissance en commun qu'elle a un autre « copain », il met fin à leur relation à la suite de quelques conversations téléphoniques houleuses, et après l'avoir qualifiée de toutes sortes d'appellations peu respectueuses. Il dit alors ne plus vouloir la voir et qu'il n'arrivera plus jamais à faire confiance à une femme. Il se sent trahi. Très vite, il se remet à la recherche de partenaires et cumule deux ou trois relations en même temps. Ses résolutions quant au

fait de ne plus jamais aimer prennent fin lorsqu'il rencontre Astou en 2016. Durant l'intégralité de leur relation qui dure près d'un an, il se montre très jaloux, tout en entretenant en parallèle un grand nombre d'autres relations.

Bassirou

Bassirou arrive à Dakar à l'âge de 20 ans, après avoir été accepté à la faculté de sciences politiques, en première année. À ce moment-là, il est en couple avec Bineta, une jeune femme de son village²⁷, depuis environ un an. Leur histoire prend fin quelques mois après l'installation de Bassirou dans la capitale. D'après lui, cette relation n'était pas faite pour durer, l'éloignement géographique ayant contribué à ce que la décision d'y mettre un terme soit prise conjointement. Pour autant, Bassirou ne se retrouve pas célibataire puisqu'il vient de commencer à côtoyer une étudiante en droit récemment rencontrée au restaurant universitaire du campus. Il profite des vacances scolaires pour rentrer régulièrement dans son village. Pendant deux ans, il a l'occasion d'entretenir plusieurs relations avec des jeunes femmes résidant aux alentours de Thiès. Ces relations ne durent jamais plus de quelques mois, à l'instar de celles entretenues à Dakar. Bassirou est, à mon égard, relativement discret quant à l'étendue de son réseau de partenaires et à la vitesse à laquelle il se met en couple, mais ses amis semblent en revanche parfaitement au courant de toutes ces reconfigurations. Au cours de ces deux années, Bassirou est en couple avec au moins trois partenaires, l'une étant thiésoise. Lorsqu'il renoue finalement avec Bineta, il s'avère volubile sur cette union. Il se montre heureux de la retrouver, estimant qu'elle a suffisamment changé pour que cette relation à distance perdure sur des bases solides, à savoir qu'ils peuvent avoir mutuellement confiance l'un en l'autre. Quand il apprend que son petit frère l'a vue en compagnie d'un autre homme, il rompt le soir-même après une longue conversation téléphonique. Il a des mots très durs à son encontre et estime qu'il ne faut absolument pas faire confiance aux femmes : « Elles finissent toujours par te trahir ». Il poursuit alors ses pratiques multipartenariales en essayant de ne plus s'attacher.

Camara

Camara est un mouride très investi auprès de son marabout. Il part chaque année travailler pendant quelques semaines dans ses champs et participe financièrement à l'organisation de différentes cérémonies religieuses en l'honneur de son guide religieux. À 23 ans, lors de notre premier contact, il dit avoir deux « copines » : « Bof, je les aime pas trop, mais c'est quand même sympa, on

²⁷ Situé aux alentours de la ville de Thiès, approximativement à 70 km de Dakar.

s'entend bien ». Puis, il commence à fréquenter Coumba, qui tombe enceinte un mois plus tard. Lorsqu'il n'est plus possible de cacher la grossesse, les deux familles se rencontrent, mais les pourparlers ne débouchent pas sur une possibilité de mariage (ce qui peut arriver dans ce genre de situation), le père de Coumba se montrant très remonté contre l'irresponsabilité des deux jeunes. Camara reconnaît l'enfant et se voit interdit d'approcher Coumba, rien ne pouvant désormais effacer la disgrâce que sa famille a subie. Il lui faut quelques mois pour envisager à nouveau de fréquenter sentimentalement des femmes, mais les relations qu'il noue pendant quelques années avec différentes partenaires sont relativement brèves, il ne veut pas s'engager « sérieusement ».

Je veux pas faire la même erreur que j'ai déjà faite. Je prends mon temps tu vois. Je fais attention. J'ai des copines, c'est un besoin naturel, mais je cherche une fille sérieuse, bien éduquée et tout, très religieuse. C'est dur de trouver. Si tu connais pas la fille, tu peux pas savoir. Là, il y en a une que j'aime plus que les autres, mais j'attends pour être sûr. Elle est vraiment gentille en tout cas.

Daouda

En 2013, Daouda a des petites amies dans différents quartiers de Dakar. L'une d'elles habite à Keur Massar, dans la ville où résident ses parents (à 24 km de Dakar), une à Zone B, une à Patte d'Oie. Sa relation avec Dounia qui vit également à Médina est celle dans laquelle il se sent le plus investi.

Avec Dounia, on a fait nos quatre ans. Un jour, je veux l'épouser. Et ça me plaît plus pour l'instant d'avoir d'autres filles. En plus, pour l'instant, j'ai pas les moyens de la marier, mais Dieu est grand. Elle est patiente, elle me comprend. Elle a compris mes difficultés. C'est pour ça que je veux la marier. Je veux pas être ingrat. Elle a fait beaucoup pour moi.

Daouda vend des vêtements de prêt-à-porter sur différents marchés de la capitale, et ambitionne à terme d'ouvrir une boutique. Il rencontre fréquemment des difficultés financières, ce qui ne l'empêche pas de « gâter » régulièrement Dounia, en lui offrant des modèles de vêtements peu ordinaires qu'elle convoite. Ainsi, lorsqu'il apprend, par le biais d'une de leurs connaissances respectives, qu'elle vient d'épouser un banquier de Guédiwaye, de dix ans de plus qu'elle, Daouda se sent terriblement trahi. À partir de ce jour, son discours change : « Les filles moi, c'est fini. Plus jamais ». Quelques semaines plus tard, il estime qu'il doit se venger du mal qui lui a été fait, non pas directement auprès de la première concernée, mais auprès des femmes en général :

J'ai du potentiel, tu vas voir, je vais tellement draguer. Maintenant, je me pose plus de question, je vais profiter. Je vais leur faire croire des trucs, mais, en fait, je vais me moquer d'elles. Mon but maintenant, c'est seulement bam bam (en frappant de son poing la paume de sa main), le sexe et rien d'autre.

Sur ce, Daouda essaye de conquérir le plus de femmes possible et ne perd pas de temps s'il s'aperçoit que celles-ci n'envisagent pas d'avoir de rapports sexuels avec lui. Il a jusqu'à sept petites amies en même temps et se vante d'être fatigué par les prouesses sexuelles qu'il doit fournir pour les contenter toutes. En 2016, des soucis d'argent le poussent à retourner vivre chez des amis, une situation qui s'avère beaucoup moins confortable pour accueillir ses partenaires chez lui. Il doit donc s'adapter à cette nouvelle configuration, tout en cherchant toujours à cumuler le plus de petites amies possible.

El Hadj

Depuis ma rencontre avec El Hadj, celui-ci a toujours eu plusieurs petites amies. En 2011, il vient tout juste de se séparer d'Emina avec qui il était en couple depuis cinq ans, tout en ayant une ou deux autres « copines ». Selon ses dires, la dernière année de leur relation a été éprouvante :

Elle avait changé, on s'entendait plus. Mais, comme on avait vécu beaucoup de choses, je suis resté. Ça c'est fini. Ses parents ont tout fait pour la marier avec un cousin. Elle a cédé, c'est comme ça, j'ai rien pu faire. Bon, je me suis pas retrouvé sans rien, j'avais quand même une autre copine pendant ce temps. Mais les filles ici, tu sais, c'est pas sûr, quand leur meilleure amie se marie, elles veulent toutes se marier. Ma deuxième copine là, elle a voulu qu'on se marie. Mais moi je voulais pas. C'était Emina que j'aimais. Donc elle m'a quitté. Elle m'a dit de la laisser, car j'étais pas prêt à la marier, et qu'un autre le lui avait proposé. Ça a été un peu dur. Je l'aimais bien quand même.

Pendant trois ans, El Hadj multiplie les relations sans tomber « réellement amoureux », jusqu'à ce qu'il rencontre Esmâ avec qui il sera en couple pendant deux ans. Selon ses termes, c'est sa « première copine », c'est-à-dire celle dont il est le plus amoureux :

Ouh celle-là je l'aime trop. C'est la mère de toutes. Enfin, je l'aime moins qu'Emina. Je pense que je retrouverai jamais ça. Enfin, je dis que je l'aime, je l'aime bien quand même. Elle est gentille, serviable, intelligente, pas lunatique, agréable, sérieuse.

Pendant un temps il n'arrête pas de vanter ses qualités, jusqu'à ce qu'en 2016 leur relation se mette à battre de l'aile :

Mais elle, en ce moment, elle change ! Tssss. Elle me reproche de pas prendre de nouvelles, de pas aller voir sa mère à l'hôpital. Elle dit que j'ai changé, mais c'est pas vrai *de*. Elle dit que je l'appelle plus, que je prends plus de nouvelles, mais, quand je lui envoie un texto, elle répond pas.

Ils se séparent et El Hadj, qui a alors 33 ans, commence à envisager le mariage et à vouloir « fonder sa propre famille »²⁸. L'obtention d'une promotion professionnelle avec à la clé une légère augmentation de salaire le conforte dans son objectif. Dans cette optique, il « laisse » toutes les copines qui « ne valent pas le coup » et hésite entre deux femmes – toutes deux divorcées et mères d'un enfant de leur première union respective. Après quelques mois, il prend finalement sa décision et demande l'une d'elles en mariage ; elle accepte. Ils se marient en 2017.

Caractéristiques des formes multipartenariales et précisions terminologiques

Ces cinq trajectoires, aussi différentes qu'elles puissent sembler, partagent certaines caractéristiques telles que les déceptions sentimentales. J'aurai l'occasion de revenir sur le sentiment de trahison qu'ils ont pu éprouver, et dont certains se servent pour justifier d'être en droit de cumuler les partenaires. Mais voyons d'abord plus précisément de quel type de multipartenariat il est ici question.

Le lexique mobilisé par la littérature scientifique (Combessie, 2014 ; Enel et *al.*, 2009 ; Mulot, 2009) permettant de qualifier des pratiques relationnelles qui se caractérisent par une accumulation de relations sentimentales, propose généralement deux termes : multipartenariat et pluripartenariat. La différenciation entre ces terminologies paraît mince et ne semble pas revêtir une grande importance. C'est essentiellement l'aspect quantitatif qui est mis en avant. Dans un souci de cohérence terminologique, je ne fais pour ma part référence qu'à l'une de ces formes : c'est donc le terme de multipartenariat qui est employé tout au long de ce travail. Quant au mot « partenaire » que je mobilise souvent, il évoque l'idée d'une association entre deux personnes. De manière plus précise, il est proposé pour faire référence à la personne avec laquelle un couple est formé.

Le multipartenariat masculin est au Sénégal une pratique assez répandue. Il est difficile de se faire une idée quantitative du nombre de jeunes hommes non mariés s'y adonnant en l'absence de données

²⁸ Sachant que l'un de ses frères cadet s'est déjà marié depuis quelques années.

statistiques sur cette question. En me basant seulement sur les conversations en non mixité que j'ai pu entretenir avec un grand nombre de jeunes dakarois depuis mon premier séjour au Sénégal, plus de la moitié d'entre eux déclarent être en couple avec plusieurs femmes en même temps ou l'ont été pendant plusieurs années. Même s'il s'agit seulement d'une estimation, ce résultat est révélateur du caractère assez ordinaire du multipartenariat masculin, tout du moins que les hommes n'hésitent pas à mettre en avant qu'ils ne sont pas en couple avec une femme seulement²⁹.

Les pratiques multipartenariales des hommes sont tenues secrètes, ce qui signifie qu'ils cherchent à garder chacune de leurs petites amies dans l'ignorance de leur relation avec d'autres femmes. Pour cela, ils leurs cachent des informations et leur mentent en affirmant le caractère exclusif de chacune des relations dans lesquelles ils sont investis. Cette forme de multipartenariat n'est donc ni « consensuelle » ni « assumée » (Garcia, 2016 : 19). En d'autres termes, il ne s'agit pas de pratiques de « polyamour » ou d' « amour pluriel », soit non monogames et caractérisées par une pluralité affichée d'expériences amoureuses (Combessie, 2014). Dans le cadre d'une étude menée sur l'extra-conjugalité, M. C. Garcia (2016) parle d'amours « clandestines » pour désigner justement le fait que la diversité des relations n'est ni assumée face aux autres partenaires, ni à l'égard de la société. L'idée de clandestinité me semble en effet intéressante et opératoire pour qualifier les pratiques des hommes enquêtés.

Dans le même temps, les hommes se vantent auprès de leurs amis de leurs capacités de « conquête » et de l'étendue de leur réseau de partenaires. On aurait alors affaire à des formes multipartenariales clandestines auprès des jeunes femmes mais assumées entre hommes du même âge, en particuliers entre amis. Par ailleurs, ils cherchent souvent à cacher le fait qu'ils pratiquent le multipartenariat auprès des aîné-es de leur famille et à mesurer les informations qu'ils leur livrent, i.e ne disent pas tout. Il m'est toutefois arrivé d'assister à certaines discussions au cours desquelles l'un ou l'autre de mes interlocuteurs laissait entendre qu'il était en couple avec deux femmes. Certaines logiques, qui seront dévoilées plus précisément dans le chapitre 10, influent sur ce que les hommes cherchent à rendre visible ou non à leur famille.

Les pratiques des hommes dakarois ne peuvent être qualifiées d'adultérines – soit caractérisées par la violation du serment conjugal, de la foi conjugale³⁰ – ni d'extra-conjugales puisqu'il s'agit de pratiques prémaritales. Lorsqu'il arrive qu'une jeune femme découvre que son petit ami entretient

²⁹ Lors de ma première rencontre avec T. Fouquet en 2013, je lui ai fait part de mon projet de recherche doctorale qui se précisait, notamment quant au fait que j'envisageais de travailler avec des hommes dakarois qui pratiquent le multipartenariat. Il me dit alors d'un ton amusé : « Alors tu veux travailler avec tous les hommes ! ». À la lumière de plusieurs années de terrain, sa réaction me semble à peine exagérée.

³⁰ Source : <http://www.cnrtl.fr/definition/adult%C3%A8re>.

une relation de couple avec une autre qu'elle ou qu'un homme évoque les femmes qui ont plusieurs partenaires, le champ lexical fréquemment mobilisé tourne autour de la question de la « fidélité » : « être infidèle », « ne pas être fidèle », « *du regle* » (« ne pas être calme/posé/réglo »), « *du serieux* » (« ne pas être sérieux »). Ces différentes locutions désignent une faute morale, comme une forme de manquement à des devoirs moraux et à la bienséance générale³¹.

La reconnaissance de la mise en couple

Le statut de couple a la particularité de pouvoir être établi ou défait rapidement, à l'inverse des unions et désunions matrimoniales. Plusieurs indices plus ou moins tangibles servent aux hommes pour estimer qu'ils le sont, qu'ils ont passé une étape avec une femme et ont changé de statut. Certains de ces indices sont plus tangibles que d'autres. L'échange d'un baiser, de gestes affectueux comme se prendre la main (en privé) ou une reconnaissance verbale mutuelle semblent explicites pour les deux protagonistes. Avant que l'une de ces étapes ne soit franchie, certains signaux font consensus. C'est le cas de l'échange du numéro de téléphone.

- Balla : J'ai vu Bintou ce matin près de Tillène³². Ça y est, c'est ma copine.

- Nicolas : Ah bon ! Tu lui as demandé si elle voulait devenir ta copine ?

- B : Non, j'ai pas dit ça. Elle m'a donné son numéro.

- N : Alors comment tu sais que c'est ta copine ?

- B : Y'a pas besoin de plus. Elle m'a donné son numéro, elle m'a dit que je pouvais l'appeler et qu'on pouvait se donner rendez-vous en quelque sorte. Donc c'est bon, je sais que c'est ma copine.

- Birago : Oui c'est bon, c'est sa copine maintenant.

Comme le montre cet exemple, les deux hommes estiment qu'un couple s'est créé sans même qu'il y ait eu de reconnaissance mutuelle de ce changement statutaire. Dans ce cas précis, Balla ne semble pas avoir fait preuve d'un enthousiasme excessif le poussant à estimer qu'il venait d'« avoir une nouvelle copine ». Certains indices identifiables donnés aux hommes par les femmes, tels que le fait de donner son numéro de téléphone, de donner son accord pour qu'il l'appelle prochainement et pour se revoir, font office de signes indiquant une première étape de l'entrée en relation.

³¹ Pour ma part, je vais être également amené à mobiliser le terme fidélité ou son antonyme. Les connotations négatives associées à ces mots n'empêchent pas pour autant de les mobiliser dans une optique descriptive.

³² Il s'agit d'un marché couvert situé dans le quartier de Médina.

Passé cet épisode, Balla affirme et proclame être en couple avec la jeune femme qu'il a rencontrée ce jour-là. Ils s'appellent pendant plusieurs semaines avant de se revoir, et c'est à l'occasion de leur troisième rencontre qu'ils échangent un premier baiser. Or, d'autres exemples vont dans le même sens ; il semble bien que la réception par un homme du numéro de téléphone d'une jeune femme soit le premier indice d'une mise en couple : « Si une fille te donne son numéro, alors là t'as tes chances. Si elle te donne pas son numéro, c'est pas bon signe. Il faut tout faire pour l'avoir » (Cheikh).

Tout échange de numéro respectant cette logique genrée n'est pas pour autant le signe d'une confirmation ultérieure d'une mise en couple. Cet acte n'a pas valeur de promesse. Par exemple, il se fait bien évidemment entre ami·es. Ainsi, certaines relations établies par le biais du téléphone ne prennent pas une tournure sentimentale. Quoi qu'il en soit, certains hommes décrètent rapidement avoir une nouvelle petite amie sur la seule base d'échanges téléphoniques répétés³³. La mise en couple ne suppose pas nécessairement l'expression verbale de la reconnaissance statutaire ni l'échange de cadeaux de la part de l'homme comme c'est le cas lors de fiançailles. Si les jeunes gens se donnent des nouvelles régulièrement, échangent des confidences et fournissent des informations détaillées sur leur quotidien, ils considèrent alors souvent être en couple, bien avant que cela soit exprimé de manière plus manifeste.

2. 4. Les hommes et leur réseau de partenaires

On a pour l'instant pu faire le constat que, la plupart du temps, ces hommes cumulent dans un même temps des relations avec différentes femmes. S'agissant de pratiques clandestines, il semble nécessaire pour eux de garder secrètes les fréquentations qu'ils entretiennent en parallèle, sauf pour leurs amis. Cet impératif leur demande un investissement logistique important sur lequel je vais à présent m'attarder.

La question des déplacements urbains

Les membres des couples dont il est ici question ne se côtoient pas de manière quotidienne, loin s'en faut. En fonction des circonstances et des liaisons, ils n'en ont ni la possibilité temporelle et/ou géographique, ni l'envie. On peut aussi noter le fait que les hommes, justement en raison du cumul

³³ Je pars du principe qu'une personne est en couple à partir du moment où elle l'affirme, privilégiant ainsi la perception subjective des acteurs ou actrices.

des relations, ne peuvent se permettre de fréquenter régulièrement chacune de leurs partenaires. Bien qu'ils conversent quasiment tous les jours avec chacune d'elles par le biais d'appels téléphoniques et/ou de messages, ils adoptent certaines règles afin d'optimiser leur « temps de visite ».

Alioune, qui en 2015 n'a pas moins de quatre « copines » à la fois, opte alors pour des déplacements prenant en compte le lieu de résidence de ces dernières et les conditions de circulation dans la capitale. Trois de ses petites amies vivant assez loin de son quartier, il leur rend visite le samedi puisqu'en semaine il est occupé par son emploi du temps de lycéen. En début d'après-midi, il va dans le quartier de Grand Yoff où il reste au domicile de l'une d'entre elle pendant une heure ou deux. Puis c'est vers le quartier de Zone B, proche du centre-ville, qu'il continue son périple. Il rejoint alors une autre de ses petites amies, et ils s'assoient un moment ensemble sur un banc situé à côté d'un terrain de sport. Leur relation n'étant pas assumée auprès des parents de celle-ci, ils s'arrangent pour se réunir dans un lieu où ils ne risquent pas d'être surpris. Alioune ne s'attarde jamais trop longtemps : « Si tu restes tard en ville, après c'est dur de rentrer. Les bus sont tellement pleins. Des fois, j'ai dû rentrer à pied. C'est long ». Puis, c'est aux alentours du quartier de Patte d'Oie qu'il retrouve une autre de ses partenaires à son domicile. Ses hôtes le poussent souvent à s'éterniser et il lui arrive fréquemment de céder. La nuit est donc souvent tombée lorsqu'il retourne chez lui à Cambérène, la plupart du temps en « car rapide », le moyen de transport le moins cher et le plus lent de la capitale³⁴. Il regagne alors son groupe d'amis et leur fait un compte-rendu de ses visites, sans oublier de téléphoner à chacune de ses partenaires. Sa quatrième « copine » résidant à proximité de chez lui, c'est en semaine qu'il s'arrange pour la voir.

Egougou opte pour un autre dispositif de visite, estimant qu'« il ne faut pas tout faire le même jour ». En 2014, à sa « descente » (la sortie de son travail), certains soirs, il va à la rencontre de l'une de ses trois partenaires. Il essaye de les voir au moins une fois toutes les deux semaines. Il prétexte face à elles qu'il ne peut pas faire davantage, que son emploi le fatigue et qu'il a des responsabilités familiales contraignantes. Il n'hésite pas à leur mentir afin de ne pas manquer les temps de réunions avec ses amis.

Djamel, quant à lui, se déplace peu. Passant le plus clair de ses journées à travailler dans un salon de coiffure, il demande facilement à ses partenaires de le retrouver là-bas. Il s'arrange pour être tenu au courant des jours et horaires de passage de telle ou telle de ses « copines » afin qu'elles ne se rencontrent pas et ne découvrent le pot aux roses. Il les enjoint ainsi à ne pas passer à l'improviste et peut toujours prétexter un trop plein de clients pour les empêcher de venir à un moment inopportun.

³⁴ Ce transport est nommé ainsi de manière ironique.

Lorsqu'il se déplace, c'est rarement à leur domicile, il essaye de se faire prêter une chambre par l'un de ses amis, et entend bien à ces occasions « pouvoir faire de la sexualité ». Il se plaît à dire à ce propos qu' « un lion ne revient jamais sans gazelle ».

Comme le montrent ces différents exemples, afin d'optimiser la gestion de leur réseau de partenaires, les hommes sont amenés à suivre certaines règles logistiques qu'ils peuvent transformer en fonction des circonstances. Leurs déplacements urbains sont pensés en partie pour leur permettre de voir telle ou telle partenaire et d'éviter telle ou telle autre. Elimou, lui aussi, lorsqu'il raccompagne l'une de ses partenaires au transport lui permettant de rentrer chez elle, utilise un chemin opposé à la direction du logement de sa petite amie habitant aux Parcelles Assainies, quitte à ce que ce trajet de retour soit plus long.

Bien évidemment, lorsqu'un de ces hommes est en compagnie de l'une de ses « copines », il cherche également à tout faire pour éviter les lieux qui sont susceptibles d'être fréquentés par ses autres partenaires.

La gestion des téléphones portables

Outre les stratégies et procédés permettant aux hommes d'éviter les rencontres et confrontations physiques entre plusieurs de leurs petites amies, ceux-ci sont particulièrement vigilants concernant leurs téléphones portables, qui constituent des vecteurs favorisant potentiellement la découverte de leurs infidélités.

Mon autre copine, elle était dans ma chambre, j'étais aux toilettes, le téléphone sonne, un texto. Je sors [des toilettes], je vois que le texto avait été lu. Elle me dit « C'est qui cette fille ? ». Le texto disait : « Coucou bébé. Désolé de ne pas t'avoir répondu, je n'avais plus de crédit. Appelle-moi. Bla bla bla ». Je lui dis « Bébé, car mon ex m'appelle encore comme ça ». Elle est devenue furieuse, elle m'a griffé.

Tandis qu'Emir raconte à ses amis ce qui lui est arrivé dans l'après-midi, il sait qu'il ne peut s'en prendre qu'à lui-même. Il n'a pas fait attention et a laissé son téléphone sans surveillance en présence de l'une de ses partenaires.

À l'époque, Emir n'a qu'un seul téléphone portable contrairement à certains hommes de son groupe (El Hadj, Elias et Elimou) qui en possèdent deux ou trois présentant, qui plus est, la caractéristique de pouvoir contenir deux cartes SIM. Ces particularités ne sont pas anodines puisqu'elles permettent d'associer à un de leurs numéros une seule de leurs partenaires, et d'avoir ainsi la garantie de ne pas recevoir de SMS ou d'appel des autres petites amies lorsqu'ils sont en

présence d'une autre. Il suffit pour cela d'éteindre les autres téléphones et de déconnecter la carte associée au téléphone utilisé. Cela les dispense également de la crainte d'une fouille du téléphone qui pourrait dévoiler leurs autres relations. Les tentatives d'inspection des téléphones n'étant pas rares de la part de leurs « copines », ils prennent des mesures pour s'assurer que de telles explorations intrusives ne lèvent pas le voile sur leurs autres liaisons³⁵.

La plupart des hommes interdisent à leurs partenaires les « visites surprises » et insistent sur le fait que leur accord est nécessaire afin qu'elles viennent leur rendre visite chez eux ou au travail. Il est assez évident que cette volonté s'avère une commodité pratique toujours liée à la manière dont ils cherchent à ne pas se faire surprendre, mais pas seulement. Ils estiment aussi que les femmes n'ont pas à empiéter sur les temps qui pourraient être consacrés à des moments récréatifs entre hommes ou en famille. Il paraît fort probable que leurs avis soient liés aux modalités « traditionnelles » de la séduction qui veulent que ce soit les hommes qui entreprennent les démarches de visite à la belle-famille. Il leur arrive ainsi de refuser la perspective d'une visite, et ces décisions unilatérales semblent souvent respectées par leurs partenaires, à part quand elles sont motivées par de fortes suspicions d'infidélité.

Nous sommes en 2016 : alors que Cham prévoit d'inviter l'une de ses petites amies chez lui, il reçoit un coup de téléphone d'une jeune femme avec qui il est en couple depuis deux mois. Il lui fait savoir qu'elle n'est pas la bienvenue, qu'il a des choses à faire. Face à son insistance, il affirme ne pas avoir à s'expliquer : « C'est comme ça ». Après avoir raccroché, il me dit : « C'est du respect. Elle peut pas faire ce qu'elle veut. Tu dois être disponible et lui dire qu'elle peut passer. Sinon, c'est pas correct ». Les hommes du groupe de Cambérène, plus jeunes que les autres et résidant chez leurs parents, sont plus fréquemment visités de manière impromptue, notamment du fait que la plupart de leurs petites amies habitent près de chez eux. Il leur faut alors faire particulièrement attention lors des visites qu'ils reçoivent. Pour ce faire, ils n'hésitent pas à demander à l'un de leurs amis de surveiller la rue pendant qu'ils se trouvent dans l'enceinte domestique en compagnie d'une de leurs partenaires.

L'usage de la téléphonie mobile étant directement lié aux nouvelles formes de sociabilités urbaines, il s'avère central dans les relations prémaritales des hommes. Il paraît aujourd'hui impensable qu'un couple ne soit pas amené à communiquer régulièrement par ce biais. La possession d'un téléphone portable semble devenue une nécessité sociale et relève de l'incontournable, tant pour séduire que

³⁵ J'ai été témoin à plusieurs reprises de telles fouilles. Si les femmes s'y prennent parfois de manière assez décomplexée, d'autres fois je les ai surprises en flagrant délit, auquel cas, elles reposaient l'appareil en prétextant une excuse quelconque telle que : « Je regardais l'heure ».

pour entretenir une relation. De toute évidence, les nouvelles technologies de communication transforment en profondeur les relations sociales (Alzouma, 2008)³⁶. Cet outil est devenu le prisme privilégié à travers lequel les couples non mariés communiquent. La participation aux temps de réunions entre hommes montre également que l'usage qu'ils en font leur permet de rentabiliser leur temps de visite, de communiquer en évitant de se déplacer, de surveiller eux aussi les contacts et fréquentations de leurs petites amies, d'éviter de se faire surprendre avec une autre de leur partenaire. Si cet objet leur facilite certains arrangements logistiques notamment en termes de prévision, il peut également jouer en leur défaveur, en particulier par la traçabilité des échanges. Nous l'avons vu, ils doivent prendre particulièrement garde à ce que peut rendre visible tel ou tel appareil utilisé.

Sauver les apparences

Malgré toutes les précautions prises par ces hommes, il leur est arrivé à tous de se retrouver à plusieurs reprises dans des situations où leur « infidélité » a été découverte ou, pour le moins, fortement suspectée, à cause d'un SMS ou d'un appel malencontreux, d'une rencontre imprévue, ou encore d'une dénonciation par des connaissances de leurs petites amies les ayant aperçu en compagnie d'une autre femme.

J'étais présent lorsque, un dimanche, Coumba s'est rendue à l'improviste chez Cissé alors qu'il avait exceptionnellement invité une autre de ses « copines », Codou, à prendre le thé avec son groupe. « J'étais super gêné. C'était très dangereux. Cham est venu en renfort » – raconte-t-il suite à cet épisode – « il m'a bien aidé ». Coumba et Codou n'ont pratiquement rien dit et n'ont pas échangé entre elles au cours de la petite demi-heure durant laquelle elles étaient réunies dans la pièce, chacune portant son attention à son téléphone. Cham a proposé de raccompagner Coumba, ce qui a enlevé à Cissé une épine du pied. Peu de temps après le départ de Coumba, Codou a demandé à Cissé de la suivre dans la cuisine. Même s'ils baissaient la voix, nous avons entendu Codou lui demander qui était « cette fille », ce à quoi il a rétorqué qu'il s'agissait d'une amie de Cham qu'il venait de rencontrer. Son infidélité n'a pas éclaté au grand jour, même si les doutes de Codou n'étaient pas totalement levés. Cissé nous explique par la suite la teneur de la discussion qu'ils ont eue :

« Ça c'est une amie ? Elle vient de Rebeuss³⁷ juste pour te voir ? » Je lui ait dit que c'était pas mon amie, mais celle de Cham. Je pense qu'elle m'a cru, mais elle m'a dit que c'était

³⁶ L'Union Internationale des Télécommunications soulignait déjà en 2004 que « l'Afrique est la partie du monde où la progression de l'usage de la téléphonie mobile est la plus rapide au monde ». Cité par G. Alzouma (2008 : 39).

³⁷ Lieu situé sur la corniche ouest de la presqu'île dakaroise, non loin de Médina.

bizarre. Elle m'a dit de faire attention à moi (rires). Elle est comme ça Codou. Elle est jalouse. Ah, c'est compliqué ! J'ai de la chance vraiment. J'ai failli me faire avoir !

Plusieurs épisodes de la sorte m'ont été racontés et j'ai pu assister à certains d'entre eux. Toujours en 2016, c'est Alassane qui est parvenu à sauver les apparences. Je le croise aux abords du marché de Cambérène alors qu'il est chargé d'accompagner sa tante jusqu'à son domicile. Je les salue et nous commençons à discuter lorsqu'une jeune femme vient à son tour nous saluer de manière très respectueuse. Nous finissons de lui serrer la main quand une deuxième jeune femme nous rejoint pour elle aussi nous saluer. Alassane s'empresse alors de dire – en français pour que sa tante ne comprenne pas – qu'il doit partir pour la raccompagner. Il m'adresse un clin d'œil avant de s'éclipser. Nous nous recroisons deux heures plus tard, et il me demande :

- Alassane : Tu as compris tout à l'heure ?

- Nicolas : Oui, c'était tes deux copines c'est ça ?

- A. : Ben oui (rires). T'as vu comment j'ai fait ?

- N. : J'ai vu. Heureusement que ta tante était là.

- A. : Oui, c'était simple. Sinon j'aurais dû trouver autre chose. Elles ont rien vu je pense.

- N. : Je sais pas.

- A. : Je suis pas encore rentré chez moi. Elles peuvent venir pour me demander. C'est pas sûr.

Les rencontres impromptues prennent parfois une tournure différente, et les hommes peuvent être amenés à reconnaître qu'ils cumulent les relations. Dans le cas des deux épisodes qui viennent d'être mentionnée, Alassane et Cissé ont tiré parti du fait que les démonstrations affectueuses au sein d'un couple ne se manifestent que peu dans la sphère publique ou en présence d'autres personnes. Les poignées de main et les formules de politesse employées n'ont pas permis de révéler la nature sentimentale de leurs relations. Bilal, quant à lui, me fait part d'un épisode au cours duquel son infidélité a précisément été découverte en raison de gestes d'affection :

Je me balade avec ma *go*³⁸, tranquille. Une autre arrive vers moi. On parle un peu et tout, rien de grave. Mais là la première, elle me prend le bras. L'autre, elle dit « Eh pourquoi tu fais ça, c'est qui cette fille ? ». Je dis « C'est personne ». La première dit « Comment ça je

³⁸ « *Go* » ou « *Gow* » est un terme désignant une femme ou la petite amie d'un homme, plus employé dans d'autres pays d'Afrique de l'ouest que le Sénégal.

suis personne ?! Tu as honte de moi ?! » et des trucs comme ça. J'ai pas le temps de m'expliquer, la deuxième part. Elle me dit « Attends, toi et moi, on va s'expliquer bientôt ». Je reste comme ça. L'autre était fâchée, elle me demandait qui c'était l'autre. J'ai dit des trucs, que celle-là elle était folle, qu'elle n'avait pas accepté que je la refuse, qu'elle faisait tout le temps des scènes comme ça. Bon, c'était compliqué.

Suite à cette interaction houleuse, Bilal a été quitté par celle qu'il appelle « la deuxième ». Le geste affectueux a indéniablement joué un rôle clé dans le dévoilement de la nature de l'une des deux relations.

Quoi qu'il en soit, ces quelques exemples donnent à voir dans quelle mesure la gestion du réseau de partenaires des hommes repose en partie sur certaines compétences, comme le fait d'être crédibles dans leurs mensonges, celui de tirer parti d'une situation conjoncturelle, ou encore d'être épaulé par leurs amis. La prise en charge d'un réseau de partenaires repose donc sur une somme de procédés et de compétences qui ne sont pas toujours efficaces, mais qui permettent d'éviter en partie un certain nombre d'inconvénients. Cette organisation logistique implique des ajustements en termes de fréquence et de modalité de rencontre, de communication, de déambulation urbaine et de savoir-faire.

Les images mobilisées dans les pratiques multipartenariales

Dans certains pays d'Afrique, les pratiques multipartenariales entraînent leur lot d'images permettant de classer les partenaires selon des désignations précises. Celui du « Chic Chèque Choc », répandu en particulier au Tchad, au Congo, en Côte d'Ivoire, au Mali et au Burkina Faso, jouit d'une certaine notoriété. Ces termes désignent trois caractéristiques que peuvent revêtir les hommes. Le « Chic » désigne un homme avec lequel il est bon de se montrer, c'est-à-dire pourvu d'une certaine classe. Le « Chèque » qualifie un homme pourvu d'importantes réserves monétaires, qui n'hésite pas à se montrer généreux et à déboursier. Le « Choc » distingue un homme dont les performances sexuelles en font un bon amant. L'ensemble de ces trois caractéristiques représenterait un idéal masculin, la « perle rare », l'homme que toutes les femmes voudraient épouser. Si ces catégories sont moins mobilisées au Sénégal que dans d'autres pays africains, elles semblent néanmoins avoir fait l'objet d'un procédé de diffusion, entre autres par le biais de séries télévisées ou de musiques (Nyamnjoh, 2005 : 303)³⁹. Toutefois, seules quelques femmes y ont fait mention pendant le temps

³⁹ Telle la chanson « Sexpéculation » du groupe Tchadien Kar Kaas Sonn : « Si t'es pas chic choc alors t'es chèque ; Y a pas mec qui soit chic choc et chèque ; Les meufs ne se cassent pas la tête, elles font leur calcul ; Pour le pécule, elles ne reculent pas mais spéculent... ». Cité par F. Reysoo (2012 : 83).

de l'enquête, souvent sur le ton de la boutade, notamment pour signifier qu'un homme n'était pas assez « Chèque »⁴⁰.

À Dakar, le qualificatif fréquemment employé pour signifier le partenaire masculin idéal est celui de « *coof* ». En wolof, ce terme désigne un mérrou. Comme ce poisson est très valorisé dans la cuisine sénégalaise et « qu'il n'est pas donné à tous de manger du "*thiof*" [*coof*] », il caractérise une « catégorie d'hommes très recherchés par la gent féminine » (Tamba et al., 1999 : 106)⁴¹, soit un homme séduisant et pourvu de moyens économiques (Fouquet, 2011 : 17), ce qui correspond approximativement à une jonction entre le « Chic » et le « Chèque ». Cette image connue de tous et toutes semble toutefois moins utilisée par les générations les plus jeunes. Je n'ai en effet jamais entendu les membres du groupe de Cambérène ni leurs petites amies l'employer. Elles et ils ont plutôt tendance à identifier la figure du partenaire amoureux idéal par l'appellation de « *gentleman* » ou par son abréviation, « *gentle* ». On dira d'un tel homme « *Moom dafa gentle* » (« Lui, c'est un gentleman »), pour signifier qu'il sait se comporter de façon romantique, en opposition au goujat. Cette expression peut aussi mettre en avant, dans un sens plus esthétique, son élégance vestimentaire. D'une façon plus générale et non genrée, il est courant que les termes « sérieux » et « réglé » déterminent les attributs d'un « gentleman ». Femmes et hommes peuvent utiliser ces trois termes de manière complémentaire et interchangeable pour qualifier les comportements irréprochables de leurs partenaires. En cela, la mobilisation d'un lexique étranger se révèle plutôt fréquente et doit se comprendre à travers l'inscription de ce pays africain dans une situation postcoloniale et globalisée. D'autres pays, tels le Mali et le Burkina Faso, connaissent également une pluralité de termes visant à désigner le partenaire amoureux idéal. Le terme « capable » est un bon exemple des usages nationaux différenciés de cette image⁴².

Les hommes enquêtés, tout comme les jeunes femmes dakaroises, se servent de vocables spécifiques pour énumérer différentes caractéristiques attendues chez leurs partenaires. Les termes « sérieuse » ou « réglée » sont employés pour dénommer les jeunes femmes bien éduquées dont la

⁴⁰ Elles n'ont jamais devant moi reconnu que tel homme n'était pas un « choc », c'est à dire un bon amant.

⁴¹ Ces auteurs poursuivent leur réflexion en donnant les indications suivantes : « Un tel fait traduit la place symbolique qui est réservée au " Thiof" dans la tradition culinaire des Sénégalaises... Cette conception est apparue dans les manières de vivre des Sénégalaises dès le début des années 80 coïncidant d'une part avec une augmentation du niveau de pauvreté et d'autre part avec l'émergence sur le marché du travail de jeunes cadres d'entreprises. Ces jeunes sont constitués, pour la plupart, de la crème de la société post indépendante. En effet, ils sont majoritairement issus de grandes écoles et universités de la métropole et ont acquis une formation professionnelle leur ayant permis de se positionner au sein de l'élite sociale et économique. De ce fait, ils correspondraient dans les mentalités à un certain idéal d'hommes, alliant le prince charmant et l'homme prodige » (Tamba et al., 1999 : 106).

⁴² Un homme burkinabé est désigné comme « capable » lorsqu'il est en mesure d'envisager le mariage et qu'il est doté de moyens économiques lui permettant d'entretenir financièrement sa famille (Mazzocchetti, 2010).

fidélité et le dévouement ne font aucun doute. Mais ce ne sont pas les seules qualités recherchées chez une femme.

La hiérarchisation des partenaires

Les hommes classent leurs partenaires sur une échelle hiérarchique qui peut être en lien avec les qualités qu'ils apprécient chez elles, mais pas nécessairement. Celle-ci semble essentiellement basée sur le degré d'affection qu'ils portent à chacune d'elles. Si le vocabulaire permettant d'établir cette hiérarchie peut varier, la formulation de cette hiérarchie semble plus ou moins la même pour tous ceux que j'ai côtoyés. On distingue trois catégories : à la tête de cette échelle se trouve la « préférée », suivie des « amoureuses », puis des « autres copines ».

Quand un homme parle de sa « préférée », ou de sa « première copine », il évoque celle pour laquelle il estime éprouver les sentiments les plus intenses. Ce statut correspond à celui d'une femme avec qui il y a eu un investissement affectif de longue durée. Si cela ne signifie pas forcément qu'ils leur vouent une pleine confiance, ce sont celles qu'ils disent aimer le plus. Bien souvent, les hommes n'ont qu'une « préférée », ce qui confère à celle-ci une position honorifique. La « préférée » trône au sommet du palmarès, et si le choix de ne garder qu'une seule petite amie ou d'en épouser une devait être fait, il se porterait sur celle-là. Parlant au nom de son groupe, Driss explique ainsi : « On a tous une préférée. Tu as plusieurs copines (*gel*), c'est normal que tu aies ta préférée *de* ». Cham va dans le même sens : « Ma première copine, c'est celle que je "kiff" vraiment. Les autres, c'est pas pareil ». La plupart du temps, ils ont une « préférée », sauf après d'importantes déceptions sentimentales qui les ont conduits à ne plus vouloir tomber amoureux ni à s'engager dans une relation « sérieuse ». Il arrive aussi que certains hommes hésitent à attribuer ce statut à l'une ou l'autre de leurs partenaires. Par exemple, pendant un temps, El Hadj, en amont d'une seule et unique proposition de mariage, parle de « ses deux préférées ». Ce dernier exemple va, une fois de plus, dans le sens d'une préférence basée sur des affects.

En seconde place viennent les « amoureuses », ou les « deuxièmes ». Si les hommes les désignent quelques fois par ces termes, ils préfèrent généralement parler de « celles qu'ils aiment », mais pas suffisamment pour les qualifier de « préférées ». Il n'est pas rare de les entendre « donner la température » de leur degré d'attachement : « Celle-là, je l'aime pas vraiment, un peu seulement » (Demba), « Je suis pas fou amoureux d'elle, je l'aime bien seulement » (Cissé), « C'est une fille bien, je l'aime. C'est pas elle que j'aime le plus, mais je l'aime quand même » (Egoudou). À travers cette reconnaissance, ils assument auprès de leurs amis et du chercheur – puisque ces différentes

dénominations sont exclusivement mobilisées entre hommes et à l'insu de leurs partenaires ou de leur famille – qu'ils éprouvent des sentiments pour ces femmes.

En troisième position, on trouve les femmes que, faute de mieux, je nomme ici « autres copines ». Ils n'emploient pas directement ce terme et disent simplement de ces femmes qu'ils ne les aiment pas, comme a pu l'exprimer Bassirou : « Celle-là, je l'aime pas. C'est ma copine, on s'entend, mais je tiens pas vraiment à elle ». Il leur arrive d'en parler comme de leurs « autres ». Il s'agit en particulier de femmes avec lesquelles ils sont en couple mais dont les relations avec elles leur importent moins qu'avec leurs « préférées » et « amoureuses ».

- Daouda : Ce soir j'ai trois filles avec qui je dois parler, qui veulent me parler.

- Nicolas : Trois, pourquoi trois ? C'est qui la troisième ?

- D. : Bon, c'était avant-hier. Une fille que je connais depuis longtemps. On avait déjà bien parlé. Je la vois. Elle me dit « Toi, ça fait longtemps qu'on s'est pas vus, pourquoi t'as rien fait ? ». Je lui dis « Bon, je te laissais le temps de te décider ». Elle a eu le temps et elle m'a dit « Bon, je veux bien te laisser une chance ». Pff, mais celle-là je m'en fous. J'aimerais juste lui faire [il mime des vas et viens du bassin genoux fléchis]. En tout cas, elle a l'air d'avoir un beau corps.

Ils peuvent tirer des avantages ou nourrir des espoirs, notamment sexuels, vis-à-vis de leurs « autres copines ». C'est l'une des raisons pour lesquelles certains d'entre eux entendent bien rester en couple avec ces femmes qu'ils disent ne pas aimer. Ils s'investissent un minimum dans ces relations, tout du moins assez pour les faire perdurer du moment qu'elles sont suffisamment agréables et qu'ils estiment « en profiter ». Il s'agit souvent de relations qui durent moins longtemps que les autres.

Le modèle hiérarchique présenté ici est assez communément partagé, mais non systématique pour chacun des hommes. Certains disent aimer chacune de leurs partenaires, d'autres ont une ou plusieurs « amoureuses » ou « autres copines ». Il me faut également préciser que ces positions hiérarchiques ne sont pas fixées définitivement et que les statuts peuvent évoluer, soit de manière interchangeable soit par des basculements, dans un sens comme dans l'autre, à mesure de l'avancement et du développement des relations. Par exemple, suite à une rupture avec la « préférée », il est possible que cette position ne reste pas vacante bien longtemps et qu'une « amoureuse » vienne l'occuper. Certaines « amantes » deviennent, au fil du temps, de l'évolution des sentiments et de la relation, la « préférée ». *A contrario*, certaines perdent leur statut de « préférée » et sont par la suite considérées comme des « autres copines ». J'ai en effet pu observer une grande diversité de configurations. Si ce

« classement » ne tient qu'aux hommes, ce sont les évolutions positives ou négatives de leurs sentiments qui établissent la position de leurs partenaires. Rappelons-le, les femmes ne sont pas consultées et ignorent quelle position elles occupent sur cette échelle, si tant est qu'elles connaissent l'existence de ce type de hiérarchie.

Le positionnement de chacune des partenaires agit sur l'investissement de l'homme dans la relation. Ces rangs s'illustrent également dans les questions logistiques. S'ils doivent choisir entre une « préférée » et une « autre copine », le choix sera sans concession. Mis à part certains contextes dans lesquels ils sont énervés ou éprouvent de la rancœur suite à une dispute ou à une faute qu'ils attribuent à l'une de leurs petites amies se trouvant au sommet de la pyramide, l'implication qu'ils déploient envers chacune reflète cette hiérarchie. En revanche, dans le cas où l'occasion se présente de passer un moment intime avec l'une d'elles, la hiérarchie compte moins que d'ordinaire.

J'avais dit à Cassi que j'irais chez elle. Il y a un enterrement là-bas, c'est un oncle. Je devais passer faire mes condoléances. Mais l'autre fille m'a appelé. Elle m'a trop excité. Elle fait pas ça d'habitude. Alors j'ai pas résisté. Je suis allé la voir. Cassi m'a disputé, mais c'est pas grave. Je regrette pas, je me suis bien « lâché » [en français]. Je peux faire mes condoléances demain. J'ai dit que j'avais une urgence. Elle va encore être fâchée demain, c'est sûr (Cherif).

Dans l'éventualité de la promesse d'un rapport sexuel, comme dans la situation décrite ci-dessus, cette occasion primera souvent sur les attachements.

Ces échelles hiérarchiques peuvent parfois se révéler relativement rigides, tout en étant soumises à des changements constants. Bilal, Alpha et Amadou sont les personnes qui se sont probablement le plus interrogées sur la nature et l'intensité des sentiments qu'ils éprouvaient pour leurs petites amies. Cela les a amenés à se questionner fréquemment sur qui était leur « préféré ». D'une semaine à l'autre, leurs réponses pouvaient changer. L'entente dans le couple peut alors jouer sur leur manière de se dire plus ou moins amoureux. Certains moments, plus que d'autres, se sont donc avérés particulièrement propices à des reconfigurations des positions qu'un homme attribue à ses partenaires.

Chapitre 3 - La méfiance et les démonstrations affectives

Comme on vient de le voir, les hommes enquêtés déploient un large répertoire tant pour séduire, accroître et pérenniser leur réseau de petites amies que pour cacher leurs pratiques multipartenariales. Ces premiers éléments vont permettre de mettre au jour un climat de méfiance généralisée, chez les hommes comme chez leurs petites amies, entourant les relations prémaritales. À travers ce chapitre, j'interrogerai les suspicions les plus fréquentes dans le discours des hommes, soit celles concernant notamment les présomptions d'infidélité et de matérialisme des femmes.

Au préalable, introduisons un état des lieux de la culture romantique au Sénégal, qui génère nécessairement des repercussions tant sur les choix matrimoniaux que sur les mises en couple précédant le mariage. Différents contenus culturels plus ou moins récents donnent à ce titre du corps aux idéaux amoureux mobilisés par les jeunes, dont celui se rapportant à l'exigence de fidélité dans le couple.

3. 1. L'amour et le romantisme

L'inscription du sentiment amoureux dans des contenus culturels

Dans la culture populaire sénégalaise, l'amour occupe une place de choix. Différents contes et épopées sénégalaises le mentionnent comme une force agissante qui émeut, qui provoque des réactions et des aspirations.

Il était une fois, dans un village situé au bord d'un fleuve aujourd'hui disparu, vivaient un jeune homme beau et courageux, Fodé, et une très belle jeune fille, Siré. Ils s'aimaient d'un amour tendre et sincère [...].

Les épopées des pêcheurs du Fouta-Toro¹ relatent des récits dans lesquels des hommes partent à la « conquête » de la femme qu'ils aiment (Wane, 2010). Les contes de l'ancien royaume sérère du Baol racontent comment un jeune homme s'est rendu au village de la femme qu'il aimait, « certain

¹ Ancien royaume du Sénégal situé au nord du pays.

de pouvoir maintenant mériter son amour [...] » (Copans et *al.*, 1988 : 22). D'autres contes narrent l'« amour tendre et sincère » entre une jeune fille et son amant (Sarr et *al.*, 2010 : 54). Différentes littératures orales placent donc l'amour au cœur de l'intrigue².

L'amour est également très présent dans la littérature romanesque sénégalaise. Certains auteurs et autrices lui accordent une position centrale dans la structure narrative du récit. C'est le cas d'A. Sadjji (2013b : 219), figure incontournable de la littérature sénégalaise. Dans l'un de ses romans, une mère dit ainsi à sa fille, l'héroïne de la fiction : « [...] c'est à toi qu'il appartient de voir de quel côté se range ton cœur », refusant par là toute perspective de mariage arrangé sans le consentement de sa fille. Dans un autre roman, A. Sadjji (2013a : 72) fait de son héroïne, Nini, une jeune femme obsédée par l'amour, y rêvant sans cesse, espérant être aimée d'un « amour jaloux et ombrageux ». L'écrivaine M. Bâ (2006 : 124) fait, quant à elle, dire à son héroïne qui écrit à l'une de ses amies : « La saveur de la vie, c'est l'amour. Le sel de la vie, c'est l'amour encore ».

Lorsque l'on se penche sur le *mballax*³, on s'aperçoit vite que l'amour occupe une place incontournable, et ce depuis plusieurs décennies : « Tous les artistes ont chantés *mbëggeel* (l'amour) pour montrer son importance et sa place dans la vie des individus » (Dial, 2008 : 54). L'artiste sénégalais Y. N'Dour, dont la notoriété a largement dépassé les frontières du pays, est lui aussi réputé pour avoir souvent chanté l'amour au cours de sa carrière. Un nombre considérable de Sénégalais·es connaît ses chansons par cœur, est capable de fredonner de nombreux refrains et reconnaît la justesse des textes qu'il a écrits. Si, dans ces multiples compositions, différentes perceptions de l'amour sont données à écouter, l'artiste en fait systématiquement l'apologie. La quantité des chansons que le *mballax* consacre à l'amour est substantielle. Les unions hétérosexuelles conjugales ou prémaritales sont sublimées par des tournures de phrase et des métaphores ingénieuses. Certaines paroles et mélodies ont particulièrement marqué les hommes enquêtés qui les utilisent comme sonnerie de téléphone portable, associée au numéro de la femme qu'ils aiment le plus.

Certaines de ces chansons dépeignent les difficultés que peuvent éprouver les personnes amoureuses ne bénéficiant pas des faveurs de l'être aimé. Plusieurs thématiques se dégagent des nombreuses compositions consacrées aux peines du cœur, comme le fait de ne pas arriver à avouer son amour. Par timidité, manque de confiance en soi ou autres raisons rendant la déclaration

² Qui ont été recueillis auprès de griots ou diverses personnes dépositaires de ces récits, agencés et mis en forme pour les besoins d'une publication.

³ Il s'agit du courant musical le plus populaire au Sénégal, caractérisé par des rythmiques particulières jouées sur deux instruments à percussion, le *tama* et le *sabar*.

amoureuse impossible, les artistes chantent les douleurs que peut entraîner un amour à sens unique ou les histoires interdites.

Extrait de « Solution », 2009, Abou Thioubalo, Album « Solution »

Gaa yi man dama feebar, mbëggeel a ma daaneel
(Les gars, je suis malade, je suis atteint par la maladie de l'amour)

Sama xol leegi mu seey, xawma nu mu deme ni
(Mon cœur va fondre, je n'y comprends rien)

Man de buma kenn juger, te buma kenn yërëm daal
(Que personne ne me juge, que personne ne s'apitoie sur mon sort)

Te xam ne li ma feebar bari na ñu mu dofloo
(Et puis ce qui rend malade a rendu fou plus d'un)

Man solution laay wut, moo tax ma wax li ma dal
(Je suis à la recherche de solutions, c'est pourquoi je dis ce qui m'arrive)

De telles histoires attirent la compassion de celle ou celui qui subit une situation similaire et qui en souffre. Leurs sentiments sont considérés comme toujours justes et légitimes, voire même empreints d'une forme de noblesse. Ce sont là des obstacles contre lesquels il faut se révolter afin que l'amour puisse être vécu tel qu'il se doit. Lorsqu'un amour est bafoué, il est alors présenté comme tout à fait légitime que la personne victime – c'est-à-dire celle qui aimait d'un amour sincère et désintéressé – soit en droit de se venger en reprenant sa « liberté ».

La thématique des amours impossibles dispose d'un rang privilégié dans les fictions traitant d'amour, dans les chansons, mais aussi dans les séries télévisées. La plupart de ces dernières qui ont le plus marqué mes interlocuteurs déploient un scénario balisé par une ou plusieurs trames amoureuses. La série *Au cœur du péché*⁴ a passionné les téléspectateurs et téléspectatrices⁵. Elle traite d'un amour impossible entre Paco et Preta mariée au frère jumeau du premier qui s'est fait passer

⁴ Il s'agit d'une série brésilienne diffusée pour la première fois en 2004.

⁵ Les programmes télévisuels sud-américains ont connu leur moment de gloire dans les années 1980. Les séries bollywoodiennes sont arrivées plus tardivement et ont rapidement été suivies par des contenus provenant d'autres régions, comme les séries philippines. La diversification des chaînes télévisées a entraîné une diffusion de séries d'origine africaine, en particulier de Côte d'Ivoire et du Nigéria.

pour lui. L'intrigue tourne alors autour de la manière dont les amants vont tenter de se réunir. À chacun de mes séjours sur le terrain, une nouvelle série mobilise l'attention et les passions. La série *Vaidehi*⁶ connaît elle aussi un franc succès. Elle retrace l'histoire d'une jeune femme qui tombe amoureuse du petit frère de son époux. En 2015, c'est *Pasión Prohibida*⁷ qui retient l'attention, avec un amour naissant et impossible entre une femme et le neveu de son époux. Tous les soirs, pendant une trentaine de minutes, femmes et hommes de diverses générations se rassemblent devant leur téléviseur pour suivre l'intrigue. Les séries se succèdent, dès que l'une est terminée, une autre la remplace.

Les soirées et les nuits passées aux côtés de jeunes hommes se sont avérées des moments propices pour suivre avec eux les contenus visionnés et me rendre compte de leurs références favorites. Une chaîne de télévision en particulier, RDV, propose du soir au matin un contenu exclusivement fictif, avec des soirées thématiques. Plus que par les cinémas⁸, c'est grâce à cette chaîne – mais aussi plus récemment par internet – qu'ils ont accès à des contenus hollywoodiens. Certains longs métrages étasuniens ont ainsi marqué profondément les imaginaires amoureux de ces hommes, tels *Titanic*⁹, *Troie*¹⁰ ou *Fast and Furious I*¹¹, dont certains hommes peuvent régulièrement faire mention en rappelant la beauté de l'histoire d'amour vécue par les personnages principaux. Récemment, parmi les diffusions occidentales de romances suscitant leur attention, on trouve de plus en plus de séries télévisées. Certains groupes ayant trouvé des saisons sous format numérique regardent par exemple en assemblée des séries comme *Vampire Diaries*¹² ou *Power*¹³. Les commentaires qu'ils peuvent formuler durant ces visionnages donnent à voir la manière dont ils discutent ensemble des histoires d'amour mises en scène. Ils valident certaines relations et mettent leur veto sur d'autres, ils donnent leur avis sur la beauté de certains gestes amoureux et critiquent ceux qui font miroiter à la personne amoureuse toute sorte d'expectative. Les réactions sont parfois empreintes de moralisation, puisqu'ils n'hésitent pas à réprover les actes des un-es et des autres arguant que « cela ne se fait pas », que ce n'est en adéquation ni avec la morale ni avec les positions que chacun-e est censé-e occuper du fait de son genre.

⁶ Cette série indienne est diffusée pour la première fois en 2006.

⁷ Série étasunienne diffusée pour la première fois en 2013.

⁸ Qui ont tous fermé à Dakar avant de rouvrir progressivement à partir de 2016.

⁹ Relatant l'amour fugace, intense et tragique entre Kate et Jack (1998).

¹⁰ Qui narre l'histoire de la guerre déclenchée par l'amour entre Hélène et Paris (2004).

¹¹ Dans ce film, Brian, un policier qui infiltre une bande de voleurs tombe amoureux de Mia, la sœur du *leader* de la bande avec lequel il va devenir ami (2001).

¹² Cette série relate l'histoire de deux frères vampires tentant de séduire une lycéenne (2008-2017).

¹³ Le personnage principal, propriétaire d'une boîte de nuit et baron de la drogue new-yorkais, connaît des conflits conjugaux et se rapproche alors de son ex petite-amie (2014-2018).

Le « romantisme » et les passions du cœur

Parmi la multiplicité des contenus visionnés par les hommes mettant en scène des histoires d'amour plus ou moins rocambolesques, nombreuses sont les intrigues qui finissent mal. Cela fait également écho aux trajectoires de mes interlocuteurs, auxquels il peut arriver de s'identifier aux personnages qui expérimentent les tourments et les passions de l'amour.

J'aimerais pas être à la place de Bruno (personnage de *Pasión Prohibida*). Tu tombes amoureux de la femme de ton oncle ! C'est comme un drame. Personne veut ça. Tu peux le croire ça. Je prie Dieu pour que ça m'arrive jamais ! (Djibi).

Comme dans ces fictions, plusieurs de ces jeunes hommes ont été confrontés à des interdits sociétaux les empêchant d'entamer une relation ou de rester en couple avec une femme sur qui ils avaient jeté leur dévolu. Par exemple, Elias, alors en relation depuis sept mois avec Ejina, une de ses cousines éloignées, apprend qu'ils ont été, à deux reprises, nourris au sein par la même femme¹⁴. Dono voit, quant à lui, sa famille s'opposer à ce qu'il fréquente une femme griotte. De même, Cherif n'ose pas envisager de relation plus sérieuse avec une femme de son quartier sous prétexte qu'elle a deux ans de plus que lui¹⁵.

Contrairement à leurs propres expériences, dans les fictions qu'ils consomment, ils admettent la ténacité des personnages qui, malgré des empêchements notoires et l'immoralité de la relation, accordent la primauté à l'amour. Les contradictions évidentes entre sentiments amoureux, respect des aîné-es et normes culturelles les poussent à débattre de la situation et à soutenir souvent – puisqu'il s'agit de fictions – le parti des amoureux. Dans les discours qu'ils tiennent à l'égard de ces contenus, ils révèlent voir en l'amour la capacité d'inverser la balance de l'injustice, de réunir légitimement deux êtres qui s'aiment, quitte à créer des ruptures amicales ou familiales.

À travers ces exemples, il n'est pas question d'avancer que les fictions que les hommes consomment poussent ces derniers à expérimenter des passions de ce type, mais plutôt de montrer qu'ils sont sans cesse entourés de modèles sacralisant les amours « éros ». Ils semblent bel et bien traversés par ces figures de l'amour mettant en narration l'amour, ses possibles/impossibles et sa beauté. L'« industrie de la romance » (Henchoz, 2014 : 21) est donc extrêmement présente et contribue à véhiculer des images positives du sentiment et du vécu amoureux. En cela, on peut

¹⁴ Les garçons et les filles ayant été nourri-es au sein par la même femme (fratries de lait) ne peuvent en effet se marier (Le Cour Grandmaison, 1971).

¹⁵ Les noces doivent en effet systématiquement unir un homme plus âgé que son épouse. En revanche, dans le cas de mariage mixte entre une femme occidentale et un Sénégalais, la différence d'âge peut être inversée, ce qui peut toutefois entraîner des réticences et des stigmatisations de la part de l'entourage de l'homme (Salomon, 2009a).

considérer que le Sénégal est imprégné d'une culture « romantique ». Entendons par ce terme un « référent imaginé du sentiment amoureux » (Breteau, 2016 : 51), soit un socle d'imaginaires évalué dans un contexte géographique et temporel particulier¹⁶. En ce sens, les idéaux romantiques supposent la croyance en un idéal (Luhmann, 1990) qui dessine des horizons d'attentes. En somme, les hommes enquêtés consomment des contenus globalisés sur l'amour – contenus qui s'avèrent parfois porteurs de messages antithétiques, bien qu'ils insistent tous sur la puissance de l'amour comme horizon souhaité. Ces influences, même si elles proviennent de contextes différents, forment alors un tout que l'on peut qualifier de « romantique ». La construction sociale de l'amour romantique sénégalais ne semble pas pour autant autonome de sa version plus occidentale, dont elle reprend un grand nombre de traits et symboles. Quoi qu'il en soit, l'amour est souvent présenté, dans les contenus culturels et dans les discours de mes interlocuteurs, comme un « ingrédient fondamental du bonheur » (Blais et *al.*, 2014 : 203).

L'amour, il y a que ça en fait. On cherche tous ça. Tu peux passer 30 ans avec une femme que t'aimes pas. C'est du déjà vu. Mais je trouve ça triste. Avant peut-être c'était comme ça, mais maintenant les jeunes, on veut pas ça. Tout le monde cherche l'amour. *Mbëggeel coono la* (l'amour ça compte), c'est Youssou [N'Dour] qui dit ça. *Dëgg la kay !* (C'est vrai ça !) (Cheikh).

Quand t'es amoureux, c'est autre chose *de*. T'es bien. T'as besoin de rien. (Alioue).

Tu connais ça. Alors quand tu le perds, tu cherches. Tu seras pas vraiment content sans ça. Mais c'est pas simple. Il faut trouver la bonne personne. Les gens disent qu'il n'y a qu'une personne pour toi. Je sais pas, peut-être. Il peut y en avoir deux ou trois peut-être, au maximum. Alors c'est dur de trouver. Moi, je cherche encore (Bassirou).

L'idéalité de l'amour crée alors un « emballement des sens qui permet de dépasser l'ordinaire » (Kaufmann, 2002 : 235). Pour trouver le « véritable » amour, certains avancent que cette quête est le fruit d'un travail entre deux protagonistes. D'autres, en revanche, pensent au contraire que nul effort n'est nécessaire en amour puisque le véritable amour ne serait accessible qu'auprès de la personne adéquate. Les termes « âme sœur » et « coup de foudre » sont d'ailleurs fréquemment employés, ce qui entre en résonance avec la quête de l'amour tout en exprimant un certain nombre de difficultés inhérentes aux « tromperies » et « moqueries » du cœur, ainsi qu'au choix du ou de la partenaire. La

¹⁶ Il ne s'agit donc pas de faire référence au mouvement culturel (artistique et littéraire) prenant le nom de « romantisme », apparu en Allemagne et en Angleterre à la fin du XVIII^{ème} siècle.

représentation de l'amour se conjugue également avec son caractère irrationnel, entraînant une certaine méfiance envers la personne pour laquelle on éprouve des sentiments.

À l'instar des systèmes de représentation européens, l'organe du cœur revêt symboliquement la position de siège des sentiments amoureux. Par contre, si en Europe un cœur froid est un organe qui ne connaît aucun sentiment, en milieu wolof-lébou, c'est l'inverse. Un cœur chaud renvoie à l'idée de tristesse, un cœur froid à celle de passion amoureuse. Il est arrivé à plusieurs de mes interlocuteurs de mobiliser ces parallélismes. L'un d'eux, Cheikh, eut l'occasion de dire que son cœur était « froid » (*sama xol dafa sedd*) pour une jeune femme rencontrée dans la rue et qu'il cherchait manifestement à séduire en lui disant qu'il l'aimait, je lui ai demandé ce que signifiait cette expression. Selon ses dires, la symbolique du cœur froid sert à signifier qu'« une personne ne vit presque plus parce qu'elle est amoureuse ». Se trouvant dans l'attente désespérée d'une réponse positive de celle ou celui à qui cette personne a manifesté ses intentions, l'organe se sent dans une position inconfortable, caractérisée par une absence de chaleur. Cheikh précise son argumentaire en m'expliquant que, comme rien n'est plus froid qu'un frigidaire, on peut aussi dire « Mon cœur est comme un frigidaire » (« *Sama xol dafa frigidaire* »)¹⁷. Le cœur s'avère ainsi représenter l'organe par excellence qui exprime et qui est touché par le sentiment amoureux.

Cependant, le cœur peut également « tromper » (*xol buy tooñ*), il peut faire perdre de vue un certain nombre de réalités, autrement dit l'amour peut aveugler. Lorsqu'ils parlent français, les hommes enquêtés n'utilisent pas le verbe « tromper » pour symboliser les malices du cœur. Ils ont plutôt tendance à faire usage du verbe « se moquer ». Djamel me dit ainsi en français, suite à l'une de ses déceptions sentimentales, « Mon cœur s'est moqué de moi, tu tombes amoureux et accro à elle, mais elle t'aime pas. C'est dur. Vraiment ! ». Lorsque les hommes découvrent que l'une de leurs partenaires est en couple avec un autre homme, ils expriment également que leur cœur les a trompés. Ce serait par manque de discernement qu'ils n'ont pas été capables de se rendre compte qu'ils ne pouvaient pas lui faire confiance.

¹⁷ En plaisantant, je lui ai dit qu'il était possible de faire encore plus froid qu'un frigidaire, à savoir un congélateur. Cette nuance lui a plu et, depuis, il l'a parfois utilisée (*sama xol dafa congélateur*) – un trait d'humour qui, selon ses dires, provoque le rire de ses petites amies. Si cette précision ne change pas fondamentalement le propos qui est tenu, elle me permet de souligner que l'anthropologue peut être amené, de bien des manières et sans le vouloir, à influencer son terrain.

3. 2. Engagement et désunions à travers l'exigence de « fidélité »

Les suspicions d' « infidélité »

Durant les quelques années au cours desquelles j'ai vécu avec ces hommes, des unions, des désunions et des reconfigurations des réseaux de partenaires sont fréquemment apparues. Or, les narrations concernant les ruptures amoureuses semblent revêtir un aspect dramaturgique y compris pour décrire la relation elle-même :

Elle m'a trahi. Tout ça c'était un gros mensonge. Je n'aurais jamais dû lui faire confiance. Je suis comme brisé maintenant (Camara).

C'est comme si tout s'était arrêté. Je pouvais pas y croire. C'était tellement dingue tu vois. Tu sais que ça existe, tout le monde le dit, mais quand ça t'arrive à toi, alors là t'as tellement mal. T'es trahi en quelque sorte. T'as donné tellement. Et, en fait, tu t'es fait avoir (Emir).

Cette désillusion associée à une critique du comportement de l'autre est également présente dans le discours des femmes qui ont pu me parler de leurs anciennes relations sentimentales : « Il s'est moqué de moi. Le seul truc qu'il a fait, c'est pour que je perde mon temps. Nous deux, c'était rien ! Il était pas « fidèle », il me mentait seulement » (Khadi, 23 ans, en couple).

La principale crainte des couples prémaritaux réside dans le fait qu'un homme ou une femme soit en relation avec un·e autre. Cela ne permet pas pour autant de présumer ou de mentionner l'existence de rapports sexuels. A. Van Eerdewijk (2005 : 66) fait par exemple référence à l'usage du préservatif chez un jeune homme dakarois qu'il préfère ne pas avoir en sa possession : « *This is related to a general view that considers carrying condoms as an overt indication that one is looking for sex all the time* ». De fait, le potentiel exercice d'une sexualité hors mariage relève du tabou, en ce qu'il se heurte à des valeurs morales, religieuses et culturelles bien ancrées. Mise à part l'une des petites amies d'El Hadjj qui a trouvé un préservatif non usagé chez ce dernier, l'infidélité sexuelle, aussi suspectée soit-elle, ne semble guère exprimée en tant que telle. Un homme qui exprimerait à sa petite amie qu'elle ne doit pas avoir de rapports sexuels avec un autre que lui projetterait implicitement l'éventualité que cette dernière puisse entretenir des rapports hors mariage. Cette mise en garde pourrait alors paraître on ne peut plus offensante pour celle-ci en ce qu'elle mettrait en cause sa réserve sexuelle.

Les trahisons mentionnées se basent donc essentiellement sur un manque de confiance et sur le partage de moments privilégiés (mais non sexuels) avec une tierce personne. Des gestes sensuels (comme le fait de poser sa main sur l'épaule de l'autre), des mots doux, des conversations

téléphoniques trop longues et répétées sont autant de signes indiquant une possible infidélité. Ainsi, lorsqu'Emir apprend que l'une de ses petites amies a bu un verre avec un homme dans une boîte de nuit, il devient suspicieux et décide de la confronter : il ne peut concevoir que les deux jeunes gens en soient restés à des rapports amicaux, d'autant que le contexte de sortie nocturne, négativement connoté¹⁸ participe largement de ses doutes. Si elle ne lui a pas dit avoir été « infidèle », il proclame avoir été trompé et a mis fin à leur relation.

Cet exemple est l'occasion de relever un point commun aux multiples suspicions d'infidélité dont j'ai pu être témoin ou qui m'ont été narrées. Les rapports amicaux mixtes sont souvent considérés comme suspects. Si, au Sénégal, les amitiés non mixtes sont valorisées, l'inverse laisse souvent planer un doute quant à la potentialité sentimentale ou sensuelle de ces relations. Les partenaires des hommes enquêtés peuvent également se montrer jalouses des amitiés que leurs petits amis entretiennent avec d'autres femmes, y compris dans les rares cas où la nature de la relation amicale est reconnue et assumée comme telle. De ce fait, les hommes ont tendance à ne pas parler de leurs amies à leur « copine » et, s'ils le font, ils cachent la nature du lien qui les unit en leur faisant par exemple croire qu'il s'agit d'une parente.

Ils opèrent souvent de la même manière lorsqu'ils sont découverts en compagnie de l'une de leurs petites amies ou démasqués par des messages échangés par téléphone ou Facebook. Tel est le cas de Bilal qui, au cours d'une conversation par SMS avec l'une de ses « copines », lui assure qu'il est parent avec une femme qui vient de poster le commentaire « nice ! »¹⁹ sous l'une de ses photographies Facebook. Lorsque sa petite amie lui demande qui est cette personne, il lui répond « *Déedet, coolul, moom sama "cousine" la* » (« Non, t'inquiètes pas, elle c'est ma cousine »). Plusieurs hommes justifient ainsi des liens qui les associent à d'autres femmes, ce qui leur permet de faire taire temporairement les soupçons qui pèsent sur eux. Lorsque leurs partenaires ne croient pas cette version, ils insistent alors sur la nature non romantique de telle ou telle relation.

¹⁸ T. Fouquet (2011 : 26) écrit à ce propos : « Le Dakar by night – l'univers à la fois physique et moral composé des bars et boîtes de nuit dakarais – est alors souvent présenté comme un lieu emblématique de cette mauvaise vie, cette « yomb-life ». Composée du wolof (yomb, léger, bon marché) et de l'anglais (life, vie), l'expression, très fréquente parmi la jeunesse dakaraise, renvoie à l'idée de chercher la facilité dans un sens négatif de déperdition morale et culturelle : succomber à des attractions basement matériels, occidentalisation des mœurs et des esprits, falsification d'un soi "authentiquement" africain ».

¹⁹ Ce mot anglais apparaît souvent comme réponse à une demande de nouvelles. Répondre « nice » signifie que tout va bien. Il peut aussi signifier qu'un objet ou qu'une personne est belle.

Tolérance et justifications

Il arrive souvent aux hommes que leur « infidélité » soit découverte, et ce de manière plus ou moins rocambolesque. Dans la majorité des cas, une fois dévoilée, l'infidélité entraîne la fin de la relation. Il s'agit d'ailleurs du principal facteur de désunion des relations dans lesquelles ont pu être mes interlocuteurs. L' « infidélité » prémaritale, toujours clandestine, est majoritairement vécue comme une trahison puisque « l'horizon fantasmatique du désir sexuel amoureux » (Hippert, 2012) suppose la monogamie. La « fidélité » apparaît donc comme l'un des critères de réussite d'un couple.

Il convient toutefois de souligner que les hommes semblent moins conciliants que les femmes vis-à-vis de l' « infidélité » de leurs partenaires. À ma connaissance, un seul homme de l'échantillon a accepté une « tromperie » alors que douze hommes ont été « pardonnés », deux d'entre eux à deux reprises, et un autre, Daouda, à trois reprises :

Dodo m'a demandé de l'accompagner au marché. Elle devait acheter un ventilateur pour sa mère. Je voulais faire quelque chose pour elle, l'aider à porter le truc chez elle. Je porte le ventilateur avec Dodo à côté de moi. On rencontre Daya. Elle me demande « C'est qui cette fille ? ». J'ai dit « C'est Dodo, une copine ». Dodo a dit « Comment ça une copine ?! Psssss ». Elles ont compris tout de suite. Elles ont pas fait de scène, on est partis. Dodo a rien dit pendant le chemin, mais après ouh. Au bout de deux semaines, elle m'a pardonné. Je lui ai dit que je recommencerais plus, que c'était une bêtise, que je tenais trop à elle, que j'étais prêt à renoncer aux autres filles pour elle. Elle m'a cru.

Si Daouda a manifestement menti à Dodo, il a toutefois été « pardonné » et leur relation a encore duré quelques mois.

Le couple formé d'Elias et d'Emina fait figure d'exception. Elle a épousé Elias en 2015 et, quelques mois avant le mariage, elle me disait :

Pour moi, s'il me trompe, c'est pas si grave. Je sais comment sont les hommes. Le plus important pour moi, c'est qu'il m'aime. Si c'est moi qu'il épouse, alors c'est pas grave. C'est moi qui aurai gagné. C'est un peu la guerre ici avec les autres filles ! (rires).

Emina avait déjà eu connaissance des « infidélités » d'Elias au moins une fois. Elle lui a demandé de ne plus voir la jeune femme en question, ce qu'il lui a promis. Elle n'a pas parue au courant de

l'ampleur de l' « infidélité » d'Elias, mais a toléré son « écart de conduite », du moment qu'il ne revenait pas sur son intention de l'épouser²⁰.

Si la plupart de mes interlocuteurs voient l' « infidélité » des femmes comme un phénomène assez récent, ce n'est pas le cas de son corollaire masculin. Pour une partie de la jeunesse, la normalité de l'infidélité masculine repose sur des explications biologiques différenciatrices selon lesquelles la libido exacerbée des hommes en comparaison à celle des femmes²¹ vient justifier, entre autres, les pratiques polygynes :

Tous les hommes sont naturellement polygames. Ça veut dire que nous, on a plus de besoins. C'est Dieu qui nous a créés comme ça, c'est naturel. Les hommes, ils ont besoin de faire l'amour plus souvent que les femmes (Cheikh).

L'homme est naturellement polygame. Ce que je veux dire, c'est que t'es pas obligé d'avoir plusieurs femmes. Ça c'est seulement toi et Dieu, il y a personne d'autre qui peut t'obliger. Mais nous, on a le droit. Dieu n'a pas donné le droit aux femmes d'avoir plusieurs hommes. C'est interdit ? Pourquoi ? Parce qu'on est différents. C'est comme ça. Les hommes ils ont des besoins sexuels par exemple. Les femmes, c'est différent, elles peuvent se contrôler. C'est Dieu qui nous a faits comme ça. C'est pour ça que nous, on cherche plusieurs copines. On a des besoins (Djamel).

Les hommes et les femmes, c'est pareil partout. Même si en France c'est pas pareil, c'est pas la même tradition, pourtant c'est Dieu qui a tout décidé. Il a fait les hommes et il a fait les femmes. Tout ça c'est marqué dans le Coran. Il y a une différence. On est nés comme ça. Les femmes doivent pas aller voir partout, c'est pas bon. T'imagines si ta mère fait ça, elle met la honte sur sa famille. L'homme, lui, s'il veut, il peut prendre une deuxième épouse. Il faut pas tromper ta femme, tout le monde sait ça. C'est une offense. Par contre, si tu te maries, là c'est bon (Alioune).

Les hommes évoquent la polygynie en la justifiant essentiellement par des considérations religieuses. Par-delà la simple énonciation de préceptes religieux et de coutumes, ils instituent la différence entre les sexes comme étant fondée sur un ordre « naturel ». En ce sens, elle a valeur de « régime de vérité » (Bereni et *al.*, 2014 : 118). Pour autant, les « infidélités » des hommes ne sont pas systématiquement admises, que ce soit dans un cadre marital ou prémarital. Au vu de la notoriété

²⁰ Emina la seule femme en couple avec l'un des hommes composant l'échantillonnage de cette étude avec laquelle j'ai pu avoir des discussions au sujet de l'infidélité sexuelle de son petit ami.

²¹ J. Mazzocchetti (2010) fait le même constat en contexte burkinabe.

des multipartenariats masculins et féminins, personne n'est dupe, ce qui explique les doutes qui sont exprimés, les investigations qui peuvent être menées et le climat de méfiance générale.

L'exigence de « fidélité »

De l'avis général de mes interlocuteurs et interlocutrices, leur position est claire : les « infidélités » dans une relation de couple sont très peu tolérées.

Moi, je dis les choses. Je vois comment il est. Il regarde les filles et tout. Je lui ai dit : « Si tu te moques de moi, je laisserai alors, nous deux c'est fini. T'es avec moi ou t'es pas avec moi. C'est comme ça. (Awa).

La plupart des filles sont infidèles. Elles sont comme ça maintenant. Il faut bien te méfier sinon tu vas te faire avoir. C'est pas acceptable (Birago).

Les termes de l'exigence de « fidélité » ne sont pas forcément énoncés, ils peuvent rester tacites, mais les membres du couple ne peuvent prétendre les méconnaître. En effet pour tous et pour toutes, une mise en couple conditionne la ratification de ce « devoir moral ». Ils et elles ne peuvent prétendre ne pas en avoir connaissance. Rompre avec cette exigence, qui n'est donc pas nécessairement fixée contractuellement entre les deux parties du couple, revient à mettre à mal la « confiance » existante entre eux (Hippert, 2012).

Non, elle m'a jamais dit « Tu dois être fidèle », mais elle est tellement jalouse qu'elle a pas besoin de le dire. Si un jour elle découvre quelque chose, je sais qu'elle va me laisser tomber, c'est sûr (Elimou).

Moi jamais. C'est une question d'honneur. Je veux pas être cocu. Alors là, tu me parles même plus. Je veux plus rien savoir de toi (Balla).

La relation amoureuse s'appuie sur cette confiance mutuelle selon laquelle la relation est exclusive. La confiance en serait même une base constituante, et la « sécurité » qui l'accompagne serait ainsi une composante essentielle à la pérennité d'une relation de couple (Giddens, 1991 : 44). « La crainte de non-exclusivité amoureuse et sexuelle » (Pagès, 2008 : 93) est donc palpable dans les discours :

J'ai découvert des choses. Il y a des gens qui disent des choses. S'il m'a trompée avec une autre fille, je vais aller très mal. J'avais tellement confiance en lui. J'ai cru beaucoup de choses. Je voulais qu'il soit mon mari. Je le veux toujours, s'il est vraiment sérieux (Dina, 27 ans, une partenaire de Djamel).

Je suis plus sûr d'elle maintenant. Après tout ce que j'ai fait pour elle, t'imagines ! Elle est plus comme avant. Elle est moins attachée à moi. Je suis sûr qu'en fait elle a un autre copain (El Hadj).

L'exclusivité amoureuse et sexuelle constitue une valeur fondamentale pour la grande majorité des personnes enquêtées. Bien souvent, la personne qui initie la rupture est celle ou celui qui découvre l'« infidélité » : « Il croit qu'il peut me tromper comme ça. Non c'est fini ! Je veux plus rien entendre de lui » dit Aminata après avoir fouillé dans le portable d'Alassane pour mener son enquête. Elle y a découvert un message dans lequel il échangeait des mots doux avec une autre femme, ce qui l'a laissée penser qu'Alassane lui était « infidèle ». Les hommes se révèlent également très stricts sur ce point : « J'ai toujours cassé ma relation avec une femme quand elle me trompe. Elles ont fait pareil quand elles ont appris que je les avais trompées » (Emir).

Des promesses de « fidélité » sont fréquemment proférées par les hommes, souvent à trois occasions bien précises : au cours d'une relation devenue conflictuelle ; lorsque qu'un homme entend convaincre sa petite amie de l'épouser ; et dans les stratégies de séduction, afin de se démarquer des autres hommes dakarois dans un contexte qui laisse à penser que tous les hommes ou presque sont volages.

3. 3. La place de l'argent dans les relations prémaritales

Tous les hommes enquêtés semblent craindre une « infidélité » de la part de leurs partenaires, ne s'estimant que très rarement à l'abri de telles « trahisons ». En effet, ils suspectent les femmes d'être facilement amenées à trahir leurs petits amis pour des raisons pécuniaires. C'est sur ce sujet précis que va se poursuivre ce chapitre, en opérant un détour nécessaire par la question de la monétarisation des rapports sociaux à Dakar.

Les sociabilités monétaires

À Dakar, les relations sociales « sont toutes très exigeantes en numéraire et les sollicitations quotidiennes sont très nombreuses » (Moya, 2017a : 20). I. Moya, dans son ouvrage analysant les discours des épouses et époux sur l'économie domestique dans cette ville, affirme que l'argent « est partout et, surtout, il manque toujours, quelle que soit l'activité et le revenu des personnes » (*Ibid* : 19).

En d'autres termes, l'argent est présent dans tous les types de relations interpersonnelles : entre parent·es et enfants, entre frères et sœurs, entre parent·e.s éloigné·es, entre voisin·es, entre collègues de travail ou camarades de classe, dans les relations d'alliance, celles entre disciples et guide religieux, avec le corps médical, avec les griot·tes lors de différentes cérémonies. On se donne de l'argent, on s'en prête, on demande un coup de pouce financier, on fait des cadeaux, etc. Le fait que l'argent manque toujours signifie aussi qu'il est « fugitif », c'est-à-dire qu'il ne reste jamais bien longtemps dans les mêmes mains, qu'il est rapidement remis en circulation. L'idée de dépense quotidienne est centrale pour saisir ce mécanisme. La principale préoccupation économique de la majorité des familles dakaroises est de parvenir à assurer les trois repas quotidiens. De fait, il leur faut parfois recourir à des « socialités monétaires » (Moya, 2017a : 19) afin de pouvoir manger.

En contexte bamakois, R. Vuarin (1994) évoque l'argent comme une forme de « capital social ». Ce chercheur met au jour l'aspect stratégique sous-entendu dans la mise en place de ce capital qui constituerait une ressource permettant des possibilités d'appui financier, de crédit, en somme un gage ouvrant des possibilités d'emprunt et de solidarité économique. En d'autres termes, « la vie quotidienne des Bamakois est donc obnubilée par l'accumulation d'un capital social, qui est à la fois l'effet et la cause de celle du capital économique » (*Ibid* : 257). La situation est similaire à Dakar où un certain nombre d'obligations sociales ou communautaires sont difficilement contournables et nécessitent une somme de compétences pour donner ce qu'il convient, sans que les sommes soient trop onéreuses. Ces mises en circulation, leurs montants et leurs fréquences viennent refléter le statut des individus et leur respectabilité sociale.

Au sujet de la Gambie, P. Shipton (1995) parle, de son côté, de « préférence pour l'illiquidité ». Cette notion renvoie à la vitesse de circulation des sommes liquides qui sont rapidement échangées contre des objets de valeur ou dans certains types de relations financières. Dans un contexte où la possession de sommes liquides présente certains risques, tels que les sollicitations et les dépenses, ne pas avoir d'argent sur soi est un gage de sécurité. Cette « mise à distance » de l'argent (Moya, 2017a : 25) se fait par une circulation dans différents circuits économiques, principalement dans des réseaux de connaissances (amicaux, familiaux, de voisinage). Le fait qu'une personne soit en capacité de mobiliser différentes sphères de sociabilités monétaires peut lui permettre, par exemple, de combler un déficit de solidarité familiale.

Ces quelques éléments permettent de revenir sur la banalité de l'entrecroisement entre sphère de l'intime et sphère économique dans certains contextes africains. Dans cette optique, on comprend mieux pourquoi l'entretien d'un réseau de relations a un impact sur les capacités économiques des acteurs et actrices sociaux et sociales (Favereau, 1995). En ce sens, les capacités économiques

apparaissent aussi comme le reflet des capacités sociales. Dans un contexte où il existe quantité d'obligations sociales impliquant des remises d'argent, où l'on est sans cesse endetté auprès de ses proches, où un grand nombre d'autres personnes sont endettées auprès d'eux, il faut soit pouvoir récupérer une partie de l'argent qui a été mis en circulation soit parvenir à s'en faire prêter. Cela nécessite d'être en capacité d'entretenir des relations de confiance avec un grand nombre de personnes. Ainsi, « il n'est aucun domaine (même les rapports conjugaux) où l'argent n'intervienne en permanence » (Olivier de Sardan, 1996 : 110).

Le rôle/prestige économique de l'époux

À Dakar, le domaine de l'argent et celui des sentiments vont de pair. Les sociabilités monétaires sont importantes dans le sens où elles sont fréquentes, même si les sommes en circulation peuvent être minimales. Dans la lignée des réflexions ouvertes par V. Zelizer (2005), j'analyserai ici sphère de l'intimité et celle de l'économie de façon conjointe.

Bien des contextes sont propices à de tels croisements. Le plus fréquemment, les Dakarois·es font appel à des membres de leur réseau social pour obtenir rapidement de l'argent ou avoir momentanément accès à un service. Il existe toutefois des filtres concernant les possibilités d'emprunts et de solidarités basées sur l'économie : on ne sollicite pas n'importe comment ni n'importe qui. L'empreinte monétaire sur les relations conjugales tient en particulier aux obligations économiques du mari qui doit assurer seul les besoins de son épouse. De son côté, celle-ci n'a théoriquement aucune obligation à participer aux « dépenses quotidiennes » du ménage, mais elle est chargée du rôle de « gestionnaire » de l'économie domestique. (Moya, 2017a : 62).

En outre, les règles coraniques affirmant l'autorité de l'époux sur son épouse sont souvent invoquées par les Dakarois·es musulman·es²². Sur ce sujet, I. Moya (2017a : 62) a eu l'occasion de préciser que la référence au Coran donne :

Une légitimité absolue, indiscutable, à ces normes sociales. Corollairement, parce que l'autorité du mari est liée, sur le plan de l'Islam, à la répartition des dépenses au sein du ménage, l'économie domestique met en jeu le principe coranique de l'autorité du mari, c'est à dire une valeur musulmane.

Cette autorité est étroitement liée à sa capacité à assumer seul les dépenses du ménage. Les hommes enquêtés ont été nombreux à souligner la nécessité pour un homme d'assurer seul ces

²² Versets 32 et 34 de la 4^{ème} sourate.

dépenses. Ils font presque systématiquement référence à l'aspect religieux de cette norme, sans citer explicitement de sources religieuses précises. Leur discours ne laisse pas de place à la demi-mesure, peut-être justement parce que les plus jeunes, tels qu'Alpha, sont encore loin de cette étape et ne se rendent pas compte de l'ampleur de la charge que les attend :

C'est Dieu qui veut ça. C'est l'homme qui doit tout faire pour sa famille. C'est son rôle en quelque sorte. T'as envie de faire comme ton père. C'est un grand honneur. Sinon on va se moquer de toi. Même si la vie est dure, tu dois trouver des solutions et travailler encore plus (Alpha).

Les époux ont tout intérêt à assumer seuls les charges de leur ménage. Or, on sait depuis longtemps que les épouses sont amenées, suite à la dévaluation du pouvoir d'achat et aux crises économiques à répétition, à épauler financièrement leur mari. C. Le Cour Grandmaison (1978 : 67) évoquait déjà l'une de ses interlocutrices au revenu bien plus conséquent que celui de son époux : « Les honneurs, c'était pour son mari ; le négoce et l'argent pour elle ! »²³. Plus tard, M. Lecarme-Frassy (2000) confirme la participation de nombreuses Dakaroises aux dépenses quotidiennes de leur famille. Elles peuvent même être menées à jouer le rôle de « substitut du mari », et mettre théoriquement à mal l'autorité de l'époux (Adjamagbo et al., 2003). Selon I. Moya (2011), la moitié des ménages connaît une participation financière de l'épouse pour assurer les dépenses quotidiennes. Il ne s'agirait donc pas d'un épiphénomène.

La plupart des épouses ne rendent pas publique leur contribution aux charges domestiques. En cela, elles font preuve de *sutura*, soit une « norme comportementale, faite de pudeur, de discrétion et de respect de l'autre » (Werner, 2006 : 170) ou, pour le dire plus simplement, un « sens de la discrétion » (Moya, 2015 : 185). L'ensemble des définitions de cette valeur morale que j'ai pu recueillir insiste sur la « préservation des apparences », c'est-à-dire sauver son propre honneur ou celui d'une autre que soi.

Au Sénégal, cette valeur est particulièrement enseignée aux jeunes filles (Diop, 2012a ; Moya, 2015), et semble donc davantage portée par les femmes. Comme me l'a confié une femme mariée de 54 ans, « la femme préserve et les hommes se cachent derrière ça, c'est pour ça que les femmes se préoccupent plus que les hommes ». Avec la *sutura*, les femmes ont à leur charge de protéger la réputation du ménage. La morale de la discrétion implique aussi pour les épouses de « devoir taire » leurs éventuelles activités économiques orientées vers le ménage (Moya, 2017a : 65).

²³ C. Le Cour Grandmaison (1979) parle alors de « contrats économiques entre époux ».

La crainte des hommes de voir la participation des femmes rendue publique est en partie liée à la contrainte ainsi instituée : les femmes peuvent se servir de ce motif pour obtenir le divorce, affichant alors publiquement que leur époux n'a pas rempli le rôle de pourvoyeur qui lui est socialement assigné. En ce sens, selon l'oncle de Cherif, « si ta femme paye le loyer, c'est comme si tu lui donnais un haut-parleur ! Elle va dire à tout le monde ». Ce type de discours qui reflètent la crainte des hommes quant au fait que leur honneur soit entaché n'est pas rare, pourtant dans les faits, la participation des épouses aux charges domestiques de leur foyer est peu mise en visibilité par les épouses elles mêmes.

Si l'économie domestique semble une sphère dans laquelle prévaut le « non-dit » (Moya, 2017a : 65), c'est en partie parce que l'autorité de l'époux – qui passe donc par le fait de taire les gestes financiers de son épouse – est publiquement proclamée. Il s'agit bien de sauver les apparences, de reconnaître publiquement l'autorité du mari, « quelle que soit d'ailleurs la "réalité" de cette relation » (*Ibid* : 70). Les transactions monétaires idéelles entre mari et épouse se font donc dans un sens précis selon lequel l'homme exerce la position de donateur.

« C'est l'homme qui doit donner »

Il en va de même dans le cadre des relations prémaritales au sein desquelles ces transactions prennent également une direction normative genrée. Il ne serait pas honorable pour un homme de demander de l'argent à sa petite amie ou à son épouse, au même titre que l'ascendance des maris sur les épouses passe par leur détention du pouvoir économique dans le ménage.

- El Hadj : J'avais une copine. Son père était riche, elle avait pas de problème, elle avait beaucoup d'argent. Elle habitait dans une grande maison près de la corniche. Elle voulait que je vienne la voir, elle voulait pas venir chez moi. Mais c'est loin et, avec les transports, ça prend tellement de temps, et c'est fatigant. Donc elle me disait « C'est pas grave, viens, c'est moi qui paye le taxi ». T'imagines ? Moi, je peux pas faire ça. Elle a même voulu me donner de l'argent, comme ça pour m'aider, pour que j'achète des vêtements. Je l'ai disputée. Je peux pas accepter ça de ma copine. Elle voulait pas comprendre, donc je l'ai laissée.

- Elias : C'est vrai, un homme doit pas accepter, il faut se respecter.

Comme l'exprime très clairement cette conversation, il est impensable, pour El Hadj et son ami, de recevoir une quelconque aide de la part de l'une de leurs partenaires. On l'aura compris, la raison ne réside pas tant dans le fait qu'El Hadj ne soit pas marié, mais plutôt dans le fait que, pour un

homme, cela soit perçu comme dévalorisant. Recevoir une aide financière de la part de leurs petites amies s'avère difficilement acceptable pour les hommes. Dans ce sens, ces dernières ne semblent pas faire partie des réseaux économiques mobilisables, puisque « c'est l'homme qui doit donner » (Djibi). En revanche, certains hommes reçoivent parfois des cadeaux de la part de leurs partenaires, notamment à l'occasion de leur anniversaire ou de la fête de la Saint-Valentin. Dans ces circonstances, ils n'ont pas l'impression que les rôles s'inversent dans la mesure où ces présents restent de l'ordre de l'exception.

Pour autant, le sens de la transaction peut s'inverser systématiquement dans certaines configurations précises. C'est le cas dans le cadre spécifique du tourisme sexuel féminin au Sénégal puisque ce sont les femmes occidentales qui vont être amenées à offrir des cadeaux et à entretenir en partie leurs « amants ». Mes interlocuteurs jugent ainsi sévèrement les hommes en couple avec des femmes *toubabs* plus âgées qu'eux, en les qualifiant de « gigolos ». Le « stigmatisme » de prostitué (Pheterson, 2001) leur est donc facilement accolé :

C'est un ami à moi. Il s'entraînait sur la plage. Une femme mariée vient le voir quand il avait fini. Elle était dans une belle voiture. C'était une femme de "patron"²⁴ ou de ministre. Elle lui dit qu'il est beau. Elle veut lui donner de l'argent pour qu'il l'accompagne. Beaucoup d'argent comme 100 000 francs. Lui, il dit qu'il refuse. Elle continue à lui demander, elle dit qu'elle va lui donner plus d'argent. Il veut pas la suivre. Elle dit qu'elle est excitée, elle lui montre même son sexe. Lui, il dit « Non, je suis pas un gigolo ». Un homme qui couche pour de l'argent, c'est un gigolo (Essam).

L'inversion des normes de genre qui découle de ces interactions peut être considérée comme un ébranlement du « cadre normatif des relations hétérosexuelles » (Salomon, 2009b : 156), les femmes étant plus âgées et plus fortunées que leurs partenaires. Les hommes avec lesquels C. Salomon a travaillé ne s'estiment pas victimes de ces interactions dans le sens où ils en tirent des bénéfices conséquents. Pour autant, leur statut d'homme se faisant entretenir par une femme s'avère souvent sujet à des réprobations de la part de la société, et plus particulièrement de leurs proches (*Ibid* : 168). Les hommes qui deviennent récepteurs sont globalement susceptibles de faire l'objet de vives critiques. Suivant la même logique, ils peuvent se sentir humiliés lorsque le salaire de leur épouse

²⁴ L'image du « patron » est souvent utilisée pour désigner une personne « importante » et financièrement indépendante. Si elle peut signifier que la personne mentionnée est à la tête de sa propre affaire, elle désigne davantage le pouvoir économique que la possession d'un commerce en elle-même.

est plus élevé que le leur²⁵. Selon cette pensée différentialiste et complémentariste des rôles de genre, ils n'acceptent pas et n'encouragent pas cette « inversion ».

Des gestes attendus ?

Si je me fie aux discours masculins recueillis – qu'il faut bien évidemment relativiser –, pour entamer une relation de couple avec une femme, un homme doit en principe se montrer généreux. Pour cela, il est tenu de faire un cadeau ou de prendre en charge la première sortie, comme le montrent ces quelques exemples :

Il y a une fille qui vient me voir, on parle et on décide de sortir un soir. On va en ville. On se balade. J'avais rien prévu. Mais on aurait pu par exemple aller boire le thé chez un ami à moi. On aurait pu bien parler comme ça et faire connaissance. C'est pas encore ma copine donc. Quand on arrive, c'est elle qui m'emmène là-bas, loin. On passe devant des restaurants, et elle s'arrête devant un resto de luxe. Elle voulait que je lui paye un bon resto. C'est comme ça les filles, tu les emmènes au resto, elles sont trop contentes. Et après tu vas être avec elle (Bassirou).

Tout à l'heure, j'ai dragué une fille. Ça a marché. Je l'ai fait rigoler et tout. On s'entendait bien. On a parlé pendant au moins 10 minutes. Et je lui demande « Donne-moi ton numéro ». Elle me dit « J'ai un numéro, mais j'ai pas de téléphone ». Je lui dit « C'est vrai ça ? Comment c'est possible ? ». Elle me montre sa carte SIM. Elle voulait que je lui donne un téléphone pour qu'on puisse s'appeler. Si je faisais pas ça, c'est sûr, je serais jamais son copain (Cham).

Quand t'as de l'argent c'est plus facile, tu fais un cadeau et hop, t'as toutes tes chances (Driss).

Les riches, ils ont pas de problème pour draguer (Bara).

Mes interlocuteurs affirment que les femmes apprécient que les hommes effectuent un geste « généreux » lors de la séduction, qu'il s'agisse d'offrir un cadeau ou une somme d'argent. Comme dans beaucoup d'autres descriptions masculines des premières rencontres, ils mettent en avant la fréquence de ce type de demandes de la part des femmes qu'ils cherchent à séduire. Ils sont donc persuadés qu'il est difficile pour les hommes de ne pas se montrer un minimum « généreux » pour

²⁵ C'est là une observation qui a également été faite dans le contexte ivoirien (Vidal, 1979).

entrer en relation. Selon eux, répondre positivement aux requêtes des femmes leur permettrait donc de se mettre en couple avec elles ou, pour le moins, faciliterait le passage à cette étape.

Les conversations, moins nombreuses, que j'ai pu avoir avec des femmes non mariées sur cette question se sont en revanche avérées plus nuancées :

Ils [les hommes] te disent ça, mais c'est pas vrai. La plupart des filles sont pas comme ça. Une fille, elle aime tout le temps les cadeaux, c'est dans sa nature. C'est tout. Tu lui fais un cadeau, elle est contente. Mais si tu l'intéresses vraiment, elle en a rien à faire du cadeau. Elle va être avec toi, et puis c'est tout (Fatou, 21 ans, célibataire).

Certaines jeunes femmes perçoivent d'ailleurs les gestes financiers des hommes comme partie de leurs stratégies de séduction :

Il y a des hommes qui te font des cadeaux tout de suite. Moi, j'aime pas ça. Ils font les fiers avec leur argent, c'est tout. Il te connaît pas, et il te fait des cadeaux. Comment il peut savoir ce que t'aimes (Marème, 23 ans, en couple).

On le voit, il est attendu que ce soit les hommes qui offrent des cadeaux à leur petites amies. Mais il ne s'agit pas d'une obligation sociale dans le sens où le non-respect de cette règle n'empêche ni la concrétisation d'une union, ni sa pérennisation, ni la potentialité d'un mariage. « C'est si tu acceptes de donner seulement, mais tu n'es pas obligé de donner » précise Camara, avant d'ajouter : « mais quand même, il faut bien négocier si tu ne veux pas donner ». Je parlerai donc plus en termes d'« attendu » plutôt que d'« obligation ». Aucune obligation statutaire n'apparaît contraignante dans la prémaritalité, tout du moins pas avant que les fiançailles ne soient concrétisées : il ne s'agit pas d'un ensemble de droits et de devoirs imposé par une alliance. Ces gestes financiers ne sont d'ailleurs pas seulement attendus durant la phase de séduction, mais aussi durant le développement de la relation. Sur ces bases, on peut alors estimer qu'il existe une règle tacite d'entretien de la petite amie.

Les marques d'affection

« La relation amoureuse n'échappe pas à la circulation de l'argent » (Attané, 2009 : 159). Cette remarque ne vaut pas uniquement pour le Sénégal ; on retrouve ce type d'échange dans d'autres contextes ouest-africains. C'est par exemple le cas au Mali (Reysoo, 2012 ; Castro, 2012 ; Grange Omokaro, 2009), au Burkina Fasso (Mazzocchetti, 2010 ; Attané, 2002) et en Côte d'Ivoire (Vidal, 1979), pour ne citer que quelques autres exemples empiriques. Dans ces différents contextes, l'argent apparaît comme un mode d'expression de l'amour des hommes envers les femmes :

L'homme et la femme n'adoptent pas le même mode d'expression de l'amour. La société reconnaît et légitime le sentiment amoureux chez les hommes. L'homme a donc toute l'attitude de prouver son amour à sa fiancée par des cadeaux, par sa fréquentation assidue, par sa parole. Seul l'homme avait le droit de visite au domicile de la jeune fille. À l'opposé, la femme devait taire son amour, ne jamais le dévoiler à l'homme, ne pas l'extérioriser. Elle pouvait seulement recevoir son prétendant chez ses parents sans être autorisée à lui rendre visite. C'est en cela qu'on reconnaissait une femme vertueuse. Rendre visite à un homme dévalorisait la femme [...] Seul le mari pouvait recevoir une manifestation d'amour (Dial, 2008 : 82-83).

L'évaluation de la quantité et de la fréquence des offres renseigne en effet sur les sentiments amoureux des hommes (West et *al.*, 2009). Lors d'une dispute – à laquelle j'ai assisté – entre Alioune et une jeune lycéenne avec qui il est à ce moment-là en couple depuis trois semaines, la question des cadeaux apparaît au centre de leur conflit. Elle lui fait des reproches : « Tu connais rien aux filles comme moi. T'es radin et je compte pas pour toi. J'ai besoin d'un copain qui puisse m'aider. Tu m'aimes pas, ça se voit ». En ne donnant pas, Alioune n'a pas adopté le comportement que la jeune fille « attendait » de lui pour lui démontrer son amour pour elle. Cela a entraîné chez elle des interrogations quant à la nature de l'attachement qu'il lui vouait et à sa volonté à s'investir dans le couple en la soutenant financièrement et symboliquement. L'argent et les cadeaux peuvent donc servir à dévoiler des sentiments (Henchoz, 2014), ils « participent du langage amoureux » (Vidal, 1979 : 154). La nature des cadeaux offerts a donc son importance dans la mesure où ceux-ci sont les marqueurs d'une volonté de faire perdurer la relation et de la force des sentiments ressentis par les hommes.

Un repas au restaurant ou un téléphone portable constituent tous deux des cadeaux symboliques « modernes » qui, d'après les témoignages collectés auprès des hommes, semblent particulièrement appréciés des femmes. Ils se sont révélés unanimes et catégoriques sur ce point, estimant que de tels gestes ne peuvent qu'être fortement qu'appréciés. Ces discours, même s'ils peuvent paraître quelque peu stéréotypés, sont confirmés par certaines de leurs partenaires qui évoquent les attentions qu'elles apprécient : « S'il t'emmène au restaurant, tu es contente. Tu sais que tu vas bien manger et que le gars se moque pas de toi » (Dounya, en couple avec Dono).

Le restaurant constitue un symbole romantique « moderne » dans le sens où manger en couple au restaurant passe pour une pratique qui ne correspond pas aux habitudes des générations précédentes.

Cette dénomination, « restaurant », les distingue des cantines, des *fast-foods*, des « dibiteries »²⁶, des *tàng-na*²⁷, ou des « restos-trottoirs »²⁸ qui pullulent à Dakar. Ce sont des lieux plus élitistes, qui pratiquent des tarifs conséquents et proposent des menus variés. Même s'il est possible de trouver des plats de riz sénégalais, ce ne sont pas les mets les plus appréciés par la clientèle, la cuisine étant de manière générale plus européanisée. Le second critère important qui les différencie des autres points de restauration de la capitale tient au temps nécessaire, plus conséquent, pour commander et manger.

Pour épater une fille, tu l'emmènes dans un vrai restaurant. Pas un truc où tu manges *taf-taf* (rapidement). T'es assis en face d'elle, tu prends le temps de parler. Il y a un serveur qui vient te voir et tout ça. Quand t'as fini de manger, tu restes assis et tu parles encore. On va pas te mettre dehors. C'est vraiment l'endroit idéal pour ton amoureuse (Abou).

Qui plus est, à Dakar, les restaurants, tout comme un certain nombre de restaurations en salle, offrent aux client·es une certaine forme de discrétion (Creen et *al.*, 2014). Les salles à manger ne sont pas visibles depuis la rue, permettant ainsi de s'affranchir des règles communautaires usuelles de partage de la nourriture. À cela s'ajoute un cadre idéal pour les jeunes couples qui ont envie de partager des moments intimes à l'écart d'une surveillance parentale.

De fait, la nature des cadeaux sentimentaux a évolué au fil du temps. Dans une période précédant l'indépendance du Sénégal, l'héroïne d'un roman d'A. Sadjji (2013b) a reçu, de la part de ses nombreux riches courtisans, une montre, des plats, ou encore des enveloppes contenant des sommes monétaires. Un homme sexagénaire rencontré près de Yoff me disait offrir, dans les années 1960, des savons aux femmes qu'il voulait séduire. C. Creen et J-P. Hassoum (2014 : 64) précisent à ce propos qu'« apporter à une jeune fille, chez ses parents, un shawarma ou un hamburger, qu'elle n'a pas les moyens financiers ou le droit de consommer "à l'extérieur" » constituait un cadeau d'amour dans les années 1990.

Certains biens et objets semblent indétrônables dans le registre des relations sentimentales, tels les vêtements (prêt-à-porter ou tissus en vue d'une confection) et un certain nombre de produits cosmétiques, tout particulièrement les parfums.-Aujourd'hui, les hommes racontent que les cadeaux

²⁶ Boutique où l'on vend de la viande grillée.

²⁷ Un *tàng-na* (signifiant « c'est chaud » en wolof) est un lieu de restauration proposant une large variété de plats sénégalais ou, au contraire, un plat unique, à des prix très raisonnables. Il s'agit souvent d'un lieu peu confortable et dont la qualité des plats servis n'a pourtant rien à voir avec le style sommaire du lieu.

²⁸ L'ensemble de ces lieux sont axés sur un service et une consommation rapide à des tarifs relativement abordables. Toutefois, certains *fast-foods* proposent une diversité dans leurs offres culinaires et font aussi office de restaurant. C'est le cas par exemple de la chaîne « La brioche dorée ».

les plus recherchés sont les smartphones, voire les tablettes informatiques. La possession d'un téléphone portable revête une importance considérable et donne des indications sur la ou le propriétaire. Certaines marques ont plus de prestige que d'autres : les téléphones « chinois » – synonyme de mauvaise qualité – occupent le bas de l'échelle, tandis que ceux de la marque Samsung sont très côtés. Avoir en sa possession un téléphone de qualité est un symbole de prestige social, de surcroît éminemment moderne.

Au-delà de ce type de cadeaux, l'argent est toujours demandé et donné dans un but précis. C'est ce que j'ai pu constater lors des sorties entre amis et couples. Par exemple, alors que le groupe de Cambérène fête l' « Appel » chez un oncle de l'un d'entre eux, Abou invite une de ses « copines ». Nous sommes en train de boire un jus dans le salon lorsque cette dernière s'adresse à lui : « Donnes moi 500 Francs Cfa [environ 0,8 euros], je dois acheter du crédit [téléphonique] pour appeler ma mère ». Lors du baptême du fils du cousin de Camara, la petite amie qui l'accompagne à cette occasion lui demande de lui prêter²⁹ 250 Francs Cfa (environ 0,4 euros). Elle précise pourquoi elle a besoin de cet argent, à savoir acheter un nouveau cahier pour ses cours. Les petites sommes réclamées ont souvent pour objet l'achat de crédit de téléphone. Parfois, des sommes plus importantes sont demandées, comme en mars 2015, lorsqu'une partenaire d'Alpha lui demande 35 000 Francs Cfa (environ 53 euros) afin de s'acheter un nouveau batik³⁰. Elle doit se rendre à un mariage la semaine suivante, et souhaite, pour cette occasion, porter une tenue neuve. Elle compte alors sur Alpha pour l'aider à se la procurer³¹.

Au-delà des discours que j'ai été amené à recueillir, j'ai effectivement observé qu'il était fréquent que les hommes soient sollicités par des femmes pour de l'argent, et ce tant dans le cadre de la séduction que des relations prémaritales. Certaines jeunes femmes avec lesquelles j'ai pu m'entretenir – qui n'étaient pas engagées dans une relation de couple avec l'un de mes interlocuteurs – ont mentionné que tel ou tel objet leur avait été offert par leur « copain » ou l'un de ceux-ci. L'une m'a dit : « J'ai un homme qui m'aime tu vois ! (Elle me montre son téléphone, un Samsung). Il m'a donné ça pour mon anniversaire. Il m'a bien gâtée, je suis trop contente ». La générosité de son petit ami est alors bien pensée comme la preuve de son attachement.

²⁹ Le terme *abbal* (prêter) sert à distinguer le prêt du don (*joxe*). Pourtant en général, même en employant ce verbe, il est peu probable que la personne rembourse la somme empruntée, qui du même coup ne relève plus de l'emprunt mais bien du don.

³⁰ Nom qui désigne à la fois la technique de teinture appliquée sur un tissu en coton blanc et le résultat de ce processus, un tissu aux couleurs bien souvent chatoyantes et aux motifs bigarrés.

³¹ Une fois le batik acheté, il faut également payer la confection de l'ensemble (robe ou jupe et bustier) par un tailleur. Ici, la demande adressée à Alpha ne concerne que l'achat du tissu.

Par ailleurs si les capacités de séduction des hommes peuvent être valorisées entre amis, les capacités des femmes concernant le fait de savoir obtenir des cadeaux peuvent l'être également entre amies (Fouquet, 2011). Il s'agit dans ce cas de mettre en avant une somme de compétences, dont celle de se faire offrir des cadeaux de la part des hommes, ce qui est important en vue d'un mariage.

Les gestes obligatoires et les subterfuges

Certaines dépenses effectuées par les hommes pour les femmes n'ont pas le statut de cadeaux, mais n'en sont pas moins « attendues ». Tel est le cas du prix du transport. Lorsque les femmes viennent à se déplacer au domicile de leur petit ami ou en couple pour une occasion spéciale, la charge de la course revient systématiquement aux hommes. En outre, plus les moyens de locomotion sont onéreux, plus ils s'avèrent prestigieux. À ce titre, on peut mentionner les taxis individuels, suivis des bus et des taxis collectifs (*clandos*), puis en dernière position des « cars rapides ». L'avantage des taxis individuels tient principalement au fait qu'ils déposent la personne à l'adresse indiquée, dans les autres cas, la passagère ou le passager faisant un long déplacement doit emprunter plusieurs véhicules pour se rendre à destination. La négociation du coût de la course n'est possible qu'avec les taxis individuels, et ce sont systématiquement les hommes qui se chargent de la transaction. Il va sans dire qu'ils connaissent les tarifs des courses et qu'il est dans leur intérêt de s'entendre avec le chauffeur sur un prix. Cela peut prendre du temps, quitte à laisser partir plusieurs voitures. Parmi les hommes disposant de leur propre source de revenus, rares sont ceux qui choisissent de ne pas opter pour le taxi individuel en guise de transport.

Tu dois payer le taxi mec ! C'est comme ça ! Sinon c'est vraiment pas classe *de*. C'est pour ça que j'invite pas mes meufs chez moi ! C'est moi qui pars les voir. Moi, je peux marcher comme ça jusqu'à l'autre bout de Dakar sans problème (Egoudou).

Cette dépense dépend néanmoins de la nature de la relation :

Si une fille, c'est ton amoureuse, tu peux payer le taxi. Tu peux pas la laisser payer le taxi. Après, elle va dire que toi t'es radin, que tu veux même pas faire ça pour elle. Mais je vais pas m'embêter pour une autre. Pour elle, c'est le « car rapide ». Elle va pas être contente, c'est sûr, mais c'est pas grave (rires) (Cham).

Dans un contexte où la majorité des jeunes hommes n'ont pas les ressources économiques leur permettant d'effectuer les gestes financiers attendus, cela peut constituer un obstacle aux possibilités relationnelles. La plupart des hommes sont parfaitement au courant du prix des cadeaux qui semblent

être valorisés par un ensemble de femmes, ils connaissent également les « combines » pour se procurer des contrefaçons ou des produits de seconde main à des prix inférieurs au marché. Cela peut leur permettre de faire bonne figure, en accomplissant un geste romantique bienvenu, mais à un prix à leur portée. Dans le cas où le subterfuge est découvert, ils risquent toutefois d’être pris à partie :

Les filles, elles sont pas bêtes. Un jour, j'ai offert un collier qui était pas neuf. Il avait déjà été porté, mais ça se voyait pas. Donc c'était pas cher. En plus, on aurait dit de l'or. Mais je voulais faire semblant que c'était neuf. Les filles, elles aiment pas les trucs qui sont pas neufs. J'ai pris une boîte de bijoux et j'ai mis du papier, comme pour les cadeaux d'anniversaire. Elle était contente. Le soir, elle m'a appelé en me disant que je la respectais pas. Elle était fâchée. Elle avait tout découvert. Je sais pas comment elle a fait franchement (Demba).

Les hommes ne sont pas les seuls à user de subterfuges afin de satisfaire leurs partenaires. Yacine, une jeune femme rencontrée à Médina, est l’une des femmes qui m'a parlé le plus ouvertement de ses relations amoureuses³². Alors que je la croise dans la rue un après-midi, un bol³³ à la main, elle évoque justement la question de la remise de nourriture. Durant notre discussion, je lui demande à qui est destiné ce *mafé*³⁴. Elle me répond « pour mon copain ». Le lendemain, nous avons l'occasion de revenir sur le sujet. Alors qu'elle m'avait dit la veille avoir cuisiné ce plat pour lui faire plaisir, parce qu’il « *dafa bëgg mafe lool* » (« aime beaucoup ça le mafé »), elle revient sur ses propos : « Tu m'as crue ? J'étais même pas fatiguée. C'est ma tante qui a cuisiné. Je lui ai donné les restes. Il sait pas, et il est content. C'est bon ! ».

Dans les relations prémaritales, comme dans les autres registres de la vie sociale dakaroise³⁵, il est tout le temps question de cadeaux et d’argent. Les hommes évoquent sans cesse les femmes qui aiment l’argent, l’argent qui leur est demandé, l’argent qu’ils ne veulent pas donner, comment faire des cadeaux sans dépenser ou encore le prix conséquent de tel ou tel cadeau. De ce fait, tel qu’exprimé par A. Attané (2009 : 155), « étudier la circulation de l'argent au sein des couples donne à voir la manière dont la relation d'affection, de dépendance, de rivalité tisse la trame quotidienne des rapports amoureux et conjugaux ».

³² Le fait que je ne connaisse ni ne côtoie ses petits amis a sans doute joué sur la possibilité qu'elle me parle relativement ouvertement.

³³ Un « bol » désigne autant le plat que le récipient dans lequel on met la nourriture. Pour transporter le plat, le bol, souvent en aluminium, est recouvert d'un autre bol, et ils sont enveloppés ensemble par une étoffe de tissu afin de faciliter leur transport et d’éviter que le contenu ne se renverse.

³⁴ Plat de riz avec une base de pâte d’arachides pour la sauce.

³⁵ La quatrième de couverture de l’ouvrage d’I. Moya (2017a) compte la phrase suivante qui me semble particulièrement éloquente : « À Dakar, l’argent est roi. Il est le revers de toutes les relations, des plus commerciales aux plus intimes ».

3. 4. Les jugements moraux portant sur les femmes

Entre eux, les hommes parlent énormément des demandes d'argent qui leur sont adressées par les femmes. Ils en profitent pour dresser un réquisitoire contre les femmes ayant des pratiques multipartenariales, c'est-à-dire qui s'adonnent au *mbaraan*. Ils se disent « victimes » de cette pratique, ce qui leur permet de mettre en avant tant l'immoralité des femmes que leur matérialisme.

Précisions sur le terme mbaraan

Le *mbaraan* désignait initialement un système de « gestion du divorce qui autorise la divorcée à se faire entretenir matériellement par plusieurs hommes sans que cela suppose des relations sexuelles » (Thioub, 2003 : 294). Dans son acception contemporaine, le *mbaraan* fait référence à une pratique qui consiste à « entretenir un réseau d'hommes a priori ignorants de ce multipartenariat, pourvoyeurs en argent et cadeaux de tous genres » (Fouquet, 2007 : 109). C. Salomon (2009a : 225) qualifie, quant à elle, cette pratique de « drague intéressée ». Le *mbaraan* désigne donc l'activité qui consiste pour les femmes à tenter de cumuler les relations sentimentales afin d'arriver à en dégager des profits monétaires et/ou matériels.

La frontière entre prostitution et *mbaraan* peut parfois s'avérer mince dans les représentations des sénégalais·es (Fouquet, 2014a : 150). Elle est établie selon des critères tels que le cadre où il s'exerce, sa fréquence, le fait que les ambitions « matérialistes » des femmes soient plus ou moins bien cachées, etc.

Si l'expression *mbaraan* désigne des jeunes femmes considérées comme matérialistes et sans scrupules, et que d'incessants débats posent la question de savoir si le *mbaraan* est aussi une forme de travail du sexe, elle reste néanmoins beaucoup moins infamante et disqualifiante que celle de *caga*³⁶ (Fouquet, 2011 : 130).

Pour certains hommes, il n'existe pas ou peu de différence entre le *mbaraan* et la prostitution. L'avis de Babacar est sans appel : « Le *mbaraan*, c'est de la prostitution déguisée ». Tous les hommes enquêtés ne font cependant pas cette association entre *mbaraan* et prostitution.

Il y a les *caggas* et les *mbaraankats*³⁷. C'est pas pareil. Les *caggas*, tu couches. Les *mbaraankats*, tu couches pas. Bon, il y a des exceptions, en boîte de nuit avec des

³⁶ « Prostituée » en wolof.

³⁷ Le suffixe *kat* permet de désigner d'ordinaire une profession ou une pratique régulière. « *Mbaraankat* » peut donc être compris comme « professionnelle du *mbaraan* » ou « pratiquante du *mbaraan* ». Il met en avant le degré d'expertise que

« patrons » ou des *toubabs* par exemple. Elles sont toutes matérialistes. Mais une femme matérialiste fait pas forcément des trucs comme ça. Elle peut avoir qu'un copain par exemple, et elle peut rester vierge jusqu'au mariage. Enfin, il y a toutes sortes de filles (Cissé).

Quoi qu'il en soit, si les avis des hommes peuvent diverger sur ce point, les pratiques entendues comme relevant du *mbaraan* sont systématiquement et vivement critiquées.

Le terme de *mbaraan* lui-même supporte des jugements globalement négatifs, impliquant notamment que l'on ne s'en revendique pas ouvertement (pas auprès de n'importe qui ni en n'importe quelle circonstance en tous cas), les pratiques qu'il recouvre sont en revanche très valorisées dans certaines arènes féminines. Pour une jeune femme, obtenir des cadeaux et/ou de l'argent de la part d'un réseau de soupirants savamment entretenu peut permettre de faire croître sa propre valeur sociale aux yeux de pairs ou d'amies (Fouquet, 2011 : 131).

Les références au mbaraan dans la culture populaire

La série télévisée sénégalaise *Dinama Nekh*³⁸, très populaire et regardée par la plupart de mes interlocuteurs et interlocutrices, traite justement du *mbaraan*. Cette série comique met en scène deux amies à travers leurs relations avec des hommes qu'elles tentent de séduire afin de leur extorquer de l'argent. L'héroïne de cette série s'appelle Maïmouna, souvent désignée par son surnom Mounass. Elle vit en colocation avec son amie Daro, dans un appartement dakarois moderne et chic, qui constitue le cadre quasi exclusif du tournage.

Dinama Nekh, c'est l'histoire de deux amies. Elles invitent des hommes chez elles – des hommes souvent différents. Elles offrent des soins, préparent à manger, elles font des choses. En échange, les hommes donnent de l'argent, entretiennent leur style de vie. Elles

possède une personne dans un domaine. Le terme « *doxaankat* » désigne les séducteurs : « *doxaan* » signifiant séduire, il insiste sur le fait que les hommes ainsi désignés sont véritablement initiés à l'exercice de la séduction.

³⁸ En wolof, « *dinama nekh* » signifie « cela va être agréable », mais s'entend souvent dans le sens de « je suis partant·e » – formule employée comme une réponse positive à une proposition. La série comprend trois saisons de 30 à 51 épisodes chacune, durant entre 13 et 25 minutes. Ils ont initialement été diffusés en fin de journée, ont fait l'objet de plusieurs rediffusions et sont dorénavant disponibles en visionnage libre sur différentes plateformes internet. La narration étant lente et centrée sur des messages visuels, cela permet à un maximum de personnes d'être en capacité de suivre l'intrigue et le déroulement des événements même s'ils ne maîtrisent pas bien la langue employée (Werner, 2012). Dans le paysage des séries diffusées au Sénégal, *Dinama nekh* est un peu à la marge. D'une part, elle est diffusée en wolof à l'inverse de la plupart des séries qui, lorsqu'elles proviennent de l'étranger, sont traduites en français. Ensuite, dans les séries les plus populaires, c'est souvent un amour impossible ou les injustices sociales vécues par un personnage qui sont mises en avant, ce qui n'est pas le cas de cette série.

conçoivent ça comme un business, elles le disent dans la série, qu'elles ont une entreprise (Safi, 30 ans, célibataire).

Les hommes qu'elles invitent, ils sont un peu, comment dire, naïfs. Ils ont l'air de prendre cette relation très au sérieux alors que Mounass et Daro, comment dire, elles les arnaquent. Elles en veulent juste après leur argent. Elles font plein de choses pour les séduire. Il y a des techniques qu'elles connaissent bien (Rokhaya, 24 ans, mariée).

Certains hommes pensent qu'ils sont dans une relation exclusive, elles font croire que oui : « Si tu as de bonnes intentions, je suis prête ! ». En fait, elles ont d'autres objectifs (Oulimata, 32 ans, divorcée).

Les deux protagonistes dupent les hommes en leur faisant miroiter la promesse d'une mise en couple, et ce qu'elle peut entraîner en termes de sentiments et d'accès à leurs sexualités. Si l'homme ne donne pas d'argent, la relation ne durera pas et sa présence ne sera plus tolérée au domicile des deux colocataires. Dès le premier épisode de la série, le ton est donné : persuadées qu'un homme est riche, elles l'invitent chez elles et l'accueillent avec une table pleine de bouteilles de soda, de la même manière que l'on reçoit un invité de marque. Lorsqu'elles se rendent compte que ce dernier possède relativement peu d'argent – 150 000 Francs Cfa (environ 230 euros) au lieu des 150 000 euros attendus –, elles lui reprennent sa boisson des mains et le congédient.

Pour arriver à leurs fins, elles peuvent user de stratégies assez originales. Lorsqu'elles invitent l'un des prétendants de Mounass, cette dernière prétend, avec la complicité de Daro, être envoûtée par un génie (saison 1, épisode 3). Elle se fait alors passer pour folle au grand désarroi de son soupirant. Daro lui explique qu'il faut impérativement soigner Mounass et que, en raison de la nature du trouble, c'est auprès d'un marabout qu'il faut chercher secours. Le soin en question coûte un prix conséquent et Daro n'a pas cette somme, l'homme s'empresse donc d'aller la chercher. Ces deux exemples ne représentent qu'une infime partie des diverses techniques mobilisées par les deux complices, mais ils nous permettent de saisir les stratagèmes déployés à des fins financières.

Le *mbaaran*, comme cela est donné à voir dans cette série, peut constituer pour les femmes un facteur de promotion sociale, puisqu'il peut être un moyen de gagner des sommes conséquentes. En ce sens, cette pratique pratique multipartenariale peut être appréhendée comme une stratégie de contre-pouvoir qu'il faut considérer à l'aune de la relation de domination économique et politique des hommes sur les femmes (Fouquet, 2007 ; Grange Omokaro, 2009), sachant que les réalités du marché de l'emploi à Dakar offrent peu d'opportunités aux hommes et moins encore aux femmes (Antoine et *al.*, 2003). Encore une fois, le statut de couple prémarital n'étant pas réglé par des aspects

légaux ou moraux, il s'agit d'un espace-temps dans lequel les femmes peuvent avoir accès à une certaine forme de liberté qui ne sera reproductible pour elles que dans l'hypothèse d'un divorce. Or, le statut de divorcée pouvant être stigmatisant, il n'est pas forcément recherché même s'il peut avoir l'intérêt d'amener les femmes à ne plus dépendre d'un père ou d'un époux (Dial, 2008). Celui de célibataire (au sens de n'ayant jamais été mariée) ne l'est lui aussi que passé un certain âge. D'autre part, la capacité des femmes à obtenir des « dons » de la part de leur(s) petit(s) ami(s) induit que, une fois mariées, elles soient en mesure de faire respecter les obligations économiques de leur époux en ne mettant pas à mal le prestige de celui-ci. Les cadeaux du mari à son épouse ne faisant pas strictement partie d'obligations statutaires, il faut bien que les jeunes femmes fassent l'apprentissage de cette compétence consistant à « savoir obtenir ».



Figure 8 - Mounass allongée sur un divan, alors que Daro explique au prétendant inquiet la nature du mal qui atteint son amie (DN, Saison 1, épisode 3).

Quoi qu'il en soit, le *mbaraan* pratiqué dans la série par Mounass et Daro est relativement exceptionnel et se distingue des formes auxquelles j'ai pu m'intéresser à l'échelle des quartiers de mon terrain. En référence à cette série, le groupe de Médina désigne les femmes s'adonnant au *mbarran* comme des *maïmouna*. Le groupe de Parcelles Assainies, quant à lui, désigne les *mbaraankat* comme des *bellas*. Cette appellation fait référence à la chanson du même nom, interprétée par le chanteur français Maître Gim's.

C'était un phénomène, elle n'était pas humaine
Le genre de femme qui change le plus grand délinquant en
gentleman

[...]

Une beauté sans pareil, tout le monde veut s'en emparer
Sans savoir qu'elle les mène en bateau

Hypnotisés, on pouvait tout donner

Elle n'avait qu'à demander puis aussitôt on démarrait

On cherchait à l'impressionner, à devenir son préféré

Sans savoir qu'elle les mène en bateau

[...]

Elle répondait au nom de Bella

Les gens du coin ne voulaient pas la cher-lâ³⁹

Elle faisait trembler tous les villages

Les gens me disaient : « Méfies toi de cette fille-là »

[...]

Les femmes la haïssaient, d'autres la jalousaient

Mais les hommes ne pouvaient que l'aimer

Elle n'était pas d'ici, ni facile, ni difficile

Synonyme de magnifique, à ses pieds que des disciples

Qui devenaient vite indécis, tremblants comme les feuilles

[...]

Elle [la chanson] a beaucoup de succès, car ici toutes les filles sont des *bellas*. Les filles elles te rendent fou, mais elles sont pas fidèles. Elles se moquent de toi. J'avais une *bella*, tout le monde me disait de la laisser, mais j'étais fou d'elle, comme dans la chanson (Daouda).

³⁹ Forme verlan de « lâcher ».

En mobilisant ces références, les hommes évoquent une universalité du multipartenariat féminin et, plus largement, du matérialisme des femmes. Ils dressent ainsi un « procès d'intention » contre les femmes (Fouquet, 2011 : 131), même si ce sont en particulier les Dakaroises qui sont ici visées.

Le « matérialisme » des femmes

Dans les cinq groupes d'hommes enquêtés, les remarques sur le matérialisme des femmes dakaroises sont quotidiennes. Tous ces hommes semblent unanimes : à travers leurs relations amoureuses, les femmes cherchent avant tout à capter les ressources matérielles de leurs petits amis. Ils estiment que la relation de couple en est alors biaisée⁴⁰. En sens inverse, une femme qui fait montre de son désintéret économique affirmerait ainsi de réels sentiments.

Lors d'une soirée avec le groupe de Yoff, les discussions portent sur le *mbaraan*. Cherif m'explique cette pratique en faisant implicitement référence au modèle du « Chic, Chèque, Choc » :

C'est une fille, elle dit à un mec qu'il doit l'entretenir. Elle doit pas avoir de dépense. Par exemple, quelqu'un avec de l'argent, comme un « patron » ou un député. C'est de la prostitution, mais il le sait pas. Il lui donne un appart et il fait l'amour avec elle. Mais elle, elle a aussi un « gentleman », celui qu'elle aime, un jeune frais qu'elle aime et entretient. Elle lui donne de l'argent parce qu'en fait c'est lui qu'elle aime. Elle fait ça pour l'aider.

Suite à cette description, Cham intervient :

Non, en fait c'est pas ça. C'est trop gentil. Elle fait pas ça pour son amoureux, mais pour elle-même. Elle peut avoir beaucoup de copains, mais elle reste avec eux que s'ils donnent de l'argent. La plupart des Sénégalais, c'est des galériens. Tu peux pas te contenter que d'un. Donc tu vas voir les autres. Tu gagnes de l'argent avec beaucoup d'hommes. C'est un métier en quelque sorte.

Ce à quoi Cissé rétorque :

C'est vrai, c'est vrai. C'est facile, les hommes sont bêtes ici. Même s'ils ont rien, ils vont trouver quelque chose à donner à une jolie fille. Si elle est maligne, elle va beaucoup recevoir.

⁴⁰ Le chanteur du groupe de rap sénégalais PBS s'étonne, dans l'un de ses textes, « *Lou tax* » (« Pourquoi » en wolof), que la jeune fille qu'il aime « se préoccupe de "vider ses poches" » plutôt que de « conquérir son cœur » (Diouf, 2002 : 283).

Lors d'une réunion dominicale de décembre 2013 dans le quartier de Médina, Dono est en train de préparer le thé et s'adresse à ses cinq amis qui regardent un match de football :

J'ai rencontré une fille. J'ai pris son numéro. Le lendemain, elle m'a appelé et m'a demandé de l'argent alors qu'on se connaissait pas. C'est pas normal. Elles ont plus de limites, elles sont plus comme avant. C'est elles maintenant qui te font des avances tellement explicites.

Les autres hommes s'exclament que cela ne les étonne pas et commencent à leur tour à évoquer le *mbaraan* :

Toutes les femmes sont infidèles. Elles cachent. Elles prennent d'autres pour l'argent. Si nous, on a des copines, c'est en réaction. Si je vois que ma copine est fidèle, je lâche toutes les autres, je deviens fidèle (Daouda).

« Elles sont terribles les filles » poursuit Djibi :

Personne n'imagine de quoi elles sont capables avant que ça t'arrive. Ta copine peut te dire qu'elle t'aime, et le lendemain elle en épouse un autre, car il a de l'argent. Tu le sais même pas, tu l'apprends par quelqu'un d'autre.

Ses amis savent que cette situation n'est pas arrivée personnellement à Djibi, mais connaissent la personne à laquelle il fait référence. Ils soulignent à ce propos la difficulté qu'a eu ce dernier (Djamel) à surmonter cette « trahison ».

Les pratiques multipartenariales des femmes sont toujours pensées par les hommes comme tournées vers un seul objectif : l'obtention de sommes d'argent ou de cadeaux. Si, dans les discours recueillis, les hommes insistent essentiellement sur le caractère « matérialiste » et « intéressé » des jeunes femmes, ils peuvent voir là une caractéristique proprement féminine. Une discussion qui a eu lieu dans la chambre de Cheikh portait d'ailleurs sur ce point :

Mais toutes les femmes sont matérialistes. Peut-être pas les plus vieilles, mais sinon toutes. Même une mère de famille. Ça veut dire qu'elles aiment l'argent, c'est tout. Donc, elle est mariée à un homme et lui demande de l'argent : elle est matérialiste.

Ce à quoi Cham répond :

Non c'est pas ça. Sinon ça veut dire que tout le monde est matérialiste puisque tout le monde aime l'argent. Même toi tu veux de l'argent et te payer des trucs. Ça c'est normal.

C'est tous les hommes. Matérialiste, c'est quand t'en as rien à faire de rien à part l'argent. Tu peux faire du mal à tes proches, c'est pas grave, le plus important c'est l'argent. C'est comme une maladie.

Inspiré par cette discussion, Cissé se tourne vers moi en me disant : « En fait, il y a des hommes matérialistes, c'est sûr. Mais ici on les appelle pas comme ça. On dira par exemple qu'ils sont « cupides ». Camara se lance à son tour dans une explication qui semble m'être adressée :

Mais, quand on parle de matérialisme, nous, on parle surtout des filles, car ce sont surtout elles qui font ça. Il y a des gigolos au Sénégal, mais la plupart des hommes sont honnêtes, ils veulent pas de ça. Donc, c'est surtout les filles. Elles hésitent pas. Des fois, certaines vont coucher, mais pas toutes. Le but, c'est de demander de l'argent et avoir plusieurs gars.

Après cette discussion, Camara me raccompagne au carrefour de Yoff pour que je puisse prendre un *clando* et me diriger vers l'endroit où je compte passer la nuit. Il essaie alors de résumer ce qu'il entend par « femme matérialiste » :

Tant que tu lui donnes ce qu'elle veut, elle restera. Mais, si un jour t'as plus rien, elle partira, c'est sûr. Il y a plein de filles qui font ça, qui te laissent quand t'es vidé, alors qu'elles t'ont fait croire qu'elles t'aimaient et blablabla.

Il semble toutefois admis que les jeunes femmes ne sont pas les seules à faire preuve de matérialisme :

Les filles sont faciles à draguer. Tu viens de draguer. Une autre voit et elle vient te draguer aussi. Je les comprends pas franchement. Ce qui est grave, une maman peut dire à sa fille : « Lui il a rien, tu dois en chercher un mieux ». Les mamans demandent à leur fille de voir uniquement un garçon à cause de l'argent. « Il a de l'argent » qu'elle va lui dire, « Prends ce que tu mérites » (Bassirou).

Ce dernier témoignage a été recueilli lors d'une discussion autour de la préparation d'un thé dans le groupe de l'UCAD. L'un des sujets de conversation de l'après-midi porte sur la complicité des parents dans cette démarche. Certains érudits religieux médiatisés, tel L. Diédhiou, dénoncent d'ailleurs régulièrement le cas de parents s'intéressant avant tout au portefeuille de leur gendre, ainsi

que le comportement des jeunes femmes « matérialistes »⁴¹. Dans l'extrait ci-dessus, une mère pousse sa fille à être en relation avec des hommes dans le but d'en tirer financièrement profit. Pour les hommes de ce groupe, si l'un des parents incite sa fille à agir de la sorte, il s'agit forcément de sa mère. On voit donc que ce qui est parfois présenté comme une baisse de la moralité au Sénégal est finalement souvent attribué aux femmes sur plusieurs générations, et non uniquement aux plus jeunes⁴². À l'inverse, il est très rarement fait mention du fait qu'un père puisse également encourager sa fille à faire du *mbaraan*⁴³.

La dénonciation du matérialisme des femmes en Afrique de l'Ouest semble loin d'être exclusive aux seuls hommes sénégalais. C. Vidal (1979) mentionnait ainsi comment la presse ivoirienne avait orchestré un réquisitoire contre la corruption des mœurs des femmes dans les années 1970. Concernant le Mali, plusieurs autrices font part des condamnations morales des pratiques de multipartenariat des femmes, de leur sexualité et de leur intérêt (Grange Omokaro, 2009 ; Castro, 2012 ; Reysoo, 2012). Dans le cas du Burkina Faso, le même constat a été fait (Attané, 2002 ; Mazzocchetti, 2010). La propension des hommes, mais aussi des femmes, à dénoncer le matérialisme grandissant des femmes n'apparaît donc pas comme un épiphénomène propre au Sénégal.

L'amoralité des femmes (« matérialistes »)

L'attrait des hommes pour les « belles » femmes et pour la sexualité semble au fondement de l'essor du *mbaraan*. « Les hommes sont faibles ! » : c'est ainsi que Demba admet l'incapacité des hommes à résister au *mbaraan*. Mes interlocuteurs disent presque tous avoir été *mbaraanés*⁴⁴ plusieurs fois durant leurs trajectoires prémaritales et connaître d'autres hommes qui en auraient aussi été « victimes ».

A l'instar du multipartenariat masculin, il semble difficile de se faire une idée objective de l'ampleur de cette pratique. Tandis que les hommes enquêtés dénoncent son envergure, les femmes mettent au contraire l'accent sur le multipartenariat masculin. Si ces dénonciations peuvent être plus

⁴¹ Lors d'une conférence qui s'est tenue dans la ville de Ziguinchor en 2015, L. Diédhiou explique : « Lorsque l'on cherche une fille en mariage, la famille s'intéresse avant tout à la profession de l'époux. Aujourd'hui, les filles veulent tout obtenir au début du mariage. [...] L'Islam exhorte tout homme capable d'assurer les trois repas quotidiens à une femme de se marier. L'homme ne doit pas conditionner son mariage à une accumulation de richesses » (Source : <http://www.lesoleil.sn/2016-03-22-23-29-31/item/51822-difficultes-des-couples-musulmans-le-materialisme-des-coinjoints-mis-en-cause.html>).

⁴² Certains hommes mentionnent le proverbe suivant pour rendre compte de l'ampleur du matérialisme des femmes : « *Su xaaalis done saax ci cao garap, kon jigeen ni sey ak golo* » (« Si l'argent poussait sur les arbres, les femmes se marieraient avec des singes »).

⁴³ On sait que, dans les années 1930, suite à une crise économique majeure au Sénégal et à la monétarisation de l'économie, une vague de vente aux enchères de jeunes filles par leurs parents a été réalisée (Yade, 2007).

⁴⁴ Dans une forme francisée, être victime de *mbaraan*.

ou moins exagérées, elles témoignent avant tout d'un climat de suspicion pesant sur les relations prémaritales : « Il y en a [des *mbaraankat*] beaucoup beaucoup beaucoup » (Babacar).

Selon les hommes, les jeunes femmes commenceraient dès le lycée à s'y exercer :

Oui, les filles elles commencent très tôt. Il y a des filles comme ça. Il y en a même beaucoup. Mais heureusement tout le monde les connaît. Celles-là, faut pas s'approcher. En plus, il y en a qui sont très jolies et qui savent parler. Quand tu lui demandes, elle te dit que non, qu'elle, elle fait pas ça. Mais tu peux pas savoir. Il vaut mieux faire attention (Alioune).

La catégorie « matérialiste » leur permet d'opérer des dualités, premièrement de différencier les femmes des hommes et deuxièmement les femmes « matérialistes » de celles qui ne le seraient pas, même si, clament-ils, ces dernières se font rares. Comme dans le contexte bamakois, cet énoncé (et ses variantes) tel qu'il est mobilisé par les hommes, renvoie au fait que les femmes sont « "intéressée[s]" et incapables d'aimer "vraiment" » (Castro, 2012 : 315). Cette idée d'« intérêt » constitue un point de repère important pour évaluer la moralité générale d'une femme et son degré d'épousabilité. Il semble ainsi inenvisageable pour ces hommes d'épouser une femme « intéressée » et, à l'inverse, se marier avec une femme « désintéressée » représente un idéal à atteindre pour la plupart d'entre eux. Certains hommes n'hésitent pas user de l'humour sur le sujet : « Au moins, quand tu maries une femme « intéressée », tu sais à quoi t'attendre (rires) » (Essam), pour finir sur une note un peu plus dramatique : « Elle va pas te surprendre et pas te décevoir. C'est au moins ça ». Je lui demande alors s'il pourrait épouser une femme « intéressée », ce à quoi il me répond en wolof : « *Déedet ! Man duma rich kon duma dof !* » (« Non ! Moi je ne suis pas riche, donc je ne suis pas fou ! »).

Le matérialisme des femmes dont ils font fréquemment le constat les préoccupent. Dans certaines discussions, ils insistent particulièrement sur le fait que leurs stratégies pour obtenir des sommes monétaires ou des cadeaux n'ont pas de limites :

Ici, si une femme voit que t'as un bon salaire, elle met l'argent à chaque fois avant tout le reste. Si une femme est enceinte, elle a deux copains. Elle va aller vers celui qui travaille et laisser celui qui travaille pas. Si elle est enceinte, elle va te demander de faire sans capote pour dire que t'es le père. Elle veut avoir quelqu'un pour payer. Même si t'es pas le père, elle va chercher à te faire du *mbaraan*, surtout si t'as de l'argent. C'est une technique qui existe vraiment. Tu vois ? Il faut faire attention, sinon elle va tout te prendre. Si elle est

trop belle ou que t'es trop amoureux, tu peux te faire avoir. En plus, les femmes connaissent plein de techniques.

Avec le cas d'instrumentalisation de la grossesse, Balla cherche à rendre compte de l'absence de moralité chez certaines jeunes femmes. Cet exemple est intéressant en ce qu'il permet de voir que les critiques ayant trait aux comportements des femmes s'adressent à un large spectre de la population féminine, pas uniquement à celles qui feraient du *mbaraan* leur activité. La femme mentionnée par Balla, si tant est qu'elle ait existé, cherche manifestement à épouser un bon parti et non à percevoir de l'argent ou des cadeaux de la part de différents hommes, à l'instar de Mounass et de Daro dans la série. Ce cas précis ne fait pas vraiment référence à une femme en particulier, mais rend plutôt compte d'un modèle de déviance comportementale éminemment critiqué.

Les exemples narratifs extraits des conversations avec les hommes reposent donc sur une pluralité de situations : celles qui leur sont personnellement arrivées, celles que des connaissances ont vécues, celles dont ils ont eu vent par le biais de commérages et celles plus génériques telles l'histoire énoncée par Balla. Ajoutons qu'il est fréquent que les médias sénégalais se fassent le relais de ce type de conception et tiennent des propos très critiques envers les jeunes femmes⁴⁵. Balla insiste sur des points soulevés par la majorité des hommes interrogés : les femmes seraient devenues expertes dans l'art de soutirer de l'argent aux hommes. On se trouve donc loin des représentations sur la circulation de l'argent dans le couple comme preuve de l'attachement sentimental de l'homme.

⁴⁵ Le site d'information Setal.net a ainsi publié un article consacré à la prostitution étudiante dans lequel il est écrit : « Aujourd'hui, à l'université, dans les instituts de formation professionnelle et universités privées, légion sont les étudiantes qui s'adonnent à la prostitution clandestine pour diverses raisons. Quand certaines d'entre elles aimant le paraître, la belle vie, s'offrent aux hommes, d'autres face au pouvoir de l'argent, capitulent au grand bonheur des adeptes de bonne chair » (Source : https://www.setal.net/Quete-effrenee-du-fric-facile-Belle-vie-Materialisme-Ce-qui-pousse-certaines-etudiantes-a-la-prostitution-clandestine_a46562.html).

Chapitre 4 - Le credo de la non-dépense financière

Pour se protéger des ambitions « matérialistes » des femmes, les hommes mettent en place diverses astuces. Si l'on se fie à leurs discours, en théorie les *mbaraankat* ne s'intéresseraient pas aux hommes sans argent. Ce constat que les groupes d'hommes établissent collectivement rend légitime, à leurs yeux, la mise en place d'une posture défensive. Plutôt que de se prémunir du multipartenariat féminin, en évitant de cumuler les relations et en initiant des rapprochements en termes de séduction, ils vont chercher à trouver d'autres alternatives aux gestes monétaires attendus.

4. 1. La volonté de se défendre et la victimisation des hommes

Une posture de représailles

La présentation de plusieurs trajectoires prémaritales d'hommes a révélé, dans le chapitre précédent, des déceptions sentimentales. Ils considèrent avoir été trompés, trahis, lésés, par les petites amies qu'ils aimaient « le plus », et s'épanchent sur les souffrances et déceptions générées. De fait, tous les hommes enquêtés ont appris avoir été dupés au moins une fois, et ce sans compter les histoires où les « infidélités » n'ont pu être vérifiées.

Pour autant, contrairement à ce qu'ils ont pu me dire et d'après ce qui m'a été possible de vérifier, il semblerait que ce ne soit pas par réaction, suite à une infidélité, qu'ils mettent en place leurs pratiques multipartenariales. Le cumul de partenaires précède (le plus souvent) la découverte de « tromperies ». Il n'en reste pas moins que, face au chercheur, ils s'appuient sur ces dernières pour justifier le fait de pratiquer le multipartenariat. C'est plus encore le cas chez ceux qui nourrissent des projets « sérieux » avec les partenaires qu'ils disent aimer d'un amour véritable. Leurs discours se trouvent donc facilement empreints d'une rhétorique de la vengeance : ils agiraient ainsi par réaction à ce qu'ils ont préalablement enduré. La faute est donc bien souvent imputée aux femmes, sans admettre qu'ils commettent ces mêmes « infidélités ». Ils estiment, à un moment ou à un autre, avoir

été trahis, et proclament alors avoir moins de scrupules à se moquer des femmes, à leur mentir en leur faisant croire que leur relation est exclusive.

- Daouda : Avec les femmes, c'est comment dire, c'est comme une bagarre. Si c'est pas toi le plus fort, tu vas perdre.

- Nicolas : Les relations avec tes copines, c'est tout le temps comme ça ?

- D. : Comment dire, souvent oui. Ici, on dit « ce que femme veut, Dieu le veut »¹. Ça veut dire que, quand une femme veut quelque chose, elle le prend. Elles peuvent te faire faire des trucs que t'imagines même pas. Alors il faut faire attention.

- N. : Tu penses vraiment que les femmes arrivent toujours à obtenir ce qu'elles veulent ?

- D. : Non, en fait c'est pas ça. Ça veut dire qu'elles sont très fortes pour arriver à avoir des choses. Je vais te dire, par exemple, quand une femme est avec son mari. Elle veut quelque chose, mais toi tu veux pas lui donner. Elle va te faire à manger et elle va t'apporter le bol. Elle le pose devant toi et tout de suite tu comprends qu'elle veut quelque chose. Elle pose le bol sans te regarder avec sa tête fâchée. Elle veut même pas manger avec toi, elle dit qu'elle a pas faim. Alors toi t'es pas tranquille. Tu touches un peu seulement la nourriture. Ça peut durer longtemps, longtemps. C'est elle qui va gagner, c'est sûr. Toi, tu peux résister. Un jour, tu vas lui dire « D'accord, je te donne ce que tu veux », parce qu'elle peut faire de ta vie un enfer.

- N. : Mais elles font pas ça tes copines avec toi. Alors comment elles font pour avoir ce qu'elles veulent ?

- D. : Je vais te dire. Les femmes elles aiment trop l'argent. Elle veut un truc, comme un cadeau. Mais toi tu veux pas. Il faut bien lui faire croire des choses, sinon elle va te laisser pour un autre gars. La solution à tes problèmes, c'est le baratin. Tu peux dire « Si je te donne quelque chose, comment je vais savoir que tu m'aimes alors ? ». Tu dis « Moi je regarde que toi, c'est la vérité. Si tu m'aimes, t'as besoin de rien d'autre. Quand on sera mariés, tu verras, je ferai tout pour toi ». L'amour avec les femmes, c'est tout le temps du mensonge. Des fois, ça marche, des fois, ça marche pas, c'est pas grave. Elle va prendre un autre gars, c'est tout. Toi, tu t'en fous. Tu dis « C'est pas grave, c'est pas la bonne, il y a plein d'autres filles ». Mais, des fois, si t'es amoureux, là ça fait mal. Moi, quand ça m'est arrivé, je croyais même plus à l'amour. C'est un gros problème ici. À cause de l'argent, les filles elles font beaucoup de mal à nous, les hommes.

¹ Ce proverbe dont l'origine reste inconnue est cité à plusieurs reprises dans les recueils de textes français des XVIIIème et XIXème siècles.

Les femmes sont désignées comme les responsables des peines de cœur que les hommes vivent. Comme a pu le dire Bilal : « Si une fille se moque de moi, je vais tout faire pour bien profiter des prochaines filles. Nous, les hommes, on peut être forts aussi ». Puisque certaines ont « profité » d’eux et abusé de leur crédulité sentimentale en amont, ils se sentent en droit de se venger sur des jeunes femmes qui ne sont pas directement responsables des chagrins qu’ils ont eus. Le conflit de genre est alors pleinement revendiqué. Tant qu’ils ne rencontrent pas « la perle rare » (Daouda), ils entendent continuer à cumuler les partenaires et à avoir des relations sexuelles occasionnelles avec certaines d’entre elles. Dans les faits, je me suis rapidement rendre compte que, même une fois cette « partenaire idéale » rencontrée, la plupart d’entre eux poursuivent leurs autres relations en parallèle.

Plus largement, dans un contexte où les multipartenariats masculins et féminins sont connus de tous et toutes, elles et ils peuvent être amené·es à justifier leurs multiples relations comme une réaction. T. Fouquet (2011) a fait le même constat concernant les pratiques multipartenariales des femmes qui, elles aussi, se justifient. Pour certaines de ses interlocutrices, il s’agit alors de :

Se prémunir de la volatilité masculine, anticiper sur elle, ou encore rendre coups pour coups. D’autres, en arguant pareillement du manque de sérieux des garçons, énonçaient une idée que l’on peut synthétiser comme cela : quitte à être flouée (avec l’idée, très répandue, que lorsqu’un garçon a obtenu gain de cause, il se désintéresse ensuite de sa conquête), autant que cela serve à quelque chose, i.e. que l’on retire certains intérêts matériels de la relation (*Ibid* : 132).

On trouve d’un côté certains hommes affirmant que les femmes dépensent trop d’argent et de l’autre certaines femmes soulignant la « pingrerie » des hommes (Lecarme-Frassy, 2000 : 200). Les hommes, en guise de « représailles », entendent également tirer des bénéfices des relations dans lesquelles ils sont investis. Les gains potentiels permis par une pluralité de relations sont à penser en termes d’affection, de sensualité, d’accès à la sexualité des femmes et d’honneur. Si les hommes sont prêts à risquer de se faire *mbaraaner*, c’est parce qu’ils peuvent profiter de ces relations, même si cela n’est pas explicitement mis en avant dans leurs discours.

Une posture préventive

Au-delà de la logique de la vengeance mise en récit par les hommes, on peut aussi se rendre compte que, pour un certain nombre de femmes, à l’instar de celles rencontrées par T. Fouquet, des stratégies « préventives » sont mises en œuvre dans les relations prémaritales. Dans la mesure où les

hommes considèrent fort probable que les femmes avec lesquelles ils sont en couple ou qu'ils tentent de séduire soient « matérialistes », le fait de ne donner ni argent ni cadeaux, c'est-à-dire de ne pas dépenser, agit comme l'assurance de ne pas se faire « arnaquer ». Il s'agit pour eux de prévenir et de minimiser les risques de *mbaraan*. Les espaces de réunion entre les hommes enquêtés constituent le lieu d'un discours de victimisation qui s'articule à un discours de « résistance » ou d'autodéfense, comme on pourra le voir en partie II. L'essentialisation du matérialisme des femmes opérée par ces derniers, et par conséquent de leur infidélité, leur permet de se constituer comme les seules victimes de ces « jeux » amoureux. En faisant de la séduction féminine le champ de seuls intérêts financiers, l'ensemble des groupes côtoyés adopte des postures de défense. En d'autres termes, ils opposent les intérêts des hommes, en tant que groupe homogène, à ceux des femmes.

« Si tu veux être sûr de pas te faire avoir par les filles, il faut rien leur donner » (Emir). Les propos d'Emir sont on ne peut plus clairs : la meilleure solution consiste à se soustraire de la règle tacite d'entretien des petites amies. Au sein de son groupe, ses amis l'approuvent et entendent bien agir de la même manière. L'ensemble des hommes des différents groupes est unanime sur ce point : limiter l'investissement économique dans une relation est le meilleur moyen de se protéger du matérialisme des femmes. Cette posture n'est donc pas seulement en décalage, mais aussi en contradiction avec la règle tacite d'entretien de la petite amie.

Certains hommes de Cambérène – qui, au moment de nos premiers échanges, commencent à peine à faire l'expérience de relations sentimentales – n'ont cessé de raconter, semaine après semaine, ce qu'ils ont donné et combien ils le regrettent immédiatement. En 2013, Amadou fait son premier cadeau sentimental :

Je voulais faire un cadeau pour lui dire que je l'aimais. J'ai acheté un collier 1 500 Francs (environ 2,3 euros). Maintenant, elle me demande un parfum, mais je veux pas. J'ai pas l'argent, elle va me ruiner. Je savais que les filles aiment les cadeaux, mais je peux pas lui faire tout le temps des cadeaux.

Une semaine plus tard, Abou qui vient tout juste de recevoir sa maigre rémunération pour son apprentissage en tant que forgeron, utilise cette somme pour acheter des sandales dorées. Sa petite amie – il n'en a qu'une à ce moment-là – lui demande de lui offrir des chaussures de cette couleur qu'elle pourrait assortir à l'une de ses tenues. Pourtant, suite à ce cadeau, celle-ci ne répond pas à ses appels pendant plusieurs jours. Il dit alors à ses amis : « J'ai été naïf. Pourquoi j'ai fait ça ? Je me suis fait piquer tout mon argent ». Au cours des semaines suivantes, deux autres hommes du groupe font des expériences similaires : ils offrent des cadeaux à l'une de leurs petites amies et se sentent

aussitôt dépossédés de leurs faibles ressources. Ils en parlent collectivement, et ces quelques événements malencontreux viennent ainsi confirmer ce qu'ils ont pu entendre de la part de leurs aînés masculins : certaines femmes sont « gourmandes » et animées par des intérêts « matérialistes » qui empêchent des relations sincères.

Lors de mon séjour suivant, en 2014, cette information semble s'être largement confirmée parmi les hommes du groupe de Cambérène qui ont dorénavant décrété que donner des cadeaux constituait un risque majeur. El Hadj, le cousin d'Amadou et d'Abdoulaye, évoque avec eux la question de la remise d'argent et de cadeaux aux petites amies et expose son point de vue inflexible sur la question. En ma présence, tandis qu'Abdoulaye lui demande conseil, El Hadj lui répond : « *Bul joxe !* » (« Ne donne pas ! »). Ce dernier n'est pas le seul à avoir orienté ses cousins vers cette position puisque, on l'a vu, le « matérialisme » des femmes était déjà constaté et unanimement exprimé par le groupe d'amis. El Hadj vient simplement confirmer le bien-fondé de leurs craintes et de leurs démarches².

Or, les groupes enquêtés ne sont pas des cas isolés. Si les constats effectués par les hommes reposent en partie sur leurs expériences individuelles dans le domaine des relations sentimentales, ils s'appuient aussi sur une somme d'images véhiculées, notamment par des hommes plus âgés et les médias sénégalais. De manière générale, les hommes se permettent peu d'interpeller leurs aînés pour leur demander des conseils au sujet des relations prémaritales. En revanche, certains de leurs aînés évoquent d'eux-mêmes ces questions avec leurs cadets. Une forme de transmission des hommes plus âgés vers les plus jeunes se met donc en place. Bassirou raconte par exemple qu'un professeur de sciences politiques de l'université a expliqué à sa promotion qu'à cause du « matérialisme » des femmes, de plus en plus d'hommes sénégalais préféreraient ne pas se marier quitte à renoncer à être pères.

² Certains hommes rencontrés à Dakar, eux aussi assez dépourvus de ressources financières, font au contraire étalage de leurs dépenses dans le cadre de tentatives de séduction ou dans leurs relations de couples. Ibrahim et Pape, deux hommes d'une vingtaine d'années, travaillant comme apprentis cordonniers dans le quartier de Médina, se montrent fiers de pouvoir, lorsque cela leur est possible, réunir une somme d'argent suffisante pour faire un « beau » cadeau à l'une de leurs partenaires. Pour y parvenir, ils doivent faire preuve de persévérance et se montrer économes. Alors qu'ils sont en « apprentissage » et perçoivent donc de très modiques sommes, les remises de cadeaux (ou plus rarement de sommes d'argent) leur permettent de faire la démonstration de leurs capacités économiques.

4. 2. La substitution des gestes d'attachements

« *L'amour, ça se prouve !* »

Les hommes enquêtés essaient donc, dans la mesure du possible, de séduire et de rester en couple sans dépenser, en usant de mesures – préventives et actives – pensées collectivement et individuellement. Ils estiment tout de même nécessaire de prouver leur attachement à leurs partenaires, mais autrement que par l'argent.

Il y a des filles inaccessibles parce qu'elles sont trop belles et qu'elles le savent. Alors là, si t'es pas un minimum généreux, t'as rien. Celles-là, tu le sens tout de suite, et il faut même pas essayer ! C'est pas grave, il y a plein d'autres filles. Elles vont te dire tout le temps : « Tu m'aimes pas, tu me donnes rien, ça veut dire que t'as quelqu'un d'autre ! ». Et là, il faut réagir : « Comment ça je te donne rien ? Si je t'aimais pas, je ferais pas tout ce que je fais pour toi. T'as vu le temps que je passe avec toi ! Tu crois qu'avec ça j'ai le temps pour une autre. Même pas ». Après tout, *time is money* non ? (Demba).

Driss valide le propos : « Il a raison, *time is money*, c'est vrai ! ». Cet adage vient donc signifier ici que la valeur temporelle peut remplacer la valeur économique, ce qui fait rapidement consensus dans le groupe.

En se penchant sur cette conversation, on s'aperçoit que l'idée exprimée par Demba ne réside pas tant dans le fait de donner le moins d'argent possible, mais plutôt dans l'idée de négocier ce qui est échangé. En d'autres termes, il s'agit d'une substitution des « preuves d'amour », dont le coût n'est plus évalué en termes économiques mais en termes de temps³. La négociation de ce coût renvoie donc à l'idée d'un ensemble d'actes que les hommes sont prêts à réaliser pour prouver leurs sentiments à leurs partenaires dès lors qu'ils entendent ne pas dépenser d'argent. Les cinq groupes d'hommes s'accordent largement sur cette idée de substituer la démonstration affective et affectueuse par une autre. Toutefois, le groupe de Médina est le seul à proposer explicitement de remplacer l'argent par du temps, même si les engagements concrets des hommes des autres groupes nécessitent également du temps. L'usage particulier de l'expression « *time is money* » illustre donc parfaitement

³ Le terme « coût » sera préféré à celui de « prix ». Un « prix », envisagé du point de vue de l'économie classique, désigne la « quantité de monnaie qu'un agent doit céder pour obtenir une unité de bien » (Bezbakh et al., 2003 : 461). Le terme de « coût » fait, quant à lui, référence aux dépenses qu'un acteur engage (Etner, 2003b : 166). Il se réfère donc moins à l'idée de valeur entendue sur un marché, et, en ce sens, me semble plus appropriée pour rendre compte des implications des hommes.

l'idée d'un glissement des registres des preuves matérielles vers des registres non marchands et passant majoritairement par un investissement temporel plus conséquent.

En l'absence d'investissement matériel, les hommes craignent que les femmes ne croient pas en la sincérité de leurs démonstrations amoureuses. En 2016, à Cambérène, deux heures durant, alors que nous sommes autour d'un thé, les hommes n'ont de cesse d'appeler leurs petites amies. Je leur confie que je n'aurais pas la patience de passer autant de temps qu'eux au téléphone, ce à quoi Alpha me répond « Je n'ai pas le choix ».

- Alpha : Des fois, franchement, j'ai pas envie, mais j'ai pas le choix. Sinon mes deux copines, elles vont me dire que je fais rien pour elles.

- Nicolas : Ça veut dire quoi que tu fais rien pour elles ?

- A. – C'est toujours l'argent le problème avec les filles. Elles veulent des cadeaux. Moi, je fais pas de cadeaux, je te l'ai déjà dit. Alors il faut que je fasse quelque chose. Mais je suis tout le temps au téléphone. Je veux dire chaque soir. Donc, c'est bon, elles m'embêtent pas trop.

- Abdoulaye : Si t'as pas d'argent, c'est dur d'attraper une fille. Elles aiment pas les hommes pauvres qui mangent du charbon, comme nous les *badolay* (pauvres/campagnard). Elles sont intéressées *de*. Donc, pour avoir une fille, comment dire, il faut faire des choses quand même. Tu fais des déclarations d'amour et des choses comme ça.

- Alioune : Oui, il faut faire des choses. Quand t'es au téléphone, tu peux bien convaincre tes copines, tu peux bien baratiner. Elles aiment aussi les trucs d'amour les filles. Si tu lui demandes comment s'est passée sa journée, elle va être très contente.

Outre le fait déjà mentionné des représentations hautement essentialisantes que les jeunes hommes ont des jeunes femmes, ils expriment ici l'idée que, s'ils n'offrent pas de cadeaux matériels, ils doivent « faire des choses » en guise d'équivalence. Les gestes non monétarisés que peuvent être amenés à mobiliser des hommes pour compenser la non-dépense prennent différentes formes : des déclarations d'amour, des promesses, des confidences, des visites au domicile familial, de l'écoute et de la disponibilité.

On le voit, la plupart de ces gestes concernent la sphère de la communication. Or elle se déroule la plupart du temps par téléphone, lors d'appels ou par SMS. Les hommes ont tout intérêt à s'enquérir régulièrement de leurs partenaires afin de démontrer qu'ils tiennent à elles, ils s'astreignent donc à les appeler presque tous les jours. Précisons alors que les hommes s'arrangent pour accéder et souscrire à des offres et des formules avantageuses proposées par les différentes compagnies de

téléphone au Sénégal. Ainsi, il est possible de contacter des numéros en temps illimité à certains horaires de la journée, ou de profiter de promotions régulières⁴. Étant donné qu'ils ont en leur possession plusieurs téléphones et/ou plusieurs cartes sim, ils savent parfaitement jongler entre ces différentes possibilités. Les sommes qu'ils doivent dépenser afin de pouvoir appeler très régulièrement leurs petites amies leur semblent tellement dérisoires qu'ils les considèrent à peine comme des dépenses.

Si les termes et expressions utilisées pour désigner les gestes effectués par les hommes pour avoir à dépenser le moins d'argent possible varient d'un groupe à l'autre et d'un homme à l'autre, leurs contenus restent pourtant assez similaires. Elias insiste par exemple sur l'importance de savoir dire tous les soirs des « *wax ju rafet* » (« des belles paroles »). Bassirou, quant à lui, parle de la nécessité d'être joignable à tout moment du jour et de la nuit pour montrer à ses petites amies qu'elles « comptent plus que tout ». Cissé envoie chaque matin des SMS à ses partenaires, avec une photographie de lui et un poème d'amour⁵.

Lorsque les hommes reviennent sur les moyens auxquels ils recourent afin d'exprimer leur amour – et donc implicitement leur « fidélité » –, ils ne font pas forcément mention de l'idée de compensation d'autres types de gestes qu'ils n'accomplissaient pas. Certains peuvent le sous-entendre, d'autres le dire explicitement. Quoi qu'il en soit, ils estiment qu'il faut « faire beaucoup » pour ne pas mettre leurs couples en péril. Devant la précarité des jeunes hommes dakarois, je suppose que bien d'autres sont amenés à opérer, consciemment ou inconsciemment, le même type de glissement. Un entretien mené avec Karim, un gardien d'immeuble travaillant pour le compte de locataires, vient confirmer cette lecture :

- Karim : J'ai une copine ici, j'ai une copine qui est restée au village.
- Nicolas : Ah. Et ça se passe bien avec elles ?
- K. : Oui, enfin, oui. Celle au village, elle me demande de l'aider. Elle veut de l'argent pour donner à ses parents.
- N. : Je comprends. Tu lui donnes de l'argent ?

⁴ Mes interlocuteurs n'ont pas opté pour des abonnements téléphoniques de type forfait mensuel. C'est par l'achat de carte qu'ils fonctionnent. Une carte de 1000 Francs Cfa (environ 1,5 euros) chez un opérateur peut soit donner le droit (lors de ventes promotionnelles assez régulières) au double ou au triple du temps de communication initial permis par cette somme, soit à des appels gratuits passés une certaine heure sur un numéro délivré par le même opérateur. Ces dernières années, de plus en plus de personnes optent pour des forfaits qui ont l'avantage de comprendre des possibilités d'accès à internet. Ces offres étaient peu présentes sur le marché durant mon enquête, mais sont devenues très appréciées des sénégalais-es.

⁵ Poèmes qu'il trouve sur diverses applications mobiles.

- K. : Plus maintenant, c'est fini. La vie, c'est dur tu sais. Je veux faire des économies. Alors elle est devenue jalouse. Elle dit que je l'ai oubliée.
- N. : T'es loin, c'est difficile pour elle.
- K. : Oui, mais elle a pas raison, c'est elle que je veux marier. Elle est bien éduquée et elle me manque. Je lui dis que je l'ai pas oubliée, que je veux l'épouser. Quand je travaille, t'as vu, il y a rien à faire, comme maintenant. Je suis assis et je fume, c'est tout. Je l'appelle souvent, comme ça elle sait que je l'ai pas oubliée.

La forme et la fréquence de ces coûts non financiers dépendent de différents critères tels que ce que les hommes sont prêts à engager, les réactions de leurs partenaires, le niveau de la relation, l'entente des couples, etc. Si l'on prend l'exemple du temps que les hommes passent au téléphone avec une partie de leurs partenaires, la fréquence et l'ampleur des « dépenses temporelles » sautent aux yeux. C'est d'ailleurs une donnée qui semble avoir été bien prise en compte dans diverses campagnes publicitaires mettant en avant le rôle des conversations téléphoniques en tant que vecteurs privilégiés pour démontrer son amour.

l'amour, ça se prouve !
jusqu'au 28 février, témoignez votre amour avec
des packs à petit prix

 Alcatel OT 303 + 8 000 f de crédit inclus 14 900 f ttc	 Alcatel OT 808 + 8 000 f de crédit inclus 50 000 f ttc	 Alcatel OT 383 + 8 000 f de crédit inclus 19 900 f ttc
--	--	---

1 2 3 orange

Figure 9 : Promotion de l'opérateur de télécommunication Orange réalisée pour l'occasion de la fête de la Saint-Valentin de 2011 (<https://frama.link/hqfB76ZT>).

Les hommes cherchent à effectuer des gestes non économiques – pour démontrer ou feindre l'attachement qu'ils portent à leurs petites amies – ou qui leur coûte peu financièrement. La

substitution s'opère donc par des « formes immatérielles » (Deschamps, 2013 : 392). Il n'en reste pas moins que, d'une manière ou d'une autre, ils se mettent dans une posture dans laquelle ils doivent prouver leur amour.

La « présence sociale »

On peut alors mobiliser la notion de « présence sociale » (Bessin, 2009) pour souligner les différents aspects sous-entendus par cette substitution. Par cette formulation, M. Bessin essaye d'appréhender la dimension temporelle comme productrice de rapports de pouvoir afin de penser ensemble les implications temporelle et sexuée des individus. En joignant à son approche la composante du *care*, il rend compte du fait que :

le système de genre repose sur cette construction du rapport au temps : la naturalisation des compétences dites féminines s'appuie sur une temporalité basée sur le rapport à l'autre et l'engagement dans la durée (Bessin et *al.*, 2009).

Pour ma part, je vais utiliser cette notion en ne tenant compte que de sa dimension littérale, c'est-à-dire comme une « posture temporelle de la disponibilité » (*Ibid*). Je la sors donc volontairement de son contexte puisqu'il n'est pas ici question d'identifier cette posture comme « traditionnellement » portée par les femmes ou comme l'un des nombreux axes emprunté par la domination masculine. L'expression « présence sociale » me permettra seulement de montrer que les preuves d'amour des hommes n'impliquent pas seulement du temps (au sens strict), celui accordé à leurs petites amies, mais aussi une disponibilité temporelle et un soutien moral.

Cette posture est astreignante et contraignante. Ces hommes, parce qu'ils ne veulent ou ne peuvent pas dépenser d'argent, se placent volontairement dans cette situation de disponibilité temporelle envers leurs petites amies, notamment en étant presque constamment « pendus au téléphone ». Lorsque l'une de leurs partenaires est en demande de plus d'attention, d'écoute et de soutien, ils répondent alors volontiers à ses attentes. Au fil des évolutions relatives à chaque relation, les hommes peuvent ainsi être amenés à investir davantage le rôle de confident. Cette substitution, lorsqu'elle fonctionne, les entraîne à adopter des comportements d'entraide et de compréhension. Il apparaît clairement que, lorsque cette substitution s'avère efficace (i.e. que la relation perdure), la circulation marchande au sein du couple évolue. Cette réalité s'avère fort éloignée de la représentation dite « traditionnelle » du courtisan choyant sa partenaire de nombreux cadeaux matériels afin de lui montrer la véracité et la profondeur de ses sentiments.

Justifier cette substitution

Néanmoins, à un moment ou à un autre de leurs relations de couple, ils doivent justifier leur absence d'investissement pécuniaire, ce pour quoi ils mobilisent différentes rhétoriques. Certains d'entre eux expriment à leurs partenaires qu'ils n'ont pas les moyens de donner et que, si elles sont compréhensives et véritablement amoureuses, leur relation ne doit pas en pâtir. Ils tentent de la sorte de susciter de l'empathie envers leur situation économique et mettent en avant le fait que la possession de capitaux financiers ne reflète en rien les qualités d'un homme. En sortant de la logique du rôle attendu des hommes comme pourvoyeurs d'argent et de cadeaux, ils utilisent alors une stratégie « qui oppose l'affect à l'argent » (Grange Omokaro, 2014 : 162).

Moi je dis à mes copines : « Pour l'instant, j'ai pas grand-chose, la vie est dure, mais Dieu est grand. Quand je te marierai, je serai le meilleur des maris, et je serai très généreux. Pour l'instant, je te donne tout ce que je peux. T'as vu comme je te montre que je t'aime ». Si tu fais ça bien, que t'arrives à la convaincre, que tu lui montres que l'argent c'est pas juste, c'est pas sincère. C'est pas toi qui décides : t'en as ou t'en as pas, c'est pas ta faute. Et que de toute manière c'est pas avec de l'argent que t'achètes de l'amour. Si tu fais beaucoup pour elle, tu l'appelles, tu passes du temps avec elle, tu lui dis des belles paroles (*wax ju rafet*), alors là elle va te croire (Driss).

En avançant que donner de l'argent et des cadeaux ne permet pas de s'assurer de la sincérité des sentiments, ils utilisent à leur profit cette rhétorique de l'aspect corrupteur de la marchandisation des rapports sociaux, en particulier dans la sphère affective.

Lors d'une conversation téléphonique, Cherif mobilise cette idée en précisant qu'il souhaite éviter de renouveler ses expériences précédentes qui l'ont conduit à faire les frais de l'hypocrisie de certaines femmes. Il explique alors à sa partenaire qu'il a été victime de *mbarran* par le passé et qu'il y fait désormais particulièrement attention : « *ñemewuma mbaraan* » (« Je crains le *mbaraan* »). Il continue son argumentation en disant que beaucoup de femmes ne regardent que l'argent, que les seuls mots qu'elles ont à la bouche sont « *xaalis* » (« argent ») et « *joxe ma* » (« donne-moi »). Il déclame ensuite qu'il s'est fait une promesse : il ne donnera plus rien avant qu'un mariage ne soit prévu, afin de s'assurer que sa petite amie ne soit pas « intéressée ». Dans son cas, il ne s'agit donc pas seulement d'opposer les sentiments à l'argent, mais aussi de souligner le caractère préventif de sa démarche.

Certains hommes avancent un autre argument à leurs partenaires : lorsqu'ils ont des moyens financiers, ils privilégient leur famille. Or, la générosité et la solidarité envers la famille sont des

valeurs sociales particulièrement importantes, idéalisées (Dimé, 2007). Les invoquer tient donc lieu de justification valable pour légitimer une absence d'investissement. Lors d'occasions particulières, les hommes peuvent être effectivement amenés à épauler financièrement leur famille. Ils n'hésitent alors pas à user de cette excuse auprès de leurs partenaires : « Awa voulait 5 000 Francs (environ 7,5 euros) pour la *Tabaski*⁶. Je lui ai dit que je pouvais pas l'aider parce que je voulais aider ma mère » (Amadou). Certaines compagnes ont pu, elles aussi, me faire part des différents arguments qu'elles ont eu l'occasion d'entendre. Ella, une petite amie d'Egoudou, avec qui il est à ce moment-là en couple depuis deux ans s'exprime à ce sujet lors d'un entretien :

J'ai confiance en Egoudou. Je sais qu'il est sérieux. Je sais qu'il fait tout pour sa famille. Comme son père est décédé, il doit leur donner beaucoup. Alors c'est normal qu'il me comble pas de cadeaux. Mais sa situation va s'améliorer, *Inch'Allah*, il va bientôt avoir une promotion, et alors ça sera plus facile.

Le désintéret économique d'Ella conforte d'ailleurs Egoudou dans sa volonté de l'épouser. Selon lui, elle remplit toutes les conditions de la « copine parfaite », « la seule jeune femme de Dakar » qui ne serait pas « matérialiste ». De son côté, Ella reste vigilante, inquiète, elle surveille les conversations téléphoniques d'Egoudou, et lui demande souvent de lui répéter qu'il l'aime et qu'il ne fréquente personne d'autre. Contrairement à ce qu'il lui jure, Egoudou a d'autres petites amies, mais « dans son cœur » il lui octroie la place de « préférée ». Quoiqu'il en soit, depuis qu'il se montre plus attentif à son égard, cette dernière ne lui réclame plus de cadeaux ou d'aide financière, comme c'était le cas au début de leur relation.

Parfois, les justifications des hommes peuvent être mises en doute par leurs partenaires, obligeant alors les premiers à argumenter de manière plus insistante :

C'est normal. Qu'est-ce que je vais dire à ma mère ? Elle te connaît pas. Je peux pas lui dire que j'ai fait des choses pour ma copine, mais que je fais rien pour elle. C'est elle qui m'a mis au monde quand même, je peux pas être ingrat (Cissé, lors d'une conversation téléphonique avec l'une de ses petites amies).

Ici aussi, Cissé fait primer la solidarité économique familiale sur la solidarité prémaritale.

Les hommes mobilisent différentes rhétoriques pour justifier leur absence de générosité économique (l'argent corrompeur, le manque de ressources, la volonté préventive de ne pas donner, la solidarité familiale) – justifications qui, bien souvent, s'entrecroisent. Quoiqu'il en soit, l'aspect

⁶ Au Sénégal, l'*Aïd el-Kebir*, la fête musulmane qui commémore la foi d'Abraham, est appelé *Tabaski*.

corrupteur de l'argent apparaît de façon presque systématique. Les hommes procèdent à des ajustements de leurs justifications en fonction de leur situation professionnelle. Dans les faits, certains se trouvent dans l'incapacité de donner, d'autres peuvent occasionnellement le faire, mais les sommes dérisoires ont le désavantage de donner l'impression qu'ils se moquent de leur partenaire. Il est donc plus efficace de ne pas dépenser et d'expliquer cela par des arguments audibles et socialement acceptables.

4. 3. « Dons » et dettes dans les relations prémaritales

Daouda et Dounia

On est en 2015, je suis en compagnie de Daouda, on est assis devant l'immeuble où il loue une chambre. L'une de ses petites amies, Dounia, s'approche de nous. On la salue, puis Daouda lui demande d'aller dans sa chambre et de patienter le temps qu'il finisse de discuter avec moi. Elle s'exécute et nous restons à bavarder sur le palier du bâtiment. Il me parle un peu d'elle durant ces quelques minutes avant de partir la rejoindre en me disant qu'il a « des affaires en cours ». Il insiste sur le fait que je ne dois pas bouger, qu'il revient vite.

Je patiente le temps que Dounia sorte de l'immeuble et poursuive son chemin, puis quelques minutes plus tard Daouda me rejoint. Il s'est changé et porte un short. Ses cheveux sont encore un peu mouillés, il vient de se doucher. Il me dit alors qu'il l'a « bien tapée »⁷, et s'empresse de me raconter son expérience sans même que j'ai le temps de le lui demander :

Je suis rentré dans la chambre, je lui dis « Toi et moi on a des affaires à finir ». Elle me dit « Ah bon ? ». « Tu sais de quoi je parle. Je te connais, mais tu sais c'est pas la première fois ». Je m'assieds et lui dis « Allez viens ici (en tapant sur ses genoux), allez viens ». Après, on a commencé à flirter, j'ai commencé à l'embrasser, à la caresser [...].

Il continue sa narration agrémentée de nombreux détails, puis je lui demande, entre autres, si le rendez-vous était planifié, s'ils avaient prévu de se voir ce jour-là dans sa chambre. Il me répond : « Non, elle est pas venue pour ça, mais c'est normal. Attends, avec tout ce que je lui donne, c'est normal quoi ! ». Mais que lui donne-t-il exactement ?

⁷ Dans ce contexte *taper* signifie de manière vulgaire le coït. Par cette expression, il souligne que c'est lui qui a cherché à initier l'acte sexuel.

Hey, je fais tellement pour elle. Je suis tout le temps au téléphone. Je lui dis des trucs, ce qui est arrivé dans ma journée, ce que je mange, ce que je pense. Je lui dis tout de moi. Je fais toujours attention à elle [...] C'est pour ça ! C'est normal !

Daouda présente sa position comme active et entreprenante : c'est lui qui a initié l'acte sexuel et, en cela, il exprime une logique masculine de « conquête » dont il a déjà été fait mention. Au cours de son récit, il insiste sur ses prouesses sexuelles, sur le plaisir qu'il a procuré à Dounia et surtout sur le fait qu'il a « géré ». Daouda valorise ainsi ses multiples capacités « viriles », mais pas seulement. Il cherche également à montrer que ce rapport sexuel est le fruit d'efforts de sa part sur le long terme. Entendons par « efforts » les promesses prononcées durant toute la phase de séduction qui a également impliqué des « dons », du temps, de l'attention, des confidences, soit de la « présence sociale ».

Systématiquement, chaque soir, après avoir rejoint son groupe d'amis avec lequel il boit le thé, Daouda appelle Dounia pendant plus d'une heure. On l'aura compris, Daouda cherche à se rendre présent auprès de Dounia pour lui démontrer à quel point elle est importante pour lui. Lors de leurs conversations, il souligne souvent que c'est par amour et du fait de sa « fidélité » qu'il passe autant de temps avec elle. Daouda considère que ses « dons » ne sont pas matériels, mais temporels et corporels. Le seul cadeau matériel qu'il ait fait à Dounia – ce qu'il n'a pas dit à ses amis – est une peluche à l'occasion de la Saint-Valentin. Et c'est précisément parce qu'il ne veut pas lui en faire plus souvent qu'il dit devoir passer autant de temps avec elle au téléphone. En somme, malgré son choix de négocier la nature de ce qu'il donne, il semble néanmoins contraint : il n'oublie jamais d'appeler Dounia, mais se plaint régulièrement, auprès de ses pairs, du temps qu'il consacre à ses « copines ».

Les obligations entourant les « dons »

Si, comme l'a mis au jour M. Mauss (2012), le don implique une « obligation de rendre », il « oblige envers quelqu'un » (Testart, 1993 : 86). Le geste de donner en lui-même participe d'une interaction sociale qui place le destinataire dans une position de redevabilité. Le contre-don ne s'avère pas obligatoire bien qu'il puisse être fortement attendu et qu'en son absence des jugements sociaux ou des sanctions sociales sont probables. Selon cette perspective, « le don crée de la hiérarchie » (*Ibid* : 109), puisqu'il installe une contrainte : un contre-don est requis par le donateur, mais aussi par les personnes qui gravitent autour des protagonistes qui sont à même de juger leurs actes et de les réprouver. En ce sens, le don « se vit (ou se veut) comme refus de l'intérêt, du calcul égoïste, et

exaltation de la générosité gratuite et sans retour », mais il « n'exclut jamais complètement la conscience de la logique d'échange » (Bourdieu, 2003 : 277)⁸.

Le sentiment de contrainte que peut exprimer Daouda est justement présent parce que le « don » de Dounia le met dans une situation où il se sent obligé auprès d'elle. Si l'on part du principe, selon la perspective ouverte par M. Mauss, qu'un don oblige, on peut alors se demander ce que les hommes attendent en retour de leurs gestes, c'est-à-dire de quelles manières espèrent-ils que les femmes ainsi mises dans une position de redevabilité se montrent reconnaissantes ? La réponse semble plutôt limpide concernant Daouda, il espère à travers ses gestes accéder à la sexualité de Dounia.

Il semble que cela soit le cas pour de nombreux hommes, tel Babacar. Ce dernier se montre disponible auprès de l'une de ses partenaires, Bahiya, non pas par du temps passé au téléphone, mais en lui assurant un soutien scolaire régulier. En effet, il entre alors en deuxième année de Licence d'anglais tandis qu'elle vient de commencer le même cursus. Plus érudit qu'elle dans cette discipline, il partage ses connaissances avec Bahiya et l'aide pour ses devoirs. Comme il redouble, il n'a pas à suivre les cours déjà validés l'année précédente. Son emploi du temps s'en trouvant allégé, il peut se permettre de prendre du temps pour elle en journée. Le soutien scolaire se fait la plupart du temps à la bibliothèque, et plus rarement dans le cagibi qui lui sert de chambre. Babacar estime qu'il « donne » (*joxe*) de son temps et de son énergie à Bahiya, qu'il l'aide (*dimbali*). Ainsi, Babacar, à l'instar de Daouda, n'oublie pas de rappeler à sa petite amie que ses « dons » sont effectués de manière volontaire.

Bahiya ne se trouve pas dans l'obligation de recevoir le « don » qui lui est proposé. Les gestes de Babacar semblent manifestes et valorisés en tant que tels, puisqu'ils permettent à Bahiya d'obtenir de bons résultats scolaires. Je n'ai rencontré qu'une fois cette jeune femme, justement en pleine séance de révision au cours de laquelle elle me dit que Babacar est un homme bon (*boroom baax*), qu'il l'aide à réviser et que, grâce à lui, son accent anglais est moins « taché » (*lâmmiñ bu taq*). Nous poursuivons notre conversation en évoquant les difficultés présentes à la faculté de Dakar, la forte concurrence entre les élèves, la difficulté des examens, les professeurs grévistes qui n'assurent pas leurs enseignements, etc. C'est alors qu'elle me dit : « Si t'as quelqu'un pour t'aider, c'est bien ». Il s'avère que les hommes de l'UCAD sont fréquemment amenés à exercer ce rôle de professeur particulier auprès de jeunes femmes moins avancées qu'eux dans les études, ce qui leur permet de rentrer en contact avec elles et, forts de leur position, de tenter de les séduire.

⁸ P. Bourdieu (*Ibid* : 277) appelle « double vérité du don », cette logique mêlée d'intérêt et de désintérêt.

La reconnaissance du « don »

À l'inverse des « dons » réalisés par les hommes de l'UCAD, ceux de Daouda ne sont pas forcément reconnus par Dounia. Ce dernier semble sans cesse dans une logique de qualification et de quantification de ce qu'il « donne » : il tient à faire valoir ses « dons » comme tels⁹. Il consacre du temps à Dounia, ce qu'elle ne nie pas, mais perçoit différemment, estimant qu'il ne lui donne pas plus que ce qu'elle lui donne : « Lui, il me dit "Regarde ce que je fais pour toi". Mais il me dit jamais "Toi aussi tu fais beaucoup pour moi. Merci" ». Tandis que, pour Daouda, ses « dons » lui demandent un investissement temporel et moral conséquent qui mérite une contrepartie, Dounia y voit de simples gestes de couple. Dounia estime alors qu'il ne tient pas à elle, malgré les objections de ce dernier. Devant les exigences de Dounia et le manque d'investissement manifeste qu'il déploie, la poursuite de la relation est souvent renégociée. Les promesses et les confidences de Daouda ont pour finalité de feindre la sincérité et l'abandon de soi dans la relation. Si tant est qu'elles puissent être considérées « comme de véritables offrandes » (Bozon, 2016 : 49), ces « donations » représentent une manière de se rendre présent, de se prétendre sincère et investi dans la relation.

Lorsque Dounia découvre qu'il n'a pas précisé son statut de couple sur son compte Facebook, elle le lui fait savoir, suite à quoi il lui envoie le SMS suivant : « Moi je ne pense qu'à toi. Les hommes et les femmes c'est pas pareil. L'homme est naturellement polygame ! Tout le monde sait ça ! Et pourtant moi je ne suis qu'avec toi ». Dounia reste toutefois suspicieuse et rétorque, en citant des sources religieuses, que la polygamie n'a aucune valeur d'obligation. Daouda insiste sur le fait qu'il « fait ça pour elle » et qu'elle ne doit pas lui « manquer de respect ». Alors que la promesse de « fidélité » semble être présentée comme volontaire au début de la relation, elle est par la suite davantage exprimée sous l'ordre de la contrainte. Daouda estime alors – et l'exprime – que sa « fidélité » relève d'une forme de sacrifice¹⁰.

Les « dons » qu'il effectue sont eux aussi perçus comme une obligation, ce qu'il exprime particulièrement lors des moments récréatifs partagés avec ses amis : il lui « faut » se montrer amoureux, sans quoi les faveurs sexuelles convoitées lui seraient refusées. Le fait que Dounia ne lui soit pas « reconnaissante » accroît d'ailleurs ce sentiment chez lui. Si l'on se réfère aux propos qu'il peut tenir, d'une part ses « dons » sont contraints, d'autre part ils doivent être reconnus à leur juste

⁹ Il emploie souvent la formule « *Fayal naar bi xoroomam* » (Paye à l'Arabe son sel) pour signifier à Dounia qu'elle ne lui semble pas suffisamment reconnaissante.

¹⁰ Rappelons que, à ce moment-là, il n'est pas « fidèle » mais cherche à le faire croire.

valeur et lui donner droit à du « respect ». Employé dans ce sens, le terme de don semble alors fort éloigné de son sens étymologique qui renvoie à un abandon gratuit¹¹.

Les hommes reconnaissent facilement qu'ils donnent. Certains de leur discours rendent d'ailleurs tangibles les intérêts attendus. En revanche, il s'avère plus rare qu'ils admettent également recevoir. Pourtant, eux aussi reçoivent : Dounia et Bahiya offrent parfois des « cadeaux » à leurs petits amis respectifs. Il s'agit majoritairement de plats qu'elles disent avoir préparés à leur attention et dont les hommes ne font cependant jamais mention¹². On peut donc penser que Daouda et Babacar cherchent à invisibiliser les cadeaux reçus. En d'autres termes, ils essayent de mettre leurs partenaires dans des positions de redevabilité tout en tentant de ne pas s'endetter auprès d'elles. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils ne se sentent pas obligés.

Le fait de ne pas se considérer redevables envers leurs petites amies les place dans une situation où ils se sentent en droit d'exiger. C'est justement l'un des points de tension entre Dounia et Daouda. Ce dernier, après quelques mois de relation, peine à faire reconnaître son investissement, et n'arrive plus à obtenir des moments intimes avec elle. Après l'une de leurs disputes, elle lui envoie le SMS suivant : « Je sais ce que tu cherches, tu es comme les autres. Tu ne veux pas te fatiguer pour moi. Tu n'es pas sincère [...] ». Si « l'obligation de rendre repose sur la reconnaissance de la dette » (Cordonnier, 1997 : 23), Dounia, en mettant en doute les sentiments de Daouda, ne reconnaît ni l'investissement de ce dernier, ni le fait qu'elle lui soit potentiellement redevable de quelque chose. Elle décide finalement de mettre un terme à leur relation, et m'explique quelques semaines plus tard : « Lui, vraiment, il est pas sérieux. Il croit des choses. Il fait que parler, mais il fait rien pour toi. Moi, j'ai besoin d'un homme qui me montre qu'il m'aime ». Daouda, de son côté, se plaint du fait qu'elle soit « trop compliquée », pas « assez respectueuse ».

Les « dons » que les hommes font à leurs petites amies prennent corps dans des modalités relationnelles particulières dans lesquelles ils ont l'impression de devoir donner fréquemment des preuves d'amour et de fidélité. Ces gestes participent d'une dynamique qui vise à maintenir une forme d'ascendance sur leurs partenaires, même si ce projet demande un investissement de temps quotidien conséquent. Les « dons » effectués ont pour dessein – parfois pour effet – d'obliger leurs partenaires. D'après les discours et les observations des relations prémaritales, les hommes cherchent à tirer des bénéfices de leurs liaisons, et se sentent légitimement en droit d'exiger – ce qui leur permet d'exercer

¹¹ Dans la mesure où son « don » semble étroitement lié à l'obtention d'une compensation, on pourrait estimer, avec A. Testart (2001 : 720), qu'« à chaque fois qu'il y a droit à exiger une contrepartie, nous sommes dans le registre de l'échange » et non plus du don.

¹² C'est en ayant l'occasion de mener des entretiens avec ces deux jeunes femmes que j'ai pu accéder à ces données.

une forme d' « emprise sur l'autre » (Bozon, 2016 : 56). Le fait de ne pas passer par des « dons » financiers pour séduire et rester en couple, du moment qu'un projet de mariage tangible n'est pas envisagé, s'avère d'autant plus honorifique que l'entreprise repose sur des compétences individuelles plutôt que sur des moyens financiers. Le mensonge (*fen/kàcci*) les promesses (*dig*) et le « baratin » (*kesew-kesew*) sont autant de stratégies qui leur permettent d'arriver à leurs fins, renforçant le climat de suspicion existant dans les relations prémaritales.

Conclusion de la partie I

À Dakar, nombreux et nombreuses sont les jeunes qui ne sont pas célibataires, en témoignent la fréquence et l'ampleur des pratiques de multiparenariat. Celles-ci s'insèrent dans une forme de clandestinité dans le sens où elles ne sont pas assumées dans les couples, ce qui implique de savoir se montrer discret·e. Les relations prémaritales étant conditionnées par un impératif d'exclusivité, il apparaît que les hommes sont amenés à adopter certaines règles afin de ne pas être empêchés de séduire ou de s'investir sentimentalement sans que cela porte atteinte à leur(s) couple(s). Puisque les suspicions d'« infidélités » sont courantes entre hommes et femmes, un climat de méfiance entoure par conséquent les relations prémaritales. Il s'agit là de la première raison pour laquelle il semble si important à mes interlocuteurs de donner à leurs partenaires des preuves de leur investissement sentimental.

A la lumière des données décrites et analysées dans cette partie, la période prémaritale et les pratiques multipartenariales peuvent permettre aux hommes et aux femmes d'acquérir des compétences et de se former à l'exercice des rôles qu'ils et elles devront exercer une fois mariés·es. Le mariage ayant un caractère d'obligation sociale, les expérimentations prémaritales leur donne la possibilité d'opérer une sélection de la personne avec laquelle ce projet peut être réalisable. Concernant les hommes, on peut justement voir que la hiérarchisation qu'ils établissent entre leurs partenaires leur sert aussi à sélectionner des épouses potentielles. Un certain nombre de règles entourent les modalités des pratiques prémaritales et multipartenariales, dont une partie d'entre elles entre en adéquation avec les positions et les devoirs conjugaux genrés, et rejoint des obligations similaires à celles que l'on trouve chez les couples mariés. Ainsi, on attend des hommes qu'ils se montrent investis économiquement dans une relation prémaritale.

Pourtant mes interlocuteurs s'emploient à séduire des femmes et à être en couple avec elles en dépensant le moins possible. Un auteur sénégalais (Biaya, 2001) s'étant intéressé aux relations prémaritales à Dakar a insisté sur le fait qu'il était difficile pour les jeunes hommes d'être en couple lorsqu'ils sont démunis économiquement. Sans remettre en cause catégoriquement cette affirmation, mon enquête montre que malgré les difficultés cela est possible. Si les cadeaux et l'argent occupent bel et bien une place particulière dans le registre des relations sentimentales, j'ai pour ma part pu démontrer qu'il ne s'agit pas d'une obligation sociale stricte. Il ne faudrait pas laisser de côté –

contrairement à ce que clament mes interlocuteurs – la capacité des femmes à entrer dans une relation de couple, ou à se « laisser » séduire, autrement que pour des raisons vénales. Même si ma thèse ne repose pas sur une enquête approfondie menée auprès de femmes, le simple fait que certaines d’entre elles restent en couple avec des hommes qui ne leur font jamais de cadeaux laisse présager qu’elles ne sont pas aussi « matérialistes » que ne l’affirment les hommes. Cette première partie permet justement de mettre en évidence que les jeunes hommes économiquement défavorisés ne sont pas strictement « exclus » de cet « univers de la jouissance » contrairement à ce qu’affirme T. K. Biaya (2001 : 79). Il ne faut pas pour autant faire fi des difficultés économiques auxquelles ils sont confrontés, d’autant plus que les transactions monétaires constituent des points de friction dans les relations sociales en général, et plus encore chez les personnes engagées dans une relation sentimentale, qu’elles soient mariées ou non¹.

Les hommes, les femmes qu’ils cherchent à séduire, celles avec lesquelles ils sont en couple et les membres de leur famille sont tout le temps en manque d’argent. Par conséquent, il n’est pas surprenant de constater que certains hommes non mariés cherchent à ne pas dépenser et qu’ils remplacent les démonstrations affectives payantes par d’autres gestes romantiques également valorisés. En agissant de la sorte, les hommes pensent pouvoir se protéger du *mbaraan* et plus généralement du « matérialisme » des jeunes femmes dakaroises. Pour autant, je pense que le fait qu’ils soient tous issus de milieux « populaires » aux faibles capacités économiques ne suffit pas expliquer cette dynamique. Une somme de rapports de pouvoir – qui ont tout juste été introduits jusqu’alors et qui seront plus détaillés par la suite – est à prendre en compte pour comprendre comment les aspirations des hommes s’inscrivent dans un projet de genre bien défini qui dépasse les questions économiques.

Quoi qu’il en soit, les hommes enquêtés ont pris la décision de rompre autant que possible avec l’attente sociale et romantique de l’entretien économique de la petite amie et ne cherchent pas à avoir l’honneur découlant de la puissance financière dans leur couple. Ceux qui arrivent à économiser préfèrent plutôt s’acquitter d’une solidarité économique envers leurs parents. Là encore, cet usage de leurs économies – aussi faibles soient-elles – empêche de postuler que le non-investissement monétaire des hommes dans la séduction soit uniquement dû à leur situation économique. Qui plus est, dans la mesure où ils partent du principe qu’il est plus difficile de séduire et de rester en relation sans dépenser, la « consommation des femmes » est alors d’autant plus honorifique lorsqu’ils ne font

¹ Pour rappel, au Sénégal, la plupart des divorces sont dus à un défaut d’entretien de la femme par son mari.

pas ces dépenses. De ce fait, les femmes faisant partie de leur réseau de partenaires sont d'autant plus considérées comme des « trophées » (Diouf, 2002 : 284).

Ainsi, même sans dépenser d'argent, ils peuvent démontrer à eux-mêmes et à leurs amis proches qu'ils sont capables de cumuler les partenaires grâce à leurs seules « qualités » individuelles, sans « tricher » en usant de sommes d'argent. Ils affichent donc clairement un modèle de réussite sociale qui n'est pas conditionnée par leurs capacités économiques, comme cela peut être le cas d'autres hommes dakarois. En cela, il s'agit peut-être d'une tentative de mise à distance du stigmate de la pauvreté². En agissant de la sorte et en affichant leur « réussite », en particulier auprès de leurs amis, les hommes tentent alors de signifier que ces « prouesses » ne sont pas ordinaires.

² En contexte antillais, S. Mulot (2009 : 128) parle des pratiques multipartenariales des hommes comme une « tentative d'inversion du stigmate de la pauvreté ».

Partie II
***Ño far*, les espaces de (re)composition des
idéaux de « virilité » dans l'entre-soi masculin**

- Amadou : C'est très rare qu'un homme n'ait pas de copine. Tu vois, au lycée, si tu n'as pas de copine, tout le monde va se moquer de toi. Le mieux, c'est d'avoir deux copines, comme ça tu es tranquille. Il y a un gars qui fait les bancs avec moi. Lui il n'a pas de copine du tout. Tout le monde se moque de lui !

- Nicolas : Toi aussi tu te moque de lui ?

- A. : (rires) Oui, moi aussi !

Après avoir insisté sur les relations de couple dans lesquelles sont investis les hommes, c'est à présent sur les espaces de réunions entre pairs que va se focaliser notre propos. Ces espaces seront appréhendés comme des cadres collectifs d'acquisition de caractéristiques « viriles », au sein desquels les hommes cherchent à développer des savoirs leur permettant d'avoir accès à des formes d'expertise en matière de sexualité et de capacités relationnelles avec les femmes. En outre, nous verrons que ces sociabilités masculines et générationnelles mettent en lumière la place occupée par les collectifs de pairs dans la réitération de stéréotypes concernant les femmes. Au sein de ces cadres, les membres établissent des hiérarchies qui stigmatisent certaines caractéristiques masculines qu'ils jugent non « viriles » et qu'ils essaient par conséquent de ne pas reproduire. De fait, c'est au modèle « viril » idéal-typique – concernant à la fois leurs relations aux femmes et leurs propres performances – qu'ils cherchent à s'identifier. Dans ce processus de construction identitaire genrée, ils peuvent tout autant s'épauler qu'entrer en concurrence entre eux.

Chapitre 5 - La sexualité prémaritale

Pour ouvrir cette partie consacrée aux « idéaux de virilité » (Cros et *al.*, 2009) présents dans les collectifs de pairs, le chapitre qui suit portera sur l'importance accordée aux expérimentations sexuelles. C'est en effet un préalable nécessaire pour l'appartenance à un groupe d'hommes « virils ». Dans les collectifs étudiés, les hommes mettent en récit leur passé en la matière et s'encouragent à diversifier leurs expériences sexuelles avec une pluralité de femmes. Les contraintes entourant l'exercice d'une sexualité prémaritale dans ce contexte urbain les poussent alors à mettre en place diverses stratégies pour accéder à la sexualité de certaines de leurs partenaires.

5. 1. La « réglementation sexuelle » et ses contournements

L'angle de la proscription

La religion musulmane proscrie théoriquement toute activité sexuelle hors du cadre marital. Le Coran spécifie (verset 32, sourate 17) : « Ne vous approchez pas de la fornication. C'est une abomination et une voie pleine d'embûches ». La *zinâ*, la fornication en langue arabe, est un péché capital, ce qui est pleinement développé par de nombreuses sources juridiques et politiques de l'Islam¹.

Les grandes figures de l'Islam sénégalais, qu'il s'agisse de théologiens médiatisés ou de dépositaires d'une autorité confrérique, la condamnent fermement. Les médias se font le relais de ces conceptions, n'hésitant pas à voir dans l'ampleur supposée de la sexualité prémaritale l'un des maux d'une société en perte de repères. Comme partout, la sexualité est encadrée par des systèmes idéologiques qui déterminent ce qui est licite et ce qui ne l'est pas (Balandier, 1984). Hors du cadre marital, elle est souvent présentée comme entraînant des risques sanitaires et sociaux (Delaunay, 2001 ; Diouf, 1994 ; Thiam, 2014). De ce fait, les grossesses hors mariage sont

¹ Le célèbre théologien Ibn Taymiyya écrit ainsi cette phrase sans équivoque : « L'union des deux cœurs avant l'union des deux corps, comme cela se fait dans le mariage, n'est-elle pas chose bien meilleure que la seule union de deux corps lors de la fornication ? » (Source : <https://www.maison-islam.com/articles/?p=285>).

considérées comme des « inconduite(s) sociale(s) grave(s) » (Adjamagbo et *al.*, 2004 : 241). Les stigmatisations que peuvent subir les jeunes ayant « fauté » débordent facilement de la stricte enceinte familiale et s'étendent au quartier et à l'ensemble des réseaux de connaissances (Ndoye et *al.*, 2003b). L'exclusion du groupe familial est d'ailleurs une sanction commune en cas de grossesse hors mariage².

Les restrictions en matière de sexualité prémaritale sont cependant beaucoup plus importantes pour les femmes que pour les hommes puisque la préservation de la virginité féminine est érigée en impératif social alors que celle des hommes ne l'est pas. Aucun homme ne sera interdit de se marier s'il était rendu publique qu'il avait préalablement eu des rapports sexuels. Ainsi, bien que l'Islam proscrive les relations sexuelles hors mariage sans distinction de genre, les femmes, à la différence des hommes, doivent, non seulement préserver leur virginité pour leur premier époux, mais aussi ne pas avoir de relation sexuelle de tout type avant d'être mariées. C. Le Cour Grandmaison (1972 : 62) précisait que le contrôle social s'exerce sur les jeunes filles sénégalaises « presque sans relâche », par le biais de la surveillance des fréquentations et des sorties.

Si l'ostension du drap blanc lors de la nuit de noce – drap qui doit être taché de sang pour attester de la rupture de l'hymen – est toujours pratiquée, elle semble toutefois en net recul. Selon les données recueillies, c'est dorénavant par un appel téléphonique que le nouveau marié joint sa belle-famille pour certifier que la femme qu'il vient d'épouser était bien vierge. C'est par les termes « *Kontaana na* » (« Je suis content ») qu'il signifie la chose. N'employant pas avec ses beaux-parents des mots explicitement sexuels, cette formule a valeur d'attestation de la virginité³. Ainsi, la reconnaissance de la virginité est désormais entre les mains du jeune époux et non plus celles de la famille de la mariée. Quoi qu'il en soit, les liens entre honneur familial et préservation de la virginité des jeunes filles restent fortement ancrés dans les mœurs. La chasteté des hommes, elle, ne fait donc l'objet d'aucun contrôle.

Les regards des hommes sur la virginité de leurs partenaires

Tous mes interlocuteurs ont des relations sexuelles avec des femmes alors qu'ils n'ont jamais été mariés. Certains d'entre eux disent tenir absolument à épouser une femme vierge, mais ceux-ci ne constituent qu'une faible partie de mon échantillon. Abou, alors qu'il a 17 ans et qu'il est encore loin

² L'exclusion d'une femme pour cause de grossesse hors mariage est arrivée par trois fois dans les familles des hommes enquêtés.

³ Tel est le cas des hommes qui se sont mariés durant l'enquête.

d'envisager le mariage, explique qu'il ne cherche pas « à faire de la sexualité » avec l'une de ses partenaires parce qu'il est amoureux d'elle.

Elle est vierge, et c'est une fille bien éduquée. Je veux pas qu'on fasse des trucs. Je la respecte. C'est sa décision. Il y a pas beaucoup de filles comme ça au Sénégal, alors il faut respecter. Moi, je suis droit dans mes baskets (*dama war a dox lu jub*). Là, je veux pas faire quelque chose que je puisse regretter. On s'entend vraiment bien avec Aïssatou. *Inch'Allah*, un jour je vais la marier. Dieu seul sait (*yàlla moo xam*). Si elle est restée vierge pour moi, alors je serais trop content. C'est un cadeau qu'elle te fait.

À l'instar d'Abou, plusieurs hommes disent vouloir préserver la virginité de la femme qu'ils aiment dans l'optique d'un possible mariage. Certains hommes vont donc, parce qu'ils sacralisent la préservation de la virginité des femmes, tenter de respecter cet interdit virginal. Le terme de « respect » (*jox cër*) est d'ailleurs employé à plusieurs reprises pour évoquer ce sujet.

Pour d'autres, ce qui importe est que le dépucelement se soit déroulé avec eux et non avec un autre, peu importe qu'il ait eu lieu avant ou après les noces :

Une femme vierge oui, peut-être, mais c'est pas le plus important. Si elle a fait le truc, c'est pas grave, mais il faut que ce soit avec toi. Moi, j'accepte pas une femme qui a déjà été avec un autre homme. Je serais trop jaloux. Je veux être le premier de ma femme. Si c'est avant le mariage, c'est pas grave. Tu t'arranges avec Dieu (Egoudou).

Djamel, pour sa part, estime que, dès lors qu'il est sûr de son choix, il peut pratiquer des rapports sexuels pénétrants avec sa future épouse. Ce point de vue semble également partagé par sa future femme. Ainsi, un peu moins d'un an avant la date de la cérémonie, ils ont passé ce cap. Après la nuit de noce, Djamel n'a pas manqué de dire à sa belle-famille à quel point il était « content ».

Essam, quant à lui, épouse, en 2014, une femme ayant déjà eu des rapports coïtaux avant de le rencontrer. Ce détail n'a pas empêché l'union, car la situation de son épouse n'était pas de notoriété publique. Essam se contredit d'ailleurs sur ce point puisque, deux ans plus tôt, il mentionnait à quel point la virginité de sa future femme était importante pour lui. Driss a également épousé une femme qui n'était pas vierge, qui le lui a avoué en lui expliquant qu'elle avait eu confiance en un homme qui avait « profité » d'elle en lui faisant de fausses promesses de mariage.

Par ailleurs, deux hommes du groupe des Parcelles Assainies ont épousé une femme ayant été mariée dans le passé. Sous couvert de ce premier mariage, il n'était donc pas attendu d'elle qu'elle soit inexpérimentée en matière de sexualité. En se basant sur ces cas particuliers, on peut affirmer

que l'absence de virginité n'empêche pas nécessairement les hommes d'envisager une union maritale, ni de la concrétiser.

Les expériences sexuelles prémaritales

Au sujet du contexte urbain malien, A. Coulibaly (2014 : 671) nous indique que « la construction d'une expérience sexuelle est désormais un élément important du parcours de jeunesse et la richesse de cette expérience est fonction de la diversité des rencontres amoureuses ». Mes données de terrain m'amènent aux mêmes conclusions : d'une part, les pratiques multipartenariales des hommes les entraînent à cumuler les occasions d'expérimentations sexuelles ; d'autre part, dans la plupart des relations de longue durée, des rapports sexuels ont lieu même si la « réglementation sexuelle » qui a cours au Sénégal semble stricte sur le sujet. Il n'est pas toujours question de coït, il peut aussi s'agir d'autres formes de pratiques sexuelles qui permettent au couple de se découvrir. Enfin, les hommes, au fur à mesure qu'ils vieillissent tout en restant non mariés, réclament de leurs partenaires un certain degré d'expérience sexuelle :

Je me suis ennuyé trop souvent. Maintenant, c'est fini. Si une fille connaît rien, ça m'ennuie. Tu dois tout lui apprendre et elle met du temps à faire des progrès. Quand j'étais jeune, je prenais tout ce qui venait, mais maintenant je suis plus exigeant. Je fais attention. J'ai pas de temps à perdre. Avec les filles vierges, tu t'ennuies (Driss).

S'il est reconnu qu'il ne faut pas parler de sexualité en début de relation, ce sujet sera nécessairement évoqué si la relation prend une tournure plus « sérieuse ». À ce sujet, lorsque la question est abordée, les hommes ne disent de toute évidence pas tout et pondèrent leurs expériences en la matière auprès de leurs partenaires. Ainsi, comme l'exprime Daouda : « Je peux pas tout lui dire. Sinon t'imagines ? Elle va me prendre pour un vrai *sai-sai* (bandit/crapule) ». « D'ailleurs, il n'y a qu'une fille qui m'a vraiment demandé. Les autres, je pense qu'elles veulent pas savoir. Elles sont trop jalouses » précise-t-il par la suite. Bien que je n'ai pas eu accès à des informations précises sur ce qu'il en est du côté des femmes, on peut supposer qu'elles ont intérêt, elles aussi, à ne pas trop s'épancher sur leurs expériences sexuelles précédentes. De fait, les hommes se révèlent jaloux et peuvent, comme nous venons de le voir, vouloir être le seul partenaire sexuel qu'aient connu leurs petites amies et/ou leur future épouse.

Depuis les années 1990, un certain nombre d'études se sont penchées sur la sexualité prémaritale des jeunes Africain-es de part et d'autre du continent. Elles nous apprennent que la tendance à l'exercice de cette sexualité est globalement à la hausse (Weelings et al., 2006 ; Rossier et al., 2013).

Or, elle n'est pas systématiquement induite par une union puisque la période entre le premier rapport et le premier mariage ne cesse de croître (Blanc et *al.*, 1998 ; Delaunay, 2001). Ainsi, l'écart entre l'entrée dans la vie sexuelle et le premier mariage se creuse.

Diverses études soulignent la tendance selon laquelle l'âge d'entrée dans la vie sexuelle baisse pour les hommes. Les résultats obtenus dans l'une de ces enquêtes montrent que le premier rapport des hommes passe de 22 ans et 28 ans (concernant la génération née entre 1939 et 1943) à 16 ans et 18 ans (pour celle née entre 1974 et 1978) dans deux régions différentes du Sénégal, Niakhar et Bandafassi (Delaunay et *al.*, 2001). L'existence d'une sexualité prémaritale est ici incontestable : le fait qu'un quart des premières naissances aient lieu avant le mariage le confirme (*Ibid.*). Des constats similaires sont établis dans la région de la Casamance, où l'on passe de la première expérience sexuelle des hommes à 28 ans (pour la génération née entre 1925 et 1938), à 18 ans (pour celle née entre 1957 et 1964) (Lagarde et *al.*, 1996). De ces résultats, nous pouvons retenir au moins trois éléments : d'une part les jeunes hommes entrent en sexualité de manière plus précoce qu'auparavant, d'autre part « le contrôle social sur la sexualité des jeunes le leur permet » (Delaunay et *al.*, 1999 : 8), et enfin les hommes dissocient leur vie sexuelle de la matrimonialité. Le fait que ces derniers connaissent une période prémaritale bien plus étendue que les femmes peut suggérer qu'ils ont davantage le temps d'expérimenter des rapports sexuels avant de se marier (Adjamagbo et *al.*, 2004 ; Delaunay, 2001).

5. 2. La diversification des expériences sexuelles

La sexualité des hommes hors mariage étant moins contrôlée et moins stigmatisée que celle des femmes, ceux-ci peuvent faire l'exercice d'une sexualité dyadique sans avoir beaucoup à craindre des stigmates négatifs⁴. Aucun homme des groupes enquêtés ne cherche à préserver sa virginité avant le mariage. Au contraire, ils ont tous connu des périodes durant lesquelles ils cherchaient à rencontrer des partenaires sexuelles ou à avoir des rapports dans leurs couples. Ils ne tentent pas non plus de se réserver pour une femme pour laquelle ils éprouveraient des sentiments. Dans ce domaine, l'hédonisme semble être la règle : « Si tu peux baiser (*kat*), tu fonces ! Tu sais pas quand une autre fois va être possible ! » (Bilal).

⁴ Comme nous le verrons en partie III, la « trop grande virilité » d'un homme peut nuire à sa volonté de se marier.

Les premières fois

Les cinq groupes de jeunes hommes avec lesquels j'ai mené cette enquête évoquent sans retenue apparente leurs premières expériences sexuelles, dont ils disent se souvenir avec précision.

Une majeure partie d'entre eux ont eu leur première relation sexuelle pénétrante dans le cadre d'une relation de couple, une expérience qu'ils évoquent comme longue et fastidieuse : « J'ai tellement couru. J'ai couru pour l'avoir, et la "taper" » (Driss), ou encore « Elle a tout fait pour me rendre dingue, mais j'ai persévéré, j'ai travaillé et j'ai négocié » (Bilal). L'accent est ainsi mis sur leur désir de passer ce cap et sur la nécessité de convaincre leur partenaire pour y parvenir. Ils s'accordent souvent le mérite de ce passage à l'acte qui se serait concrétisé uniquement grâce à leurs performances (endurance, capacité de négociation, etc.). Symboliquement, ce sont eux, en tant qu'hommes, qui doivent faire plier la volonté des femmes qu'ils désirent, au même titre que dans le cadre de la séduction.

Les récits sexuels recueillis présentent certaines divergences, notamment lorsque certains de ces hommes décrivent un premier coït désiré par les deux membres du couple. Dans ces situations, les narrateurs ne s'accordent pas nécessairement le crédit du passage à l'acte, comme c'est le cas d'ordinaire.

Un an qu'on était ensemble. Je te dis un an. Elle était la petite sœur d'un voisin. On s'est connus, voilà on s'est fréquentés. Elle m'aimait, mais moi un peu *rek*. Doucement, on a fait des choses, mais elle voulait rester vierge. Moi, je voulais plus. J'étais tellement excité. Je connaissais pas le truc, et j'avais 16 ans. C'est normal quoi ! En plus, elle me faisait du rentre-dedans. On faisait que se toucher seulement. Un jour elle m'a accompagné à un baptême. Quand c'était la nuit, on est montés sur la terrasse. Y'avait personne. Elle m'a dit « J'ai une surprise pour toi ». Elle avait amené un préservatif. On s'est cachés. Ça s'est passé comme ça (Cham).

D'autres expériences sont décrites de manière plus dramatique notamment lorsque la pénétration n'est *a priori* pas préméditée. C'est le cas d'Alioune lors d'un rapport avec Aminata, avec laquelle il était en couple depuis trois mois. Ils ont eu l'occasion de se retrouver chez cette dernière alors que sa famille était partie plusieurs jours dans la ville de Touba à l'occasion du pèlerinage annuel des mourides. Aminata est restée s'occuper de sa grand-mère trop âgée pour effectuer un tel périple. Alioune, avec la complicité d'Aminata, a pu s'infiltrer dans sa chambre alors que sa grand-mère était partie rendre visite à une amie à quelques centaines de mètres de la maison. Très vite, parce que pressés par le temps, ils se sont déshabillés et se sont enlacés, comme ils l'avaient déjà fait à plusieurs

reprises. C'est à ce moment-là que la pénétration s'est produite et a provoquée instantanément l'arrêt de l'acte, en raison de l'affolement d'Aminata. Alioune dit ne pas avoir cherché à en arriver là. Quelques temps plus tard, Aminata ne s'estimant plus vierge et se sentant amoureuse d'Alioune, ils ont eu une relation coïtale préméditée.

À Yoff, Cherif me raconte une expérience similaire :

On était encore des gamins. On s'était dit tous les deux qu'on voulait qu'elle reste vierge. C'est sacré, je voulais pas jouer avec ça, je la respectais trop. Alors on faisait quand même des trucs parce qu'on avait envie. On se frottait, des fois même on était nus. Et c'est arrivé tout seul. Elle a pas eu mal, mais elle a tellement pleuré. Elle avait honte [...], elle parlait de ses parents, qu'ils accepteraient pas. Ouh (en secouant la main), c'était dur ? Je m'en voulais ! J'y pensais tout le temps ! C'est pas « gentleman » !

Ces deux récits mettent l'accent sur la perte « accidentelle » de virginité de la partenaire (Bakass et *al.*, 2013 : 52). Si l'on s'en tient aux discours masculins sur ces rapports, la pénétration n'apparaît pas comme l'objet d'un consensus préalable, ce qui signifie qu'elle n'a pas été choisie et désirée explicitement par les deux partenaires. Alioune et Cherif évoquent leurs regrets à ce propos et disent éprouver un sentiment de culpabilité.

Au sein du groupe de Cambérène, durant l'année 2015, quatre hommes perdent leur virginité : l'un d'entre eux avec sa petite amie, dans sa chambre, alors que les membres de la maisonnée regardent des séries télévisées dans le salon ; les trois autres différemment. Ces derniers décident de se cotiser pour louer un appartement pour quelques heures, en journée. Ils proposent chacun à leur petite amie de les rejoindre pour faire la « fête ». Ils ont emprunté une chaîne hi-fi pour l'occasion et acheté une bouteille de bière, des sodas, des sachets d'arachides et des brioches. C'est à ce moment-là qu'ils perdent leur virginité, de même que leurs petites amies. Ce scénario collectivement élaboré est très exceptionnel au regard de la première fois des autres hommes. En même temps, il souligne que certains hommes sont prêts à déboursier une somme conséquente (au regard de leurs moyens) pour passer le cap de la première expérience coïtale, sans pour autant se résigner à offrir des cadeaux.

Certains hommes précisent qu'au travers de leur première relation sexuelle ils cherchaient une expérience « purement sexuelle, c'est-à-dire détachée de la sphère affective » (Bozon et *al.*, 1996). Si les relations sexuelles que peuvent avoir ces hommes adviennent la plupart du temps suite à une mise en couple, éprouver des sentiments pour l'autre ne leur semble pas indispensable pour envisager un rapport sexuel. Ainsi, la sexualité doit aussi être entendue comme une expérience « récréative » (Bozon et *al.*, 2012 : 460).

Les expérimentations sexuelles

Les récits sexuels recueillis auprès des hommes permettent de rendre compte de phases d'expérimentation sexuelle précédant les rapports coïtaux. Celles-ci varient en fonction de chacun et peuvent comprendre des touchers avec ou sans vêtements, des pratiques onanistes, des frottés, des fellations, etc⁵.

On a commencé petit à petit. Elle voulait rester vierge. Ça je respecte, je voulais respecter son choix, sinon elle aurait pas eu confiance en moi. Elle avait peur, elle connaissait rien. On a commencé par se toucher et on était habillés. Un jour, je me rappelle, elle avait une robe. On s'embrassait et elle m'a pris la main et l'a mis sous sa robe. Ouh, j'étais tellement chaud ! Les fois d'après, ça s'est passé sous sa culotte. Un jour, c'est elle qui m'a masturbé. Là, pas le choix, j'ai enlevé mon pantalon. C'est venu comme ça, *nanka nanka* (doucement doucement), et *baxon na trop* (c'était trop bien). Mais elle a jamais voulu me faire une pipe (Cheikh).

On peut donc mettre au jour l'existence d'une succession d'étapes préliminaires avant le recours à la pénétration vaginale, sachant que cette phase est loin d'être systématique. Certains couples n'ont aucun rapport strictement sexuel, même dans le cadre d'une relation de couple qui dure plusieurs années⁶. L'affection tactile est alors marquée uniquement par des baisers et quelques caresses qui n'incluent pas les sexes des protagonistes.

Il arrive qu'un homme puisse à la fois chercher à inciter des partenaires à certains actes et se refuse à les expérimenter avec une autre de ses petites amies. Les hiérarchies dans lesquelles ils classent leurs partenaires viennent alors expliquer ce fait. En d'autres termes, et pour reprendre les catégories précédemment présentées, c'est surtout vers les « autres copines » que sont orientés les désirs d'actes sexuels. Certains hommes – surtout parmi les plus jeunes – semblent peu s'inquiéter du fait que ces dernières soient vierges ou non. À la recherche d'expérimentations sexuelles, ils peuvent tenter régulièrement d'obtenir satisfaction. Ils apprécient alors tout particulièrement les femmes qui leur ont avoué avoir déjà perdu leur virginité car ils se disent qu'il sera plus simple de coucher avec elles qu'avec d'autres.

⁵ Pour évoquer les rapports sexuels avec pénétration, la formule sexualité « complète » est parfois utilisée. Cette dénomination ne sera pas mobilisée dans cette étude dans la mesure où l'idée de complétude paraît problématique en ce qu'elle formule indirectement une différence normative entre deux types de sexualité et légitime le caractère « normal » de l'une au détriment de l'autre. En outre, cette formule est basée sur une conception hétérocentrée des pratiques sexuelles.

⁶ Je parle ici de relations sans rapport sexuel dans un sens strictement technique. Il est clair cependant que ces rapports et certains gestes qui auront lieu dans le couple ont une charge sexuelle évidente.

Elles disent tout le temps la même chose. C'est des excuses. Elles vont te dire « Je suis tombée, c'est parti tout seul ». Ou elles peuvent dire « C'est pas de ma faute, il y a quelques années, je me suis fait violer ». C'est toujours la même chose : « C'est un voisin qui a fait ça et, comme j'ai honte, j'ai rien dit à ma famille. Tu es le seul en qui j'ai confiance. Tu es le seul à savoir ». Bof, je les crois pas. C'est des mensonges. C'est parce qu'elles assument pas d'avoir été « déviergées ». Bof, tant que je vais pas la marier, je m'en fous. Je dis « D'accord, je suis désolé ». Au moins, tu sais que c'est pas toi qui vas être le premier, t'as moins de scrupules.

Bara exprime très explicitement qu'il n'accorde aucune valeur aux récits de viols qui lui sont confiés. Bien que la presse sénégalaise rapporte très fréquemment des cas de violences sexuelles sur des jeunes femmes, il ne voit là que des excuses mensongères. Pour autant, tous les hommes ne réagissent pas de façon aussi radicale. Quoi qu'il en soit, Bara est catégorique quant à sa volonté d'épouser une femme n'ayant pas perdu sa virginité, ce qui ne veut pas dire qu'il tiendra parole. Avec son « amoureuse » et sa « préférée », il se pose davantage la question du franchissement des barrières sexuelles. C'est majoritairement le cas concernant les autres hommes. Elimou, par exemple, ne veut « pas connaître » sexuellement parlant la femme qu'il va épouser. Même s'il leur arrive de s'enlacer et de se caresser, il met un point d'honneur à ne jamais la voir nue.

J'ai beaucoup attendu. Il y a des fois j'avais tellement envie. Je me suis dit « Qu'est-ce que tu fais ? Pourquoi tu fais ça ? ». C'était dur, mais je suis content. C'est comme un parfum. Tu sais qu'il sent bon, mais t'ouvres pas la bouteille. Quand tu l'ouvres, là t'es tellement content. Tu découvres tout, t'apprécies beaucoup plus. En plus, tu sais que t'as rien à te reprocher. C'est Dieu qui m'a donné la force. Je sais que j'ai bien fait. Je referais la même chose si je devais le refaire. Tout le monde n'y arrive pas, mais moi je voulais vraiment le faire. En plus, comme ça, ton épouse se sent respectée. Tu lui montres que tu l'aimes et qu'elle peut avoir confiance en toi.

Le fait qu'un homme exprime ou montre qu'il est disposé à passer l'étape du coït avec l'une de ses petites amies peut en effet envoyer un message contradictoire. La virginité des femmes étant considérée comme une valeur sacrée et à préserver, l'envie de l'homme peut éveiller des soupçons quant à la sincérité de ses sentiments. La femme peut alors, légitimement ou pas, penser que son partenaire lui ment dans le seul but de coucher avec elle. À titre d'exemple, les SMS que Cissé et Chada s'échangent en mars 2015 montrent dans quelle mesure cette dernière peut avoir des doutes sur l'amour qu'il lui porte, à cause de son empressement à vouloir coucher avec elle.

- Cissé : T'es fâchée (*méxé*) ?
- Chada : Non, je suis contente. Maintenant je sais ce que tu veux. T'es comme les autres.
- Ci. : Ne dis pas ça. Je suis un homme avec des besoins. Je t'aime trop, tu sais ça.
- Ch. : J'ai été naïve !

Chada, par ses mots, ne cache pas qu'elle désapprouve le comportement qu'a pu avoir Cissé. Elle doute clairement de l'affection qu'il lui porte puisqu'il lui a avoué qu'il ne serait pas opposé à ce qu'ils expérimentent un rapport coïtal. Ce cas n'est pas isolé et montre encore une fois combien les possibilités en matière de sexualité dépendent de chaque couple.

Peu nombreux sont les couples ayant des rapports sexuels réguliers, en particulier chez les plus jeunes qui ne disposent pas d'une autonomie résidentielle ou d'un lieu pouvant être mis à disposition par l'un de leurs amis. Même chez les plus âgés ne vivant pas dans leur famille, comme cela a déjà été mentionné, les couples se voient peu et ont donc peu d'occasions d'avoir des rapports sexuels. Pour que ces indications soient plus concrètes, on peut mentionner quelques chiffres.

Daouda semble être celui qui a le plus fréquemment des rapports⁷, en moyenne une fois toutes les deux semaines pendant une période qui dure plus d'un an. À ce moment-là, il est l'employé d'une boutique et loue une chambre avec Demba, ce qui lui offre un cadre particulièrement propice à l'exercice plus fréquent d'une sexualité avec ses partenaires. Il a alors sept petites amies et a des relations sexuelles avec chacune d'entre elles, dont des relations pénétrantes avec trois d'entre elles.

Essam, quant à lui, en 2015, alors qu'il a trois petites amies, n'a de relations sexuelles qu'avec l'une d'entre elles. Ils se rencontrent trois fois durant six mois et ont deux rapports coïtaux durant cette période. Cette même année, Amadou a des relations non pénétrantes avec l'une de ses petites amies, alors qu'il a deux autres partenaires. À la suite de plusieurs ruptures, il n'a d'autre rapport sexuel que sept mois plus tard. Je pourrais multiplier les exemples, mais l'important est de mettre en lumière le fait que les occasions d'avoir des rapports sexuels avec l'une de leurs partenaires peuvent, pour ces hommes, se faire rares.

Certains couples ne se sont pas sexuellement connus avant le mariage et font consciemment ce choix, d'autres au contraire semblent accorder moins d'importance à ce qu'ils estiment être une restriction. Il ne m'est donc pas possible d'émettre des conclusions générales puisque diverses configurations sont possibles.

⁷ Bien évidemment, ces chiffres s'appuient ce qu'il a pu mentionner et sur les observations révélant ses moments seul avec une de ses partenaires dans un espace clos.

La violence et les « abus »

La volonté d'accéder à des rapports sexuels dyadiques hors du cadre marital se retrouve chez la totalité de mes interlocuteurs. Différents moyens sont censés leur permettre d'arriver à leurs fins, parfois en accord avec les codes romantiques en vigueur, parfois pas. Nous avons vu que les mensonges et les arrangements peuvent tout à fait être valorisés par ces hommes, de même que l'insistance dans la séduction et l'accès à la sexualité d'une partenaire. Ainsi, des moyens peu intègres peuvent être employés. Qu'il s'agisse de mensonges, de fausses promesses, de chantages ou d'autres formes de pression, j'ai souvent eu l'impression que, pour certains, tous les moyens pouvaient être justifiés dès lors qu'ils leur permettaient d'obtenir ce qu'ils désiraient. Il me faut toutefois relativiser quelque peu ce ressenti subjectif dans la mesure où la plupart de ces hommes tentent, d'après leurs dires, de respecter la volonté de certaines de leurs partenaires d'arriver vierges au mariage. Cela ne veut pas pour autant dire qu'ils ne cherchent pas à repousser les limites de l'interdit virginal ni, tout en respectant ce dernier, à avoir certains rapports.

Dans les discours masculins sur leurs relations sexuelles, certaines formules laissent supposer qu'ils peuvent « encourager » leurs petites amies à effectuer tel ou tel acte. C'est notamment le cas de certaines narrations portant sur la fellation et révélant que les femmes sont encouragées à réaliser cette pratique, puis cèdent face à l'insistance des hommes. Or, « céder » n'est pas « consentir » rappelle à juste titre N. C. Mathieu (1991 : 141). Un homme racontant par quels procédés il est parvenu, par des mots plus que par des actes, à faire fléchir la volonté d'une femme, peut pourtant être félicité par ses pairs. N'oublions pas toutefois que les hommes ont tout intérêt à faire étalage de leur capacité de persuasion, celle-ci étant considérée comme une prouesse « virile ». De ce fait, je ne peux discerner la part de vantardise de la part de véracité. Il faut donc garder à l'esprit que ces récits sont orientés, dans le sens où ils mettent en scène des informations précises quant à l'image que les jeunes hommes cherchent à renvoyer d'eux-mêmes⁸.

Quoi qu'il en soit, lorsqu'un acte sexuel a été effectué dans un couple, les hommes partent du principe qu'une fois ce stade passé, cela va se reproduire. L'acte en question est alors passé du domaine de l'envie ou du fantasme à celui du réalisé et du réalisable. Dès lors que les actes sexuels progressent dans un couple, vers une orientation de plus en plus poussée, les hommes n'envisagent pas de marche arrière.

⁸ Ce point sera détaillé dans le chapitre 9.

Je lui ai dit « On a déjà fait ça, qu'est-ce qu'il se passe ? » (Bassirou).

Elle voulait pas qu'on se mette dans le lit. Je sais pas pourquoi. Elle m'a dit « Toi tu penses qu'à ça ! ». Bien sûr que je voulais, c'est normal ! (Demba).

La dernière fois, on a rien fait. Elle a pas voulu m'expliquer pourquoi. Elle m'a demandé pourquoi j'étais fâché (*mere*). Je lui dis qu'elle savait pourquoi j'étais fâché (El Hadj).

Les hommes savent bien faire entendre à leurs partenaires qu'ils ne comprennent pas pour quelles raisons ce qui leur a été « accordé » ne l'est plus. Cette « incompréhension » mise en scène, ou encore le fait d'être « fâché », sont alors deux registres que peuvent mobiliser les hommes pour faire fléchir le consentement de leurs partenaires. Dans les conversations entre hommes, ceux-ci disent – soit de manière très explicite soit à demi-mot – comment ils ont poussé l'une de leurs partenaires à effectuer un acte sexuel. « On a déjà fait l'amour. Donc on va le refaire » raconte Djibi. De son côté, Essam revient sur ce qu'il a dit à l'une de ses partenaires pour la convaincre de le masturber : « Tu m'aimes, alors tu peux me faire ça. J'ai insisté et elle a dit "d'accord" ».

Quand la séduction ne fonctionne pas, c'est le harcèlement qui prend le relais et cela peut engendrer des pressions sur les filles de la part de leurs camarades garçons. Si tout le monde conçoit bien que « l'accès aux filles » doit se faire avec des méthodes « pacifiques » et « romantiques », la privation peut être mal vécue pour « quelque chose » qu'on doit posséder comme de droit et comme miroir de son propre prestige (Coulibaly, 2013).

W. DeKeseredy (1998) a forgé le concept de *male peer support*, inspiré de celui de *social support*⁹. Sa théorie est intéressante à mobiliser ici pour deux raisons. Premièrement, elle permet de mettre en évidence le soutien social que peuvent s'apporter les hommes entre eux dans le domaine de la séduction. Deuxièmement, elle montre que ce support peut devenir un moyen de légitimer et d'encourager les abus dont sont victimes les femmes dans des cadres sentimentaux et/ou sexuels, comme l'usage de pressions sexuelles et de violences physiques. Cette approche, qui est également mise en avant par G. Leslie et S. Korman (1989), est clairement élaborée dans une optique de dénonciation des violences faites aux femmes, propose donc de mettre en lien solidarité masculine et « *woman abuses* »¹⁰.

⁹ Que G. Caplan (1974 : 4) définit de la manière suivante : « *continuing social aggregates that provide individuals with opportunities for feedback about themselves and for validations of their expectations of others* ».

¹⁰ Par *woman abuse*, il et elle entendent « *any intentional physical, sexual, or psychological assault on a woman by a boyfriend, lover, live-in lover or date* » (*Ibid* : 3).

En parlant d'abus ou de violence, je ne me réfère pas spécifiquement aux agressions physiques, mais à toute forme d'emprise exercée sur les femmes afin d'accéder à des contreparties sexuelles. Comme l'ont révélé nombre d'auteurs et d'autrices, ces formes sont fréquentes (Dekeseredy, 1988), routinières et invisibles (Chouala, 2008). La banalité, nous dit A. Mbembe (2000b : 137), « c'est ce qui est attendu, parce qu'il se répète sans surprise, dans les faits et gestes de tous les jours ». C'est cette banalisation et le caractère très ordinaire de ce type de pressions et de tentatives d'emprise qui rendent leur perception difficile (Pourette *et al.*, 2008). Le tabou qui entoure les formes de violences contre les femmes est assez généralisé, au Sénégal comme ailleurs. De surcroît, une partie d'entre elles n'est pas juridiquement et socialement pénalisée (Jaspard, 2005). C'est plus encore le cas dans le cadre de la conjugalité, où ce type de pressions reste dans l'intimité du couple, et n'est donc pas publiquement révélé, ni même toujours reconnu comme violent ou contraint en ce que les femmes se sentent dans l'obligation de satisfaire sexuellement leur époux (Moya, 2017b).

Les mots et expressions de mes interlocuteurs rendent néanmoins visibles les pressions (chantage et menaces) que les hommes exercent pour arriver à leurs fins. Le simple fait d'effectuer de fausses promesses ou de fausses déclarations d'amour – que l'on distingue d'autres modalités de pression – est ici aussi un moyen d'exercer une forme de d'emprise permettant de faciliter l'accès à la sexualité de leur(s) partenaire(s).

5. 3. L'échange économique-sexuel en question

Les relations sexuelles impliquant une compensation

Comme cela vient d'être démontré, les hommes peuvent être amenés à user de moyens persuasifs dans l'espoir d'accéder à la sexualité des femmes. En anthropologie, la question spécifique des gestes économiques des hommes effectués dans cette même optique a été traitée. B. Malinowski (2000 : 230-231) a ouvert cette réflexion en contexte mélanésien :

Dans toute affaire amoureuse, tant qu'elle dure, l'homme doit constamment offrir de petits cadeaux à la femme. Aux yeux des indigènes, le fait d'un paiement unilatéral est tout à fait naturel et n'a besoin d'aucune explication. D'après cette coutume, la femme, en consentant à avoir des rapports sexuels avec un homme, lui rend un service, même dans le cas où les deux partenaires éprouvent l'un pour l'autre une affection véritable. Le service que la femme est censée rendre doit être payé en conséquence, selon la règle de la réciprocité, ou

du *do ut des*, qui domine la vie tribale, dans laquelle tout service et toute faveur doivent être payés par quelque chose ayant une valeur équivalente.

M. Mauss, s'appuyant sur les données empiriques de B. Malinowski, intègre dans sa théorie de la prédominance du don dans les relations sociales le « paiement "constant" de l'homme à sa femme » comme « une sorte de salaire pour service sexuel rendu » (Mauss, 2012 : 226). Or, en proposant la qualification de service sexuel, M. Mauss ne fait pas de distinction nette avec la prostitution (Tabet, 2004), et fait de la sexualité maritale des femmes une sexualité nécessairement de service.

Depuis les années 1980, les « relations sexuelles des femmes, lorsqu'elles impliquent une compensation » (*Ibid* : 7), sont rangées sous l'étiquette du concept de continuum de l'échange économique-sexuel. Sa richesse, outre de proposer une théorie des rapports de sexe, tient au fait de ne pas s'appliquer uniquement aux rapports considérés comme prostitutionnels. En effet, selon la définition que nous en donne P. Tabet (*Ibid* : 8), ce concept s'applique de manière générale aux « relations sexuelles entre hommes et femmes qui impliquent une transaction économique ».

Dans une écrasante majorité de ces relations, l'échange se fait dans un sens précis : de la part des femmes, il y a fourniture d'un service ou d'une prestation, variable en nature et en durée, mais comprenant l'usage ou se référant à la sexualité ; de la part des hommes, il y a remise d'une compensation ou rétribution d'importance et de nature variables, mais de toute façon liée à la possibilité d'usage sexuel de la femme, à son accessibilité sexuelle (*Ibid* : 8).

Le sens de la compensation

Concernant le contexte dakarais, certains hommes montrent de bien des manières que l'accès à la sexualité de leurs partenaires peut être sujet à compensation. L'exemple le plus explicite est celui d'Abdou qui, souvenons-nous, après avoir eu une relation sexuelle avec Dounia, me dit : « Hey, je fais tellement pour elle, [...] c'est normal ! ». Il reconnaît de la sorte que, pour lui, ses attentions lui donnent légitimement accès à la sexualité de Dounia, qu'elle le lui doit d'une certaine manière en raison de ses « dons », et plus largement de sa présence sociale.

Les hommes de l'UCAD, auxquels il arrive de profiter du cadre intimiste de la chambre de Babacar et de Bassirou sous prétexte d'un soutien scolaire, peuvent, quant à eux, être amenés à expérimenter des rapports sexuels. Lorsque cela arrive, ils expriment leur contentement suite à l'accès à cette sphère de plaisir – accès qu'ils considèrent eux aussi comme une récompense pour leurs gestes. Les hommes peuvent alors profiter de ces occasions pour obtenir des faveurs sexuelles.

Birago me raconte ainsi, après avoir « fait des trucs » avec l'une de ses petites amies dans cette chambre, lui avoir dit : « Allez, on a bien travaillé. Maintenant on peut faire une pause », avant de prendre sa main pour la mettre sur son entrejambe. Cette logique qui veut que les hommes attendent que leurs actions « généreuses » soient rétribuées en nature se retrouve également chez les autres groupes. « Je me fatigue pour elle. Elle peut me faire un cadeau » me dit par exemple Abbas. Par « cadeau », il entend ici fellation.

Elle sait à quoi il faut s'attendre si elle veut te garder. Je suis tout le temps là pour elle et elle a rien du tout à me reprocher parce qu'elle pense que je suis « réglé ». Si elle me donne rien [en termes sexuels], elle sait que je risque de la laisser *de* (Emir).

Selon les dires de ce jeune homme, sa promesse de « fidélité » est considérée, au même titre que sa « présence sociale », comme un don. Il parle de l'une de ses partenaires qui a déjà été mariée et qui, par conséquent, n'est plus soumise à la même réserve sexuelle qu'une femme ne l'ayant jamais été. C'est la seule de ses trois « copines » avec laquelle une perspective de coït semble envisageable ; il n'hésite donc pas à lui signifier ce qu'il attend d'elle. Dans certains cas, la possibilité d'avoir des rapports sexuels, même si elle est très occasionnelle, est une condition *sine qua non* à la poursuite de la relation, notamment avec les « autres copines » et avec certaines des « amoureuses »¹¹. Il est important pour eux que leurs intérêts sexuels n'apparaissent pas comme le *leitmotiv* principal de la relation. Malgré leurs efforts en ce sens, on leur fait souvent la remarque ou le reproche que c'est le cas.

Dans la plupart des narrations de leurs expériences sexuelles, les hommes considèrent que des rapports surviennent non pas parce que leur partenaire les désire (eux, non les actes), mais bien parce qu'ils ont effectués une série de gestes romantiques. Ils évoquent très rarement le fait que des femmes leur fassent des propositions. Selon eux, les femmes ont presque « pour seule latitude de montrer de la disponibilité au service sexuel » (Tabet, 2004 : 48). Ce sont eux qui demandent, ce sont elles qui peuvent/doivent se rendre disponibles. Dès lors, force est de constater les différences radicales que les hommes font entre leur propre sexualité et celle des femmes.

Le don-rémunération suppose donc une différence constante entre la demande de sexualité faite par les hommes et l'offre de sexualité faite par les femmes : celles-ci ne donneraient pas de la sexualité simplement en échange de sexualité (*Ibid* : 49).

¹¹ « Je vais pas m'embêter pour elle puisque je l'aime pas » dit en ce sens Egoudou suite à une énième tentative de rapprochement sexuel échouée auprès de l'une de ses « autres copines ».

Selon P. Tabet (*Ibid* : 49), cela renverrait à deux imaginaires : les femmes auraient des besoins sexuels plus faibles que les hommes, et il y aurait une « non-équivalence » des actes sexuels des hommes et des femmes. Dans le contexte dakarais, les narrations masculines sur les tentatives d'accès à la sexualité des femmes donnent effectivement l'impression qu'il n'y a pas de réciprocité entre le désir sexuel des femmes et celui des hommes. Emprunts d'une vision dichotomique genrée, validée par les référents religieux et culturels mobilisés, ce sont les hommes qui donnent et les femmes qui se donnent à eux. Il est alors logique que ce soit eux qui cherchent à initier les rapports sexuels, en accord avec les cadres moraux qui légitiment et réitèrent la différentiation des genres.

La rupture du continuum

Il convient à présent de se demander si les relations dans lesquelles sont investis les hommes dakarais peuvent se comprendre comme des échanges économique-sexuels, puisqu'ils ne dépendent pas d'argent. Autrement dit, y a-t-il rupture du continuum ? Pour répondre à cette question, il faut donc d'abord s'interroger sur « la fluidité des frontières entre marchand et non-marchand » (Broqua et *al.*, 2014 : 11) dans les relations prémaritales hétérosexuelles. Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas d'invalider le concept de P. Tabet ou de rester figé sur sa définition première, mais plutôt de discuter des différents types de stratagèmes dont usent les hommes pour accéder à la sexualité des femmes dans un contexte particulier. Envisager ces formes de sexualité transactionnelle dans une approche avant tout relationnelle permettra par ailleurs de nous pencher sur les imbrications de rapports de pouvoirs en jeu dans ces échanges (*Ibid*, 8).

La question de la rupture du continuum a été posée dans différents contextes. En France, M. Gourarier s'est par exemple intéressée à un groupe d'hommes hétérosexuels, ceux de la « communauté de la séduction »¹². Les membres de cette communauté cherchent, tout comme mes interlocuteurs, à séduire sans dépenser. Dans l'une de ses contributions (2014), elle se pose précisément la question de savoir si l'absence de rétribution masculine entraîne cette rupture et si celle-ci permet de neutraliser la dissymétrie du rapport homme/femme. Elle montre alors que la séduction masculine dans ce cadre, parce qu'elle se passe de dépense monétaire, est un moyen pour les hommes de réintroduire une asymétrie dans les relations hommes/femmes. Les *communautaires* agiraient de la sorte afin de contrecarrer les règles usuelles de galanterie dans une optique de dénonciation du pouvoir acquis par les femmes suite aux revendications féministes initiées durant le

¹² Cette « communauté » désigne des hommes hétérosexuels qui, par le biais de séances de coaching et de d'apprentissages théoriques et empiriques, se forment à la séduction en se basant sur les préceptes de la méthode développée par R. Jeffries (Gourarier, 2017).

XXème siècle et qui s'accroissent. Le but explicite des hommes tendrait alors à conserver (retrouver selon eux) une ascendance sur les femmes.

À Bamako, F. Grange Omokaro (2014) questionne elle aussi à la rupture de ce continuum. Elle insiste sur le fait que, dans un contexte de précarisation économique, une partie des hommes serait exclue de la possibilité de faire des « dons » financiers. Elle note alors une rupture dans ce continuum, à partir du moment où l'on considère que les femmes seraient devenues des « partenaires » de cet échange et non plus simplement des « sujets » (*Ibid* : 167). Les jeunes hommes démunis de ressources financières en particulier se trouvent alors dépossédés de leur capital économique (et par conséquent social) par les femmes avec lesquelles ils sont engagés dans des relations sentimentales, puisqu'elles en deviendraient les « uniques "bénéficiaires" » (*Ibid* : 167).

Parmi les hommes auxquels M. Gourarier et F. Grange Omokaro font référence, certains d'entre eux ne veulent pas dépenser d'argent, d'autres ne le peuvent pas. Les premiers agiraient par stratégie, à l'inverse des seconds qui seraient plutôt contraints. Mes interlocuteurs, quant à eux, ont parfois la possibilité de faire ces dépenses, mais font souvent le choix d'y renoncer, se mettant de la sorte dans une posture stratégique, à l'instar des *communautaires*. Dans tous les cas, que l'argent soit ou non une composante des relations amoureuses, l'échange suit bien la logique suivante : service ou prestation contre une compensation liée à l'accessibilité sexuelle des femmes. Pour le dire autrement, le fait que le service fourni par l'homme soit marchand ou non ne change pas la distribution des rôles de genre. Donc, pour résumer et pour répondre à la question initialement posée, si rupture du continuum il y a, elle concerne uniquement le critère de la compensation parce qu'elle passe rarement par des biais monétaires. Il n'y a pas rupture si l'on s'en tient au rapport de domination apparent. Bien que les modalités de prestations aient changé, il s'agit davantage d'une manœuvre orchestrée par les hommes pour ne pas se sentir en position de faiblesse et pour maintenir leur ascendance par un moyen qu'ils ont eux-mêmes choisi.

L'impression de « fatigue » dont font mention certains hommes renvoie d'ailleurs à l'ampleur de la « présence sociale » qu'ils estiment devoir mettre en œuvre pour accéder à la sexualité de certaines femmes. Les multiples relations qu'ils parviennent à faire perdurer sont d'autant plus honorifiques pour eux qu'ils ne font pas partie d'une élite économique et sociale. C'est, entre autres, à ce titre qu'un régime de démonstrations amoureuses ne passant pas par l'argent est valorisé : celui-ci leur permet d'accéder à des avantages auxquels, selon certaines normes « traditionnelles » et « romantiques », ils ne devraient pas avoir accès du fait de leur position économique et sociale. Les glissements opérés par les hommes – et acceptés par les femmes – me semblent en ce sens fort intéressants au regard des reconfigurations de la conjugalité dans cette capitale africaine. À travers cette « présence

sociale » se joue une redéfinition des manières de communiquer au sein du couple, de se penser en tant que couple, d'évoluer et de démontrer son attachement à l'autre.

Chapitre 6 - Les socialisations masculines dans des cadres initiatiques

Les différents registres de preuves de l'attachement sentimental déployés par les hommes enquêtés ont certes pour vocation de parvenir à cumuler les relations sentimentales, mais également d'accéder à la sexualité de certaines de leurs partenaires. En amont, ils tentent d'acquérir par eux-mêmes une expertise en matière de sexualité. Ce chapitre portera sur ce volet initiatique, notamment au travers de la place occupée par les collectifs monosexués dans cette quête. Pour débiter cette analyse, on s'intéressera dans un premier temps aux rites de passage masculins.

6. 1. Cadres de l'entre-soi masculin

Devenir un homme dans la « tradition »

La majorité des ethnies sénégalaises sont « traditionnellement » des sociétés qui connaissent des rites d'initiation destinés aux garçons. Durant ces rituels, les initiés ont l'occasion d'avoir accès à un contenu pédagogique et initiatique marquant symboliquement et statutairement leur passage à l'âge d'adulte, à celui d'homme. Les pistes ouvertes par A. Van Gennep (1981) ont permis de mettre au jour la nécessité de procéder, dans ce cadre initiatique, à une séparation des garçons du monde des femmes (en particulier de la mère), afin que le changement statutaire s'opère.

En réalité, cette séparation est entamée avant ladite initiation, par l'inculcation de principes éducationnels genrés transmis en particulier par des figures masculines, en particulier les aînés de leur famille. L'inscription de la différence sexuelle commence en effet dès les premières semaines du nouveau-né, mais ce n'est que vers trois-quatre ans – âge auquel les enfants sont sevrés – que « l'enfant s'approprie et fait sienne une position sexuée » (Rabain-Jamin, 2003 : 56). Suite à cette étape :

Tôt, vers l'âge de cinq ans, ils [les garçons] quittent la commensalité des femmes avec lesquelles ils vivaient jusqu'à présent, pour manger avec le père et les hommes de la famille qui leur apprennent à se tenir convenablement. [...] Au même âge [...] les garçons

abandonnent la case de la mère pour passer la nuit dans celle du père [...] Dans cette société traditionnellement guerrière, les garçons devaient recevoir une éducation virile. Chargés d'assurer la protection et la subsistance de la famille, ils devaient être courageux et travailleurs. C'était au père à leur inculquer ces qualités, par son exemple et son éducation ; à cet effet, ils les prenaient en main de bonne heure (Diop, 2012a : 45).

Certaines formules, comme « *Baay dey daa na wox nàngam* » (« Mon père aimait dire ceci »)¹, mettent en évidence le rôle de conseiller et d'éducateur du père. D'autres hommes exercent aussi une influence prédominante dans l'éducation des garçons, tels l'oncle paternel, également nommé *baay bu ndaw* (petit père) et l'oncle maternel, ou *nijaay* (*Ibid*). Les pratiques de confiage² des enfants étant répandues au Sénégal, d'autres hommes peuvent également être amenés à remplir le rôle d'éducateur de premier plan pendant un temps plus ou moins long. Tel peut être le cas d'un instructeur religieux, d'un parent ou d'un ami de la famille (Camara et al., 2014 ; Diop, 2012a). Les référents pédagogiques des garçons deviennent ainsi de plus en plus masculins, contribuant à entamer le processus de socialisation selon des préceptes éducatifs genrés.

On peut alors faire le constat d'une succession d'étapes plus ou moins formelles à travers lesquelles « la disjonction des sexes se dessine » (Godelier, 1996 : 63). Les rites de passage accomplis par les garçons arrivent quant à eux au moment de la puberté et viennent marquer de manière plus stricte la séparation des garçons de leur mère (Troy, 2008). L'aspect cérémoniel que peut revêtir ce moment marque publiquement cette séparation (Van Genep, 1981).

Les garçons sont ensuite regroupés dans des espaces isolés du reste du village pour y suivre un parcours initiatique. L'ablation du prépuce des garçons est une condition *sine qua non* à leur accessibilité à ces cercles et aux contenus initiatiques (Balandier, 1948). En ce qui concerne les ethnies wolofs, lébous et sérères, la circoncision semblait être réalisée entre l'âge de dix et de quatorze ans (*Ibid* ; Delaunay et al., 2001). Même si c'est beaucoup moins le cas à l'heure actuelle, un pénis non circoncis reste assimilé à un sexe d'enfant. La circoncision vient alors symboliquement marquer son potentiel « viril » (Fainzang, 1987). De ce fait, elle doit nécessairement être réalisée avant les premiers rapports sexuels (Delaunay et al., 2001). La circoncision doit donc être pensée comme un procédé permettant de masculiniser les corps des garçons (Fortier, 2012), en sculptant la différence des sexes par différents marquages « sur les corps et dans les corps » (Thiam, 2014 : 22)³.

¹ Traduction donné par A-B. Diop (2012a : 46).

² Une pratique dite de confiage désigne le placement d'un enfant, soit dans une autre famille, soit dans une structure religieuse, pour un temps déterminé ou non à l'avance.

³ Si je me consacre ici aux garçons, c'est aussi le cas pour les filles, avec l'excision, le percement des oreilles, les scarifications, ou encore le tatouage des lèvres et des gencives. Concernant l'excision, il convient de préciser que toutes

La consécration du statut d'homme est, « traditionnellement », rendue possible par un ensemble d'étapes⁴ successives et inséparables les unes des autres : la séparation de la mère, la circoncision, une série d'épreuves permettant de tester les valeurs masculines telles que le courage et la bravoure (l'une d'elle étant liée au fait de surmonter la douleur de l'ablation du prépuce sans anesthésie), puis l'accès aux « secrets des hommes » (Balandier, 1948)⁵. De retour chez eux, les initiés « étaient fêtés et accueillis comme des hommes (*góor*) qui allaient désormais pouvoir prétendre au mariage » (Troy, 2008 : 46). J. Rabain-Jamin (2003 : 57) précise que les chants de circoncision chantés par les femmes wolofs attestaient de la nouvelle identité du *njulli* (circoncis) : « *Yaayee seeni doom a ngi; janq jee far wu bees a ngi* » (« Mères, voici vos enfants ; jeunes filles, voici un nouvel amant »).

À l'heure actuelle, au Sénégal, ces pratiques initiatiques n'ont pas disparu, mais ont perdu de leur vigueur, en particulier dans les grands pôles urbains du pays (Antoine et *al.*, 2001)⁶. Ces rites, même s'ils perdurent, ont énormément changé. Le temps de l'initiation a considérablement diminué, et les épisodes de ce type se font de plus en plus rares (Troy, 2008). Le déclin de la pratique des rites de passage à l'âge adulte pour les garçons implique notamment une « dissociation entre circoncision et initiation sexuelle » (Delaunay et *al.*, 1999 : 9).

Si tous les hommes enquêtés sont circoncis, les modalités d'ablation de leur prépuce diffèrent grandement de l'un à l'autre : la majorité était encore des nourrissons, d'autres avaient un peu plus de dix ans ; certains ont été circoncis dans une structure hospitalière, d'autres par un imam. Par ailleurs, à l'exception de Birago, aucune cérémonie ostentatoire n'a accompagné leur circoncision, ce qui n'enlève toutefois rien à l'impératif social lié à cette pratique. Par exemple, un garçon de quatorze ans non circoncis, résidant à Cambérène, se fait ostensiblement moquer par ses camarades et par les habitants du quartier qui semblent tous être au fait de sa condition de non circoncis. Si, pratiquée en dehors de son cadre cérémoniel et initiatique, la circoncision n'est plus un acte entraînant

les ethnies sénégalaises ne la pratiquent pas, comme les Lébois et les Wolofs (Le Cour Grandmaison, 1972). Les pratiques de tatouage labial ne concernent que l'ethnie haalpulaaren (Thiam, 2014).

⁴ Concernant les initiations des femmes, G. Calame-Griaule (1987 : 224) précisait à cet sujet que, « lorsqu'on parle d'initiation, on pense généralement à sa forme la plus spectaculaire, celle qui connote le passage de l'enfance ou de l'adolescence à l'état adulte et à l'intégration dans la société, tandis que les rites de mariage sont moins fréquemment considérés sous cet angle. Pourtant c'est le mariage qui constitue pour la fille l'étape la plus importante de sa vie, le passage le plus essentiel qui la fait non seulement changer de famille et d'habitat (au moins dans un grand nombre de sociétés) mais modifie considérablement son statut en faisant d'elle une épouse, mais aussi et surtout une mère en puissance. C'est par le mariage que la femme est véritablement intégrée à la société des adultes, quels que soient les rites initiatiques de puberté qu'elle ait pu subir auparavant ».

⁵ Le port d'un pagne blanc permettait de dissimuler les garçons (et leur sexe) aux yeux des spectateurs durant les différentes phases de l'initiation (Troy, 2008).

⁶ Si la pratique de ce type de rite de passage est considérablement en déclin en ville, on assiste également à l'apparition de nouveaux espaces dédiés aux pratiques initiatiques des garçons. C'est le cas du « bois sacré » se trouvant dans le parc de Hann, dans le quartier dakarois des Marystes, qui ne concerne que l'ethnie diola.

un changement de statut (de garçon à adulte), elle reste néanmoins socialement valorisée : tout homme se doit d'être circoncis⁷.

Le déclin de ces initiations peut être considéré comme le reflet d'un changement de certaines pratiques initiatiques, une perte regrettable selon certain·es. La presse sénégalaise se fait souvent le relais de ces points de vue, accusant la « modernité » d'avoir balayé l'authenticité des traditions et les valeurs qui s'y rapportent⁸. Selon cette perspective, la circoncision aurait perdu sa principale vertu. En d'autres termes, elle ne permettrait plus aux jeunes garçons d'accéder aux qualités indispensables pour faire d'eux des « hommes »⁹.

Quoi qu'il en soit, le rôle attribué aux cérémonies initiatiques met en évidence l'importance de l'inscription de la différence sexuée. Or, le déclin des cadres initiatiques ne remet absolument pas en cause cette importance. Il est convenu que, plus les garçons grandissent, plus leur éducation sera prise en charge par des hommes, l'initiation en elle-même représentant le point culminant d'un volet pédagogique assuré exclusivement par des hommes, dans lequel les femmes sont strictement interdites.

La sociabilité par classes d'âge

Chez les Wolofs, les enfants sont très tôt soumis à une exigence de socialisation genrée et générationnelle (Rabain-Jamin, 2003). La crainte que la désocialisation mène à la folie et la solitude à des comportements agressifs (Ortigue et *al.*, 1973)¹⁰ témoigne de l'importance accordée à la sociabilité des enfants. Ainsi, la valeur du collectif est opposée au discrédit accordé à l'individualisme (Diop, 2012a ; Dimé, 2007).

Dès trois-quatre ans, les enfants se rassemblent en petit groupes dans des lieux qui leur sont propres, que ces lieux soient propres, à la lisière des concessions, ou plus éloignés à l'abri des regards. Ils organisent des activités entre pairs [...]. « Ici les enfants apprennent à discuter, à partager, ils ne se sous-estiment pas les uns les autres » (*Duñu xeebante*). Le rôle des classes d'âges, comme celui des associations de femmes (*mbootaay*), est de

⁷ Précisons que, dans l'islam, la circoncision est recommandée dans un *hadith*, ce qui signifie qu'elle n'a pas de caractère d'obligation (Fortier, 2012). Pour autant, au Sénégal, les communautés musulmanes comme chrétiennes la pratiquent.

⁸ Voir : « Sénégal: la circoncision, ce mal qui forge les hommes » (<https://www.aa.com.tr/fr/culture-et-arts/s%C3%A9n%C3%A9gal-la-circoncision-ce-mal-qui-forge-les-hommes/119642>).

⁹ Voir : « La circoncision aujourd'hui : Une valeur en déclin » (http://www.seneweb.com/news/Societe/la-circoncision-aujourd-rsquo-hui-une-va_n_193708.html).

¹⁰ L'un des interlocuteurs du couple Ortigue (1973 : 34) évoque ainsi une personne hypothétique qui serait mal éduquée (*yaradiku*) : « Celui-là aura toutes les difficultés dans la vie, dans le travail, dans les discussions, il n'aura pas d'amis, il sera abandonné, isolé. Cela mène à la folie. La folie c'est d'être tout seul. Il ne bénéficie plus du conseil des hommes ».

favoriser une forme de cohérence sociale au-delà des appartenances lignagères. (Rabain-Jamin, 2003 : 56-57).

Le terme *maas* est employé pour désigner les « compagnons du même âge d'un enfant et pour référer aux activités ludiques organisées par strates d'âge » (*Ibid* : 57). Tout comme l'ont constaté d'autres auteurs et autrices travaillant en contexte sénégalais urbain, mes observations laissent penser que ce système de réunion par classes d'âge est encore bien visible : « On attend de l'enfant qu'il se classe dans une génération parmi les enfants du même âge » (Dessertine, 2010 : 92). Il s'agit en effet d'un cadre de sociabilité socialement valorisé et attendu, tant chez les jeunes enfants des familles des quartiers enquêtés que chez les hommes plus âgés. Le fait que la majorité des réunions entre jeunes hommes auxquelles j'ai pu assister se déroulent entre personnes du même âge me semble ainsi révélateur de ces codes sociaux faisant primer ce type de sociabilités. Pour autant, ils ne peuvent être désignés comme des *maas*, car, nous l'avons vu, ce terme est réservé aux enfants ; c'est pourquoi je privilégierai le terme de « pairs » – terme plus générique, mais signifiant la même logique. Habitué et incité depuis tout petits à se réunir de la sorte, ce comportement se prolonge après la sortie de l'enfance, et les hommes d'une trentaine d'années se réunissent entre eux de la même manière que le font ceux âgés de seize ans.

La maison des hommes

En anthropologie, la métaphore de la « maison des hommes » a été employée à maintes reprises. Concernant la société baruya de Papouasie-Nouvelle-Guinée, M. Godelier (1996 : 31) précise que cet espace délimité est « strictement interdit aux femmes » : « C'est là que vivent les garçons après que, vers l'âge de neuf, dix ans, on les a séparés de leur mère pour les initier : ils y restent jusque vers vingt ou vingt et un ans, âge auquel ils se marieront ».

Il s'agit donc d'un lieu hautement symbolique et sacré, l'espace de vie dans lequel résident les jeunes hommes une fois leur rite d'initiation accompli. La position géographique de ce lieu est en adéquation avec l'importance qu'il revêt pour cette société. Ainsi, la maison des hommes du village bororo (au Brésil) décrite par C. Lévi-Strauss (1956) suit la même règle : ce lieu est interdit aux femmes. Pour autant, dans les nombreuses études ayant mobilisé l'image de la maison des hommes, cette règle d'interdit n'est pas toujours systématique. Chez les Boras (Brésil), par exemple, les femmes peuvent passer dans ce lieu, même si elles ne peuvent s'y attarder et moins encore y séjourner (Guyot, 1972).

La métaphore de la « maison des hommes » sert donc, entre autres, à désigner des espaces masculins dans lesquels les femmes sont interdites ou tout juste tolérées. Souvent désigné comme le lieu de résidence des célibataires, cet endroit abrite des hommes n'étant plus considérés comme des enfants, c'est-à-dire ayant atteint le statut d'adulte, mais n'ayant pas encore accompli l'étape qui les conduira à s'unir à une femme. Ce sont donc des lieux transitoires, liminaires et consacrés à des formes d'apprentissage. On y apprend, en écoutant et en observant, à reproduire des comportements masculins, soit à agir et à se comporter comme « un homme ».

Cette image a aussi été utilisée pour désigner des espaces masculins occidentaux, notamment par D. Welzer-Lang (2000, 112)¹¹ en France, qui en propose l'analyse suivante :

Dans nos sociétés, quand les enfants-mâles quittent le monde des femmes, [...] ils commencent à se regrouper avec d'autres garçons de leur âge – en général cela commence à l'école [...]. Dans cette maison-des-hommes, à chaque âge de la vie, à chaque étape de la construction du masculin, est affectée une « pièce » — une chambre, une cave, un café ou un stade.

Afin de ne pas faire d'amalgame avec la « maison des hommes » évoquée par M. Godelier (1996) qui est un lieu « matérialisé et localisé », D. Welzer-Lang écrit « maison-des-hommes » pour désigner les « lieux de socialisation masculine » (*Ibid* :115). Ainsi entendue, cette métaphore fait référence à divers espaces, aux différents cadres pouvant être le théâtre des socialisations masculines. La « maison des hommes » et la « maison-des-hommes » sont toutes deux des espaces d'apprentissage et ne se distinguent pas sur ce registre¹². Tel que nous allons le voir dès à présent, plus important encore est le caractère monosexué de ces espaces.

Les cadres homosociaux

Le concept d'homosocialité me semble particulièrement approprié pour désigner ces socialisations¹³. Il permet de désigner une somme de relations, en insistant sur la nature des liens qui unissent (au moins) deux personnes partageant une même identité sexuée et se réunissant, sans connotation sexuelle ou romantique (Lipman-Blumen, 1976). L'amitié est l'une de ces formes, à

¹¹ En raison des nombreuses accusations de harcèlement sexuel à l'encontre de cet auteur, j'ai tenté de recourir au minimum à ses écrits, malgré l'importance de ses contributions concernant le champ des études sur les hommes. Il me paraît toutefois indispensable de le citer sur la question de l'homosocialité, notamment pour sa reprise de l'image de la « maison des hommes ».

¹² Il ne faut donc pas les confondre avec la « case des hommes » (*neegub góór*) qui était le lieu où se déroulait le rite de passage durant lequel les garçons affrontaient ensemble la circoncision (Diop, 2012a).

¹³ « *It refers to social bonds between persons of the same sex [...]* » (Flood, 2008 : 342).

laquelle on pourrait ajouter les équipiers d'une pratique sportive, les compagnons de dortoir, les camarades de classe, etc. Selon ces critères, l'homosocialité ne repose pas nécessairement sur un choix. Les liens homosociaux unissant deux personnes du même genre peuvent être conjoncturels ou contextuels, mais peuvent aussi reposer sur des affinités électives. Quoi qu'il en soit, la « maison-des-hommes » est un cadre dans lequel « [...] l'homosocialité peut se vivre et s'expérimenter dans le groupe de pairs » (Welzer-Lang, 2000 : 115).

À Dakar, nombreux sont les cadres pouvant être définis comme des espaces homosociaux, des « maison-des-hommes ». Parmi ceux-ci, on peut mentionner les chambres dans lesquelles les garçons, passé un certain âge, et les jeunes hommes non mariés résident. Ils partagent soit des matelas soit des nattes, alors que, dans une autre pièce de la maison familiale, les filles et les jeunes femmes dorment également ensemble. Mis à part le cas de chambres en location partagées par les parents et leurs enfants, cette division des espaces dortoirs est de rigueur. Il est donc improbable qu'adolescents et adolescentes, jeunes hommes et jeunes femmes dorment ensemble. Les espaces sportifs en plein air sont également des espaces peu mixtes. De même, la présence de femmes se fait rare sur les plages dakaroises.



Figure 10 : Des jeunes hommes s'entraînant sur la place de Cambérène (Cliché N. Faynot).

C'est également le cas des espaces de consommation de thé s'inscrivant aux aussi pleinement dans ces sociabilités genrées¹⁴. Outre la division sexuelle des espaces récréatifs, il y est donc aussi question de sociabilité entre les genres. Passé un certain âge et en dehors des cadres de fréquentation mixte tels que l'école ou les espaces de travail, les sociabilités amicales des hommes sont surtout tournées vers d'autres hommes. Les propos d'Abou illustrent bien cette dichotomie :

On a des copines, je veux dire des femmes avec qui on est ami, mais c'est pas pareil. Tu peux pas tout leur dire. Tu peux les taquiner par exemple, mais c'est pas pareil. Moi, j'en ai pas beaucoup des vraies amies. J'en ai une en fait. Alors que j'ai plein de copains qui sont des amis.

D'une certaine manière, l'homosocialité masculine est « requise » (Gourarier, 2017 : 84). Les relations amicales entre hommes et femmes sont moins communes – ce qui est très loin d'être propre à la seule société sénégalaise. La littérature socio-anthropologique est revenue à de nombreuses reprises et dans différentes aires géographiques sur l'aménagement d'espaces pour les sociabilités masculines et sur le caractère dit « normal » de ces moments (Cockburn, 1983 ; Connell, 2014 ; Clair, 2008 ; Dréviillon, 2013 ; Gaissad, 2009 ; Gourarier, 2017 ; Hammarén et *al.*, 2014 ; Mbodj, 1987 ; Mulot, 2009 ; Pronger, 1990 ; Rebucini, 2011). Comme peut le dire Elias, « on est bien entre mecs ».

Des activités pensées comme « masculines », tel que le visionnage d'un match de football, sont d'usage pendant la consommation du thé. Lorsque ces espaces sont munis d'un téléviseur – ce qui n'est pas toujours le cas –, les hommes ont la mainmise sur la télécommande et peuvent ainsi privilégier des contenus « masculins ». N'oublions pas toutefois que les espaces homosociaux observés ne sont ni fixes, ni systématiquement marqués par des frontières, ni hermétiques à la présence de femmes.

Amitié, intimité et sensualité entre hommes

Contrairement à d'autres cadres homosociaux, comme les stades de football ou les plages dakaroises, dans leurs groupes de thé, les hommes peuvent choisir qui ils côtoient. En plus de favoriser un entre-soi masculin, ces espaces sont également les cadres privilégiés d'entre-soi amicaux. La plupart de ces hommes se connaissent depuis de nombreuses années (mis à part les membres du

¹⁴ Sur plus de 200 réunions dans ces espaces où l'on boit le thé, il n'est arrivé que huit fois qu'une femme passe l'intégralité de cette réunion avec nous. Durant le temps de l'ethnographie, il allait de soi que, ces hommes passant ces moments récréatifs entre eux, j'en fasse de même. À l'inverse, il aurait paru étrange que je passe mes soirées avec des groupes de jeunes femmes, si ce n'est pour tenter de les séduire.

groupe de l'UCAD), voire depuis leur petite enfance, et leur relation déborde le seul cadre du groupe. Certains d'entre eux partagent des liens de consanguinité, d'autres font partie de la même équipe de sport, sont camarades de classe, collègues de travail, voisins, ou encore les membres du même *dahira*¹⁵. Dans tous les cas, ils ont d'abord fait connaissance en dehors des réunions collectives qui les rassemblent fréquemment et continuent de se côtoyer à l'extérieur de ces réunions. Qu'ils soient camarades de jeu de longue date ou qu'ils se soient rencontrés par l'intermédiaire d'un ami commun, ce sont les affinités électives existant entre les membres qui font la cohésion et l'unicité de chaque groupe.

Les groupes ne sont pas fermés, un nouvel arrivant peut en devenir membre et donc l'ami des autres membres¹⁶. De la même manière, des visiteurs occasionnels sont invités à se joindre à eux. La grande majorité des réunions ont avant tout un caractère amical, c'est pourquoi on peut parler de ces cadres comme de « maisons d'amis », le mot « ami » étant écrit sans « e » pour bien spécifier la non-mixité propre à ces espaces. Cette exclusivité octroie d'ailleurs un caractère d'intimité à ces moments.

Par ailleurs, certaines caractéristiques de ces espaces d'intimité dévoilées dans d'autres recherches nous permettent de mieux qualifier les rapports entre ces hommes. Pour V. Zelizer (2005) et pour K. J. Prager (1995), la confiance est, par exemple, une dimension de l'intimité, ce à quoi K. J. Prager ajoute le dévoilement et le soutien émotionnel. De même, pour G. Dulac (2003 : 12), les relations de camaraderie sont « propices au dévoilement mutuel entre hommes ». C'est là une idée que l'on retrouve chez J-P. Durif-Varembont (2009) pour qui le registre du secret et du dévoilement est une composante de l'intimité, car celle-ci procure une « sécurité affective ». L'intimité est en effet indissociable du registre de l'affection existant entre les membres d'un groupe.

À Dakar, le fait que les hommes enquêtés s'inquiètent les uns pour les autres, se confient et se demandent mutuellement des conseils permet de rendre compte des formes de confiance qui existent entre eux. Ils n'expriment toutefois pas par des mots cette affection qu'ils portent à leurs amis, c'est pourquoi je ne m'appuie pas ici sur leurs discours, mais plus sur des attitudes¹⁷. Les gestes tactiles qu'ils ont fréquemment les uns envers les autres démontrent par exemple leur affection mutuelle.

Dans le même sens, à Dakar, les amis peuvent se promener dans la rue en se donnant la main ou en se tenant par les épaules. Ces gestes sont codifiés et ont une symbolique connue de tous et toutes. Par exemple, ils ne se tiennent pas par la taille, ce qui laisserait présumer des sentiments dépassant

¹⁵ Il s'agit d'une association urbaine mouride affiliée au même marabout.

¹⁶ Je reviendrai sur les modalités de cooptation dans ces groupes plus tard.

¹⁷ Les réunions de jeunes en non mixité peuvent ainsi se révéler des espaces particulièrement appropriés pour interroger les affects qui s'y déploient, tel que le montre l'ouvrage de V. Vinel (2015) au Burkina Faso.

le cadre de l'amitié. En revanche, se promener main dans la main avec un autre homme exprime, aux yeux de tous, le lien amical privilégié qui unit deux hommes et n'a aucune connotation homosexuelle¹⁸.

Par ailleurs, A. Dessertine (2010 : 92) nous rappelle qu'il en va de même pour les femmes dakaroises qui, par des contacts corporels, des regards et un espace de coprésence, créent entre elles une « intimité partagée ». Dans le cadre de son analyse des espaces d'initiation à la danse *sabbar*, elle observe que :

Le mode tactile d'expression de l'attachement n'est permis qu'entre jeunes gens du même sexe. L'engagement mutuel des corps n'est pas possible entre homme et femme dans la sphère publique (*Ibid* : 92-93).

Concernant les hommes enquêtés, les touchers – et non les caresses – sur divers endroits du corps (le dos, la tête, le bras, la main) sont également assez fréquents. Ces gestes ne sont pas forcément fugaces puisque, pendant le temps des réunions, un homme peut se détendre en ayant sa tête posée sur la jambe ou le dos de son ami. Lorsqu'ils dorment dans le même lit, il leur arrive fréquemment de se toucher, de poser la tête ou le bras sur une partie du corps de l'autre¹⁹. Encore une fois, ces différents gestes ne mettent pas en cause l'orientation sexuelle d'un homme, au contraire, ils témoignent (parfois publiquement) de la force d'une amitié.

Plusieurs images et concepts ont été pensés pour nommer ces relations amicales masculines qui comprennent des formes de sensualité. Une *bromance* – mot composé de « *brother* » et de « *romance* » – désigne par exemple « *a close, friendly, but not sexual relationship between two men* »²⁰. M. Oware (2011) a mobilisé ce terme pour définir la manière dont les amitiés entre hommes sont mises en scène dans les textes de rappeurs étasuniens. Il montre ainsi que la rhétorique du « *friends are family* », puis celle du « *lament of lost friends* », sont particulièrement visibles dans ces chansons et valorisent les démonstrations affectives et sensuelles entre hommes. Dans un autre registre, celui du cinéma français, c'est l'expression d'« amitié virile » qui est retenue par A. Brassart (2009) pour montrer que des sentiments sont fréquents entre deux acteurs masculins, sublimant la nature de l'amitié existante.

¹⁸ Il leur est arrivé de me prendre par la main. Je n'ai pas rejeté ces gestes, sans les avoir non plus cherchés. N'étant pas habitué à ces démonstrations affectives publiques, je dois cependant reconnaître que ces situations ont pu être quelque peu inconfortables pour moi.

¹⁹ Il est vrai que, parfois, les conditions des dortoirs obligent à se toucher en dormant.

²⁰ Source : <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/bromance>.

Entre eux, les hommes se touchent, parfois ils s'enlacent. C'est le cas lorsqu'ils s'entraînent à la lutte sénégalaise. Ce sport, avec le football, est en tête des activités sportives les plus appréciées des Sénégalais-es, et notamment des hommes enquêtés qui le pratiquent plus ou moins régulièrement. Le spectacle de ces corps masculins peu vêtus – d'un pagne (*ngebm*) qui ne dissimule que le sexe et les fesses du lutteur pour les professionnels ou d'un short pour les amateurs – donne à voir la valorisation des contacts corporels entre hommes. Si, dans le cadre de ce sport, ces gestes ne sont pas forcément de nature sensuelle, ils peuvent être plus doux et chaleureux dans d'autres cadres homosociaux, comme c'est le cas entre amis. Les gestes d'affection et de taquinerie entre hommes, passant par le toucher des corps, sont en effet valorisés et démontrent une acceptation dans une communauté d'hommes revendiquant leur hétérosexualité. Pour autant, ces gestes se rapprochent d'une certaine sensualité rattachée à des formes de plaisir des sens.

Concernant la sphère de l'oralité, nous avons déjà eu l'occasion de voir que les récits décrivant les expériences sensuelles et sexuelles avec le corps des femmes sont monnaie courante. D'après G. Devreux (2012 : 160), « un entretien sur la sexualité, même s'il s'agit d'une interview scientifique, est, en lui-même, une forme d'interaction sexuelle ». De fait, comme il l'indique, un entretien portant sur la sexualité compte une certaine charge érotique, mais c'est également le cas des discussions informelles, car ce n'est pas tant le cadre de l'entretien qui fait l'interaction sexuelle, mais plutôt le sujet abordé. Pour le dire autrement, lorsqu'un homme raconte l'un de ses rapports sexuels à ses amis ou au chercheur – ou encore lorsqu'il décrit de manière détaillée l'anatomie d'une femme –, il place ses interlocuteurs dans une position où « les miroitements de l'imaginaire » (Jodelet, 2007 : 108) provoqués sont susceptible de provoquer du désir.

La description d'un échange entre trois hommes de Cambérène rendra le propos plus tangible. Alors qu'Amadou raconte qu'il a masturbé l'une de ses « copines », et ce de manière très imagée, Alassane réagit en lui disant « *Bàyyil, dafa tilim* » (« Arrête, c'est sale »). Abou, en rigolant, commence alors à mettre deux doigts en l'air et à faire des bruits de succions. Amadou se lance à son tour dans une gestuelle dans laquelle il fait mine de prendre la tête de sa partenaire en faisant des vas et viens sur son entrejambe tout en disant « *Apare, defnaa li* » (« Après, j'ai fait ça »). Abou balance alors son bassin d'avant en arrière simulant avec ses bras le bassin d'une femme et faisant des commentaires tels que « *Neex na lool* » (« C'est trop bon »), « Humm, délicieux ». Alassane s'adresse alors aux deux hommes : « *Ku la yar ? Bëgguma ci xalaat !* » (« Qui vous a éduqués ? Je veux pas y penser ! »). Cette situation quelque peu burlesque montre bien comment les mimiques et les narrations des hommes peuvent éveiller des projections qui dépassent le cadre de la sensualité. De fait, les « interaction(s) sexuelle(s) symbolique(s) » (Uhl et al., 2003 : 109) sont largement

présentes dans les espaces homosociaux observés, sans oublier que les hommes sont parfois amenés à regarder ensemble des photographies et vidéos à caractère pornographique²¹.

6. 2. Les initiations sexuelles

La question des initiations sexuelles des jeunes hommes sénégalais sera le fil conducteur des paragraphes à venir. Je m'intéresserai plus particulièrement aux supports et contenus mobilisés par les groupes d'hommes pour s'instruire en matière de sexualité. En filigrane, la place qu'occupe le collectif masculin dans ces initiations sexuelles sera interrogée.

La transmission de savoirs sexuels à destination des enfants

Comme le rappelait à juste titre S. De Beauvoir (2008 : 120) :

L'initiation sexuelle de la femme, comme celle de l'homme, commence dès la plus tendre enfance. Il y a un apprentissage théorique et pratique qui se poursuit de manière continue [...] jusqu'à l'âge adulte.

Les initiations sexuelles seraient à voir sous l'ordre d'un continuum, qui s'étalerait de la petite enfance jusqu'à un âge avancé, sans pour autant supposer que ce processus ait un début et une fin précis. Bien que les premiers rapports sexuels en constituent une étape symbolique (Bozon, 2018), ils sont précédés de formes d'initiations multiples qui s'inscrivent dans les trajectoires biographiques des individus.

À ma connaissance, les premiers à s'être intéressés aux initiations sexuelles au Sénégal sont P. Mercier et G. Balandier (1952). Dans une étude menée au Sénégal au début des années 1950, ils expliquent que les enfants sont « initiés » à la sexualité pour deux raisons principales. Premièrement, du fait de l'exiguïté des lieux d'habitation, notamment des chambres à coucher partagées entre parents et enfants, les enfants sont amenés à apercevoir leurs parents en plein ébats amoureux. Deuxièmement, ils ont fréquemment l'occasion d'assister à des cérémonies de danse « qui ont une valeur de provocation sexuelle » (*Ibid* : 36). Les détails de cette étude ne nous permettent toutefois pas de savoir comment ces témoignages ont été recueillis – et certaines présomptions sont fort probables – ni sur quels critères ces danses sont jugées sexuellement provocantes. Il n'en reste pas

²¹ La consommation de pornographie entre hommes sera interrogée plus loin.

moins que ces deux aspects peuvent en effet amener les enfants à acquérir une certaine connaissance en matière de sexualité, si minime soit-elle.

S'il est certain que les enfants et adolescent·es dakarois·es assistent régulièrement à des danses féminines qui miment des actes sexuels (Dessertine, 2010 ; Biaya, 2000), qu'il peut leur arriver d'apercevoir des corps d'adultes nus, et qu'elles et ils peuvent être présent·es dans la même pièce que leurs parents lorsque ceux-ci ont des rapports sexuels, peut-on en déduire qu'elles et ils sont véritablement initié·es ? Cette conclusion me semble quelque peu rapide. À l'époque de la publication de l'ouvrage de P. Mercier et de G. Balandier, d'autres études anthropologiques avaient déjà insisté sur le fait que, chez certaines populations, les enfants et adolescent·es pouvaient être initié·es à la sexualité.

Dans le cas des sociétés samoanes et trobriandaises telles qu'elles ont été décrites il y a près d'un siècle, les auteurs et autrices ont insisté sur le degré d'initiation sexuelle des enfants qui pouvaient faire l'expérience d'une sexualité juvénile avant leur première union matrimoniale (Malinowski, 2000 ; Mead, 1963)²². Dans ces deux contextes, l'initiation des jeunes semble donc, selon les descriptions de ces deux anthropologues, tout aussi théorique que pratique, ce qui est loin d'être le cas des enfants lébous décrit·es par P. Mercier et G. Balandier.

Dans les années 2010, A. Dessertine s'intéresse aux initiations sexuelles au Sénégal. Lorsqu'elle évoque l'aspect pédagogique présent dans la danse sénégalaise *sabbar*, elle parle d'initiation « diffuse » à la sexualité. Elle explique que cette danse constitue, pour les jeunes filles, un moyen « d'apprendre, de s'entraîner, de laisser exprimer sa [leur] féminité, de s'exercer aux techniques de séduction et d'intégrer des éléments de sexualité » (2010 : 103). En soulignant le caractère diffus d'un type particulier d'initiation, elle met en avant le fait que ces procédés utilisent principalement des biais détournés. La danse en question peut alors être considérée comme un support au travers duquel les femmes apprennent à reproduire des techniques corporelles érotiquement et sensuellement chargées. L'ambition affichée de cet apprentissage n'est pas tant la reconnaissance de sa dimension initiatique en termes sexuels ; cette dernière se fait de manière informelle, soit dans le respect des règles de pudeur entourant les questions sexuelles entre générations.

Dans le Sénégal contemporain, les questions sexuelles ne sont pas évoquées entre parents et enfants, puisque ces rapports intergénérationnels sont marqués par des codes de respect et de pudeur limitant drastiquement les propos sur le sujet. C. Le Cour Grandmaison (1967 : 58-61) parlait même de « silence total » dans le cadre familial quant à la sexualité. Il est plus que probable que tous les

²² Je m'en tiens aux résultats publiés par M. Mead, sans prendre en compte les différentes critiques qui ont été adressées à son ouvrage.

enfants n'aient pas accès au même socle de savoirs et que des différences nettes soient notables entre garçons et filles. Pour autant, il ne fait aucun doute que la sexualité n'est pas abordée entre parents et enfants. C'est également le cas entre hommes et femmes qui partagent des liens familiaux ou amicaux. Au regard des informations recueillies durant mon enquête, ce sujet ne peut être abordé entre un homme et une femme que lorsque ceux-ci sont en couple. Dans les cadres mixtes, les conversations se rapportant à la sexualité se réduisent à des situations comiques qui ne concernent pas les expériences et désirs des locuteurs et locutrices. Il peut leur arriver, par exemple, de se moquer de telle ou telle personne, mais elles et ils n'évoqueront jamais leurs propres expériences.

Parler de sujets sexuels entre hommes

En revanche, dans les conversations entre hommes au sein de cadres non mixtes, les sujets sexuels sont davantage abordés²³. Certains aînés, frères ou cousins un peu plus âgés peuvent même donner des conseils et faire part de leur ressenti en la matière. Dans ces espaces homosociaux, les termes employés pour parler de sexualité sont beaucoup plus crus et explicites que ceux utilisés dans d'autres contextes. Nous l'avons vu, ces mots peuvent être accompagnés de gestes et de sons mimant tel ou tel acte sexuel. En dehors de ces cadres, de tels propos ou gestes seraient déplacés, c'est pourquoi on leur préfère des métaphores « polies » pour parler de sexualité. À titre d'exemple, mentionnons que la formule la plus correcte (notamment pour les femmes) pour désigner un coït est semblable à celle qui permet de dire de quelqu'un qu'il est allé se coucher pour dormir (*tëdd*).

Les discussions sexuelles se bornent donc à certains types de sociabilités, du fait de règles de bienséance entourant l'évocation des sujets sexuels, notamment entre parents et enfants. On peut également noter qu'un grand nombre d'insultes passent explicitement par ce registre. L'évocation de la sexualité des parents d'une personne l'est tout particulièrement. En 2014, durant une discussion avec Elimou où nous faisons référence aux âges de ses frères et sœurs, j'ai commis une maladresse. Je venais de comprendre que l'écart d'âge entre ses frères et sœurs était lié au fait que son père avait quitté le Sénégal pendant plusieurs années. J'ai alors formulé ce constat, provoquant l'indignation d'Elimou qui, après avoir un peu pesté, me dit explicitement : « Si c'était un Sénégalais qui m'avait dit ça, je lui aurais péti la gueule ! ». J'avais osé évoquer indirectement la sexualité de ses parents, et mes propos étaient, de ce fait, jugés déplacés. Je me suis excusé, et il ne m'en a pas tenu rigueur. Cette anecdote illustre en revanche parfaitement le voile de non-dit qui pèse sur la sexualité des parents.

²³ I. Moya (2017b) précise qu'il en est de même entre femmes.

Si l'on regarde du côté des institutions religieuses islamiques, on se rend compte qu'elles privilégient un discours prescriptif concernant les sujets sexuels. D'après les dires de mes interlocuteurs, ces sujets sont rarement évoqués dans les écoles coraniques. Ces institutions soulèvent peu les questions de sexualité et, lorsqu'elles le font, c'est essentiellement pour évoquer des interdits. Au Sénégal, certains théologiens (de l'islam) médiatisés, tel Oustaz Iran Ndao, ont l'occasion, lors d'émissions télévisées ou radiophoniques, de diffuser leur point de vue sur les questions sexuelles à un grand nombre d'auditeurs et auditrices²⁴. De ces interventions de ces théologiens, mes interlocuteurs ont surtout retenu qu'un ensemble de pratiques sexuelles sont prohibées et d'autres à privilégier. Par ailleurs, si la plupart des hommes enquêtés ont fréquenté des structures scolaires laïques, lorsque celles-ci évoquent des questions se rapportant à la sexualité, elles l'abordent surtout sous l'aspect du risque (MST/IST, grossesses prémaritales, etc.).

J'ai eu peu l'occasion d'approfondir la question du contenu et de la fréquence des interventions en milieu scolaire concernant l'éducation à la sexualité, mais les propos recueillis mettent en avant l'orientation morale de ces interventions. Ainsi, par exemple, le mode d'utilisation du préservatif n'a pas été abordé en classe. Un certain nombre des partenaires de ces hommes fréquentent (ou ont fréquenté) des structures scolaires arabo-islamiques (écoles arabes ou franco-arabes), qui axent leur enseignement sur les sources de l'islam (Chehami, 2010). Ces structures qui se multiplient – tout en suivant une tendance à la féminisation – soulignent généralement la vulnérabilité des jeunes filles (Séné, 2016). Elles proposent un enseignement axé sur la responsabilisation et l'apprentissage du « métier de femme » (Moguéro, 2010 : 271), et se montrent très réticentes à évoquer la sexualité.

Pour résumer, quelles que soient les structures dans lesquelles hommes et femmes ont été scolarisé·es, le contenu qui leur a été proposé en matière de sexualité est maigre²⁵, et la sexualité n'est concevable que dans un cadre marital. Ces quelques données laissent à penser que les contenus pédagogiques en matière de sexualité auxquels ont accès la majorité des enfants sénégalais·es sont restreints et orientés selon la morale sexuelle prônée par la société sénégalaise. J'aurais donc tendance à rejoindre A. Dessertine (2010) qui avance que les enfants sénégalais·es ont accès à des socles initiatiques diffus et indirects en matière de sexualité.

Au vu de ces observations, les initiations à la sexualité doivent donc être envisagées autrement que sous l'angle d'une diffusion pédagogique émanant d'institutions (familiales, religieuses ou scolaires). Si ces dernières participent à leur manière d'une certaine transmission, les données de la

²⁴ Tel qu'il l'a fait le 15 février 2015 sur la chaîne TFM lors de l'émission « *Ngonal* ».

²⁵ Malgré la volonté d'information sur ces questions qui sont aussi d'intérêt public, la presse nationale, continentale et internationale fait fréquemment mention du faible taux d'accès à l'éducation sexuelle au Sénégal.

présente enquête révèlent que l'initiation sexuelle des jeunes hommes d'une même classe d'âge se fait essentiellement entre eux. Dans cette perspective, nous allons voir en quoi ces jeunes se positionnent en tant qu'acteurs de leur propre apprentissage, et non comme les récepteurs passifs d'un savoir dont ils seraient les destinataires. Comme vont nous le montrer leurs manières de mobiliser divers supports et contenus d'apprentissage, ces initiations sont informelles.

La consommation de pornographie

Au mois de mars 2016, je me rends dans la maison familiale où loge Alioune. Ce jour-là, quatre jeunes hommes sont présents. Je laisse la porte entrouverte, comme je l'ai trouvée en entrant. Comme à chaque fois, Amadou est en charge de la préparation du thé. Les autres hommes sont allongés sur le fin matelas en mousse deux places qui occupe la quasi-totalité de l'espace de la chambre et regardent avec attention, en chuchotant, l'ordinateur portable d'Alioune. Je les surprends en train de visionner une série de photographies de sexes féminins dont les anatomies sont extrêmement détaillées.

Il peut arriver que des vidéos pornographiques soient consommées entre amis. Leur contenu est relativement similaire d'une vidéo à une autre : la priorité est donnée à la mise en scène de fellations et de pénétrations vaginales avec des femmes noires²⁶ dont les origines sont, d'après leurs dires, nigérianes ou jamaïcaines. La grande diversité des contenus pornographiques disponibles sur internet permet de mettre au jour leurs préférences en matière de sexualité, pour le moins celles qu'il leur est possible d'assumer auprès de leurs pairs.

Le contenu généralement consommé se caractérise donc par des rapports hétérosexuels entre un homme et une femme²⁷ : « Deux femmes entre elles qui font de la sexualité, c'est bizarre. Il manque un homme. Ça m'intéresse pas » (Birago). En ce sens, les contenus visionnés correspondent à des fantasmes autorisés, dans le sens où les désirs sexuels et les fantasmes sont culturellement produits et organisés (Ortner et *al.*, 1981 ; Rubin, 2010). Je rejoins ainsi S. B. Ortner et H. Whitehead (1981 : 9) lorsqu'ils avancent que « *sexual object choice is part of the gender configuration* », sachant que « chaque population établit sa propre gradation sur le chemin de l'horreur dans le domaine de la sexualité et de la reproduction » (Héritier, 2012 : 125).

Par ailleurs, les scénarios recherchés mettent constamment en scène des rapports sexuels où l'homme est en position de domination, en tant que partenaire actif qui déclenche le désir de sa

²⁶ Il leur arrive également de regarder des films mettant en scène des rapports entre hommes noirs et femmes blanches, mais pas le contraire.

²⁷ Je laisse la question de l'homosexualité et de l'homophobie pour plus tard.

partenaire et l'amène à jouir. L'idée selon laquelle c'est l'homme qui procure du plaisir à la femme qui serait seulement en position de recevoir, tel un « objet qui désire » (Brighelli, 2012 : 59), se donne particulièrement à voir dans la pornographie hétérosexuelle qu'ils consomment. Un grand nombre de critiques féministes ont bien décrit dans quelle mesure la pornographie contribue à normaliser les identités sexuelles et les violences latentes ou évidentes d'un rapport sexuel où l'homme est en position de domination (Nussbaum, 2010)²⁸. Je partage donc avec J. Mazzochetti (2010 : 29) sa mise en garde lorsqu'elle écrit que, vu « la très grande facilité d'accès et le peu de recul pris à propos de ces images, une attention à leur influence s'impose ». J. Weeks (1998 : 234) mentionne pour sa part que :

*The male viewer's fantasy is the same as the pornographic fantasy ; The pornographic image directly influences behaviour; and that there is an undifferentiated mass of male viewers*²⁹.

Il faut alors prendre en compte que les contenus pornographiques ont un impact tant sur les fantasmes et désirs de ces hommes et que sur leurs pratiques sexuelles archétypales. Les fantasmes n'expliquent cependant pas nécessairement les comportements (*Ibid* : 235), car, tel que l'avancent G. Deleuze et F. Guattari (1972-1973 : 35), « ce n'est pas le désir qui s'étaie sur les besoins, c'est le contraire, ce sont les besoins qui dérivent du désir : ils sont contre-produits dans le réel que le désir produit ». Les auteurs optent de la sorte pour une conception négative du désir selon laquelle nous ne désirons pas quelque chose parce que nous la jugeons bonne, mais c'est parce que nous la désirons que nous la jugeons bonne³⁰.

Or, la consommation de pornographie révèle une forme de « socialisation du fantasme » (Arcand, 1983). N'oublions pas que, dans le cadre des espaces investis par l'enquête, ces visionnages sont collectifs. C'est là un élément à prendre en compte dans la mesure où cela limite la liberté de ces hommes dans leurs gestes. Ce mode de consommation implique un contrôle social par les groupes de pairs quant aux contenus acceptables et à ceux qui ne le sont pas. Les contenus visionnés sont donc largement normés et demeurent fortement associés à la sexualité envisagée au travers de sa finalité procréative.

²⁸ Ces remarques concernent uniquement la pornographie *mainstream* hétérosexuelle (Tijou, 2001).

²⁹ Cette logique réflexive pousse à se poser la question suivante : « *Should sexual activity and desire be associated with the gender system, wherein one's sex determines one's erotic style ?* » (Snitow et al., 1983 : 13).

³⁰ « Si le désir n'a pas le plaisir pour norme, ce n'est pas au nom d'un manque intérieur qui serait impossible à combler, mais au contraire en vertu de sa positivité, c'est-à-dire du plan de consistance qu'il trace au cours de son procès » (Deleuze et al., 2008 : 120).

La consommation de pornographie revête toutefois un caractère illicite³¹ et, de ce fait, elle n'est assumée qu'auprès du groupe de pairs et, de manière plus générale, auprès des hommes du même âge. Dans ce cadre, elle n'a pour vocation une jouissance sexuelle immédiate. En effet, les hommes ne l'utilisent pas comme un « support masturbatoire » (Vörös, 2015 : 65). Il convient d'ailleurs de rappeler dès à présent que les pratiques onanistes individuelles sont peu tolérées par l'islam (Fortier, 2013)³². D'autre part, la masturbation en présence d'autres hommes pourrait, dans un cadre culturel caractérisé par une « norme homophobe affirmée » (Salomon, 2009b : 154), induire des violences et des sanctions pénales (Gning, 2013). Le fait que ces jeunes regardent des photographies et vidéos dans leur chambre dont la porte n'est pas fermée avant qu'ils n'aillent dormir – tout au plus un rideau est tiré – limite ces possibilités. Qui plus est, une grande partie de ces hommes ont la conviction que les réserves de semence séminale masculines sont limitées. Il s'agit là d'une croyance qui se retrouve dans d'autres cultures musulmanes, selon laquelle l'épuisement du sperme entraînerait l'infertilité masculine (Inhorn, 2007). Il s'agit donc pour eux de limiter les pratiques onaniques donnant lieu à une éjaculation³³. À ma connaissance, ils ne se masturbent donc pas devant leurs pairs³⁴.

Quoi qu'il en soit, cette consommation est l'objet de commentaires et de rigolades, leurs discussions ayant bien souvent directement trait aux scènes observées, allant des positions sexuelles à la morphologie des actrices, mais pas seulement. Il peut aussi leur arriver de parler de sport, de politique, des devoirs scolaires à rendre, ou encore de revenir sur leurs propres expériences sexuelles. Si ces moments de réunion sont recherchés et appréciés par les jeunes au-delà de leur dimension sexuelle, c'est aussi en raison de leur aspect récréatif. La consommation de pornographie est loin d'être systématique durant ces réunions de fin d'après-midi³⁵. Ces moments sont avant tout consacrés

³¹ Quoi qu'il ait pu m'arriver d'être assis à côté d'adolescents regardant des contenus pornographiques dans des cybercafés.

³² Tel est du moins le cas de la masturbation solitaire. La masturbation effectuée par une petite amie et entraînant une éjaculation connaît une plus grande acceptation. L'enquête menée par C. Fortier (2013 : 184-185) sur la procréation médicalement assistée chez les personnes musulmanes montre que la masturbation masculine solitaire peut être acceptée dans ce cadre, car ce n'est pas le plaisir qui est recherché ; il s'agit avant tout d'un moyen de concevoir un enfant.

³³ On peut aussi faire part de la pratique de l'interruption du coït et de l'absence de relations sexuelles quelque temps avant le mariage. Ce sont là des moyens qui permettent d'assurer la qualité et la présence du liquide séminal.

³⁴ Certains d'entre eux peuvent parfois mentionner être « excités » par certaines scènes ou certains corps. Je n'ai pas cherché à savoir de quelle manière se manifestait cette excitation et, si des manifestations physiques étaient présentes, le fait qu'ils soient fréquemment allongés sur le ventre leur permet de les dissimuler à leurs pairs.

³⁵ Les quelques moments de visionnage de ces vidéos auxquels j'ai pu participer m'ont toujours embarrassés. Au commencement de cette enquête, je ne pensais pas être amené à interroger l'objet qu'est la pornographie. Tout en me doutant qu'un certain nombre de jeunes pouvaient avoir l'occasion de consommer des contenus pornographiques, je ne supposais pas qu'ils m'en parleraient facilement, et j'imaginai moins encore les surprendre en « flagrant délit ». Les choses se sont pourtant passées ainsi. La question de leur consommation de pornographie a été abordée collectivement durant les temps de réunion, en dehors des phases de visionnage, mais aussi en entretien. Cela m'a donné l'occasion d'approfondir avec eux certaines de leurs préférences en matière de sexualité tout en revenant sur les actes, positions qu'ils jugent soit licites soit illicites.

à la consommation de thé. Ils sont recherchés et appréciés par ces jeunes au-delà de leur dimension sexuelle qui n'est qu'occasionnelle. Les jeunes trouvent dans ce cadre « des moments privilégiés, usent d'une liberté de parole pour communiquer (notamment sur les sujets liés à la sexualité) [...], ceci n'étant possible qu'en l'absence d'aînés [...] » (Dessertine, 2010 : 93). La consommation de pornographie demande en effet une confiance réciproque les uns envers les autres afin que des informations compromettantes ne sortent pas du cadre du groupe. En ce sens, on peut supposer que cette consommation renforce la complicité existant préalablement entre eux. Elle serait également une occasion de se réunir entre amis (Mahdavi, 2010).

Apprendre de la pornographie

Une dimension pédagogique est indéniablement présente dans cette consommation. Les jeunes cherchent à découvrir de nouveaux corps, de nouvelles positions. Les commentaires recueillis pendant un visionnage collectif qui a eu lieu en 2014 vont dans ce sens : « Ah c'est possible ça ! », « Lui, il est fort ! », « Moi aussi je peux faire ça ! », « La meuf, elle aime ça ». Lors d'une réunion dominicale, Babacar me dit aussi : « Ici, au Sénégal, c'est dur de voir une fille et d'être tranquille et de pouvoir faire des choses avec elle. Les films là, ça me donne des idées. Tu vois ce que les femmes aiment ».

Selon leurs discours, le « répertoire fantasmatique » (Trachman, 2013 : 205) de la pornographie aurait à la fois une utilité qu'on peut qualifier d'immédiate – c'est-à-dire une satisfaction sexuelle visuelle – et une vocation à plus ou moins long terme, plus initiatique, qui leur donne l'impression de s'instruire en matière sexuelle : apprendre à provoquer du désir et à donner du plaisir à sa partenaire, être au fait de positions et de scénarios, etc. Les termes wolof « *xam* » (savoir) et « *jang* » (s'instruire/apprendre) sont fréquemment mobilisés par les hommes. L'usage de supports d'apprentissage indirect n'est pas décrit par ces hommes comme une fin en soi : elle est censée les aider à s'instruire en matière de sexualité en ce qu'elle leur permettrait d'accéder à des savoirs théoriques destinés à être transformés en expertise pratique.

P. Mahdavi (2010 : 153) montre de quelle manière la sexualité des jeunes Iranien·nes est « formatée par les médias et par l'accès aux films pornographiques ». Dans une société où les contacts prémaritaux sont prohibés et où l'éducation à la sexualité est limitée du fait de constituer un « tabou social » (*Ibid* : 154-155), un certain nombre de jeunes reconnaissent que leur sexualité est influencée par la pornographie. En Iran comme au Sénégal ou dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest, les films pornographiques occupent en effet une place importante dans l'apprentissage de la sexualité chez les

jeunes hommes et femmes. Ce n'est cependant pas l'unique source sur laquelle elles et ils s'appuient. Pour mieux rendre compte de cela, revenons un instant sur la scène décrite dans la chambre d'Alioune. Ce jour-là, ils consultent tout autant des photographies que des images « encyclopédiques » fournissant des détails sur l'anatomie féminine. Ils s'amuse même à apprendre le vocabulaire qu'ils ne connaissaient pas. Ils semblent également apprécier les vidéos de danses à caractère érotique tournées au Sénégal³⁶.

Pour résumer, quatre thèmes semblent se dégager du discours de ces jeunes : la consommation de pornographie serait pour eux à la fois une source d'éducation sexuelle, une activité récréative, un « modèle pour le plaisir féminin ou un soutien à celui-ci » (Mahdavi, 2010 : 158) et une activité valorisée entre pairs.

Les propos recueillis en entretien sont à considérer au regard du sujet abordé et du contexte dans lequel ces discours ont émergé. Par ailleurs, mon ambition n'est pas de mener ici une étude exhaustive de cette consommation, mais seulement de montrer que les contenus pornographiques occupent une place dans l'apprentissage de la sexualité chez ces jeunes hommes. D'autre part, s'il m'a été si facile d'aborder ces questions avec eux, c'est aussi parce que regarder de la pornographie hétérosexuelle leur semble valorisant. C'est d'ailleurs là une des raisons pouvant expliquer qu'ils m'aient permis d'avoir connaissance des contenus qu'ils visionnaient. Ainsi, quand je découvre leur pratique pour la première fois, Alpha me dit fièrement : « Hey, tu sais, nous les jeunes, on aime trop le sexe ! ». D'autres propos montrent que cette consommation est considérée comme « normale » du fait qu'elle soit pensée comme la confirmation d'une orientation sexuelle et d'un désir hétérosexuel³⁷.

La mise en pratique des connaissances

Jusqu'ici, nous avons vu que les hommes sénégalais des cinq groupes enquêtés ont accès à des sources pédagogiques – restreintes et orientées – en matière de sexualité, émanant de différentes institutions (familiales, religieuses et scolaires), mais qu'ils cherchent également à s'instruire en la matière en mobilisant notamment des contenus pornographiques. Ces supports donnent à ces derniers

³⁶ T. K. Biaya (2000 : 27) avait déjà noté l'attrait des jeunes dakarais-es « pour les danses érotiques de rue (*sabar* et *rwatam*) ».

³⁷ Les groupes de Cambérène et de l'UCAD, soit les plus jeunes, sont ceux qui consomment le plus de pornographie. Ce sont d'ailleurs les seuls groupes disposant d'un ordinateur. Mon ordinateur a été aussi utilisé à ces fins, souvent à mon insu. Lorsque je l'avais avec moi, mes interlocuteurs me demandaient fréquemment de l'utiliser afin de naviguer ou converser sur Facebook. Je me suis rendu compte à plusieurs reprises que, après avoir coupé le son de l'ordinateur, ils en profitaient pour regarder ce genre de vidéos. Le fait que je leur précise que je ne voulais pas qu'ils utilisent mon ordinateur à ces fins a quelque peu limité ces initiatives, mais pas totalement. Pendant les périodes durant lesquelles j'ai mené cette recherche, leur téléphone portable semblait peu servir à ce type d'activité. Les précautions que prennent les hommes vis-à-vis de leur(s) téléphone(s) s'appliquent aussi aux contenus consultés sur internet.

l'impression d'accéder à une forme d'expertise théorique. Ces médiums pédagogiques, parce qu'ils sont indirects, ne se suffisent toutefois pas à eux-mêmes. Les hommes ambitionnent donc de mettre en pratique la somme de techniques qu'ils ont pu visionner.

À cet égard, les expériences sexuelles des jeunes doivent être pensées comme partie prenante des initiations prémaritales. Les hommes enquêtés sont à la recherche d'expériences sexuelles et souhaitent arriver au mariage expérimentés. Le fait qu'ils aient tous eu des rapports sexuels – quel que soit leur type – avec plusieurs femmes alors qu'ils ont tout juste dépassé la vingtaine n'est pas anecdotique. La diversité de ces expériences est d'une part garante d'une réputation positive, en particulier auprès des pairs, et constitue d'autre part une étape incontournable dans la construction des masculinités juvéniles à Dakar. Il semble en effet plus qu'improbable qu'un homme arrive au mariage sans expérience sexuelle. Si c'était le cas, il serait la risée de sa future épouse ; c'est pour le moins ce qu'ils affirment :

Bien sûr, tu dois savoir, parce que c'est toi qui dois donner le rythme. Ta femme, *Inch'Allah*, elle est vierge. Alors c'est toi qui dois tout lui apprendre, c'est toi qui dois lui montrer. Ça peut pas se passer autrement. Sinon elle va se dire « C'est qui lui ?! ». Tu lui dis pas vraiment que t'as déjà fait l'amour avec plein d'autres femmes. Ça, ça se dit pas vraiment. Tu recommences à zéro en quelque sorte. C'est toi qui lui montres comment te faire plaisir. C'est Dieu qui veut ça. Une femme doit faire plaisir à son mari. Il faut être tolérant, lui donner le temps d'apprendre. Si tu fais ça, ça va bien se passer et tout le monde sera content. Mais si tu connais rien de rien, elle va trouver ça bizarre, elle va s'inquiéter, elle va se demander si t'es un homme. Elle peut même raconter ça à ses copines. Alors là, c'est vraiment la honte. Je connais un homme à qui c'est arrivé, il ose même plus sortir de chez lui.

Elias n'est pas le seul à avoir exprimé l'impératif selon lequel un homme doit arriver compétent à sa nuit de noce. Les détails dont il fait part donnent des informations sur lesquelles il convient de s'arrêter. Son discours souligne une fois de plus l'asymétrie entre la sexualité masculine permise avant le mariage et la sexualité féminine proscrite avant le mariage. Dans la projection qui est faite de la nuit de noce, chacun doit avoir un rôle précis : celui d'enseignant d'un côté, celui d'apprenante de l'autre. Un homme ne peut donc être ignorant en la matière et, à l'inverse, une femme ne doit pas trop en savoir. C'est là le schéma assignant des positions rigides aux hommes et aux femmes. On peut alors imaginer que chacun·e puisse feindre d'en savoir plus ou moins, afin de respecter les conventions. Dans les circonstances qui sont décrites, le manque d'expérience d'un homme semble entacher directement sa réputation. Je reviendrai plus loin sur les liens entre les capacités sexuelles

des hommes et leur masculinité et/ou leur « virilité », mais on peut dès à présent mentionner que, pour les hommes, le fait d'être initié à la sexualité protège en partie des stigmates associés à une ignorance, une inexpérience ou une méconnaissance en matière de sexualité.

Accéder à une expertise

La nuit de noce est ici érigée en symbole puisque c'est le premier cadre dans lequel il est licite et attendu qu'un homme et une femme aient des relations sexuelles. Or, la crainte de ne pas se sentir « à la hauteur » n'est pas uniquement liée à ce rite suivant les noces. Si, durant mon enquête, des craintes de la sorte ont pu être perceptibles, elles ont rarement été exprimées verbalement. Les discours des hommes mettent peu en avant leurs défaillances sexuelles ou leurs doutes quant à leurs capacités sexuelles. Djibi, alors qu'il sait qu'il aura l'occasion d'avoir un rapport sexuel le soir-même avec l'une de ses petites amies dans la chambre de Dono, me confie par exemple : « Je vais pas me planter, j'ai confiance en ma force (*wóllu naa sama doole*) ». Ses propos relève peut-être d'une forme d'autosuggestion.

El Hadj, qui compte déjà de nombreuses expériences sexuelles à son actif, est le seul à exprimer, lors d'une discussion informelle, qu'il ne se sent pas en confiance. Hors de son groupe de pairs, il reconnaît à propos de l'une de ses relations : « Elle est terrible celle-là ! C'est dur de la fatiguer ! ». Cette reconnaissance de la vigueur sexuelle d'une de ses partenaires laisse entrevoir la difficulté qu'il a déjà pu rencontrer à la satisfaire sexuellement. Si ce cas est isolé, il témoigne pourtant bien du mécanisme genré selon lequel les hommes se doivent d'être performants.

On peut alors parler d'une forme d'injonction performative que les hommes font peser sur leurs épaules, ce qui explique en partie leur volonté d'être initiés et expérimentés. Ainsi, si les hommes cherchent à parfaire leur connaissance théorique en matière de sexualité hétérosexuelle, ils cherchent aussi à faire un apprentissage direct, c'est-à-dire à multiplier les expérimentations, qui plus est avec diverses partenaires. Par cela, en abordant les prescriptions et proscrits sexuelles auxquelles s'astreignent les hommes, je n'entends pas faire fi de l'angle du plaisir. Cela reviendrait à ne pas prendre en compte une dimension qui revient constamment dans leurs discours. En effet, des formules telles que « C'était bien », « Je me suis éclaté ! *Kontaan naa lool !* (Je suis très content !) », *neexoon na ba jéggi dayo trop trop trop !* » (C'était trop trop trop bon !), « Waouh », de même que les sourires et les gestes de contentement suite à un rapport sexuel, sont monnaie courante.

Les hommes éprouvent du plaisir lors de leurs rapports sexuels, certaines fois plus que d'autres, et le disent à leurs pairs. Cela peut sonner comme une banalité, mais il importe de le souligner afin

de ne pas envisager leurs comportements en matière sexuelle sous le seul prisme de pressions sociales qu'ils ne maîtriseraient pas et qu'ils reproduiraient par mimétisme. Quoi qu'il en soit, force est de constater qu'à certaines périodes de leur vie les hommes enquêtés ont tout fait pour multiplier les rencontres sexuelles. C'est un point sur lequel insiste A. Coulibaly (2014 : 671) lorsqu'il évoque la richesse des expériences sexuelles et leurs liens avec les rencontres amoureuses.

Tu sais, je t'ai parlé de ma Gabonaise. Tu sais, c'est bien les étudiantes qui viennent d'un autre pays, car elles viennent pas avec leurs parents. Tu peux passer chez elles plus facilement, et c'est plus facile de faire l'amour chez elles que si elles habitaient avec une grande famille. En plus, avec un peu de chance, tu peux rester dormir chez elles. Tu peux passer toute la nuit avec elles, et ça c'est très rare. T'as vu, la première fois que ça m'est arrivé, c'était la semaine dernière, je te l'ai dit. Je suis pas amoureux, mais je la garde. Je lui dis des trucs d'amour, mais je pense pas ce que je dis. C'est rare de pouvoir coucher avec une fille comme ça (Driss).

Cette relation particulière offre donc des facilités à Driss en termes d'accès à la sexualité de la jeune femme en question. C'est d'ailleurs la seule raison apparente qui le pousse à s'investir dans cette relation et à vouloir rester en couple avec elle. Afin de diversifier les exemples, on peut prendre le cas de Demba qui, alors qu'il évoque l'une de ses partenaires du moment, me dit : « Celle-là, bof, c'est seulement pour baiser. Je suis pas amoureux d'elle. C'est pas une fille sérieuse, je pourrai pas aimer une fille comme ça ». Demba avance ne pas pouvoir aimer cette dernière précisément parce qu'ils ont des rapports sexuels. Malgré cette contradiction apparente, cette partenaire est un exemple de celles que les hommes classent parmi les « autres copines », une relation qui n'est pas dictée, selon ses dires, par les sentiments.

Les moyens que mobilisent les hommes – en termes de séduction et de temps parfois nécessaire à une telle entreprise – laissent à penser que le principal objectif est l'accès à la sexualité de plusieurs femmes durant leurs trajectoires prémaritales. Le fait que le statut de couple rende potentiellement possibles des activités sexuelles ne doit pas laisser supposer que les hommes ne soient prêts à exercer une sexualité que lorsqu'ils sont en couple. C'est là un statut qui facilite les moments d'intimité et qui peut rendre acceptable des rapports sexuels justement parce qu'il s'agit d'une relation privilégiée répondant à une morale romantique.

Dans certains cas, on peut noter un détachement strict aussi bien entre les rapports sexuels et les rencontres amoureuses qu'entre ces expériences et le statut de couple. En ce sens, certains hommes ont recours à des rapports tarifés, assimilés à de la prostitution. El Hadj et Emir ont par exemple payé

une femme afin de perdre leur virginité. Alors qu'ils avaient 16 ans et étaient encore lycéens, ils ont profité de la période des vacances scolaires pour passer une soirée sur l'île de Ngor³⁸. Ils ont mis de l'argent de côté et ont rencontré une femme disposée à coucher successivement avec l'un puis avec l'autre pour un tarif négocié. Seuls quatre hommes ont reconnu – en entretien, et non devant leur groupe d'amis – avoir eu recours à des rapports tarifés au moins une fois.

D'autre part, deux d'entre eux ont eu des rapports avec des femmes avec lesquelles ils n'étaient pas en couple, sans qu'il s'agisse de rapports prostitutionnels. Egoudou a eu plusieurs rapports durant quelques mois avec une femme plus âgée que lui, divorcée, qui semblait avoir jeté son dévolu sur ce dernier et qui lui avait explicitement fait savoir qu'elle le désirait. Elle vivait seule dans un appartement situé dans le quartier des Maristes et lui proposait parfois de la rejoindre, ce qu'il s'empressait de faire. Ils ont arrêté de se côtoyer lorsque celle-ci a déménagé dans la ville de Kaoloack³⁹. Djibi, quant à lui, a rendu visite à plusieurs reprises à une femme mariée qui avait parfois l'occasion d'être seule chez elle, son époux étant militaire. Ils se sont fréquentés jusqu'à ce que Djibi, gêné par le statut de son amante et la faute morale qu'il disait commettre, ait décidé de ne plus la revoir.

De manière générale, les hommes ont moins souvent l'occasion d'avoir des relations sexuelles qu'ils ne le laissent supposer dans leurs discours. Le plaisir d'expérimenter des rapports sexuels est recherché, d'autant plus que les possibilités concrètes sont moins fréquentes qu'ils ne le voudraient, voire rares pour certains. Mes interlocuteurs expriment également le souci de s'instruire en la matière, et donc de multiplier leurs expériences puisque le meilleur rempart contre les défaillances sexuelles et l'ignorance semble être le vécu sexuel. Ils font ainsi un premier lien entre le fait de savoir et celui de pouvoir.

6. 3. L'homosocialité comme cadre d'apprentissage

Le souci masculin d'acquérir une expertise en matière de sexualité se conjugue à d'autres ambitions théoriques et pratiques. Les cadres homosociaux sont justement propices à l'élaboration collective et à la transmission de techniques servant les desseins des hommes. C'est sur ce point que je vais à présent m'attarder, en commençant par voir comment certaines techniques sont mises à l'étude pour ensuite être diffusées.

³⁸ Située à une dizaine de minutes en pirogue de la presqu'île dakaraise.

³⁹ Située à environ 220 km de Dakar.

La technique consistant à feindre la richesse

En 2016, à Yoff, Cissé passe un appel téléphonique (qu'il met sur haut-parleur) à Chahim, rencontré deux semaines plus tôt. Cet échange fait suite à la demande qu'elle lui a adressée : elle voulait 10 000 Francs Cfa (environ 15 euros) pour s'acheter des livres scolaires.

- Cissé : Mais toi vraiment, pourquoi tu me demandes ça ?

- Chahim : Oui, je t'ai demandé. En fait, je veux savoir si tu tiens à moi.

- Ci. : Oui, je tiens à toi. T'as pas confiance en moi ?

- Ch. : Je sais pas. Les hommes, j'ai appris à plus leur faire confiance. J'ai eu des mauvaises expériences, en fait avec des vrais bandits (*sai-sai*). Je t'ai pas encore raconté.

- Ci. : Ah vraiment, je suis désolé.

- Ch. : C'est pas grave, mais je veux plus me faire avoir.

Ci. - Mais moi, tu sais, c'est pareil. Les filles, elles se sont trop moquées de moi. Quand elles savent que t'as de l'argent, elles font que te demander seulement. Et moi, je suis gentil, je suis « généreux » (en français). Alors elles ont trop profité de moi.

Ch. – Oui, les filles elles sont comme ça vraiment. Elles sont mauvaises, mais moi, je suis pas comme ça. Je suis différente.

Ci. - Ça tombe bien alors. Parce que moi, je veux plus perdre mon temps. Je cherche la femme que je veux présenter à mes parents parce que je veux vraiment l'épouser.

Ch. - Je suis contente alors. Mais comment je peux te faire confiance ?

Ci. - Laisse-moi le temps et tu verras. Si j'ai confiance, tu auras confiance aussi.

Ch. - Tu mens pas ?

Ci. - Je te jure (*bilai*) que non. Je suis méfiant avec les « coups de foudres » (en français). Mais si j'ai confiance, je suis « généreux ». Je veux plus me faire avoir, c'est tout. Si tu fais des cadeaux vite fait, tu peux pas savoir. Je préfère attendre.

La conversation se poursuit et, lorsqu'ils raccrochent, Cissé rigole et jubile : « Je vais l'avoir celle-là ». « *Nice cool* » lance Camara en signe d'encouragement. « Mais pourquoi tu lui dis que tu vas lui donner quelque-chose ? Elle va attendre quelque-chose » demande alors Cherif. « Non, je vais rien lui donner » lui répond Cissé, « Je suis pas fou (*dof*). Je fais semblant, c'est tout. Si elle pense que t'as de l'argent, elle va être plus intéressée, c'est tout ».

La technique mobilisée par Cissé ce jour-là comprend plusieurs volets. Elle consiste premièrement à feindre la richesse afin de ne pas être suspecté de ne pas pouvoir donner, ce qui suppose une mise en scène. Bien souvent, il faut pour cela faire appel à son réseau de connaissance pour se munir d'objets, d'appareils ou de signes ostentatoires de richesse. Ainsi, Abdoulaye emprunte une veste élégante à l'un de ses collègues, Alassane un smartphone dernier cri à son grand frère et Essam (le seul homme enquêté détenteur d'un permis de conduire) la voiture de son oncle. El Hadj, quant à lui, met en place une scénographie assez complexe afin de pouvoir passer une soirée en toute intimité avec ses nouvelles « conquêtes ». Possédant le double des clés de l'appartement de sa tante, il utilise cet espace en faisant croire qu'il en est le propriétaire⁴⁰. Pour ce faire, il s'y rend avant l'heure du rendez-vous, muni d'un grand sac à dos. Il installe certaines de ses affaires – des vêtements, un tapis de prière, un Coran – afin qu'elles soient bien visibles. Il cache préalablement tous les objets jugés trop « féminins » qui ne sont pas rangés dans les placards, afin de parfaire la supercherie. C'est notamment le cas des produits de beauté disposés sur la table de nuit de sa tante, des chaussures à l'entrée de sa chambre ou des colliers de hanche sur la tête de lit⁴¹.



Figure 11 : Colliers de hanche (Cliché N. Faynot).

⁴⁰ Cette dernière n'est pas au courant de l'usage que son neveu fait de son appartement. Elle pense qu'il profite de l'occasion de dormir seul afin de récupérer, puisque d'ordinaire, il partage son lit avec Egoudou.

⁴¹ Qui sont des objets à forte connotation érotique (Moya, 2017b).

Le deuxième volet de cette stratégie consiste, pour les hommes, à faire comprendre, bien souvent en disant avoir été préalablement victimes de femmes vénales, qu'ils ne s'autorisent plus à faire des cadeaux tant qu'ils ne sont pas certains de la sincérité sentimentale de leur partenaire, une rhétorique en somme relativement classique⁴².

Mise en discussion et partage des techniques

La stratégie consistant à feindre la richesse est connue de tous mes interlocuteurs. Tous ne l'utilisent pas, mais ils discutent de ses modalités opératoires et de ses variantes. Il est en effet fort probable qu'ils aient à mobiliser la technique constituée des deux volets, tout en innovant. Ils partagent leurs idées en amont de son usage et leurs expériences suite à leurs tentatives. Aucun d'entre eux n'a appris cette technique à ses amis puisqu'il est de notoriété publique que les hommes sénégalais peuvent faire semblant d'être riches pour tenter de séduire une femme. Pour être convaincants et se démarquer des autres hommes qui échouent, il leur faut alors faire preuve d'ingéniosité. Les hommes partagent donc leurs connaissances en matière de techniques visant à séduire ou à rester en couple tout en évitant les dépenses monétaires.

En mars 2015, dans le quartier des Parcelles Assainies, alors qu'il vient d'acheter le nécessaire pour préparer le thé, Essam expose à l'assemblée une stratégie afin d'éviter de verser de l'argent aux petites amies :

Les femmes te demandent sans te demander. Il y a des techniques. Elle te dit « Prête-moi ». Elle a honte de dire « Donne-moi ». Elle te dit qu'elle te rembourse plus tard, mais elle le fait pas. Elle te dit qu'elle a une cérémonie, qu'il faut qu'elle s'achète des trucs, comme des habits, qu'elle sait pas où elle va trouver l'argent. Je connais bien cette technique. Il y en a qui se font avoir. [...] Quand une de mes copines me demande de l'argent, moi je lui dis « *Yàlla baxna, Inch'Allah* (Dieu est bon, si Dieu le veut), tu vas trouver ça rapidement ».

Selon ses dires, cette stratégie se révèle efficace du moment que la demande n'est pas formulée par la suite de manière plus explicite. Il assure l'utiliser systématiquement en feignant ne pas comprendre que la requête lui est adressée pour ainsi s'abstenir de donner. Elle repose sur un dispositif communicationnel consistant à faire entendre que l'obtention d'une somme monétaire ne dépend pas d'eux, mais d'un ordre divin supérieur. C'est une stratégie d'évitement à court terme

⁴² Cette technique – qui demande une certaine organisation et de feindre la richesse – n'est mise en place que pour leurs « autres copines ».

qu'Essam assure avoir mise en place. Il l'a apprise à ses pairs qui, forts de cette connaissance théorique, se l'approprient lorsqu'une situation la requiert. Aucune technique ne semble idéale ni systématiquement opératoire. Il s'agit donc, pour les hommes, d'adapter les connaissances qu'ils ont accumulées à chaque rencontre ou relation, et de pouvoir jongler avec les unes et les autres.

Diverses techniques de séduction sont élaborées, racontées ou perfectionnées entre pairs. De fait, ils en apprennent beaucoup, mais ne peuvent pas toutes les appliquer. Certains, comme Demba qui déclare vouloir être un « expert », vont les tester pour le plaisir et pour le challenge. Ainsi, Demba a eu l'occasion d'essayer des techniques peu banales, dont certaines ont été nommées par les membres de son groupe de pairs. La technique intitulée « Je suis le fils à Youssou N'dour », qui consiste littéralement à tenter de convaincre une femme que l'un d'entre eux est le fils du célèbre chanteur, n'a jamais porté ses fruits. En revanche, se faire passer pour le fils de tel ou tel ministre aurait déjà fait ses preuves. Il s'agit là d'une technique mobilisée pour les relations à court terme, puisqu'il leur est alors bien évidemment impossible de maintenir le subterfuge longtemps sans avoir à dépenser d'argent.

Toujours dans le groupe de Médina, il existe aussi la technique du « *petaaw boss* » expérimentée par Driss et reprise par d'autres. Il s'agit tout d'abord de recueillir, par le biais d'un de leurs amis, certaines informations concernant une femme convoitée, tels son nom, son activité professionnelle, etc. Quelques jours plus tard, l'un d'eux approche la jeune femme en question et l'interpelle par son prénom. Si la femme ciblée se montre curieuse, l'homme lui répond qu'il vient de faire une séance de *petaaw*, une pratique divinatoire consistant à jeter des cauris⁴³. Durant cette soi-disant séance, on lui aurait annoncé qu'il allait rencontrer dans tel quartier et tel jour la femme de sa vie, qu'elle se nomme de telle façon. Il énonce ensuite tout ce qu'il a appris sur cette dernière en espérant lui faire croire au scénario. Comment a-t-il fait pour la reconnaître dans la rue, sans même l'avoir vue avant ? Grâce à tout un tas de signes : accélération du rythme cardiaque, sentiment de coup de foudre ou autres symboles romantiques. Le tout étant de finir en disant que cette rencontre le dépasse, qu'elle relève d'une volonté supérieure. Cette technique a fonctionné six fois pour les membres du groupe, notamment pour l'une des relations de Dono, qui aura duré plus de deux ans.

Les autres groupes mobilisent également des techniques bien à eux, sans pour autant leur avoir donné de noms spécifiques. Certaines ruses, lorsqu'elles ont déjà été testées par l'un d'entre eux, sont conservées et perfectionnées. Les membres du groupe de l'UCAD se répartissent méthodiquement les techniques qu'ils élaborent : « C'est chacun son tour en quelque sorte. La

⁴³ Il s'agit d'une variété de coquillages.

prochaine fois, c'est moi qui vais aller travailler ». Le registre du travail tel que l'emploi Babacar rend compte du sérieux qu'ils accordent à ces expérimentations. Dans d'autres groupes (Médina, Parcelles Assainies), ce sont généralement les mêmes personnes qui s'emploient à ces tests. Certaines techniques sont moins osées que d'autres, et toutes ne fonctionnent pas. Ils partent généralement du principe qu' « il y a des filles crédules, tu peux leur faire croire n'importe quoi ! » (Daouda), et peuvent ainsi tenter des techniques assez improbables. Dans ce cas, ils misent sur leur originalité et sont à peu près certains que les femmes courtisées ne l'ont jamais été de cette manière et ne se rendront donc pas compte du subterfuge. En résumé, ils font aux femmes ce qu'ils craignent qu'elles leur fassent : utiliser des techniques pour les bernier.

Apprendre d'autres hommes que les pairs

Dans une étude comparative sur les initiations amoureuses à Paris et à Rio de Janeiro, M. Bozon et M. L. Heilborn (1996) montrent que les hommes « font bien des récits d'"apprentissage", d'acquisition d'expériences, contant une initiation personnelle active, marquée d'erreurs, d'échecs et aussi de pas en avant ». Dans le cas du Sénégal, les jeunes hommes semblent également partager entre eux leurs progressions, leurs échecs et leurs maladresses. Qu'ils soient interprétés positivement ou négativement par l'auditoire, qu'ils fassent l'objet de moqueries, sujets à dérision ou symboles d'une prouesse, ces récits alimentent le terreau de ce partage de connaissances et contribuent à la « transmission interindividuelle des savoirs sexuels » (Béjin, 1996 : 9).

Jusqu'à présent, nous avons constaté que les hommes d'un même groupe s'échangent des techniques qu'ils ont eux-mêmes expérimentées. Pourtant, leur volonté d'apprendre des stratégies pour séduire et rester en couple sans dépenser d'argent dépasse les seuls membres des groupes. Ils aiment par exemple dialoguer avec leurs amis qui ont eu un parcours migratoire en Europe ou en Amérique du Nord afin de se prémunir de la « drague intéressée ». Un soir de février 2015, le groupe de thé de Yoff reçoit Paté, un migrant sénégalais qui les a côtoyés lorsqu'ils étaient adolescents. Cet homme, âgé de 31 ans, expose à l'assemblée les soucis qu'il rencontre depuis qu'il est revenu temporairement au Sénégal :

Je rentre de France, et les filles elles le savent, et elles se disent que t'as ramené beaucoup d'argent, alors elles s'intéressent toutes à toi. Moi, j'ai ma technique, je m'habille tellement mal, comme un *boudiouman*⁴⁴, pour leur faire croire que j'ai rien. Mais même avec ça, les filles, elles sont malignes, il y en a certaines qui sentent.

⁴⁴ Un « fouilleur de poubelles » (N'Diaye Corréard, 2006 : 79).

Cette technique – à l’opposé de celle consistant à feindre la richesse – n’a pas pour objectif de faciliter la séduction, mais celui de faire fuir les femmes « matérialistes ». Deux hommes du groupe se la réapproprient ensuite afin de s’assurer du désintéret économique de jeunes femmes qu’ils viennent tout juste de rencontrer.

Seydina, un collègue de Cheikh qui, ce jour-là, participe exceptionnellement à la partie de thé du groupe parce qu’il est aussi ami avec Paté, revient sur une technique que ce dernier lui a apprise un an plus tôt :

Les amis, ils nous oublient pas. Ils savent que c’est galère ici avec les filles. Ils nous donnent des conseils. [...] Ils nous donnent des exemples de comment ils font. [...] J’ai déjà utilisé sa technique [de Paté]. Il faut te présenter « moderne ». Tu dis que toi, t’es un homme nouveau, que tu veux l’égalité avec les femmes ! Que tu veux que ta femme elle travaille ! Qu’il faut qu’elle soit indépendante ! Donc tu veux pas être le seul à tout faire, à tout payer. Sa technique là, elle marche !

Il est assez fréquent qu’ils mobilisent des techniques apprises par des hommes extérieurs à leur groupe de pairs. Les « invités » ont l’occasion de s’exprimer sur le sujet et peuvent même être conviés dans cette optique.

Certaines fois, ce sont les membres du groupe qui rapportent les propos d’autres hommes plus âgés et expérimentés. Ceux du groupe de Cambérène, plus jeunes que ceux des autres groupes, recourent plus fréquemment que les autres aux conseils d’hommes extérieurs à leur cercle. Les techniques d’El Hadj – grand frère d’Amadou et cousin d’Abdoulaye – sont ainsi particulièrement appréciées de ces jeunes hommes. Sa réputation de « grand dragueur » étant connue de tous, ils accordent une attention particulière à ses avis et conseils, et il leur arrive de le solliciter pour une question particulière. À l’exception d’Amadou, rares sont les jeunes hommes osant demander des conseils à leurs aînés. Une partie des hommes enquêtés ont des frères aînés ou des cousins avec lesquels ils partagent les mêmes chambres et des moments de complicité. S’ils demandent peu, ils sont cependant attentifs aux communications de leurs aînés et les rapportent à leurs pairs. Autour d’un thé, Abou raconte par exemple à ses pairs la conversation téléphonique d’un de ses cousins :

Je l’ai entendu hier. Il parlait avec sa fiancée, tu sais la *diriyaanke* (femme gracieuse et/ou de haute classe sociale) là. Elle voulait qu’il l’amène à Dakar en taxi pour faire quelque-chose. Il voulait pas accepter. Alors il lui a dit qu’il avait le « palu » (le paludisme), donc qu’il devait rester couché. Elle a rien pu dire. C’est malin ça !

Depuis, Abou et ses amis utilisent parfois cette excuse, invoquant le paludisme ou une autre maladie pour se tirer d'affaire. Certains hommes extérieurs aux groupes de pairs participent donc – parfois sans le savoir – à la mise à l'étude de certaines stratégies.

La nécessité d'apprendre : savoir et pouvoir

Afin de s'assurer de ne pas se faire arnaquer, mes interlocuteurs ne se contentent pas d'élaborer des techniques d'évitement. La raison est simple : dans l'art de la tromperie, ils estiment que les jeunes Dakaroises sont très ingénieuses. Ils en déduisent donc qu'ils auront toujours affaire à des techniques qu'ils ne connaissent pas et ne pourront donc pas anticiper. Selon cette conviction, leur socle de connaissances se doit d'être fréquemment actualisé. Ils se mettent alors dans une posture d'apprentissage des techniques féminines à des fins préventives. En cela, ils adoptent une posture active visant à décrypter les nouvelles ruses. Dans le groupe de Médina, Driss rend compte de l'une de ces techniques féminines pour capter de l'argent :

Les filles elles sont malignes [...] Tu paies pas grand-chose : 500 francs. Et tu envoies 10 000 francs, vite fait. Alors elles peuvent plus se déplacer et te demander de l'argent. Il y en a plein [des hommes] qui se font avoir.

Driss fait ici référence aux possibilités de transfert d'argent (numériques ou en agence) qui ne nécessitent ni contact physique ni intervention d'un tiers complice. Ces nouvelles modalités facilitent l'échange monétaire et le rendent plus rapide. Driss explique alors que les femmes se servent de ces moyens qui les dispensent de se « déplacer » physiquement pour obtenir des sommes d'argent de leur(s) partenaire(s). L'usage que les femmes font de ces méthodes est ainsi analysé. En effet, la présence de compagnies de transfert d'argent en Afrique est en plein essor, et les offres de plus en plus abordables. Les boutiques proposant ce type de service prolifèrent dans la capitale sénégalaise, tout comme celles qui permettent le transfert de crédit téléphonique par téléphone sans facturation supplémentaire. Or, selon les dires des jeunes hommes, les jeunes femmes dakaroises s'en saisiraient pour obtenir des sommes ; c'est pourquoi les hommes voient nécessaire de s'informer.

Il s'agit donc pour eux d'étudier la question. À ce titre, l'intérêt que certains hommes portent à la série télévisée *Dinama Nekh* est particulièrement révélateur. El Hadj, tout en étant critique vis-à-vis de la vision qui est donnée des hommes dans cette fiction admet : « Cette série, je la regarde parce que j'apprends plein de choses qui nous sont utiles à nous les hommes ». Elle représente une précieuse source de savoirs variés pour ces hommes soucieux de ne pas se faire *mbaraaner*. Ils tentent alors de décoder ces techniques pour mieux s'en prémunir.

D'autres contenus fictionnels peuvent être mobilisés pour apprendre des méthodes de séduction qui sont ensuite partagées. Qu'ils s'agisse de mots d'amour qui font mouche ou de ruses particulières, les contenus auxquels ils ont accès sont remplis d'informations pouvant être utilisées à cet usage. Ils ne les copient pas schématiquement, ils les adaptent au contexte sénégalais. Ainsi, Elias s'inspire d'une déclaration d'amour tirée de la série étasunienne *Vampire Diaries*, dont il est un grand fervent. Il s'agit de la phrase suivante (en français) : « Il est ton premier amour. J'attendrai d'être ton dernier. Peu importe le temps que ça prendra ».

Ouh, quand il dit ça à cette fille qu'il aime, c'est vraiment trop beau. Je me sers des trucs comme ça que j'entends. Ça me donne des idées en quelque sorte. Moi, je suis pas un poète, donc, l'autre fois, j'ai écrit à Esma (un SMS). Je m'en souviens bien, j'ai dit (il regarde son portable) : « Avec moi, tu vas comprendre ce que veut dire être amoureuse. Tu vas oublier les autres quand tu vas vraiment comprendre. Moi, je vais t'attendre, même si je suis obligé d'attendre 10 ans. L'amour sera plus fort ». Imagine que t'es une fille et que tu reçois ce texto. Elle va penser que toi t'es fort, que t'es un vrai « gentleman ». Tu vas marquer des points.

Comme bien souvent, les déclarations qu'ils trouvent ingénieuses et belles sont récitées au groupe de pairs qui acquiesce, critique, donne son avis.

Dans les espaces homosociaux enquêtés, on assiste à une circulation de connaissances s'appuyant sur une multiplicité de sources issues d'acteurs et de supports divers, ce qui en fait des cadres de concertation, d'échange et de conseil contre le *mbaraan*. En capitalisant leurs expériences, les hommes tentent de mettre en place des savoirs construits autour d'apprentissages. Si ce n'est pas là l'intention première de la tenue de ces temporalités récréatives, cet aspect est non négligeable au regard du temps passé par ces hommes à discuter de ces questions. Ils se confrontent à une « nécessité d'apprendre » (Charlot, 1997 : 93) qui « implique de structurer et de relier connaissances et expériences » (Hatchuel, 2007 : 19) dans un objectif précis. La mise en place de ce rapport au savoir repose sur la promesse d'une intention manifeste, celle de vouloir retourner en leur faveur des modalités relationnelles qu'ils estiment préjudiciables pour eux. Cela permet de donner un cadre formel et légitime à des aspirations hégémoniques pour qu'elles s'expriment et se renforcent.

La relation entre savoir et pouvoir est une thématique qui a été abordée par M. Foucault, en particulier dans son ouvrage *Surveiller et punir*. En abordant la question de la punition et des peines en milieu carcéral, il essaie de mettre en lumière la manière dont « un savoir, des techniques, des

discours "scientifiques" se forment et s'entrelacent avec la pratique du pouvoir de punir » (2004 : 27).

M. Foucault poursuit sa démonstration avec les lignes suivantes :

Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile) ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir (2004 : 32).

Les espaces de consommation de thé participent à la prise de conscience, chez les hommes, de la nécessité de construire un savoir genré. Pour le dire autrement, ils permettent et favorisent l'expression d'une volonté de savoir qui découle de la volonté des hommes d'exercer un pouvoir sur leurs petites amies et les femmes qu'ils courtisent. Entre hommes, une somme d'expériences et de pratiques est confrontée à une autre, permettant ainsi d'élaborer de grands principes théoriques, ou du moins de se faire le relais de conceptions préexistantes. Le champ lexical de la lutte et de la compétition, revenant continuellement dans leurs discours, est largement mobilisé par ces hommes. C'est ce dont témoignent d'autres études socio-anthropologiques sur l'Afrique de l'Ouest, que ce soit par l'image de la « guerre des sexes » (Vidal, 1977) ou par celle de la « bataille conjugale » (Broqua et *al.*, 2013). Pour autant, il ne faut pas perdre de vue le caractère ludique présent au sein des interactions sentimentales. La joute étant un élément essentiel du jeu, les savoirs que les hommes mettent en place leur permettraient de déjouer, c'est-à-dire de faire échouer les tactiques des femmes.

Le regard que porte T. Fouquet (2014a ; 2011) sur le *mbaraan* dakarois met en lumière les façons dont certaines femmes sénégalaises se servent de répertoires d'action et de catégories de savoirs genrés afin d'accéder aux faveurs de l'autre sexe. Il en est symétriquement de même pour les hommes. Il est en effet important de montrer que les hommes usent aussi de stratégies de « conquête », que cela induit aussi leurs manières de se définir, de se raconter et d'agir en tant qu'« hommes ». Ce rapport au savoir genré est imprégné par – et donne corps à – des dynamiques de pouvoir. Sur ce point, il s'avère particulièrement intéressant de comprendre qu'un discours de victimisation reste nécessaire pour les supposées voix « dominantes » (celles des hommes) pour justifier une posture d'autodéfense.

Chapitre 7 - Se construire comme un « homme » entre pairs

Les collectifs enquêtés présentent une dimension initiatique se rapportant à divers apprentissages liés à la séduction, à la sexualité, ou encore au fait de rester en couple sans dépenser d'argent. Ces aspects ne sont pas déconnectés les uns des autres puisqu'un homme incapable de séduire sans dépenser et non initié à la sexualité ne peut pas, aux yeux de ses pairs, être considéré comme un « vrai homme ». Nous allons voir tout au long de ce chapitre comment ces hommes établissent une hiérarchie entre différents modèles catégoriels d'hommes. Les espaces homosociaux peuvent donc être pensés comme des cadres de production d'idéaux identitaires qui ont vocation à être incarnés.

7. 1. La valorisation d'un idéal-type masculin

Rares sont les études qui rendent compte de l'importance que les hommes sénégalais accordent à l'idée d'être « viril ». Pourtant, à bien des égards, cette caractéristique semble indissociable des considérations se rapportant à une masculinité normative et valorisée comme telle. En ce sens, je partage les réflexions de C. T. Djombe (2012 : 13) lorsqu'il fait le constat de « l'importance de la virilité dans la représentation de la masculinité » en Afrique. Un certain nombre de traits sont en effet considérés comme « virils » et viennent dessiner les contours d'attentes sociales genrées. Autrement dit, les hommes apprennent à se montrer « virils », de la même manière qu'ils apprennent à devenir des hommes.

Le phallus et la « virilité »

Le concept de « virilité » est envisagé dans cette thèse comme une « mise en scène et une représentation » plutôt que comme une pratique (Rasera et *al.*, 2013 : 171), en somme une sorte d'idéal (Rivoal, 2017). Ainsi entendu, le terme « virilité » ne désigne pas seulement la « forme érectile de la sexualité » (Molinier, 2000 : 26), mais aussi des qualités corporelles visibles (De Singly, 2013). L'un des passages de *La domination masculine* revient sur ce point :

La virilité, dans son aspect éthique même, c'est-à-dire en tant quiddité du *vir*, *virtus*, point d'honneur (*nif*), principe de la conservation et de l'augmentation de l'honneur, reste indissociable, au moins tacitement, de la virilité physique, à travers notamment les attestations de puissance sexuelle – défloration de la fiancée, abondante progéniture masculine, etc. – qui sont attendues de l'homme vraiment homme. On comprend que le phallus, toujours présent métaphoriquement mais très rarement nommé, et nommable, concentre tous les fantasmes collectifs de la puissance fécondante (Bourdieu, 2002 : 25).

Les distinctions qui seront faites ici entre « virilité » et masculinité s'appuient sur une séparation dichotomique selon laquelle la « virilité » ferait davantage référence à des expressions corporelles, tandis que la masculinité se focaliserait plus sur des qualités morales, tel que le propose F. De Singly (2013 : 161)¹.

Lorsque l'on revient au contexte sénégalais, on se rend compte que la « virilité » est, à tout âge de la vie d'un homme, constamment entourée d'enjeux touchant à la réputation masculine. Cette dimension a été abordée dans les travaux de l'école de Fann², comme par exemple le fait qu'une attention particulière soit portée à la capacité érectile des jeunes garçons³. Selon ces travaux, « la verge [serait à considérer] comme la preuve de leur virilité [celle des hommes] » (Sow et al., 2012 : 106). Dans ce sens, l'impuissance masculine n'est pas socialement acceptable (Schenkel, 1971).

Dans un ouvrage dirigé par le psychiatre O. Ndoye (2003a), une vignette thérapeutique illustre parfaitement le voile de tabou entourant cette question. Elle relate l'histoire d'un vieillard qui prend pour quatrième épouse une jeune femme. Ce dernier est manifestement « impuissant » ; cette situation rend la relation conjugale très compliquée et est source d'angoisse chez la jeune femme, puisque c'est elle qui est blâmée du fait que le couple ne parvienne pas à engendrer. Ce cas particulier permet de mettre au jour que, même à un âge très avancé, l'« impuissance définitive » n'est pas tolérée (*Ibid* : 114). Il a ainsi fallu à ce dernier « continuellement démontrer sa virilité », nous disent les auteurs (*Ibid* : 114). L'infertilité masculine est également un signe de défaillance « virile » (Brochard, 2014). Dans ce contexte, le fait d'avoir des enfants est alors considéré comme l'« expression publique » d'une vigueur sexuelle (*Ibid* : 203). Il arrive en effet que la « virilité » soit

¹ À titre d'exemple cet auteur précise que « le sérieux est une qualité socialement "masculine" et non une qualité virile » (*Ibid.* : 162-163).

² Nom donné aux travaux de recherche et perceptives cliniques développées au sein de la clinique psychiatrique de l'hôpital de Fann (à Dakar) qui a été pionner dans le domaine de la psychiatrie en Afrique subsaharienne.

³ « Dès la naissance, la mère sénégalaise se préoccupe de la puissance virile de son enfant. À chaque réveil de l'enfant elle espère observer l'érection du pénis et sa vigilance s'estompera dès que le phénomène apparaît. L'enfant est donc dès sa tendre enfance entouré de l'inquiétude protectrice de la mère concernant sa virilité » (Schenkel, 1971 : 322-323).

réduite au phallus (*kooy*), ce qui peut en partie permettre d'expliquer les peurs liées au pénis (Bonhomme, 2009 ; Djombe, 2012).

La pharmacopée permettant de résoudre les différents maux qui peuvent toucher les capacités sexuelles des hommes est d'ailleurs abondante. Il peut s'agir de remèdes disponibles sur les stands des marchés, dans les pharmacies ou concoctés par un marabout ; chacun peut trouver ce qui lui convient à tous les prix (Ndoye et *al.*, 2003a ; Kerharo et *al.*, 1964 ; Moya, 2017b). Le rhizome du gingembre (*jinjeer*), réputé pour ses vertus aphrodisiaques est par exemple particulièrement apprécié par les hommes. Il est consommé sous différentes formes : jus, soda, bonbons. Ces hommes ne sont pas, à ma connaissance, des consommateurs de médicaments destinés à résoudre ou à favoriser les performances sexuelles masculines. Mais il est vrai que, si tel était le cas, il est peu probable qu'ils l'admettent en public, dans la mesure où ce serait par là reconnaître une défaillance « virile ». C'est à ce titre que le gingembre est quelque peu à part. C'est une plante qui n'est pas conçue comme un médicament (*garap*) au même titre que les autres, et les Sénégalais·es la consomment pour son goût et non uniquement pour ses vertus⁴. Un homme qui consomme du gingembre ne sera donc pas considéré comme souffrant d'impuissance érectile. Au contraire, de par le côté épicé de la plante, un homme amateur de gingembre, au même titre que le piment, peut être perçu comme capable de résister à la force de cette substance piquante. De plus, il est relativement aisé de s'en procurer, d'autant plus que son coût est modique.

« Virilité » et puissance physique

Certains procédés visent à rendre les capacités physiques des garçons supérieures à celles des filles. C'est le cas des massages dispensés par les mères qui vont tendre à « fabriquer » un corps musclé, une personnalité de résistance et d'endurance physiques » (Mbodj, 1997 : 353). C'est aussi le cas des jeux d'adresse, qui sont en somme des jeux de compétition individuelle dans lesquels les hommes peuvent faire montre de leurs capacités physiques. Il s'agit donc bien d'une « corporéité fondée sur la musculature, la force, l'énergie et la résistance corporelle » (*Ibid* : 356). La socialisation des pratiques et exercices corporel·les destiné·es aux garçons suit cette logique de façonnage des corps et des tempéraments. La pratique de la lutte – un sport qui est très peu ouvert aux femmes – est un exemple particulièrement parlant de cette inscription de la différence sexuelle au travers d'une pratique valorisée par la société. La lutte, plus que toute autre activité sportive masculine, apparaît comme le lieu de « l'exaltation de la prouesse virile » par excellence (Wane, 2012 : 71). Le corps

⁴ Ses vertus sont d'ailleurs multiples et sont loin de se limiter au seul effet aphrodisiaque.

masculin apparaît ainsi comme le « lieu symbolique du désir et de l'érotisme », la musculature comme un des signes extérieurs de « virilité » (Vallet, 2008). Cette association entre corps des hommes et force physique (*dolle* ou *doolé*) est donnée à voir aux enfants dès leur plus jeune âge par le biais de fictions télévisuelles, des sports médiatisés et d'un certain nombre de biens de consommation.



Figure 12 : Paquet de chips de la marque Crax représentant le lutteur Balla Gaye
(Source : <http://www.africachipssenegal.com/crax-chips/og/7515>).

C. T. Wane (2012 : 315) a consacré une thèse à la pratique de la lutte sénégalaise, dans laquelle il admet à la fin de son travail que ce sport « apparaît comme un lieu privilégié de construction d'une masculinité "virile" dominante ». Cependant, il n'approfondit pas sa réflexion sur ce point⁵, comme si l'évidence était telle qu'elle pouvait se passer de commentaires. La lutte est un sport d'« hommes » dans lequel la confrontation physique rend compte des capacités physiques des plus puissants. Ces exemples et ceux qui ont été mobilisés plus tôt montrent que les garçons sénégalais sont encouragés à se conformer à des standards genrés. Les traits de caractère comme le courage, les capacités physiques, telles que la puissance musculaire sont autant de critères considérés comme « virils ». Ainsi entendu, la verge en elle-même – à travers sa capacité érectile, sa faculté de procréation ou sa vigueur sexuelle – ne se suffit pas à elle-même pour dessiner les contours de la « virilité ».

Lorsque les hommes parlent de « virilité » (*ngóora*), c'est souvent pour souligner l'évidence de celle-ci. « Un homme doit être viril » me dit ainsi Daouda lors d'une conversation, « sinon, on va se moquer de toi » ajoute-t-il. Cette évidence est partagée par l'ensemble de mes interlocuteurs. Dans ce cas précis, la première raison mise en avant par Daouda est la réputation sociale. Être « viril »,

⁵ L'occurrence « viril » n'apparaît que quatre fois dans son texte.

c'est d'abord ne pas être sujet à moquerie. Dans un second temps, il souligne que la « virilité » est une question d'apparence physique. Il prend alors justement l'exemple des lutteurs⁶ :

Un lutteur, on va le voir et se dire « Lui, il est fort. Il est viril (*ngóora*). Il est puissant en quelque sorte. Il a des muscles et tout ». Mais tout le monde peut pas être aussi fort qu'un lutteur. Il faut être grand déjà. Regarde-moi, pour moi, c'est pas possible, je suis petit déjà. Et ensuite je suis fin. Mais j'ai quand même des muscles. Je mets un t-shirt serré, comme ça les filles elles vont voir mes muscles. Elles vont penser que comme ça, je suis viril.

Lors d'une autre conversation portant sur la « virilité » et l'apparence physique que j'ai pu avoir avec Camara, ce dernier m'explique à quel point les Sénégalais sont obnubilés par leurs muscles :

Regarde les plages. Toi-même t'as vu ça. Ils sont tous sur la plage à faire des exercices. Ils veulent être musclés. Ils font ça pour les femmes. Elles aiment trop les muscles. Si tu veux séduire une fille, il faut lui montrer tes muscles. Enfin, il faut lui montrer sans vraiment lui montrer. Tu vas pas lui dire « Regarde mes muscles ». Tu vas porter des vêtements qui sont valorisants. Là où t'es pas musclé, tu te caches. La plupart des Sénégalais, ils sont complexés par leurs jambes. Elles sont fines en fait. Moi, c'est pareil. Donc, même quand je vais à la plage, je montre pas trop mes jambes. Pourtant, j'ai fait du foot, mais j'ai des petites jambes. Donc je préfère montrer mes bras. Il y a des gars qui sont trop complexés parce qu'ils sont pas trop musclés. Alors ils mettent des vêtements trop larges. Quand on les voit, on va se moquer d'eux. On va dire « Avec tes vêtements là, fais attention tu vas prendre feu ! » (rires). Ça c'est vraiment pas viril (*ngóora*). Ceux qui ont de grosses jambes, ils vont tout montrer, ils vont mettre des petits shorts, ils sont trop fiers !

Les hommes sont amenés à privilégier des choix vestimentaires qui mettent en avant leur musculature, soit leur « virilité », mais aussi à adopter un comportement en adéquation avec leur apparence physique, comme le fait de se montrer courageux.

Ainsi, la peur n'est pas censée être une valeur masculine. Les jeunes reproduisent une stigmatisation des hommes peureux et, comme leurs aînés, ils désignent de « tapette »⁷ celui qui manque de courage. À l'inverse, un homme courageux sera qualifié de guerrier, ou *jàmbaar* (Moulard-Kouka, 2008). Dans les ethnies « traditionnellement » guerrières, le déni de la peur

⁶ Ainsi, quand Allassane voit à la télévision Khoudia Gueye, l'épouse du lutteur Eumeu Sene, il s'exclame : « Ouh, il doit bien la baiser celle-là ! ».

⁷ Ce terme dont l'étymologie reste incertaine, synonyme de « tante » et d'« homosexuel », apparaît aux alentours de 1850 en France (Courouve, 1985).

masculine s'appuie sur un système de sens entourant la valorisation de vertus telles l'endurance, la résistance, la force physique et le courage, autant de vertus en adéquation avec l'idée de « virilité ».

Pourtant, si les hommes enquêtés ne se considèrent pas comme peureux, ils montrent à plusieurs reprises des attitudes empreintes de peur. En 2013, Alpha et moi refusons de nous approcher du stade de Cambérène lors d'un tournoi de *navétan*⁸, car des jets de pierres entre supporters de camps opposés peuvent nous atteindre, ce qui nous vaut le sobriquet de « tapette » pendant plusieurs jours. Certains des hommes se montrent particulièrement craintifs envers les geckos, ces petits reptiles en apparence inoffensifs. Cet animal est en effet entouré d'un halo de mystère, d'une part parce que les *rabs*⁹ aiment prendre l'apparence de cette bête, d'autre part parce que certains pensent que son urine est toxique. Il est donc arrivé à plusieurs hommes de fuir en poussant des cris en présence d'un gecko, sans pour autant être qualifiés de manière stigmatisante. Cela me pousse à penser que le stigmate de « tapette » est attribué en fonction du type de peurs. Ainsi, si fuir devant un reptile est accepté, cela l'est moins devant d'autres sortes de menaces telles que des jets de pierres ou une bagarre, soit des dangers qui ne relèvent pas d'un ordre mystique ou divin.

À Médina, un jeune homme du quartier, dès qu'il me voyait, voulait absolument lutter avec moi, quelle que soit l'heure de nos rencontres. Je me suis toujours refusé à rentrer dans son jeu. Malgré mes protestations, il cherchait à me soulever ou à me mettre à terre, provoquant une effusion de commentaires chez les spectateurs et spectatrices. Mes connaissances dans le quartier voyaient dans le fait de systématiquement refuser de combattre – car c'est bien de ça dont il était question – une réaction relevant de la peur. Ces derniers m'encourageaient alors à « faire comme les hommes », à « me battre comme un homme ». Nous avons finalement eu l'occasion de parler de cette histoire : étant un *tubaab*, il est pour eux normal que je ne sache pas lutter et refuse de me mesurer à l'homme qui me « taquinait », sachant que les chances de victoire étaient minces, voire nulles. L'homme en question est, pour sa part, considéré comme peu courageux puisqu'il ne cherchait pas à se mesurer à un adversaire de son niveau. Par la suite, Driss, le lutteur le plus aguerri du groupe de Médina se propose de l'affronter en « combat singulier ». Cet épisode permet à Driss de confirmer sa réputation de « guerrier », d'autant plus que celui-ci étant beaucoup plus imposant que son adversaire, le combat n'a finalement pas lieu, ce dernier s'étant désisté. Sans surprise, il est sur le champ qualifié de « tapette » – qualification permettant également de désigner les hommes homosexuels.

⁸ Les *navétanes* désignent les rencontres très populaires entre équipes de football non professionnelles de quartiers différents.

⁹ Les *rabs* sont des « esprits ancestraux » (Zempleni, 1974 : 33) qui peuvent occasionnellement prendre possession du corps d'un humain.

Le rejet et la condamnation de l'homosexualité masculine

En mars 2016, le campus de l'UCAD est le théâtre d'une scène de violence homophobe. Alors que je suis en train de boire le thé avec deux hommes dans la chambre attitrée à cette pratique, des cris et des mouvements de foule attirent notre attention. On ouvre la porte pour se renseigner et on apprend alors qu'un « homosexuel » a « été trouvé » et que les étudiants cherchent à le « tabasser ». Des dizaines de jeunes se lancent effectivement à la poursuite d'un homme, et le mouvement va s'amplifiant. L'homme accusé était aux toilettes en train d'uriner lorsqu'il s'est permis de regarder le sexe de son voisin d'urinoir. Son regard a été interprété comme « bizarre » et lui a valu d'être accusé et pourchassé. Il ne s'agissait donc pas d'une tentative de séduction explicite, mais d'un regard jugé déplacé¹⁰. Après avoir pris des coups, la victime réussit à se réfugier dans un endroit protégé en attendant l'arrivée des forces de l'ordre. Les jours qui suivent cette altercation, les hommes de l'UCAD redoutent d'aller uriner dans les toilettes de leur bâtiment, certains par crainte d'être accusés injustement et d'autres d'être « dragués par un homosexuel ». Tous profitent de cette occasion pour rappeler le caractère « contre-nature » qu'ils voient dans l'homosexualité et la nécessité de ne pas laisser les homosexuels libres de leurs mouvements, soit de les incarcérer, voire de supprimer tout bonnement leur existence. Seul Balla estime qu'il n'est pas normal qu'au Sénégal les homosexuels soient victimes de violences physiques, que la responsabilité relève de leurs parents ou de la justice.

Quelque temps plus tôt, une affaire déclenche un débat national sur les accessoires et vêtements « féminins » portés par des hommes. Elle est alors à l'origine d'une vague de contestation contre ces pratiques jugées indignes. Cela commence par plusieurs photographies publiées sur internet par le chanteur de *mballax* Waly Seck. On peut le voir portant un sac à main, ce qui est massivement assimilé à une forme de travestissement et, par le biais d'un raccourci entre identité sexuée et orientation sexuelle, le chanteur est targué de *góorjigeen*. Ce terme – composé de « *góor* » (homme) et de « *jigeen* » (femme), littéralement homme-femme – est souvent employé comme synonyme d'homosexuel¹¹. De manière générale, les Sénégalais-es, mais aussi des artistes et personnalités politiques ou religieuses accusent massivement le chanteur de faire la promotion de l'homosexualité. Peu de temps plus tard, le magazine *Jeune Afrique* publie une caricature montrant un *tubaab* signalant que Cheikh Ahmadou Bamba porte une robe.

¹⁰ La presse sénégalaise divulgue une version des faits très différente. Le dit homosexuel se serait rendu près d'un étudiant en train de se doucher et lui aurait dit « J'ai envie de toi bel homme » (https://www.senenews.com/actualites/ucad-un-presume-homosexuel-lynche-au-campus_150888.html).

¹¹ Le lien qui est fait entre le mot *góorjigeen* et l'homosexualité masculine est très récent (Mbaye, 2016). Un homme qu'on appelait *góorjigeen* était jusqu'alors un « amuseur » qui se paraît de vêtements féminins pour divertir la foule à l'occasion de certaines occasions comme la fête de la *Tamkharite* (qui célèbre le dixième jour du nouvel an musulman) (*Ibid*).



Figure 13 : Le chanteur Wally Seck portant un sac à main dans la ville de New York (Source : https://twitter.com/bic_rouge/status/812410141987536896).



Figure 14 : Représentation de Cheikh Amhmadou Bamba signée Damien Glez (Source : <https://www.cath.ch/newsf/senegal/>).

La confusion entre le caftan et la robe est très mal prise par l'ensemble des Sénégalais-es qui n'apprécient guère ce trait d'humour. Suite à ces faits, le président de la République sénégalaise, Macky Sall, condamne « avec fermeté cette maladresse incompréhensible et inadmissible de la part d'un organe de presse qui s'identifie à l'Afrique et censé connaître, défendre et promouvoir la culture et les valeurs africaines »¹². Waly Seck, quant à lui, ne parvenant pas à justifier qu'il ne s'agit que

¹² Propos cités par le journal *Le Soleil*, le 30 janvier 2016, « Caricature offensante de Jeune Afrique : Indignation et ferme condamnation du gouvernement » (<http://lesoleil.sn/2016-03-22-23-49-47/item/47255-caricature-offensante-de-jeune-afrique—indignation-et-ferme-condamnation-du-gouvernement.html>).

d'une mode vestimentaire coupe « le sac de la discorde »¹³ à l'aide d'une paire de ciseaux lors d'une soirée organisée dans la salle du Grand Théâtre de Dakar. L'incident est alors clos.

Les trois épisodes dont il vient d'être question sont loin d'être anodins. Ils témoignent d'une homophobie structurelle, implantée dans de nombreuses sphères de la société sénégalaise. La plupart des Sénégalais·es considèrent que l'homosexualité était, jusqu'à récemment, inexistante dans leur pays. C'est là une idée quelque peu générale que l'on retrouve sur le continent selon laquelle l'homosexualité serait « étrangère aux "cultures africaines" » (Gallardo et *al.*, 2014 : 14). Cette idée associée à celle d'une décadence de l'Occident (*Ibid* ; Broqua et *al.*, 2009a) se retrouve effectivement au Sénégal (Enel et *al.*, 2009). En ce sens, derrière la condamnation de l'homosexualité, l'attachement à un fonds culturel sénégalais (et africain) est proclamé, permettant de la considérer comme un « devoir patriotique » (Gning, 2013 : 29). Au Sénégal, l'homosexualité est punie d'une peine d'emprisonnement de cinq ans assortie d'une amende¹⁴, et les scènes de violence envers les hommes homosexuels, ou présumés comme tels, ne sont pas rares. Les hommes ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes mettent alors en place des stratégies (solidarité, aide financière, hébergement, protection, ou encore mariage hétérosexuel dans un but procréatif et statutaire) pour échapper aux violences et discriminations dont ils pourraient être les cibles (Enel et *al.*, 2009).

En raison du caractère normatif et assumé de l'homophobie, qualifier un homme d'homosexuel ou de *góorjigeeen* est une insulte grave, puisque ce serait subordonner « son statut d'homme à celui de la femme, plaçant la stigmatisation de l'homosexualité dans une vision essentialiste des rapports sociaux de sexes » (Gning, 2013 : 25-26). Ainsi, pour mes interlocuteurs, les homosexuels ne seraient pas de « vrais hommes »¹⁵. Il convient alors pour eux de tout faire pour ne pas endosser ce stigmate. Dans les situations où l'orientation sexuelle de l'un d'entre eux peut être mise en doute, ils font alors tout ce qui leur est possible pour démentir cette accusation et éviter qu'elle ne se propage¹⁶. L'« affaire Waly Seck » montre bien comment l'apparence (corporelle et vestimentaire) peut laisser place au doute quant à l'identité sexuelle, quand bien même elle ne reflète pas directement l'attirance d'un homme envers un autre homme. Emir est amené à me raconter les derniers moments de l'une de ses relations de couple, laissant entrevoir de quelle manière les présomptions/accusations

¹³ *Seneweb*, 31 janvier 2016, « Waly Seck déchire le sac de la discorde », en direct du Grand Théâtre (http://seneweb.com/news/People/waly-seck-dechire-le-sac-de-la-discorde-_n_173219.html).

¹⁴ L'article 319 du Code pénal (alinéa 3) adopté en 1966 stipule que, « sans préjudice des peines plus graves prévues par les alinéas qui précèdent ou par les articles 320 et 321 du présent Code, sera puni d'un emprisonnement d'un à cinq ans et d'une amende de 100 000 à 1 500 000 francs, quiconque aura commis un acte impudique ou contre nature avec un individu de son sexe. Si l'acte a été commis avec un mineur de moins de 21 ans, le maximum de la peine sera toujours prononcé ».

¹⁵ Une vision que les rappeurs sénégalais n'hésitent pas à diffuser (Moulard-Kouka, 2008).

¹⁶ Cela a pu se produire à plusieurs occasions dont certaines seront détaillées plus loin.

d'homosexualité peuvent reposer sur des « preuves indirectes » (comme cela a été le cas pour l'étudiant poursuivi à l'UCAD).

J'étais chez ma copine. Elle m'a fait à manger, et je suis parti. J'avais pas envie de lui faire l'amour. Des fois, c'est comme ça. En plus, je travaille demain, j'avais pas le temps. Elle m'a critiqué comme quoi pourquoi je viens si je sais que je vais pas rester longtemps. Elle voulait que je lui fasse l'amour, mais j'avais pas le temps. Après, il faut se doucher et tout. Après, elle m'a insulté, elle a dit que j'étais un homosexuel. Vraiment, elle me comprend pas.

Emir a alors préféré rompre avec cette femme qu'il voyait depuis deux mois. Il ne voulait pas être « embêté », même si manifestement cette accusation n'était pas émise sérieusement et relevait plutôt d'une tactique pour qu'il reste. Or, cette anecdote n'a pas été mentionnée aux membres de son groupe et il m'a demandé de ne pas la leur dévoiler, ce qui montre qu'il est tout à fait conscient de la forte discrimination que peut subir un homme dont on sait qu'il a pu refuser une relation sexuelle avec une femme consentante. Un « homme » non marié n'est en effet pas censé refuser des avances sexuelles (Salomon, 2009b). Emir n'a pas pour autant accepté que sa partenaire lui manque de « respect ».

M. Wittig (2007 : 58) postule que « la société hétérosexuelle est fondée sur la nécessité de l'autre-différent », naturalisant de la sorte la différence entre les genres féminin et masculin. En ce sens, l'hétérosexualité a un caractère d'obligation, elle est contrainte (Rubin, 2010). À l'instar de la plupart des sociétés, la société wolof se fonde sur la différenciation asymétrique des sexes et sur l'hétéronormativité (Gning, 2013).

Ce terme [hétéronormativité] désigne le système, asymétrique et binaire, de genre, qui tolère deux et seulement deux sexes, où le genre concorde parfaitement avec le sexe (au genre masculin le sexe mâle, au genre féminin le sexe femelle) et où l'hétérosexualité (reproductive) est obligatoire, en tout cas désirable et convenable (Krauss, 2006 : 24).

Comme le démontre G. Rubin (1998 : 33), « le genre n'est pas seulement l'identification à un sexe ; il entraîne aussi que le désir sexuel soit orienté vers l'autre sexe ». La stigmatisation et le rejet de l'homosexualité s'appuient donc sur une base idéologique – sur laquelle se greffent des revendications identitaires nationales dans le cas du Sénégal – qui n'admet pas que les désirs et comportements soient autres que ceux assimilés à l'hétérosexualité. Tous les signes assimilés à l'homosexualité, même s'ils ne démontrent pas une attirance sexuelle explicite pour les personnes

du même genre, sont donc inappropriés dans les cercles homosociaux comme dans la plupart des sphères de la société sénégalaise.

Concernant les cercles masculins enquêtés, pour être considéré comme un *góor dëgg* (un homme vrai ou un homme véritable), il faut *a minima* revendiquer et démontrer son hétérosexualité¹⁷. Cela ne signifie pas pour autant que cette orientation sexuelle soit garante du fait d'être « viril », d'autant plus lorsque l'on sait que d'autres « compétences » sont attendues pour correspondre au summum de l'idéal masculin auquel ils aspirent.

La « naïveté » et la capacité à « gérer »

En mars 2014, alors que Djibi regarde un épisode de la série télévisée *Dinama nekh*, il réagit à la fin du visionnage : « Mais elle [la série] m'énerve ! Mais regarde ça ! J'ai honte pour nous ! C'est une offense envers tous les hommes. Ça fait encore croire qu'on est naïfs ». Dans ce témoignage, on peut percevoir comment l'atteinte envers un homme – ici en l'occurrence un personnage de fiction – peut être perçue comme un préjudice envers l'ordre masculin en général. Si l'on reprend les propos de Djibi, cette offense serait « honteuse ». Un homme n'ayant pas le dessus dans ses relations de couple serait « naïf ». Le sens de ce mot – employé en français dans des conversations en langue wolof – ne se borne pas à l'idée de crédulité (*ngaaka*). Les hommes parlent aussi d'homme « naïf » lorsqu'ils évoquent une personne « incapable », dans quel cas ils se réfèrent souvent à des relations prémaritales et conjugales. Un homme « non capable » serait incompetent en matière de couple, en ce qu'il ne « maîtriserait » pas ses partenaires. À l'inverse, un homme « non naïf » serait en capacité de « gérer sa copine » (Alpha).

Autour d'un thé, à Cambérène en février 2015, Abdoulaye précise : « Gérer, pour moi, ça veut dire avoir le dernier mot dans le couple. Ça doit être comme ça avec ta femme. Alors il faut savoir faire ça avec ta copine, sinon c'est foutu. Elle te respecte pas ». Les six autres hommes présents à cette réunion l'écoutent parler et acquiescent. Abbas s'exprime à son tour sur le sujet :

Si une fille vient te draguer et que tu la repousses, elle va dire à tout le monde que t'aimes pas les filles. Alors toi, t'as pas le choix, tu lui dis « Oui » ! Après, c'est à toi de gérer. Si tu sais bien gérer, tu profites de la situation un moment. Et, si elle te plaît pas ou qu'elle te demande trop de l'argent, tu la laisses. Le but, c'est de pas te faire avoir par elle.

¹⁷ Le fait que je ne démontre pas assez mon hétérosexualité par des démonstrations de rapprochements affectifs et sensuels avec des femmes sénégalaises a justement été la cause d'accusations d'homosexualité à mon égard.

On retrouve cette expression dans tous les groupes enquêtés, et elle est loin de leur être propre. Dans une thèse portant sur le rap dakarois, S. Moulard-Kouka (2008 : 260) fait référence aux textes des rappeurs qui emploient cette expression. L'autrice la définit alors comme la capacité à « savoir la [une femme] séduire puis la garder à ses côtés par une attitude virile ». Un homme capable, sachant « gérer » sa petite amie, doit être aguerri dans l'art de la séduction. Il a le pouvoir de se faire désirer et d'influer sur le désir des femmes, par des mots, des gestes ou une attitude. Il doit ensuite être en capacité de faire perdurer la relation dans laquelle il est engagé le temps qu'il le souhaite. Si l'on rapporte ce fait aux pratiques multipartenariales des hommes, cela revient à dire qu'ils arrivent à cacher ses infidélités auprès de leurs autres partenaires. Les deux aspects présentés par S. Moulard-Kouka se retrouvent dans les dires de mes interlocuteurs.

Cependant, ces éléments sont insuffisants pour résumer ce que mes interlocuteurs entendent par ce terme. En effet, un homme capable de « gérer » doit être en capacité de diriger sa relation, c'est-à-dire avoir la mainmise sur celle-ci. En somme, ils assument et revendiquent que l'homme doit avoir le pouvoir dans le couple. L'expression « avoir le dernier mot », prononcée par Abdoulaye dans l'extrait précité, en est une bonne illustration. Parmi les autres critères qui permettent de dire qu'un homme est en capacité de « gérer », on peut ajouter le fait de ne pas se faire « arnaquer », c'est-à-dire ne pas se faire extorquer de l'argent, à l'inverse des prétendants de Daro et Mounass qui ne se rendent pas compte que ces dernières en ont après leur porte-monnaie. Un homme qui ne serait pas capable de « gérer » convenablement serait un homme nécessairement « naïf », autrement dit crédule et incapable d'exercer une mainmise sur ses partenaires. En ce sens, la « naïveté » renvoie à une somme d'incapacités.

Il est admis que, dans ses premières années de vie prémaritale, un homme étant forcément inexpérimenté dans la séduction et dans les relations sentimentales en général, puisse être « naïf ». Il s'agit là d'une forme de « naïveté juvénile » liée à une inexpérience. En cela, elle n'est pas irrémédiable ; les hommes peuvent encore apprendre à ne pas se « faire avoir », se former à l'exercice d'une autorité qui leur reviendrait de droit. De ce fait, ils admettent presque tous avoir été « naïfs », puisqu'ils reconnaissent tous s'être faits arnaquer et avoir été manipulés par une femme. Il peut arriver qu'ils se moquent de leur propre « naïveté » passée ou de celle de leurs cadets. Ainsi, pendant une semaine, le groupe de Yoff tourne en ridicule le petit frère de Cherif qui s'est fait « piquer » son téléphone portable par une jeune fille qu'il courtisait, c'est-à-dire qu'il le lui a offert. Cham déclare à son propos : « *Mom, bébé le* » (« Lui, c'est un bébé »). Dans le groupe de Médina, c'est un homme de 19 ans, un voisin de Djamel, qui essuie les moqueries, car il n'arrive pas à interdire à sa petite amie d'appeler son ex petit copain. « C'est elle qui fait ce qu'elle veut. C'est pas bon ça ! » commente

Driss au sujet de ce dernier. Les moqueries adressées aux « naïfs juvéniles » ne sont pas aussi cinglantes et stigmatisantes que celles concernant les « naïfs chroniques » – j’entends par là des hommes qui, alors qu’ils ne sont plus adolescents, se montrent incapables de « gérer » leurs partenaires et de se faire respecter. Leur âge et leur expérience relationnelle devraient leur permettre de ne plus être aussi « naïfs ». Le comportement de ces hommes – considérés comme « incapables » – est souvent perçu comme une menace, ce qui explique la virulence de certaines réactions. En effet, selon mes interlocuteurs, ce serait en partie à cause de ce type d’hommes que le *mbaraan* serait si important à Dakar.

Les filles, elles sont malignes. Et il y a des hommes qui sont bêtes. Les filles, elles profitent. Elles savent qu’elles peuvent faire ce qu’elles veulent d’eux. Mais vraiment des fois je comprends pas. Le mec, il va se faire arnaquer, mais il comprend pas. Il a pas d’excuse. Moi, je dis « Si t’es stupide, après va pas chercher à dire quoi que ce soit. C’est de ta faute seulement *de !* » (Elimou).

Il semble impensable à ces hommes d’accueillir, en tant que membre et non comme simple visiteur, un homme « naïf » dans leur cercle électif. Dire à un pair qu’il est « naïf » est particulièrement insultant. Une échauffourée a justement lieu en 2016 à Médina à ce sujet. Djamel a donné 2 000 Francs Cfa (environ 3 euros) à l’une de ses copines – soit une petite somme d’argent – qui a mis fin à leur relation environ une semaine plus tard. Daouda y voit une preuve de la « naïveté » de Djamel qui n’accepte pas la remarque de son pair. Les insultes commencent alors à fuser, obligeant les autres membres du groupe à s’interposer quand les poings commencent à être brandis. Cet épisode permet de mettre en avant deux choses. Premièrement, bien qu’ils se considèrent souvent comme des victimes du *mbaraan*, ils admettent également – mais plus rarement – que les hommes sont acteurs de ces modalités relationnelles (et ont donc une part de responsabilité). Deuxièmement, le type de masculinité considéré comme non honorifique est strictement rejeté.

Les « vrais hommes »

Les espaces homosociaux enquêtés se révèlent être des lieux propices à l’observation de la place occupée par les collectifs de pairs dans la construction des masculinités de chacun. E. Badinter (1992 : 15), alors qu’elle évoque la construction de l’identité masculine, remarque que :

La virilité n’est pas une donnée d’emblée, elle doit être construite, disons « fabriquée ». L’homme est donc une sorte d’*artefact*, et comme tel, il court toujours le risque d’être pris en défaut. Défaut de fabrication, défaillance de la machinerie virile, bref, un homme raté.

Cette réflexion met en exergue le fait que, de manière générique, pour qu'un individu mâle soit considéré comme un « homme », il doit faire ses preuves. Les exemples énoncés plus haut quant aux capacités érectiles et procréatrices des hommes sont à ce titre particulièrement parlant. De nombreux « défauts » ayant trait au corps ou au caractère ne sont pas considérés comme masculins, ils sont pensés comme féminins ou enfantins, en somme ils ne correspondent pas à l'idée qu'ils se font d'un « vrai homme »¹⁸.

Parmi les formes de masculinité susceptibles d'être incarnées, les Dakarois enquêtés excluent les critères qui leur semblent avilissants et peu glorieux (« naïfs », peureux, pas assez « virils », homosexuels). Ils estiment être différents de ces modèles masculins en pensant à l'inverse incarner un modèle on ne peut plus honorifique. Ils se nomment tout simplement « hommes » et se distinguent des autres qui ne le seraient pas ou pas assez. A. Van Eerdewijk (2005 : 61) revient sur le fait que le terme « *góor* » peut être traduisible par « homme », tout en pointant les normes dominantes de la masculinité¹⁹ :

[...] *men are expected to be « góor ». Sexual potency is important in this norm : a man becomes a man through penetrative sex with women. Men have to be sexually active and experienced. Impotency and homosexuality are threats to being « góor » and men have to show that neither of these qualifications applies to them.*

Qu'un homme soit qualifié de *góor* par ses amis se passe de précision. Ce terme ne désigne donc pas seulement les individus mâles, mais bien des « qualités » et « capacités ». Aussi, en définissant des traits comme masculins en opposition à d'autres, ils « établissent finalement une hiérarchie des masculinités » (Trachman, 2014).

Au sommet de cette pyramide se trouvent bien évidemment les « vrais hommes », plus loin les autres et les masculinités homosexuelles « au bas de la hiérarchie de genre » (Connell, 2014 : 76). À ce titre, mes interlocuteurs ne cherchent pas la diversité, bien au contraire, on a plutôt affaire à une uniformité de profils correspondant à l'idéal-type « viril » et « masculin » tant valorisé. Au-delà des affinités amicales, la cooptation d'un nouveau membre dépend donc de sa correspondance à cet idéal-type « masculin ». Il est ainsi arrivé à plusieurs reprises qu'un jeune homme soit prié, de manière détournée, de ne plus assister à leurs réunions du fait de ne pas être, à leurs yeux, suffisamment un

¹⁸ On accusera moins une femme de ne pas être assez féminine que d'être une femme de « mauvaise vie ». Dans ce cas, ce n'est pas leur féminité qui est remise en cause, mais leur moralité (Fouquet, 2011).

¹⁹ Les termes « masculin » et « féminin » n'existent pas dans la langue wolof.

« vrai homme »²⁰. L'image du « vrai homme » possède une valeur catégorielle dès lors que l'on cherche à « saisir les différences de genre au sein des catégories générales de genre » (Connell, 2014 : 243). Les masculinités, telles que les envisage R. Connell (*Ibid* : 65-67), ne doivent pas seulement être pensées en opposition au féminin, mais comme un « projet de genre » qui ne peut exister « qu'au sein de rapports de genre ». En proposant de s'intéresser au processus de construction des masculinités, cette démarche interroge les rapports de pouvoir et de subordination qui se mettent en place à la fois avec les femmes et avec d'autres hommes. Dans ce sens, les masculinités ne sont pas seulement pensées en interaction et en opposition aux féminités, mais aussi en réaction à d'autres formes de masculinités. Dans cette « configuration de pratique », il y aurait donc plusieurs schémas masculins disponibles et susceptibles d'être incarnés.

Parmi ces possibilités, il y aurait une « forme de masculinité qui est culturellement glorifiée au détriment d'autres formes », que l'auteur nomme « masculinité hégémonique » (2014 : 74)²¹.

La masculinité hégémonique peut être définie comme la configuration de la pratique du genre qui incarne la réponse acceptée à un moment donné au problème de la légitimité du patriarcat. En d'autres termes, la masculinité hégémonique est ce qui garantit (ou ce qui est censé garantir) la position dominante des hommes et la subordination des femmes (*Ibid* : 74).

Il s'agirait de la forme « dominante » d'expression des masculinités, qu'elle oppose à d'autres modèles d'incarnation des masculinités non hégémoniques²² (*Ibid*).

Peut-on alors avancer que mes interlocuteurs incarnent un modèle de masculinité hégémonique ? Le modèle proposé par cette autrice a connu un franc succès, mais a aussi été sujet à des discussions et critiques. Parmi elles, celle de S. M. Whitehead (1998) s'inscrit dans mes questionnements. Celui-ci affirme qu'il y aurait une confusion relative aux personnes qui pourraient incarner ce modèle

²⁰ Tel a été le cas à l'UCAD. Le procédé a été délicat, car mes interlocuteurs ne pouvaient pas se permettre d'exprimer explicitement qu'ils ne souhaitent pas accueillir le jeune homme en question, ce qui aurait donné une image d'eux assez négative en termes d'hospitalité. Ils se sont absentés quelque temps de leur espace de réunion habituel sans le prévenir pour qu'il trouve porte close à chaque fois qu'il essayait de les rejoindre. Ils espéraient qu'ainsi ce dernier se démotive de lui-même.

²¹ R. Connell s'inspire du concept d'hégémonie tel que développé par A. Gramsci. L'hégémonie, dans sa conception gramscienne, a très fortement été inspirée du concept léniniste d'hégémonie, entendu « comme rapport politique entre des groupes sociaux » (Schirru, 2016 : 417). En faisant la description des « appareil[s] de l'hégémonie politique et culturelle des classes dominantes » (Gramsci, 1983 : 360), il traite de deux régimes de pouvoir qui se superposent : la domination de l'appareil étatique – une domination par la force – et l'hégémonie de la société civile – qui « facilite l'exercice des contrôles directs » (Marginson, 2008 : 42). Pour lui, l'hégémonie désigne donc « la lutte active pour la domination » (Connell et al., 2015 : 175) menée par la société civile (et non par les instances étatiques) en mobilisant notamment des « appareils de l'hégémonie », comme l'école.

²² À savoir la masculinité « subordonnée », « complice » et « marginalisée » (*Ibid* : 75-78).

hégémonique. Bien que les typologies de R. Connell (2014) n'aient pas pour ambition de désigner des personnalités figées et invariables, ces catégories sont en partie soumises à des appréciations subjectives. Dans le cas de mon terrain, par exemple, le fait que les hommes incarnent une forme de masculinité glorifiée auprès de leur pairs ne signifie pas pour autant qu'il en soit de même à l'extérieur de ces groupes, ni qu'elle leur assure un statut véritablement hégémonique. En effet, mes interlocuteurs ne dominent ni leurs petites amies ni les hommes ne correspondant pas à leur idéal-type ; elles et ils ne leur sont pas « subordonné·es ». J'émetts alors l'hypothèse que ces jeunes hommes n'incarnent pas une masculinité hégémonique, mais plutôt cherchent à l'incarner. C'est là une nuance importante, en ce qu'elle permet de penser les collectifs masculins enquêtés comme des « groupes d'intérêts » plutôt que de postuler que ces hommes incarnent, collectivement et individuellement, une « masculinité hégémonique ». Le point le plus important dans notre cas est de souligner qu'une partie de leurs aspirations est d'atteindre une position leur assurant la subordination de leurs partenaires. En d'autres termes, le fait de parler de leurs aspirations à l'hégémonie, qui ont aussi pour but la perpétuation du viriarc, ne permet pas de stipuler qu'ils incarnent cette hégémonie. Dans un certain sens, il apparaît plus juste de considérer ces hommes comme « complices » d'un projet hégémonique, pour reprendre les termes de R. Connell.

7. 2. La solidarité et la complicité entre pairs

Les espaces homosociaux enquêtés sont des cadres dans lesquels les hommes apprennent à se construire en tant qu'« hommes », selon des prescriptions assez rigides qui n'admettent pas certaines défaillances masculines. Pour parvenir individuellement et collectivement à tendre vers les critères énoncés, les hommes ont pour habitude de s'entraider les uns les autres. Nous avons déjà vu qu'ils sont amenés à échanger et à mettre en commun diverses techniques ; voyons maintenant le registre de la solidarité masculine tel qu'il est mis en récit dans les groupes.

Le « devoir de solidarité »

Les travaux menés sur les fratries au Sénégal insistent sur le fait que « les frères (ou sœurs) d'une même classe d'âge sont des compagnons, parfois même des confidents » (Diop, 2012a : 50). Leurs

ainé-es attendent d'eux qu'ils se montrent solidaires les uns envers les autres (*Ibid* : 50-57)²³, même si les rivalités existant entre frères sont « surcompensée(s) par une forte solidarité » (Ortigue et *al.*, 1973 : 131). Cette injonction à se montrer solidaire déborde d'ailleurs le cadre de la seule fratrie. Cette « loi de solidarité » (*Ibid* : 137), également appelée « devoir de solidarité » (Dimé, 2007 : 157), s'étend en effet à toutes les personnes partageant des liens de consanguinité (Antoine et *al.*, 1998).

De tels liens existent également dans les groupes de pairs, dont certains membres, rappelons-le, sont frères ou cousins. Les liens de solidarité existant entre ceux-ci sont mis en exergue par le lexique qu'ils emploient pour signifier le fait d'être un seul et même groupe, en somme une unité sur laquelle ils peuvent s'appuyer, et où il existe une confiance réciproque. Ils parlent ainsi fréquemment d'« être ensemble » (*ño farr*) pour évoquer le groupe dans son ensemble ou des liens interpersonnels entre deux membres du groupe. Ils emploient également l'expression « *ñioko bokk* » qui possède une symbolique encore plus forte, le terme « *bokk* » signifiant « parenté » en langue wolof. On pourrait traduire l'expression par « On partage des liens de parenté » (à entendre dans le sens « on est parents »). Ils peuvent également utiliser cette expression lorsqu'aucun rapport de consanguinité n'existe véritablement entre eux. Il s'agit plutôt d'une formulation qui rend compte de la relation familiale, en l'occurrence fraternelle, qui unit deux personnes. Ils se désignent comme des « frères », « frerot », « *bro* » (diminutif de *brother*), « *rakk* » (petit frère) ou « *mag* » (grand frère/aîné). Peu importe la langue qu'ils emploient, l'important est de signifier qu'ils sont aussi soudés que l'on pourrait l'attendre de frères.

De telles dénominations ne s'appliquent donc pas uniquement aux personnes partageant des liens de consanguinité ou d'alliance. Ces symboliques ont un sens qu'il ne faudrait pas négliger en ce qu'elles témoignent d'une conception de la parenté qui comprend d'autres types de liens, qualitativement évalués d'après leur importance. La langue wolof possède une terminologie spécifique à la parenté, qui permet de désigner un grand nombre de parents par le même vocable (Diop, 2012a). Par exemple, les termes « *bokk deret* » (avoir le même sang) ou « *mbokk* » (partager, avoir en commun) tendent à être remplacés par la désignation « *waa kër* ». C'est alors l'existence d'une « relation spécifique » qui est mise en avant, en opposition implicite à la catégorie des « non-parents », comprenant et désignant « les personnes résidant dans la maison familiale » (Barry, 2008 : 20).

²³ À l'exception des frères qui n'ont pas la même mère, puisque leurs rapports seront davantage marqués par des formes de compétition (*Ibid* : 25).

Quoi qu'il en soit, « *ño farr* » et « *ñioko bokk* » sont deux formules qui signifient expressément que des liens forts existent entre les personnes concernées, des liens basés sur le respect, la confiance et une assurance de la pérennité de ladite relation. Les liens amicaux ainsi désignés correspondent donc à des affinités électives.

Complicité et camaraderie

Si, comme nous avons pu le voir, les initiations sexuelles s'étalent dans le temps, mes observations tendent à montrer qu'une partie de ces initiations s'effectue entre hommes, lors de réunions entre pairs, pour discuter de sexualité et de séduction, avoir accès à des contenus numériques en dehors d'une surveillance parentale. Dans les trajectoires des hommes enquêtés, un certain nombre de premières expériences sexuelles dyadiques, pénétratives ou non, ont été expérimentées avec le soutien et la complicité d'autres hommes (des pairs ou parfois des hommes plus âgés).

Souvenons-nous que certains d'entre eux ont même cherché à perdre leur virginité le même soir que leur ami. Il semble que le fait d'être entre amis pour franchir cette étape leur ait donné du courage : « Nous, quand on est allés à Ngor pour se "dévierger", on avait un peu peur. Aller voir une dame comme ça et lui dire que tu veux la payer, nous on savait pas faire. Tout seul, j'aurais pas osé ». Alors qu'Emir se sentait encore novice en matière d'expériences sexuelles et de connaissances du milieu prostitutionnel, le fait d'être avec un autre néophyte en qui il avait confiance a fait office d'encouragement, tant pour approcher une femme qui vendait ses services sexuels que pour passer à l'acte. Ce soir-là a constitué pour eux une occasion de perdre leur virginité « en même temps », renforçant ainsi les liens de proximité existant préalablement entre eux. Cette information gardée secrète en dehors du groupe de pairs a symboliquement contribué à la dimension initiatique de cette expérience. L'aspect collectif renforce donc les liens amicaux entre les hommes : « Tu partages une fille avec ton meilleur copain. Et, en plus, c'est comme ça que tu découvres le sexe. Franchement, on était contents. Quand on est sortis, on n'était plus les mêmes ! » (El Hadj).

La complicité des hommes entre eux se donne également à voir dans d'autres cadres. Par exemple, Abdoulaye et Amadou se portent mutuellement soutien lorsque l'un d'eux a l'occasion d'avoir un moment intime avec sa petite amie :

Amadou, quand il est dans la chambre avec elle (sa petite-amie), quand tout le monde est devant les feuillets, il tire juste le rideau. C'est dangereux, mais je suis son complice et je surveille. J'assure la protection. Avec Amadou, on est ensemble (*ño far*).



Figure 15 : Un rideau tiré sur une chambre de jeunes hommes (Cliché N. Faynot).

De manière générale, les jeunes hommes avec lesquels j'ai travaillé font preuve de solidarité et de complicité dès lors qu'il s'agit d'acquérir des connaissances et expériences sexuelles. Dans leurs discours, ils insistent sur la solidarité genrée du moment qu'ils considèrent que l'ordre masculin est menacé. Cette entraide se fait en particulier par des conseils et des soutiens de leurs pairs utilisant, comme je l'ai montré, une diversité de supports. Dans le même sens, J. Bondaz (2013) décrit de quelle manière, au Mali, les groupes de thé peuvent être perçus comme des espaces de la solidarité masculine.

On se mobilise ensemble. C'est normal, faut pas se laisser faire, sinon on va tous se faire avoir. Même si des fois, c'est sûr, il y en a un de nous qui va se faire avoir. L'important c'est d'être ensemble (Cissé).

L'approche ethnographique de la consommation de thé permet ainsi d'aborder cette solidarité, d'une part parce qu'elle est mise en narration dans ce cadre précis et, d'autre part, parce qu'elle donne à voir et à entendre les conseils et le soutien que les hommes s'apportent régulièrement.

Au-delà de la valorisation de l'affection et des sociabilités générationnelles non mixtes, les conversations tenues dans les endroits homosociaux mettent clairement en avant l'importance de la solidarité masculine comme condition nécessaire à une tentative de maintien de l'ascendance des hommes sur les femmes dans le cadre des relations sentimentales. Une expression est d'ailleurs utilisée par certains de ces hommes, en particulier par ceux du groupe de Médina : « Les potes avant les putes ». Elle reflète leur volonté de faire primer la solidarité masculine sur les solidarités mixtes, à travers l'idée de faire passer les amis avant les femmes. Par ailleurs, le fait que les femmes soient fréquemment désignées comme des « putes » « dénie aux femmes toute aspiration ou aptitude à l'honneur pour soi, en en faisant les actrices d'intérêts strictement matériels » (Broqua et al., 2013 : 311). Ce terme diffamatoire est en adéquation avec une violence symbolique manifeste envers les femmes. Cette symbolique – qui exclut presque d'office la possibilité aux femmes d'être considérées comme des amies – repose sur le primat des amitiés masculines et sur une suspicion généralisée envers les femmes. À ce titre, c'est là un principe qui résume assez bien le conflit permanent qui semble les opposer aux femmes.

La ligne de conduite qui se dégage de ces symboliques comprises par un slogan de ce type est très proche de celle de la *bro culture* présente dans les productions culturelles nord-américaines, visible dans les sitcoms, les séries télévisées, les films, les programmes de télé-réalité, les clips musicaux, les contenus pornographiques et les magazines « masculins ». En référence à la série *How I meet your mother*²⁴, l'expression « *bro code* » désigne les lignes directrices codifiant la solidarité et le soutien que se doivent les *bros*.

The Bro code is enforced by the « masculinity cops », people who accept its rules and behavioral scripts, including the parents, brothers, teachers, coaches, male friends, and even female friends of boys and young men. These « cops » encourage the display of hegemonic masculinity by endorsing womanizing, homophobia, and raw displays of power and status, and they also endorse harassment of gay men, or any men, who do not follow the hegemonic "rules" (Chrisler et al., 2012 : 811).

Au Sénégal, les règles entre amis, même si elles ne sont pas écrites noir sur blanc, reposent sur certains points essentiels connus de tous :

²⁴ Série étasunienne diffusée entre 2005 et 2014, réalisation C. Bays et C. Thomas.

- Ne pas séduire la petite-amie de l'un de ses amis.
- Soutenir ses amis lorsqu'ils se disputent avec leur(s) petite(s) amie(s).
- Ne pas éveiller de soupçons sur l'infidélité de ses amis.
- Ne pas « laisser tomber un pote pour une femme » (Djamel).
- Toujours « rester fidèle » à ses amis (Bassirou).

Pour les hommes, ces règles apparaissent comme des injonctions tant elles entrent en adéquation avec un code de l'honneur masculin valorisé. Or, cette éthique de la solidarité masculine qui transparait dans les régimes discursifs qu'ils emploient ne se limite pas à des paroles affirmant son importance, elle est véritablement mise en acte.

Se « donner » des femmes

La littérature anthropologique a plusieurs fois mis au jour le fait que, dans certaines sociétés, l'intervention d'un tiers est d'usage pour séduire ou pour tempérer des situations conflictuelles au sein d'un couple. L'exemple le plus fameux est probablement celui décrit par M. Mead dans *Adolescence à Samoa* (1963). Elle précise qu'il est assez commun que les adolescents passent par l'intermédiaire d'un *Soa* – terme qu'elle traduit par « ambassadeur » – pour courtiser (*Ibid* : 437). Dans le cas où l'émetteur serait trop timide pour déclarer sa flamme, faire appel à un *Soa* lui permet de bénéficier d'une personne de confiance pour vanter ses qualités. Ce rôle se retrouve également au Sénégal. Les premiers chercheurs à l'évoquer sont P. Mercier et G. Balandier (1952 : 81-86) qui précisent que les jeunes hommes n'ayant pas le droit de déclarer leur amour peuvent, pour ce faire, passer par un « intermédiaire ». Actuellement, à Dakar, trois types de positions (entremetteur, porte-parole, médiateur) permettent de représenter les intérêts d'un ami afin de rendre possible un rapprochement sentimental ou de garantir la pérennisation d'une relation déjà entamée.

Dans le rôle d'« entremetteur », le représentant tente d'instaurer une communication avec une femme et de provoquer un rapprochement ayant pour vocation d'initier une relation sentimentale ou une rencontre sexuelle entre l'un de ses amis et la femme en question. Dans ce cas, la concrétisation d'une mise en couple est alors directement déléguée à l'« entremetteur » qui doit mobiliser diverses ressources. La prestation est jugée par le mandataire à l'aune du succès, ou non, de la mise en couple, ce qui accorde au représentant du prestige. L'entremetteur dit alors avoir « donné » (*joxe*) une femme. Il devient ensuite envisageable que l'ami pour lequel il a effectué l'entremise lui rende la pareille –

dynamique qui renvoie aux obligations du don. La manière dont El Hadj « donne » une femme qu'il a rencontrée à Elimou le fait entrer dans ce rôle :

C'est une femme. Je l'ai rencontrée dans le bus. On se taquine. Mais je sors avec une fille et j'apprends que c'est son amie, donc je peux pas vraiment la draguer. Je lui ai dit « Je vais te donner un copain ». Elle m'a dit « C'est pas sérieux, tu sais que j'ai un copain, pourquoi tu me donnes ton ami ? ». Elle avait déjà un copain, mais c'est pas grave. Je lui ai dit « Mais celui-là (son petit ami), je le connais pas. En plus, tu me dis qu'il est immature. Je te présente mon ami, car je pense que vous vous correspondez ». Je l'ai donnée à Elimou, je lui ai présentée. Ils ont fait ensemble trois ans.

Ce récit met clairement en évidence que le type de solidarité entre hommes s'applique en particulier à ceux qui se considèrent comme amis. Ici, El Hadj n'a aucun scrupule à provoquer la fin d'une relation d'un homme qu'il ne connaît pas puisqu'il donne la priorité aux intérêts d'Elimou. Cette entremise n'était pas préméditée, on comprend qu'El Hadj décide de ne pas tenter de séduire lui-même cette femme à partir du moment où il apprend qu'elle connaît l'une de ses petites amies. C'était trop risqué pour lui d'aller plus loin. C'est alors qu'il cherche à vanter les qualités de son ami et à les mettre en relation.

Il peut également arriver que les hommes se « donnent » des femmes alors qu'ils sont en présence de ces dernières :

Emir, il monte avec deux filles dans mon bus. C'est sa copine et une amie à elle. Il vient me voir et me dit qu'il va me donner l'autre. Je dis « D'accord, elle est mignonne (*tooy*) ». J'ai dit « Oui, donne-moi le numéro de sa copine ». Il me met en relation avec elle, il me présente et tout. Il m'a donné son numéro. Je discute, je glisse mes mots. Elle est devenue ma petite amie (Egoudou).

Il peut d'autres fois arriver que des hommes « donnent » l'une de leurs anciennes partenaires à l'un de leurs amis, notamment lorsqu'il ne s'agit pas de relations dites « sérieuses ».

J'ai eu une autre petite amie juste à côté d'elle (il avait une autre « copine »). C'était sa cousine, mais elles le savaient pas, donc je pouvais rester avec elle. Je l'ai donnée à Cherif. La mienne voulait pas d'un étudiant. Cherif a fait tout pour que sa copine m'accepte (il a œuvré pour favoriser leur mise en couple) (Camara).

Bon, celle-là en fait elle ennuyait Alioune. Ils avaient pas fait ensemble longtemps. Je lui ai dit « Alors donne-là moi ». Il a fait ça. Normalement, quand un pote a une copine, t'y

touches pas ; pour toi, c'est fini. Ça se fait pas. Mais là, comme c'est une relation pas sérieuse, il y a pas de problème. Si c'est uniquement pour baiser, il peut baiser et me donner son numéro. Il faut le temps pour la séduire, lui dire que t'es ok et tout. Alioune m'a dit qu'elle était pas vierge, que c'est facile avec elle, donc je fonce. Je l'emmène dans un autre endroit, et c'est bon. C'est ça les potes, tu te dépannes (Abou).

Tous ces hommes ont chacun, et à plusieurs reprises, « donné » une fille à l'un de leurs amis. La plupart du temps, ils cherchent à faciliter les rencontres et la mise en contact entre ce dernier et des femmes ayant la réputation d'être des « filles faciles », qu'ils désignent parfois comme des *béy* (chèvres)²⁵. On peut donc mettre en lumière l'existence de formes symboliques d'« échanges » de femmes entre hommes. Au Mali, C. Broqua et A. Doquet (2013 : 307) montrent aussi que nombre d'hommes pensent « pouvoir disposer des femmes, comme en témoigne l'expression souvent utilisée (en français) "donner des femmes" ».

C. Lévi-Strauss voyait dans les alliances matrimoniales un échange de femmes généralisé, plaçant ainsi le mariage au centre des phénomènes de parenté. Il propose une lecture dans laquelle les femmes seraient échangées, tels des cadeaux « suprêmes » qui « ne peuvent s'obtenir seulement sous la forme de dons réciproques » (Lévi-Strauss, 1967 : 76)²⁶. Selon cette perspective, les femmes seraient des objets d'échange dont les hommes seraient les bénéficiaires²⁷. Bien que l'idée de « dons réciproques » de femmes entre hommes est largement présente à Dakar, ces dernières ne s'« échangent » pas comme ils « s'échangent » des objets. Il ne s'agit pas d'un marché économique, par contre, il apparaît réellement que leurs discours érigent souvent des femmes en objets.

Qu'il s'agisse d'une mise en contact verbale ou d'un échange de numéro de téléphone, ils privilégient avant tout les intérêts des hommes par rapport à ceux des femmes. L'« entremetteur » – qui peut parfois être désigné par le terme assez révélateur de « maquereau » par le groupe de Parcelles Assainies – n'attend pas nécessairement que son geste lui soit rendu. Il peut toutefois exprimer à l'un de ses amis qu'il attend de lui qu'il lui « donne une femme » dans la mesure où il l'a lui-même « aidé » dans ce domaine.

²⁵ D'après les explications qui m'ont été données, les femelles caprines auraient la réputation d'avoir toujours les parties génitales visibles, ce qui justifierait cette association.

²⁶ « La relation globale d'échange qui constitue le mariage ne s'établit pas entre un homme et une femme qui chacun doit, et chacun reçoit quelque chose : elle s'établit entre deux groupes d'hommes, et la femme y figure comme un des objets de l'échange, et non comme un des partenaires entre lesquels il a lieu » (*Ibid* : 135).

²⁷ De nombreuses critiques ont été formulées à l'égard du prisme androcentré de cette approche (Mathieu, 1991 ; Rubin, 1998). Parmi elles, P. Tabet (2004 : 47) précise que : « Ce ne sont pas nécessairement des femmes qui s'échangent entre les groupes, on peut également échanger des hommes, ou encore échanger des hommes ou des femmes entre des groupes composés d'hommes et de femmes ».

Aider et défendre ses pairs

Le « porte-parole », quant à lui, ne « donne » pas de femmes, il se contente de leur transmettre un message sans pour autant parler pas à la place de l'émetteur. Il ne le représente donc que partiellement puisque l'initiation de la relation ne repose pas sur lui. Il exerce un mandat et devra rendre des comptes à celui qui l'a mandaté. Obtenir une avancée considérable dans la concrétisation de la relation est alors l'objectif attendu. Les hommes ont tendance à dire que le représentant fait du *yóbbante*²⁸.

- Abou : Je t'explique. On a fait ça, la dernière fois. C'était quand ? Il y a un mois peut-être.

- Abbas : Oui, je crois.

- Ab. : - Je lui ai demandé de dire à Aya (une des camarades de classe d'Abbas qui se trouve être une voisine d'Abou) « Il m'a dit qu'il pense souvent à toi », des trucs comme ça tu vois. Je voulais pas qu'il lui dise que je l'aime comme ça. Je voulais voir ce qu'elle pensait de moi. Bon, ça a pas marché, mais des fois ça marche.

- Abb. : Non, elle était pas intéressée. Alors moi j'ai dit « Je croyais que toi t'étais amoureuse de lui, mais je me suis trompé, c'est pas grave. Mais Abbas, il t'aime pas non plus tu sais, je disais ça pour rire seulement ».

Encore une fois, il s'agit de servir les intérêts d'un tiers et de s'adapter à la situation. Tout le monde ne peut pas faire un bon « porte-parole » ni un bon « entremetteur », car il faut pour cela disposer de certaines qualités liées au « baratin » (*kesew-kesew*).

Le troisième type de situation dans laquelle un homme peut représenter les intérêts de l'un de ses amis concerne le fait d'effectuer une médiation lors d'un conflit dans le couple du dernier. Le rôle de « médiateur » se fait dans l'instant, lorsqu'un homme estime devoir venir au secours de l'un de ses pairs. Là encore, un certain nombre de qualités sont nécessaires puisqu'il faut réussir à convaincre sans en faire trop. Les rencontres collectives de visu sont relativement rares entre un homme et une des partenaires de l'un de ses amis (à l'exception de certains membres du groupe de Cambérène et de l'UCAD qui peuvent être en classe avec l'une d'elles). Ce type de rencontre donne parfois lieu à des conflits dans lesquels les pairs peuvent avoir un rôle à jouer. La plupart des frictions auxquelles

²⁸ Faire du *yóbbante* revient à envoyer un tiers effectuer un service pour soi. On parle notamment de *yóbbante* lorsqu'un cadet est envoyé acheter un objet par l'un de ses aîné-es. C'est là un privilège qu'ont les aîné-es sur leurs cadet-tes : ils ne se déplacent pas, remettent une somme d'argent afin qu'une transaction soit effectuée et que, une fois l'achat réalisé, l'objet désiré leur soit remis.

j'ai pu assister concernaient soit des présomptions d' « infidélité » à l'égard de l'un ou de l'une des membres du couple, soit le registre des cadeaux.

Ainsi, lorsque Daouda défend Driss face à l'une de ses partenaires pour qu'il ne dépense pas, il sait très bien ce qu'il doit dire : « Lui, tu sais, il fait vraiment tout pour sa famille. C'est vraiment quelqu'un de responsable. Moi, à sa place, je ferais pareil. Si j'ai un petit quelque chose, je le donne à ma mère ». De la même manière, lorsque l'une des partenaires d'Elias trouve un SMS venant d'une dénommée Estou disant « Bonne nuit. J'ai hâte de te voir », Essam s'empresse de répondre qu'il s'agit de sa petite amie à lui. Il dit être parfaitement au courant de ces échanges de SMS, qu'il est très content de savoir qu'ils s'entendent bien et de voir qu'Estou se préoccupe de ses amis. Une fois de plus, le « médiateur » ne doit pas hésiter, il doit se montrer sûr de lui et persuasif.

Les différents types de représentation que peuvent occuper les hommes ont tous pour point commun d'être mis en place pour agir dans l'intérêt d'un de leurs pairs. Ils reposent sur une éthique de la solidarité amicale masculine. Les hommes enquêtés se montrent en effet disposés à épauler leurs amis et peuvent également compter sur eux quand ils en ont besoin. Parfois même, leurs amis prennent les devants et agissent pour eux, pour faire un geste à leur égard.

7. 3. Rivalités et jugements entre hommes

Les registres discursifs mobilisés par mes interlocuteurs insistent fréquemment sur une fierté d' « être ensemble », en somme une apologie de la solidarité masculine. Si cette dimension saute aux yeux, elle ne saurait résister à un examen plus approfondi : des rapports de concurrence et de rivalité existent aussi entre eux. Ceux-ci sont beaucoup moins visibles et peu racontés, mais n'en sont pas moins présents dans les cercles homosociaux.

Bopp-sa-Bopp

Pour procéder à une analyse des rapports de rivalité et de concurrence présents dans les groupes de pairs, je vais d'abord me pencher sur la rhétorique du *bop-sa-bop*. Cette formule, qui signifie « chacun pour soi », peut souvent avoir une connotation péjorative, renvoyant à des comportements jugés trop individualistes, pas assez solidaires avec la communauté d'appartenance. De fait, pour l'ensemble de la société sénégalaise, l'individualisme n'a rien de noble. Lorsque les groupes de pairs désignent quelqu'un qui ferait du *bopp-sa-bopp*, c'est souvent pour qualifier le comportement

« irrespectueux » d'une personne envers les siens, son égoïsme. Durant les prises de paroles collectives, les hommes non plus ne défendent pas cette attitude. Ainsi, pendant leurs conversations, rares sont ceux qui admettent avoir fait preuve d'égoïsme dans leurs actes aux dépens de leur groupe d'amis. En revanche, dans les entretiens ou les conversations privées, ils manifestent plus explicitement cette posture et l'assument devant moi.

Je devais aller faire ça pour lui. Il m'avait demandé, mais franchement j'avais pas envie. En plus, cette fille-là, elle est bête. J'ai pas vraiment envie de lui parler. Bon, je lui ai dit que j'avais parlé pour lui, mais c'est pas vrai. J'avais d'autres choses à faire. C'est pas grave, il va pas savoir.

Elias avoue qu'il n'a pas rempli le rôle d'entremetteur que lui avait confié Egoudou. Il espère que ce dernier ne l'apprendra pas, en se doutant qu'il y a peu de chance qu'il pose la question à la jeune femme qu'il espère séduire puisque cela reviendrait à révéler sa stratégie. Effectivement, Egoudou ne découvrira pas ce mensonge, et la démarche « non-solidaire » d'Elias ne sera pas découverte. Par la suite, il demande d'ailleurs à Egoudou de lui rendre la pareille. Manifestement, Elias préfère ici faire passer ses intérêts avant ceux de son ami. Si le groupe venait à apprendre son agissement, Elias serait probablement considéré comme ayant fait du *bopp-sa-bopp*.

Or, Elias n'est pas le seul à exprimer avoir pu faire passer son intérêt personnel avant celui des autres membres de son groupe.

Moi, j'ai eu plein de copines. C'est pas le cas de tout le monde. Avec tes potes, forcément tu vas essayer de les aider, leur donner une fille ou leur apprendre tes techniques, mais il faut pas s'oublier dans l'histoire. À un moment, les filles, c'est chacun pour soi (*bopp-sa-bopp*) !

Cham exprime souvent qu'il ne veut pas « perdre de temps ». Il cherche, plus que d'autres, à rentabiliser le temps qui lui est nécessaire pour toute chose : séduire, téléphoner à l'une de ses copines, les entraînements sportifs, etc. À l'inverse de ses amis proches, il est souvent pressé, son emploi du temps est presque déterminé à l'avance. Ainsi, lorsqu'il vient boire le thé, il est généralement le premier à quitter la séance prétextant qu'il est attendu quelque part, qu'il a du travail en retard ou qu'il doit se coucher. De fait, c'est donc le plus ponctuel d'entre eux²⁹, et ses amis l'acceptent tel qu'il est sans pour autant s'empêcher de le charrier sur le fait qu'il soit plus rigide qu'eux dans son

²⁹ En parlant de lui-même, il me dit un jour : « En Europe, il y a des montres, en Afrique, il y a le temps. Ça, ça marche pas pour moi. Je suis un Africain avec une montre ! (rires) ».

rapport au temps. À plusieurs reprises, il me dit apprécier les conversations avec ses amis, mais celles portant sur les femmes lui semblent parfois être une perte de temps : « À un moment, il faut arrêter de parler, il faut y aller. Moi, je préfère y aller plutôt que de parler ». Il se montre solidaire, il prodigue certaines de ses techniques et apprend sûrement des autres. Il n'assume pas devant ses amis qu'il pense avant tout à lui et ne rompt ainsi pas publiquement avec la rhétorique de la solidarité de groupe. En entretien, en revanche, il assume ne pas faire passer les autres avant lui et penser à son propre plaisir sexuel avant tout. Ce n'est pas pour autant qu'il ne cherche pas parfois à les aider.

Tous les hommes enquêtés ne m'ont pas fait de telles révélations, Cham étant celui qui a le plus ouvertement et le plus fréquemment fait ce type d'aveux. Pour les autres, c'était plus occasionnel, à l'instar de Driss :

- Driss : Tu vois, le gars que je connais, il m'a vendu ça (il me montre une petite bourse en cuir cousu). C'est pas un *gri-gri*, mais un peu. Il y a des choses dedans, des choses puissantes. Avec ça, tu deviens irrésistible. Je vais bien utiliser ça, tu vas voir. C'est pour attirer les filles.

- Nicolas : Je connaissais pas ça. Merci de me l'avoir montré. Ils ont ça aussi tes copains ?

- D : Hé non, ils connaissent pas. C'est vraiment unique comme objet. Je vais pas leur dire tout de suite. Je veux en profiter d'abord. Eux, ils vont dire « Moi, j'ai pas besoin de ça, je sais faire avec les filles ». Mais, quand ils vont voir mon succès, ils vont être jaloux (*fir*). Alors peut-être que je leur montrerai.

Cette fois, Driss envisage de garder secret un procédé qui devrait accroître son potentiel de séduction. On peut cependant voir à quel point il peut être délicat de ne pas mettre en commun un tel outil. Ces quelques exemples nous amènent à prendre en compte que les espaces homosociaux ont aussi une « fonction [...] d'arène préconjugale » entre hommes (Hamberger et al., 2012).

La concurrence entre pairs

Dans les groupes observés, tous les hommes cherchent à démontrer qu'ils sont de « vrais hommes », ce qui passe entre autres, nous l'avons vu, par la démonstration de capacités de séduction et d'une diversité de rencontres amoureuses et sexuelles. Dans ces cercles, une part des rapports compétitifs touche justement à ces performances « viriles ». Pour ne pas être stigmatisé ou exclu du groupe, les démonstrations performatives doivent s'inscrire dans la durée. Autrement dit, une séduction réussie ou un rapport sexuel n'est pas suffisant pour qu'ils se considèrent exempts de tout doute sur leurs capacités et agissements « virils ». Ces démonstrations doivent être répétées. C'est

particulièrement vrai pour les plus jeunes, qui ont un passé relationnel et sexuel moins fourni que les hommes plus âgés, et doivent donc ancrer leurs performances dans le quotidien.

Lorsqu'ils sont en concurrence dans la séduction, ils éprouvent peu de scrupules à agir dans leur propre intérêt au détriment d'autres membres du groupe. Voyons par exemple le moment où la jeune Aïssatou emménage chez son oncle, dans le quartier de Cambérène. Elle devient alors la voisine d'Alpha qui entreprend immédiatement de la conquérir, mais il commet l'erreur de parler à ses amis de sa nouvelle voisine, si belle. Amadou et Abbas, par curiosité, s'empressent d'aller faire le constat de la beauté qui leur est tellement vantée. Très rapidement, ces trois hommes se retrouvent dans une compétition ouverte. Ils usent de coups bas en tentant de se décrédibiliser les uns les autres. Ils sont alors en froid pendant un certain temps, puis finissent par se réconcilier. Aucun d'eux n'étant arrivé à ses fins, ils considèrent qu'Aïssatou a tenté de répandre la discorde entre eux, et lui imputent alors la faute sans tenir compte de leurs propres responsabilités dans cette concurrence.

Or, cet exemple n'est pas un cas isolé. Les liens de proximité amicale dans les cadres homosociaux font que les amis en question sont amenés à rencontrer les mêmes « conquêtes » potentielles. Il n'est donc pas rare que, dans ces situations, ils se livrent à des joutes verbales afin de décider duquel d'entre eux aura le droit de prendre l'initiative de la séduction (Delaunay et *al.*, 1999). La question ne se réglant pas forcément avec l'obtention de l'aval des pairs, ils peuvent être amenés à agir à l'insu des autres, jusqu'à ce que la tentative de séduction ou la relation déjà établie éclate au grand jour. Ces situations peuvent alors entraîner jalousie et rancœur, si bien qu'il leur arrive de ne pas se parler pendant plusieurs semaines. Dans ces moments-là, les tensions et rivalités sont palpables lors des entretiens individuels, alors qu'elles sont peu exprimées dans les rencontres collectives. Ces observations nous indiquent bien que les espaces homosociaux sont « propices à la compétition entre hommes, en accord avec les codes de la masculinité » (Dulac, 2003 : 18).

J-F. Werner (1997 : 396) a également fait le constat à Dakar de l'existence de rapports de compétitions entre pairs – rapports qui, précise-t-il, sont « culturellement codés ». Ils ne remettent pas nécessairement en cause l'adhésion au groupe, notamment lorsque cette rivalité est passée sous silence. Cela n'empêche pas les hommes d'exprimer individuellement qu'ils peuvent être exaspérés de l'attitude de l'un d'entre eux qui n'agirait pas de façon assez respectable. S'ils utilisent des techniques ou des mots d'amour qui leur viennent de leurs pairs, ils peuvent aussi en revendiquer la paternité et s'offusquer lorsque l'un d'eux les utilise sans leur demander l'autorisation. En dépit de ce qu'ils prétendent, les relations entre pairs sont effectivement loin d'être exemptes de jugements de la part des amis.

Les échelles d'expérimentation

À la suite d'une partie de thé qui a lieu dans la chambre d'Alioune en 2015, Abdoulaye me demande en privé :

Comment perdre sa virginité rapidement ? J'en ai marre d'attendre. Moi aussi je veux connaître ça ! Les autres (les membres de son groupe de thé), ils me traitent de faible. Ils disent que je connais rien.

Abdoulaye se sent en retard par rapport à certains de ses camarades. Alors qu'il a déjà eu de nombreuses petites amies, il est toujours vierge. Le caractère initiatique du premier rapport coïtal (Bozon et *al.*, 1996) est souligné par le fait qu'il se sente exclu. Ses pairs lui rappellent parfois qu'il est encore un *boy* (enfant/cadet) contrairement à eux qui sont des « hommes » (*góor*), ses aînés (*mag*), en bref il n'a pas encore passé un seuil. Les expériences sexuelles dyadiques non pénétrantes qu'a pu partager Abdoulaye avec des jeunes femmes ne font pas de lui – aussi fréquentes, poussées et avec différentes partenaires puissent-elles être – un « initié ». Leur mobilisation des termes « homme » et « grand » indique que la perte de virginité des jeunes vient marquer l'entrée dans une nouvelle phase. Le passage se fait par cet acte concret qui a symboliquement une valeur initiatique ne pouvant être remplacée. L'entrée dans l'âge d'homme permet alors de comprendre dans quelle mesure la catégorie de la jeunesse est marquée d'étapes.

La perte de la virginité acte une différence entre néophytes et initiés. Si l'accès au mariage et à la paternité semble exclure définitivement la jeunesse sociale, cette dernière est quant à elle marquée par une multitude de « moments symboliques » (Bozon, 2002 : 29). Pour autant, la multiplication de ces premières expériences n'est pas nécessairement synonyme d'un changement de statut aux yeux de la société. Si certains de ces moments n'ont pas de lien avec la sexualité, tels que l'obtention du premier emploi, d'autres lui sont intimement liés. On pourrait lister parmi ces expériences signalant ces premières fois, le premier baiser, la première relation de couple, les premiers touchers, la visibilité du corps nu de sa partenaire, la première fellation, ou encore la première rupture amoureuse. Quoi qu'il en soit, le premier coït marque une différence radicale qui distingue les « petits » des « grands ». La première chose que me dit Abdoulaye lorsque, deux ans plus tard, il a sa première expérience en la matière, est : « *Tey, góor laa* » (« Aujourd'hui, je suis un homme »).

Ainsi, le fait qu'il n'ait pas eu l'occasion de passer à l'acte ne semble que d'importance secondaire, puisque ce qui est surtout mis en avant est le fait qu'il n'y soit pas arrivé ; on a d'ailleurs vu que certains d'entre eux ont eu recours à une sexualité tarifée afin de perdre leur virginité. En cela, il est considéré comme « incompetent », il ne saurait pas ou il aurait peur, et souffrirait donc d'un déficit

de masculinité. Par rapport à ses pairs, Abdoulaye a accumulé du retard en matière d'expérience sexuelle « directe » (Béjin, 1996 : 8). Les comparaisons entre les uns et les autres mettent explicitement en place des grilles d'évaluation et des échelles hiérarchiques. Certaines permettent à quelques-uns de se définir positivement, tandis que d'autres génèrent le sentiment de ne pas être assez « performant ». Ces positions sont pensées selon le niveau d'expérience de chacun, la sexualité coïtale étant un élément majeur permettant de déterminer de manière radicale deux niveaux d'expérience. Le caractère précoce du dépucelement est alors perçu comme une caractéristique qui confère une position sociale honorifique, d'où l'urgence sociale associée à la perte de virginité des hommes.

Les données recueillies à Dakar mettent en avant que les jeunes hommes sont encouragés par leurs pairs – mais aussi, comme nous le verrons plus loin, par des membres de leur famille – à prendre des initiatives en matière de séduction. Les injonctions sociales à la « virilité » et à l'hétérosexualité sont renforcées par la volonté de se montrer comme un homme « respectable » auprès de ses pairs, c'est-à-dire aguerri en matière de séduction et de sexualité. Ainsi, ces jeunes sont poussés à faire la démonstration de leur attrait pour les femmes et à mettre en acte leurs capacités de séduction. La « bonne réputation » des hommes dépend donc de leur capacité à donner des preuves de leur « virilité », dans l'enceinte domestique, dans les lieux publics et au sein des groupes de pairs. Cette réputation peut alors être pensée comme un « enjeu de la dignité (sexuelle) masculine » (Fidolini, 2014 : 126).

Il s'établit, au sein de ces groupes d'hommes, « une hiérarchie entre les hommes eux-mêmes, selon des critères qui mêlent pouvoir et virilité, force et masculinité » (Malochet, 2007 : 110). Même si, dans l'ensemble, ils se considèrent comme souffrant moins que d'autres de déficit de « virilité »/masculinité, ils ne sont pas tous « logés à la même enseigne ». Certains possèdent des compétences que d'autres n'ont pas, certains ont eu de la « chance », d'autres non. Dans le groupe de Cambérène, Abdoulaye apparaît clairement comme le plus en retard. Ses amis émettent des réflexions – notamment des moqueries – qui reflètent des jugements péjoratifs à son égard. On retrouve ainsi une caractéristique de la « maison (-) des (-) hommes » qui n'a pas encore été mise en avant jusqu'à présent, à savoir « l'existence d'une hiérarchie [...] dont le fondement est indissociable de la sexualité » (Malochet, 2007 : 111).

Il est par conséquent fréquent que des jugements soient émis concernant les comportements et le passé sexuel des autres, et ce pas toujours en leur présence : « Lui (Daouda), il sait faire. Il a de la chance. Moi, je suis plus timide tu vois, je sais pas trop parler aux filles » (Djibi). La fréquence des discours faisant état des expériences sexuelles de tout un chacun les incite constamment à se

comparer les uns aux autres. Ils tiennent des comptes sur ces questions, et chacun est censé savoir ce qu'ont fait les autres, à quel moment, avec quelle partenaire. Si certains d'entre eux admettent leur retard en la matière, pour diverses raisons plus ou moins avouées, et ont peu d'espoir de le rattraper, d'autres entendent essayer d'égaliser les plus expérimentés, voire de les surpasser.

On pourrait considérer que, à l'intérieur de son groupe, Abdoulaye occupe la place de bouc émissaire. Le fait qu'il soit moins expérimenté, en retard, permet aux autres de ne pas se placer en bas de l'échelle hiérarchique interne à ce groupe – position déjà occupée par l'un d'eux. Malgré le caractère rabaissant des remarques qui le touche, il endosse sa position. Ainsi, d'une certaine manière, ses pairs ont intérêt à ce qu'il y reste et à ce que les rôles ne soient pas renversés. Tandis que cela semble improbable pour certains d'entre eux, d'autres en revanche pourraient se retrouver au bas de l'échelle si Abdoulaye ne faisait pas partie du groupe. Néanmoins, en tant que membre, il peut profiter de l'aide de ses pairs. Il se retrouve donc dans une position ambivalente : c'est lui qui est le plus moqué et qui doit le plus faire ses preuves, mais il a aussi intérêt à tirer profit des conseils que ses amis peuvent lui donner, ainsi que des démarches qu'ils peuvent entreprendre pour lui. Passé un certain temps, ils agissent en effet pour lui « donner une fille », ce qui permet au groupe entier de garder sa cohésion symbolique.

Dans les autres groupes, la position de bouc émissaire est beaucoup moins marquée. Pourtant, certains sont considérés comme moins doués que d'autres. Un des membres du groupe de Parcelles Assainies, Elimou, occupe cette position du moins expérimenté, qu'il perd suite à son mariage qui annihile la question de ses capacités de « conquête ». À l'UCAD, Balla peut parfois essayer des remarques similaires à celles que connaît Abdoulaye, même si elles sont moins virulentes. Il ne s'agit pas ici de moqueries, mais il lui est signifié qu'il pourrait être meilleur. Un jour, Bassirou lui dit ainsi : « Qu'est-ce que t'attends ?! Il faut conclure ! » en évoquant sa retenue à concrétiser une tentative de séduction qui semble réalisable. Une fois encore, on constate donc la présence de mécanismes injonctifs dans les groupes de pairs en vue d'adopter des comportements « prédateurs », garants de leur réputation interne.

Violence de genre et pressions sexuelles

Des formes de rivalité et de compétition existent donc au sein des groupes de pairs, pouvant parfois revêtir des formes de violence. La prise en considération de cet aspect permet de rendre compte de la part de souffrance pouvant être induite par le lot de commentaires rabaissant et

d'injonctions touchant ceux qui ne correspondent pas aux standards d'une masculinité jugée supérieure.

La catégorie « violence de genre » prend en compte le fait que des hommes puissent être l'objet de violences « qui visent leur masculinité » (Simonetti, 2016 : 681). Elle admet que ces processus peuvent être multiformes et que « les violences sexuelles ne sont qu'une catégorie parmi d'autres de violences de genre » (Bereni et *al.*, 2014 : 83). Dans notre cas, il ne s'agit pas nécessairement de violences physiques – telles celles dont peuvent être victimes les hommes homosexuels ou dont on présume cette orientation sexuelle –, mais plutôt d'« agressions verbales et [de] pressions psychologiques » (Simonetti, 2016 : 683) au caractère systémique. M. L. Coulibaly (2013), dans une étude consacrée aux victimisations scolaires au Sénégal, parle de « pressions sexuelles » pour désigner le chantage sexuel, les agressions, les moqueries, mais aussi les situations de concurrence dans la séduction. Cette définition, assez englobante, permet de prêter attention aux pressions à caractère sexuel non reconnues par la société comme pouvant être potentiellement violentes. Le caractère multiforme de ce type de violences dans les groupes de pairs repose sur un point essentiel : modeler les comportements, les ressentis et les actes des membres du groupe vers un modèle idéaltypique de « virilité ». Il s'agit là de formes de pouvoir (et de domination) qui ne dévoilent leur mécanisme hégémonique et sont labellisées comme issues d'un ordre naturel. Autrement dit, ces formes de violence sont bien incorporées (Bourdieu, 2003).

Si l'on reprend le cas d'Abdoulaye, on peut dire que l'injonction à la perte de virginité qu'il subit participe de formes de « pressions sexuelles » exercées sur les jeunes hommes. Les comportements « prédateurs » en termes de séduction et d'expériences sexuelles que ces derniers adoptent sont alors autant à penser au regard de leur inscription dans des joutes entre hommes du même âge que dans les attentes normatives des aînés. Si Abdoulaye, plus que les autres, peut se sentir victime des moqueries et des pressions sexuelles qu'il peut subir, d'autres peuvent se montrer agacés, énervés, au point d'insulter ceux qui s'en prennent à eux, n'acceptant pas que l'on puisse mettre en cause leur « virilité ». Au-delà du ressenti subjectif de la violence en tant que telle, il me semble que c'est le potentiel de violence contenu dans les pressions sexuelles qui dévoile l'ampleur de ces dernières. Le fait que certains hommes cachent des informations à leurs pairs montre bien qu'ils redoutent les réactions qui pourraient s'ensuivre. Il semble alors pertinent de considérer les violences de genre comme « des "décrets d'application" du genre comme loi sociale, tout en contribuant activement à son application » (Bereni et *al.*, 2014 : 83). Les hommes des groupes de Médina et de Parcelles

Assainies encouragent par exemple verbalement certains de leurs pairs à agir pour « prendre une copine »³⁰.

7. 4. Performer et prouver sa « virilité » entre pairs

Les chapitres qui vont suivre seront consacrés à l'étude des régimes discursifs déployés par les hommes, notamment ceux concernant la mise en récit de leurs capacités de séduction et de leurs expériences sexuelles auprès de leurs pairs. Il s'agira de se pencher sur leur inscription dans un contexte homosocial faisant l'apologie de la « virilité ».

La présentation de soi et les discours des hommes

Mes interlocuteurs cherchent à être placés par leurs pairs au sommet d'une échelle hiérarchique genrée. Pour ce faire, ils rendent régulièrement et rapidement compte de leurs prouesses sexuelles et de leurs capacités de séduction, bref ils cherchent à démontrer qu'ils sont continuellement et effectivement en capacité d'entretenir des relations avec diverses femmes. On pourrait alors supposer qu'ils tentent de maîtriser la représentation qu'ils donnent d'eux-mêmes.

Dans ses travaux sociologiques, E. Goffman a longuement insisté sur ce point. Cet auteur réfléchit à l'idée en somme très simple selon laquelle, « en présence d'autres personnes, on a en général de bonnes raisons de se mobiliser en vue de susciter chez elles l'impression qu'on a intérêt à susciter » (1973a : 13-14). Selon cette perspective, les situations de « représentation »³¹ des acteurs sociaux seraient donc influencées par un souci lié à l'« apparence »³².

³⁰ Certains membres de ces groupes m'ont fait comprendre qu'en tant qu'homme je ne devais pas rester « chaste » pendant mes séjours en terre sénégalaise. J'ai appris qu'ils cherchaient à me « donner » des femmes lorsque j'ai commencé à recevoir des coups de téléphone de femmes que je ne connaissais pas, me disant qu'elles aimeraient bien que l'on fasse connaissance. Ces hommes s'enquéraient de mes réponses et me sermonnaient lorsque je leur faisais savoir que je n'étais pas intéressé. Qui plus est, n'étant pas surveillé par une(des) partenaire(s) possessive(s), comme cela était leur cas, j'avais suffisamment de latitude pour « rencontrer » des femmes. Après qu'un groupe de femmes de Cambérène se soit mis à questionner mon orientation sexuelle, certains hommes ont pris ma défense. Amar, par exemple, ayant été amoureux et « fidèle » pendant plus d'un an, disait me comprendre : « C'est pas parce que t'es "sérieux" que t'es un homosexuel. Ils sont cons ceux qui disent ça, ils ont rien compris à l'amour ». Dans une optique réflexive et analytique, il est intéressant de constater que je n'ai pas échappé à cette double logique faite de pressions sexuelles et de formes de soutien masculin.

³¹ Définies par E. Goffman (1973a : 29) comme « la totalité de l'activité d'un acteur qui se déroule dans un laps de temps caractérisé par la présence continue de l'acteur en face d'un ensemble déterminé d'observateurs influencés par cette activité ».

³² Entendue comme « stimuli dont la fonction à un moment donné est de nous révéler le statut social de l'acteur » (Goffman, 1973b : 31).

Les hommes dakarois enquêtés cherchent – au travers de leurs dires comme de leurs actes – à être estimés par leurs pairs. Nous avons pu nous rendre compte de l'existence de rapports de pouvoir entre eux passant, entre autres, par des formes de compétition. Au vu de cet ensemble de constats, ces récits peuvent être considérés comme participant d'un régime de démonstration, auprès de tiers, d'une « bonne virilité ». En ce sens, les narrations des expériences et des performances sexuelles contribuent à des « stratégies de mise en scène de la masculinité » (Fidolini, 2014 : 119). Les mises en récit que font les hommes de leurs propres expériences participent donc d'une construction identitaire (Ricœur, 1985) : ces narrations sans cesse renouvelées de leurs actes sont aussi des narrations de leur identité. Celles-ci sont motivées par leur ancrage dans des rapports de pouvoirs précis, entre hommes qui évaluent le degré de « virilité » de chacun d'eux.

Les éléments narrés aux pairs sont contrôlés et sélectionnés : tout n'est pas dit, et ce qui est dit est choisi en fonction de l'auditoire, certaines révélations sont « arrangées »³³. Ces « arrangements » peuvent concerner :

- le fait de s'attribuer le mérite de la concrétisation d'une mise en couple ;
- le degré d'avancement dans les relations sexuelles avec l'une de leurs partenaires, ou tout simplement la relation sexuelle en elle-même ;
- le fait de ne pas faire de cadeaux ;
- l'âge de leur dépucelement ;
- le fait de s'attribuer l'initiative d'une rupture ;
- le nombre de relations présumées ;
- le fait qu'une de leurs partenaires ait déjà eu des relations sexuelles hors mariage avec un autre homme.

Certaines de ces données étant intimes, il semble peu envisageable que ces faits puissent être vérifiés par les pairs ou qu'une petite amie évoque ces sujets avec l'un d'eux.

En février 2014, Cham annonce ainsi à ses amis qu'il a couché avec l'une de ses petites amies, une « autre copine ». Il est alors félicité. Lorsque lui et moi avons l'occasion de revenir sur ce point en entretien, il me livre pourtant une autre version des faits, m'avouant d'un air gêné : « Bon, j'ai dit

³³ Un temps et un investissement ethnographique conséquents ont été nécessaires pour arriver à ces conclusions. Le fait de procéder, lorsque cela était possible, à une triangulation des données a été précieux, de même que le fait d'alterner entre différents modes et contextes de recueil de ces discours.

ça, mais en fait, comment dire, on n'a pas vraiment baisé [...]. Elle est vierge, et j'ai dit que je comprenais [...]. C'est pas grave en fait, je vais attendre ». Lorsque je lui demande pourquoi il n'a pas dit la vérité à ses amis, il me répond qu'il n'a pas envie d'être « embêté » : « Sinon ils vont dire que je sais pas faire, ils vont pas comprendre. Il y en a qui respectent pas ça ». Cham anticipe donc la réaction de ses pairs et préfère mentir pour ne pas avoir à subir de pressions tout en s'affichant comme un homme « capable »³⁴.

Les mises en récit que font les hommes au sein de leur groupe de pairs peuvent être appréhendées comme une manière de jouir d'une réputation positive, soit « viriliste »³⁵ et valorisée comme telle. Il s'agit donc, dans une perspective analytique, d'aller au-delà du message lui-même, en ouvrant des pistes sur les motivations des locuteurs, les représentations qu'ils souhaitent donner d'eux-mêmes (Gianni, 2000 ; Goffman, 1973a). Dès lors que l'on conçoit ces discours comme des actes, dans le sens où ils cherchent à accomplir une action, plutôt que de s'arrêter au simple constat (Austin, 1991), on peut appréhender ces discours comme des actes de langage motivés et performatifs. Les énoncés en question, situés dans des processus interactionnels, se révèlent avoir effectivement des effets concrets : l'intégration au groupe, le maintien d'une position valorisante, le respect des pairs, l'exemption de moqueries.

Tous ces biais, quelque peu normatifs dans les groupes de pairs, sont des indications d'un comportement et, en somme, de la quête d'une identité en adéquation avec les standards fixés par les groupes. Pourtant, une partie de ces mises en scène ne donne des indices que détournés des capacités « viriles » des hommes, et par là de leur identité. Dans cette optique, et d'après les recherches de M. Mauss (1921) concernant l'« expression obligatoire des sentiments », il pourrait s'avérer pertinent de considérer que la mobilisation de contenus initiatiques, les discussions qui s'y rapportent et la mise en récit des expériences sexuelles revêtent un caractère d'obligation. On peut alors parler d'« expression publique des capacités "viriles" ».

³⁴ Il me faut également prendre en compte que Cham a pu faire attention à la manière dont je le percevais à travers ce qu'il me « confiait ».

³⁵ Ce terme, issu du vocabulaire militant des mouvements féministes, « désigne une exacerbation du comportement et des normes "viriles". Il se traduit notamment par des attitudes valorisant la violence sexiste, renforcées par un confinement dans l'entre-soi masculin, où être reconnu par les pairs est constitutif de l'identité » (Collectif Adéquations, 2017 : 3). Le sens de ce terme ne doit pas être confondu avec son acception médicale initiale désignant l'« état d'une personne du sexe féminin qui présente un développement des caractères sexuels secondaires de type masculin (pilosité développée, voix grave, psychisme de type masculin, etc.) et une régression des caractères sexuels secondaires de type féminin (manque de développement ou régression des seins, absence ou arrêt de la menstruation, etc.) » (<http://www.cnrtl.fr/definition/virilisme>).

La « carrière prémaritale »

Ces milieux valorisent des caractéristiques pensées comme « viriles ». En somme, les expériences prémaritales d'un homme font foi des capacités « viriles » de celui-ci. La notion de « carrière » peut alors être utile pour penser les motivations des hommes et les changements de position qui peuvent s'opérer. En sociologie, H. Becker (1985) a été le premier à mobiliser cette notion en dehors du strict cadre des études en sociologie du travail. Il précise à ce propos qu'elle permet de « [...] distinguer divers types d'aboutissement des carrières, indépendamment de la question de la "réussite" » (*Ibid*, 47). L'usage de cette notion est repris dans le cadre de cette thèse afin de mettre au jour les dynamiques et l'évolution des trajectoires individuelles.

Pour ma part, l'idée de « carrière prémaritale » me semble toutefois plus appropriée pour regrouper dans un sens large l'idée de carrière « sentimentale » et « sexuelle » (on pourrait aussi envisager de parler de « carrière multipartenariale »). Ainsi envisagée, une « carrière prémaritale » désigne la somme des expériences sentimentales et/ou sexuelles d'un homme avec des femmes. Une telle « carrière » ne s'arrête pas après chaque relation ; elle s'alimente de la répétition d'unions et de séparations, et prend fin avec la cessation des relations prémaritales (bien souvent suite à une union matrimoniale). Dans la plupart des cas, hormis l'arrêt momentané des activités de séduction et des relations de couple suite à une rupture plus difficile que les autres, par exemple, les hommes pensent l'évolution de leur carrière en termes de progression. Ils expriment clairement l'idée d'un parcours fait de la succession d'échelons les ayant amenés à être plus doués dans leurs pratiques, que ce soit en termes de savoir-faire, de savoir-dire, de capacités sexuelles ou autres. L'aspect quelque peu professionnel de leurs pratiques est d'ailleurs symboliquement souligné par le suffixe « *kat* » (qui se retrouve dans *doxaankat*). Si l'on suit cette métaphore, on pourrait même dire que quelques-uns d'entre eux, à certains moments de leur « carrière », ont été empreints d'une volonté « carriériste ».

L'emploi de la métaphore de la « carrière » dans une perspective étique peut permettre de révéler la manière dont certains événements cruciaux induisent des changements de positionnement chez les hommes. C'est par exemple le cas de la première déception amoureuse qu'a pu connaître chacun d'eux, qui les aurait conduits à devenir plus méfiants et à changer les modalités des démonstrations amoureuses qu'ils peuvent mettre en place au cours de la prémaritalité.

L'idée d'aboutissement

L'aboutissement de ces « carrières » masculines ne serait pas uniquement lié à la sortie de la prémaritalité, mais aussi à l'acquisition de capacités « viriles ». Dans le groupe de Parcelles Assainies,

par exemple, les « carrières » d'El Hadj, d'Emir, ou encore d'Elimou, ont permis à chacun d'eux d'acquérir une notoriété telle qu'ils n'ont plus besoin de prouver ni leur « désir » des femmes (c'est-à-dire leur hétérosexualité) ni leurs capacités « viriles ». Ainsi, lorsque ces hommes entreprennent de se détourner des pratiques de séduction conquérantes et du cumul des partenaires dans la perspective d'une union maritale – qu'elle débouche sur un mariage ou qu'elle soit avortée –, leurs pairs ne voient pas dans cette décision un déficit de « virilité ».

Il en va en revanche différemment pour Essam qui se marie en 2013 pour divorcer un an plus tard. Il épouse une femme qui, selon ses amis, est « laide » (*ñaaaw*). Il aurait agi par facilité, parce qu'il ne savait « pas assez bien faire avec les filles » (Egoudou). Au cours de diverses conversations desquelles Essam est absent, ses pairs n'hésitent pas à se moquer de lui.

- Elimou : Lui, vraiment, il me fait rire. Tu peux pas être fier quand t'épouses une femme que personne veut. Tu vas avoir honte quand tu présentes ta femme.

- Elias : C'est sûr, c'est pas difficile, il y a tellement de femmes qui cherchent un mari. Elles sont désespérées. [...]

- Egoudou : Oui, mais quand tu sais pas draguer (*doxaan*), t'as pas le choix. Si tu veux baiser (*kat*), il faut marier une fille (rires).

Les modalités de la rencontre et des débuts de la relation entre Essam et Enka renforcent l'idée des autres membres du groupe selon laquelle Essam serait moins capable qu'eux. D'abord, le fait qu'Essam ait rencontré et séduit Enka sur Facebook, sans la voir pendant plusieurs mois, est largement dévalorisé. Il ne se serait pas confronté directement à elle, n'aurait pas pris de risques relevant d'une prouesse digne d'être valorisée par ses pairs. Au contraire, il aurait agi par facilité en se tournant vers une jeune femme dont la beauté laisserait à désirer et en cherchant désespérément à se marier. Il ne s'agirait donc pas d'une prouesse « virile », mais d'un choix « par défaut ». Les propos que les hommes du groupe tiennent à l'égard d'Essam sont sévères envers son choix conjugal et ne tiennent pas compte des sentiments qu'il peut ressentir, tandis que ce dernier exprime à plusieurs reprises l'amour qu'il ressentait pour Enka. Essam n'a pas eu à lui faire la cour, à « courir », Enka se montrant d'office réceptive aux avances qui lui étaient faites. Ce sont les liens entre l'aspect physique déprécié d'Enka et la facilité de la séduction qui semblent être au cœur de la non-reconnaissance de cette relation et du mariage qui en découle. Pourtant, pendant plus de dix ans, Essam a multiplié les partenaires sentimentales et connu de nombreuses expériences sexuelles. Ce n'est donc pas comme s'il s'était montré incapable de séduire ou de cumuler les relations de couple.

Si la séduction par internet est tolérée, elle ne jouit pas de la même valorisation que la séduction « de rue ». D'autres hommes ont pu rencontrer certaines de leurs partenaires par ce biais et l'ont raconté à leurs pairs, mais il ne faudrait pas que la communication et les tentatives de rapprochement ne se déroulent que dans un cadre numérique. La performance « virile » par excellence reste basée sur les initiatives prises en présence des femmes, en somme sur une « confrontation » physique si l'on se réfère à la logique de « conquête » que les hommes valorisent tant. On peut aussi se demander si les reproches concernant le choix marital d'Essam ne sont pas également liés au fait que sa « carrière » n'était pas jugée comme totalement aboutie : il n'aurait pas assez démontré ses capacités viriles à ses pairs. La question est différente pour les plus jeunes, parce qu'ils sont encore en cours de « formation » et qu'ils sont encore loin d'envisager le mariage. Même si la « carrière » de certains d'entre eux semble mieux partie que d'autres en termes d'accomplissements valorisés, il leur est encore nécessaire de réitérer ces démonstrations de « virilité ».

En résumé, pour jouir d'une identité socialement positive dans ces groupes de pairs, la « carrière » prémaritale se doit d'être définitivement considérée comme « aboutie ». Un lien peut être établi entre les récits des hommes et une forme de mémoire collective sur laquelle ils se basent pour évaluer le degré de « virilité » de leurs amis. À bien des égards, ces récits, tout comme d'autres types d'actes, sont centraux dans leurs aspirations identitaires et leur permettent de « performer » leur masculinité.

La performativité au-delà des discours

À la lumière de ces développements et de ceux qui ont été faits plus tôt, il semble possible de constater chez ces hommes les dynamiques de « mise en acte » de leur masculinité (Connell, 2000 : 197) ou de « performativité » de leur identité masculine, selon l'expression employée par J. Butler (2006). Dans cette perspective, la performativité repose sur une idée de répétition d'actes et de discours ayant pour effet de « fabriquer » les identités de genre (*Ibid* : 26). Plus qu'une mise en scène, la « mise en acte » ou la « performativité » suppose une application. « Mettre en acte » ou « performer » comprend à la fois le fait de montrer, de vouloir être et de réaliser. Ainsi entendu, ces deux expressions insistent sur le caractère actif et pratique des postures masculines, par-delà les seules apparences. Cet ancrage théorique, qui stipule que le genre est « produit et reproduit en permanence à travers les pratiques sociales » (Demetriou, 2015), permet de prêter attention à ce que les acteurs sociaux font. Les actes dont j'ai rendu compte sont orientés vers deux objectifs pour les hommes : exercer une emprise sur leurs petites amies et se considérer et être perçus comme des hommes « virils ». Il s'agit là de volontés orientées vers une somme de buts

interdépendants les uns des autres, ce qui ne veut pas forcément dire qu'elles se réalisent vraiment. Mes interlocuteurs performant donc leur « virilité », notamment auprès de leurs pairs, mais l'attribution de la réputation la plus positive ne se fonde pas seulement sur les récits que font les hommes. Il s'agit en effet pour eux de donner des indices moins contestables que de simples discours invérifiables. C'est aussi en cela qu'il y a mise en acte.

Si l'on revient aux conversations téléphoniques quotidiennes qu'ont les hommes avec la quasi-totalité de leurs petites amies, il faut mentionner que celles-ci sont très souvent mises sur haut-parleur lorsqu'ils sont réunis entre pairs³⁶. Je me suis souvent demandé pour quelles raisons ils ne cherchaient pas à garder leurs conversations privées. Puis je me suis aperçu que, lorsqu'ils voulaient que ce soit le cas, ils n'hésitaient pas à sortir de l'espace de réunion. Cela m'a amené à me demander pourquoi ils cherchaient à les rendre publiques. J'en suis arrivé à la conclusion qu'ils cherchaient à faire étalage de leurs prouesses, en somme à confirmer la nature romantique et érotique de certaines de leurs relations avec des femmes. Parfois, les autres hommes écoutent attentivement cette conversation, d'autres fois, ils n'y accordent guère d'importance. Quelques fois, la petite amie au bout du fil converse avec plusieurs hommes, d'autres fois, elle n'est pas au courant que la conversation est écoutée de tous. Il arrive parfois aux deux interlocuteurs de revenir sur leur passé sexuel, de faire mention de leurs envies sensuelles, etc. C'est en particulier dans ces situations que les pairs deviennent plus attentifs. Il en va de même avec les SMS érotiques (ou plus rarement des photographies) qui peuvent être montrés à l'assemblée. Par ce biais, les hommes peuvent performer leur « virilité » et la rendre plus concrète aux yeux de leurs pairs.

La logique semble similaire lorsqu'ils cherchent à présenter une de leur petites amies à leurs amis, qu'elle est invitée lors d'une occasion unique à venir boire le thé. Ils cherchent alors à la montrer, tel un « trophée », pour reprendre le champ lexical de la « prédation » souvent mobilisé par les hommes. D'autre part, le fait d'acheter un préservatif et de le rendre visible auprès des pairs pour signifier qu'il va bientôt servir peut également être considéré comme une forme de mise en acte. Le fait de laisser les draps froissés après un coït ou des sous-vêtements féminins visibles peut également être entendu en ce sens. Hormis quelques exceptions concernant les hommes ayant perdu leur virginité le même jour, ils n'ont pas l'occasion de montrer à leurs amis qu'ils ont été « virilement » performants. D'autres moyens sont alors mobilisés au-delà de leurs narrations et affirmations effectuées devant le collectif de pairs : séduire devant un ami, les sorties de couples collectives, les discussions dans le

³⁶ Ce qui m'a bien sûr permis d'avoir connaissance de leur teneur.

couple (orales et écrites), etc. En faisant usage de ces moyens démonstratifs, ils attestent être devenus, ou en phase de devenir, des *doxaankat bu mag*.

Conclusion de la partie II

Les espaces homosociaux observés constituent le creuset d'un discours de victimisation qui s'articule à un discours de « résistance » ou d'autodéfense devenant le corollaire du premier. Autrement dit, après avoir échangé des points de vue critiques, ces hommes font le constat de leur statut de victimes. En réaction, ils partagent des techniques, des stratégies, des astuces, qui prennent la forme d'un rapport au savoir. Or, parler en termes de savoir et de stratégie revient *in fine* à admettre que des rapports de pouvoir se jouent entre hommes et femmes.

Les hommes enquêtés cherchent à se former par eux-mêmes en matière de sexualité. Pour ce faire, ils mobilisent différents supports, directs et indirects. Les espaces d'entre-soi masculins étudiés mettent au jour la vitalité des comportements « prédateurs » envers les femmes et permettent de mettre en évidence la place qu'occupent les collectifs d'hommes dans les initiations sexuelles qui prennent part à la construction des masculinités. Les pairs en particulier :

jouent ainsi une fonction probatoire ou invalidante dans l'apprentissage de la virilité. Les flatteries, les compliments ou les moqueries, les railleries voire les insultes sont utilisées pour signifier la conformité du jeune aux attentes du groupe (Mulot, 2009 : 120).

Entre membres d'un même groupe, les jeunes hommes cherchent à s'épauler dans leurs démarches concernant les domaines de la sexualité, de la séduction et des relations prémaritales. Dans ce cadre, la « respectabilité » sexuelle des hommes (entre eux et envers leur future épouse) passe par le fait de ne plus être vierges et d'avoir une certaine expérience.

J'ai insisté sur le fait que les espaces homosociaux masculins ont une fonction initiatique : ce sont des lieux privilégiés où les jeunes hommes se construisent ensemble en tant qu'« hommes », mais pas n'importe quel « homme ». Ils cherchent en effet à incarner un modèle idéal-typique qui leur semble correspondre au mieux à une identité masculine honorifique. Ces groupes sont bercés par une exigence de conformité à cet idéal qui laisse entrevoir leurs aspirations à se distinguer de certains modèles de masculinité. L'appellation par laquelle ils se désignent – *doxaankat bu mag* – est alors à l'image de la perception positive qu'ils ont d'eux-mêmes et du bien-fondé de leur démarche. Ils

refusent donc de se définir comme des *sai-sai* (bandits, crapules), soit la manière la plus usuelle de désigner les « coureurs de jupons »¹.

À première vue, la rhétorique des hommes s'appuie sur l'expérience et les jugements sociaux concernant le « matérialisme » des femmes. Ils s'en servent alors comme un prétexte à l'élaboration de stratégies de défense collectives. C'est précisément pour cette raison que l'émergence de ce rapport au savoir ne peut pas être appréhendée sous le seul angle économique. Par différents biais, ces hommes montrent que leurs tentatives et démarches visent à résister aux formes d'évolution des rapports entre les sexes, perçues comme un danger en ce qu'elles pourraient les placer dans une position subordonnée. Dans les espaces homosociaux observés, l'idéal-type de « virilité » est donc défini contre des femmes et avec/contre d'autres hommes. Les hiérarchies entre hommes et femmes, mais aussi entre différents hommes, sont ainsi labellisées. Ces hiérarchies reflètent, d'une part, une pensée différentialiste et hétéronormative entre hommes et femmes, ce qui est parfaitement visible dans la réitération de discours portant sur les bienfaits moraux et sociaux de l'ascendance des hommes sur les femmes. D'autre part, elles rendent compte d'un « vouloir-être » « viril » qui va bien au-delà de la stigmatisation des masculinités homosexuelles.

Cette partie a donc permis de montrer que la « virilité » et la masculinité sont toutes deux empreintes d'une logique de démonstration reposant sur des preuves directes et indirectes. En somme, il s'agit également d'une question d'apparence conditionnée par des apprentissages. La volonté de transformation de soi est très présente dans les discours et les actes des hommes enquêtés, elle constitue même un véritable projet : celui de passer du statut de néophyte à celui d'expert. Ce processus peut cependant être relativement long avant qu'ils ne soient considérés par leurs pairs et qu'ils se considèrent eux-mêmes comme des hommes en haut de l'échelle des masculinités qu'ils ont établie. Il s'inscrit dans une quête de *tekki*, « qui est à la fois la réussite et la reconnaissance par le groupe » (Diack, 2017 : 267).

Cette quête de l'affirmation d'un soi genré entre pairs s'affranchit alors d'un certain nombre de conventions sociales, l'essentiel étant pour eux d'acquérir une légitimité sociale dans le groupe de pairs en particulier, mais aussi auprès de l'ensemble des hommes de leur génération. Si la société sénégalaise produit une « obligation culturelle » à devenir un « homme » (Butler, 2006 : 71), les hommes enquêtés réitèrent cette obligation entre pairs, bien que de manière quelque peu différente.

¹ Cette dernière désignation peut aussi être utilisée pour désigner des hommes qui ont une réputation de séducteurs. Dans la même mesure, ils ne se considèrent pas comme des *mbarankat* masculins. Cette appellation est pour eux largement dévalorisante pour un homme, en raison du lien direct qui peut être fait avec des formes de transactions sexuelles masculines. Ils refusent donc de l'endosser.

Ils adoptent donc bel et bien une posture dynamique dans laquelle ils performant leur identité de genre. Avec cette posture active, ils ont alors moins l'impression de subir les ambitions et stratégies « matérialistes » des femmes. Il me faut donc convenir, avec S. Mulot (2009 : 118), que la construction des identités masculines est « éventuellement contraignante et aliénante pour les hommes eux-mêmes ».

Partie III
**Devenir un « homme », entre contraintes
sociales et aspirations générationnelles**

« [...] cet interrègne où meurt le vieil ordre alors que le nouveau ne parvient pas encore à naître » (Maalouf, 2009 : 34).

Après être revenue sur ce qui se joue dans les collectifs de pairs en termes d'apprentissages, d'injonctions « virilistes » et de compétition, la réflexion va se poursuivre sur la place que ces hommes cherchent à incarner dans leur société. Pour entamer cette réflexion, on prendra en compte le regard que ceux-ci portent sur la « tradition » et sur la nécessité d'établir un ordre moral « nouveau » dans la conceptualisation de leur projet identitaire genré. Toutefois, en raison du caractère liminaire de leurs trajectoires prémaritales, ils doivent nécessairement, pour incarner un modèle masculin respectable aux yeux de leurs aîné·es et du reste de la société, franchir l'étape du mariage. Pour ce faire, ils se doivent de rompre avec certaines de leurs anciennes habitudes relationnelles, effectuer des compromis et commencer à exercer le rôle de prestataire économique qui est attendu d'un courtisant. Ils doivent donc être prêts à endosser un rôle plus « mature ». Alors que, pendant de nombreuses années, ils n'ont eu de cesse de se « défendre » des femmes avec lesquelles ils étaient en relation, ils tentent désormais de se montrer prêts à construire un projet conjugal avec l'une d'elles.

Chapitre 8 - La quête des hommes « nouveaux »

À travers ce chapitre, il s'agira d'interroger le regard que les hommes enquêtés portent sur la « tradition » à partir de leur volonté de se définir comme des hommes « nouveaux », qui n'accepteraient plus, d'un côté, les comportements moralement déviants des femmes et, de l'autre, l'immobilisme social, économique et politique du Sénégal contemporain. J'insisterai sur la manière dont les hommes mobilisent l'image du « Nouveau Type de Sénégalais » (NTS), qui a vu le jour dans le cadre d'un mouvement politique d'ampleur nationale, afin de définir leurs aspirations à devenir des hommes « modernes ». Ce sera également l'occasion de voir en quoi le « discours de la crise des masculinités » renforce les aspirations aux changements sociaux telles qu'elles sont relayées par les hommes.

8. 1. L'image du « Nouveau Type de Sénégalais » et l'envie d'être « moderne »

Le contexte d'éclosion du mouvement « Y'en a marre »

En 2011, le mouvement citoyen « Y'en a marre » (YAM) est créé en opposition à la troisième candidature à la présidentielle d'Abdoulaye Wade. YAM s'adresse en priorité aux jeunes et se sert du rap pour médiatiser son combat. Cela avait déjà été le cas avec le mouvement « *Bull Faale* » qui, à partir des années 1990, a réussi à porter les revendications politiques et identitaires des jeunes sur la scène nationale¹.

L'année 2011 est marquée par d'importantes grèves syndicales, des mouvements de contestation étudiante, des manifestations contre les coupures répétées d'électricité, la hausse du prix de certaines denrées alimentaires et la mauvaise gestion des zones sinistrées par les inondations pendant la saison

¹ Le mouvement *Bull faale* (BF) – soit « laisse faire » ou « t'occupe pas » – est vite devenu un symbole de revendication identitaire. Porté par des rappeurs et des sportifs, il constituait un vecteur d'affirmation de la jeunesse, démocratisant la réussite qui devenait potentiellement accessible à tous et toutes, du moment que l'effort nécessaire était fourni (Harvard, 2001). Le slogan BF s'est répandu et, en se faisant le porteur des aspirations de la jeunesse au changement, il s'est cristallisé sur la scène politique. En 2000, le mouvement BF s'est alors érigé contre l'énième élection d'un candidat socialiste (parti au pouvoir depuis près de 40 ans). En s'opposant à ce conservatisme politique aux mains d'un seul parti, ils soutenaient l'opposition qui a gagné cette élection, marquant ainsi la fin d'un monopôle politique et la première alternance qu'ait connue le pays (Dahou et al., 2004).

des pluies (Awenengo Dalberto, 2012 ; Samba Sylla, 2017). « Y'en a marre » est créé cette même année, influencé par les soulèvements populaires qualifiés de « Printemps arabes ». À la base de ce mouvement, on trouve le groupe de hip-hop *Keur Gui* (formé des rappeurs Thiat et Kilifeu déjà connus pour leurs textes virulents à l'égard des responsables politiques) et le journaliste Fadel Baro (Kupper, 2017 ; Savané et *al.*, 2012). Le but de YAM est double : premièrement, exercer une forme de vigilance citoyenne face aux abus des différentes institutions et fonctionnaires étatiques, telle une « sentinelle » ; deuxièmement, former et « conscientiser » la jeunesse du pays. Le mouvement est très vite rejoint par d'autres acteurs médiatiques, notamment des rappeurs.

Le projet du « ticket présidentiel » proposé par le président en place, A. Wade, vient renforcer la vague d'opposition à son mandat. Ce projet prévoit alors deux mesures : l'élection d'un vice-président auquel le président aurait la possibilité de transmettre le pouvoir, et le fait qu'un quart des suffrages au premier tour seraient suffisants pour élire ce responsable politique. Finalement, grâce à la mobilisation de YAM, cette réforme ne passe pas, malgré le maintien de la candidature d'A. Wade. L'opposition politique et YAM y voient un affront et s'insurgent contre cette décision anticonstitutionnelle (Châtelot, 2012). Le 22 juin 2012, des membres de YAM font irruption dans l'assemblée des *leaders* de l'opposition et appellent à une mobilisation massive en investissant la rue. Des slogans tels que « Touche pas à ma constitution » font mouche et deviennent les symboles des revendications morales et démocratiques de ces journées agitées (Awenengo Dalberto, 2012). YAM appelle, à travers une campagne de mobilisation, à se prononcer contre A. Wade, ce qui contribue à la victoire de son opposant politique, Macky Sall.

À la suite de cette élection, YAM sort auréolé de sa victoire. S'il n'a été qu'une des composantes de l'opposition, les médias lui accordent une majeure partie des mérites de cette victoire. YAM, grâce à sa visibilité médiatique, mais aussi à sa stratégie de communication et à son mode de mobilisation novateur, est alors reconnu comme le « visage et la voix de la mobilisation sociale » (Samba Sylla, 2017 : 19). On lui attribue le mérite de mobiliser une jeunesse populaire, « peu coutumière de la contestation frontale du pouvoir » (Awenengo Dalberto, 2012) et d'ordinaire peu impliquée dans les processus électoraux².

² En témoigne les campagnes de YAM pour que les jeunes demandent et obtiennent des cartes électorales (<https://yemamarre.sn/sama-carte-damay-vote/>). Le « label » YAM s'exporte (Samba Sylla, 2017 : 20), notamment au Burkina Faso par le biais du mouvement « Balai Citoyen » qui s'est opposé à B. Compaoré et a participé à son éviction de la tête de l'État.

L'émergence de l'image du NTS

L'ambition de YAM prend forme petit à petit : pousser les citoyen·nes (en particulier les jeunes) à devenir plus attentifs et attentives, conscient·es et responsables dans leur vie de tous les jours, des acteurs-citoyens et des actrices-citoyennes ayant le droit de revendiquer ce qui leur est dû (Savané et *al.*, 2012)³. À travers cette doctrine, se dessine « un processus de production de nouveaux imaginaires de la citoyenneté » (Awenengo Dalberto, 2012). Or, les objectifs pédagogiques de YAM seront centraux dans la suite de mon analyse, dans la mesure où l'élan de conscience démocratique/civique mis en place a débordé le mouvement. La jeunesse sénégalaise, qu'elle se rallie ou non au mouvement, exprime désormais son « désir d'avenir » dans la rue et sur les plateaux télévisés, dans une atmosphère de désenchantement et de délitement social (Savané et *al.*, 2012).

C'est à travers le référent identitaire du Nouveau Type de Sénégalais (NTS) que YAM met en exergue les valeurs sociales et citoyennes attendues de tous et toutes les Sénégalais·es. Cette image, devenue centrale dans les objectifs que s'est fixé le mouvement, est alors inscrite dans la charte du mouvement (résumée en dix « commandements ») lorsque celui-ci s'institutionnalise et édicte ses modes d'organisation administrative et ses objectifs sur le long terme. Deux commandements y font référence :

Article 3 - Les membres de l'Esprit Y'en a marre sont volontaires, bénévoles, et s'engagent à répondre à l'appel du Noyau dur tant que celui-ci vise à sauvegarder les acquis démocratiques, à sauvegarder la république ou à promouvoir les valeurs du Nts (Nouveau type Sénégalais).

Article 7 - L'Esprit Y'en a marre fait le diagnostic des problèmes de sa localité, propose des solutions et s'offre en exemple dans le plus pur style du Nts (Nouveau type de Sénégalais) prôné par le mouvement⁴.

³ Cette volonté de conscientisation citoyenne avait déjà été rendue visible à travers le mouvement « *Set-Setal* » (« propre », « rendre propre » en langue wolof). Cette « dynamique juvénile » (Harvard, 2009 : 329), initiée dans les années 1980, avait poussé les jeunes dakarois·es à embellir leur quartier, à peindre les murs, à nettoyer les zones insalubres ou pleines de débris (Diouf, 1992 ; Ba, 2016). « *Set-Setal* » s'est clairement construit avec l'objectif de dénoncer le désinvestissement de l'État dans plusieurs secteurs et de pousser les jeunes à devenir acteurs et actrices de leur propre environnement.

⁴ L'intégralité de la charte de YAM est reproduite en annexe n° 2. Des renseignements complémentaires sur le NTS sont fournis à l'occasion de certains rassemblements publics et dans des communiqués de presse. Le site officiel du mouvement donne plus de précisions : « Depuis sa création il y a plus d'un an, Y'en a marre prône un changement de mentalité pour l'émergence d'un Nouveau Type de Sénégalais (NTS) dans une République des citoyens ». Déjà dans sa déclaration du 19 Mars 2012, cette orientation se décline clairement en ces termes : « Ce grand changement passe par l'émergence, voire la naissance de nouveaux citoyens porteurs de valeurs républicaines et promoteurs d'une éthique de comportement vis-à-vis de l'État comme au sein de la société. Ces nouveaux citoyens, à travers les demandes impérieuses qu'ils formulent et adressent à l'État, aux acteurs politiques et à l'ensemble des acteurs sociaux, devraient permettre de faire émerger un nouveau Sénégalais responsable, intègre et engagé pour porter le projet de transformation sociale en

YAM appelle donc bel et bien à la naissance d'un NTS, réaffirmant l'existence et l'importance de la moralité, tant chez les dirigeant-es politiques que chez tous et toutes les concitoyen-nes (Savané et *al.*, 2012). En ce sens, un NTS fait la promotion d'un-e jeune citoyen-ne « moral-e » et pousse les jeunes à évoluer dans une perspective moralisatrice assumée. En adoptant pour mot d'ordre « agir plutôt que de se plaindre » (Kupper, 2017 : 27), YAM tente de responsabiliser les jeunes en partant du principe que, si elles et ils désirent transformer la société, elles et ils doivent commencer par se transformer elles-mêmes et eux-mêmes. Cette doctrine a le mérite de ne pas céder à l'afro-pessimisme ambiant cumulant les constats d'impuissance, pour préférer inciter les jeunes à apporter leur pierre à l'édifice d'un changement sociétal global. On est donc face à un discours d'*empowerment*. Le premier acte concret à effectuer est alors, selon la rhétorique « y'en-a-marriste », le devoir électoral⁵.

Qu'est-ce que le Nouveau Type de Sénégalais ?

Cette analyse ne porte pas sur la contestation populaire ou le mouvement YAM en lui-même, mais sur la résonance de ses idéaux chez les hommes avec lesquels j'ai travaillé. En 2011 et 2012, la plupart d'entre eux ne militent pas, seuls trois d'entre eux se rendent aux manifestations⁶. Cela ne les empêche pas de prendre unanimement position contre la réélection d'A. Wade, en accord avec l'effervescence populaire qui gagne la jeunesse, tout en convoquant l'image du NTS comme référent identitaire.

Nous les jeunes, c'est nous les Nouveaux Types de Sénégalais. Ça veut dire qu'on va pas se laisser faire par les politiciens qui sont tous corrompus. Ici, si quelqu'un a le pouvoir, il va donner d'abord des « jobs » à toute sa famille. C'est l'Afrique, quoi ! C'est comme ça ! Il faut changer. Ça veut dire qu'il faut être sévère. Si quelqu'un fait rien pour son peuple, on le dégage. On le laisse pas comme avant. Avec force, avec nos votes, on peut tout changer (Birago).

Moi, je suis un Nouveau Type de Sénégalais. Comment dire, ça veut dire qu'il faut plus faire comme avant. Ça veut dire qu'il y a des choses dans la tradition qui sont trop

vue de bâtir une société de justice, d'équité, de droit, de paix et de progrès pour tous. Une société qui travaille, produit et distribue les richesses et les opportunités à tous ses fils et filles sans discrimination » (Source : <http://yenamarre.sn/presentation/chantier-du-nts/>).

⁵ Le mouvement n'a de cesse, jusqu'à aujourd'hui, de multiplier les campagnes (artistiques, politiques et pédagogiques) locales et nationales. Certains slogans accompagnent ces campagnes en usant de formules chocs, comme « Si le savoir est une arme, la carte [électorale], c'est la balle ».

⁶ Tous sont des membres du groupe de Médina, à ce moment-là, qui n'exercent pas d'activité professionnelle.

anciennes. À cause de ça, on est un pays qui est pas développé. Comment dire, le Sénégal peut pas évoluer si on reste comme avant. Il faut que notre pays avance, et c'est nous, les jeunes, qui sommes l'avenir. C'est nous qui allons changer les choses. On doit pas rester seulement dans la tradition. C'est ça un Nouveau Type Sénégalais : c'est un Sénégalais qui en a marre et qui veut changer son pays (Cherif).

Le terme « nouveau » fait mouche. Pour mes interlocuteurs, l'affiliation identitaire au NTS est un appel au changement. Ils ont tous une idée précise de ce que signifie être un NTS avec les idées de rupture et d'avancement qui vont avec. Environ la moitié d'entre eux déclarent être véritablement des NTS et précisent pourquoi. Ces justifications sont diverses et touchent différentes sphères. Pour Daouda, il s'agit par exemple d'arrêter de « déconner » de manière générale.

- Daouda : Jusqu'à présent, j'ai trop déconné. Tu vois ce que j'ai fait. Je suis resté là en faisant du n'importe quoi. J'avais de l'argent et, tout de suite, j'allais jouer [à des jeux d'argent]. Souvent, tu perds tout. Mais j'étais content, parce que c'est comme si j'avais une grande vie, mais c'est pas bien. Tu respectes rien. Ta famille a honte de toi et, en plus, tu les aides pas. J'ai rien réussi, j'ai tout perdu, alors que j'aurais pu faire beaucoup de choses. J'ai eu tort. Je veux même pas me comparer aux autres qui, à mon âge, ont fait beaucoup de choses.

- Nicolas : Mais maintenant t'as changé ?

- D : Oui, maintenant j'ai changé, je te jure. Je suis un Nouveau Type Sénégalais maintenant, je peux dire.

Pour Daouda, devenir un NTS revient à adopter un comportement plus responsable, plus éthique envers sa famille. Cela prend forme avec l'arrêt de certaines activités non « raisonnables ». Son renvoi du magasin dans lequel il était employé (qu'il ne mentionne pas dans cet extrait) joue certainement sur l'arrêt de son mode de vie quelque peu dispendieux. Quoi qu'il en soit, il est dorénavant fier de ne plus « déconner ». La revendication identitaire du NTS ne semble pas comprendre ici de dimension citoyenne, ni s'étendre à ses relations aux femmes ; elle concerne principalement la sphère des activités économiques et des relations familiales. Précisons que son témoignage est recueilli en 2015, soit lorsqu'il commence, pour la première fois, à se dire NTS. On pourrait alors supposer que cette affiliation lui permet de donner du sens aux changements qu'il vient d'opérer dans sa vie.

Les discours de ces hommes ne reviennent pas sur le fait de ne pas avoir été, ou pas suffisamment, des NTS par le passé. Au contraire, ils disent tous vouloir en être un. Par ailleurs, plutôt qu'une

définition uniforme et inébranlable de cet idéal identitaire, j'ai été confronté à des procédés de subjectivation conduisant à différentes formes d'entendement. Il me semble particulièrement intéressant de constater que les significations du NTS recueillies entrent souvent en adéquation avec les trajectoires individuelles de chacun. Ainsi, quand Elias se marie en 2015, il affirme que ce choix est dû au fait de vouloir être un NTS.

Regarde, les Y'en a marre là, ils ont raison. Il faut qu'on montre l'exemple. Sinon, y'a rien qui va changer. Moi, maintenant, j'ai décidé d'arrêter plein de choses. *Dama wara am na xol bu rafet* (Je dois avoir un joli cœur/être droit dans mes bottes). Il faut être fier de ce que tu fais, toujours. Il y a des choses dont je ne suis pas fier. Je me suis beaucoup moqué des filles par exemple, je sais que je leur ai fait beaucoup de mal. C'est pas bien. Maintenant, j'arrête. Je vais me marier, et fini tout ça. Je vais être un bon mari et, si Dieu le veut, je vais très bien m'occuper de mes enfants, *Amin* (« Amen », il joint ses deux mains, paumes vers le ciel avant de les ramener sur son visage afin de conclure sa déclaration, montrant de la sorte qu'il souhaite que sa prière soit exaucée).

À l'instar de Daouda, Elias dit vouloir devenir plus responsable. Il semble regretter certains de ses agissements passés qui n'auraient pas été respectueux et auraient pu blesser certaines jeunes femmes. Il est le seul, avec Elimou, à faire référence au NTS dans le cadre d'un projet conjugal. Tous deux ne disent pas vouloir se marier pour pouvoir prétendre au statut de NTS, mais plutôt que cette perspective du mariage les a amenés à le devenir, en ce qu'elle implique d'arrêter les pratiques prémaritales qui supposent qu'ils mentent et cachent des informations. Pour la majorité de mes interlocuteurs, une association est faite entre intégrité morale et NTS. L'une des constantes que j'ai pu identifier dans la mobilisation de ce référent identitaire tient à la perspective ou à la concrétisation d'un changement radical dans la vie du NTS. Celui-ci s'applique en effet à reprendre à son compte cet appel au changement, tout en opérant une sélection des domaines dans lesquels il pense devoir changer.

Ce faisant, les hommes projettent leurs ambitions sur l'émergence d'une société « nouvelle ». L'idéal du NTS permet, encore une fois, d'accréditer l'urgence d'un changement sociétal (politique en particulier) et de souligner la responsabilité de chacun-e dans cette aspiration à un Sénégal « nouveau ». Devenir un NTS revient à devenir plus responsable dans certains domaines de la vie. En cela, il ne s'agit pas d'une innovation sociale, mais plutôt d'un processus de responsabilisation individuelle. L'image du NTS semble alors leur servir de point d'appui pour donner du sens à leurs actes et à leurs ambitions. Elle cristallise et donne corps aux aspirations au changement, social

comme individuel. Quoi qu'il en soit, les discours de mes interlocuteurs s'attachant à exprimer leur volonté de devenir des hommes nouveaux mobilisent amplement l'image « y'en-a-marriste », tel un marqueur d'identité générationnel (Ba, 2016).

8. 2. La responsabilité des femmes et le « discours de la crise des masculinités »

La perte de valeur dans le Sénégal contemporain

Dès l'accès du Sénégal à son indépendance, le projet initié par L. S. Senghor, le premier président de la République sénégalaise, avait pour objectif de mettre en place un « projet culturel sénégalais » intitulé « enracinement et ouverture ». On se trouvait alors dans une double logique identitaire et nationaliste, prônant l'importance du maintien d'un certain nombre de racines « propres » aux ethnies sénégalaises – et dont la population sénégalaise devait être fière – tout en s'ouvrant aux importations culturelles (Diouf, 2002).

Depuis cette époque, médias, intellectuels sénégalais, théologiens musulmans et hommes politiques ont, pour certains, adopté une optique critique, opposant volontiers les « traditions » sénégalaises à celles qui venaient d'ailleurs. De nombreux témoignages et prises de position dénoncent l'impact que ces valeurs étrangères ont eu sur l'effritement des valeurs traditionnelles « typiquement » sénégalaises et africaines, comme la solidarité familiale ou le respect des aîné·es⁷. Ces discours répétés viennent renforcer le sentiment de perte culturelle au profit de valeurs « étrangères » corrompant la « pureté » d'un « "fond" traditionnel que l'on suppose seul porteur de l'authenticité des cultures sénégalaises » (*Ibid* : 279-281). On assiste alors bien souvent à une idéalisation de la « tradition ». Dans ce sens, il semble pertinent de concevoir la « tradition » comme le « produit d'un passé » (Lenclud, 1987), un « point de vue » (Pouillon, 1975), une « interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains » (Lenclud, 1987)⁸.

⁷ Elles peuvent tout autant émaner de personnalités publiques, comme le chroniqueur B. Ndoye (<http://xalimasn.com/opinion-jolof-une-societe-de-plus-en-plus-materialiste-et-de-moins-en-moins-bien-cotee-en-bours-e-des-valeurs-par-bosse-ndoye/>), le magistrat Ibrahima Hamidou Dème (<https://www.bbc.com/afrique/region-43554330>) ou l'ancien président de la république sénégalaise A. Diouf (<https://www.francophonie.org/Discours-d-Abdou-Diouf-a-Dakar-le.html>), mais aussi de citoyen·nes sénégalais·es (https://www.ilovesenegal.sn/La-crise-des-valeurs-de-la-societe-senegalaise_a707.html).

⁸ J. Pouillon (1975 : 160) précise que « le passé n'impose que des limites à l'intérieur desquelles nos interprétations dépendent seulement de notre présent ».

Le registre général de la crise des valeurs est partagé par mes interlocuteurs, notamment en ce qui concerne le supposé « primat de la marchandise sur la morale »⁹ et la « démission des parents en matière d'éducation » (Diouf, 2002 : 265). Or, ils attribuent majoritairement aux femmes la responsabilité de ces deux maux, d'une part parce qu'ils dénoncent sans cesse le « matérialisme » des femmes, d'autre part parce que ce sont elles qui portent la responsabilité de l'éducation des enfants.

En ce qui concerne ce rôle, les femmes peuvent en tirer des bénéfices, tout autant qu'elles peuvent être considérées comme responsables de la mauvaise éducation de leurs enfants. C'est « par elle[s] que se fait une transmission quasi-héréditaire des qualités, des vertus et des valeurs » (Bâ, 2007 : 443). Le proverbe « *Defar jigeen mu defar société* » (« Éduquer une fille, c'est éduquer une société ») rend compte de l'importance accordée à l'éducation des filles qui seront elles-mêmes amenées à endosser le rôle d'éducatrice. L'enquête que M. F. Sène consacre à la scolarisation arabo-islamique des filles au Sénégal l'a conduite à se pencher sur ce proverbe.

Defar est le terme wolof pour à la fois « créer » et « réparer ». Il s'agit donc de former un nouveau type de femme, de réparer son image, afin qu'à son tour elle répare et participe à la création d'une société débarrassée de ses maux, à la création d'une société nouvelle (2016 : 48).

Cette vision des femmes, en tant que dépositaires et garantes « des bonnes mœurs », est fortement présente dans le discours des hommes dakarois qui convoquent et associent les registres de la moralité de la société et des attentes religieuses¹⁰. Une discussion se rapportant au roman *Sous l'orage* de l'écrivain malien S. Badian (2000) permet aux étudiants de l'UCAD d'échanger sur la question de la place des femmes dans la reproduction sociale.

- Birago : *L'école rend nos filles rebelles !* Tu connais ça ? C'est un bouquin. Y'a un gars dans ce bouquin, c'est un vieux, il s'appelle le père Benfa. Lui, il est vraiment dans la tradition, il veut pas que les filles aillent à l'école. C'est lui qui dit je crois : « L'école rend nos filles rebelles ».

- Balla : Oui, c'est bien ça. C'est par rapport à sa petite-fille qui veut étudier et tout ça, mais lui, il pense qu'elle a pas besoin de ça, que l'école leur apprend des mauvaises choses, comme, par exemple, après tu respectes plus tes aînés. Il a peur, je pourrais dire.

⁹ Y. K. Fall cité par S. B. Diagne (1992 : 284).

¹⁰ T. Fouquet (2011 : 26) indique que, avec la montée d'un conservatisme théologico-moral, « les cibles en sont, par exemple, des jeunes femmes rendues coupables d'"outrage aux bonnes mœurs" pour avoir dansé en dévoilant leurs fesses largement dénudées en boîte de nuit, ou des homosexuels jugés et condamnés pour "crime contre-nature" ».

- Babacar : Le problème, c'est pas l'école, c'est les écoles qui sont pas religieuses. Ça donne des idées aux filles. La plupart des filles, au Sénégal, elles connaissent pas la religion. Si leur maman fait pas son travail, les filles vont pas savoir. Elles vont devenir des rebelles comme il le dit. Il est fort Seydou Badian, il a tout compris.

Cet ouvrage faisait apparemment partie de leur programme scolaire. Ils en ont lu des extraits, analysé l'œuvre en classe et retenu le fil de l'histoire, mais surtout une phrase, celle clamée par le père Benfa¹¹. L'ouvrage relate l'histoire d'amour d'un écolier et d'une écolière dans une petite bourgade malienne à l'heure du colonialisme. Le père Benfa s'oppose à cette romance puisqu'il entend marier sa fille à un riche marchand. Devant le refus de cette dernière, il émet des reproches envers l'école moderne, qu'il voit comme la source des envies émancipatrices de sa fille. Afin d'asseoir son autorité, il envoie alors cette dernière dans le village de son oncle, pensant qu'elle renouera ainsi avec la « tradition » et ne contestera plus les décisions de ses aînés.

La tentative du père Benfa et ses propos sur l'éducation des filles suscitent des réactions quant à la place de l'enseignement religieux dans l'école dite « à la française » – thématique qui n'est pourtant pas abordée dans le roman. On assiste donc ici à un déplacement du débat : l'œuvre de S. Badian problématise l'école comme héritière du colonialisme, tandis que la problématique actuelle glisse vers la place accordée à l'instruction islamique en contexte scolaire. Les discours recueillis mettent aussi en avant l'importance du rôle des femmes en tant que « gardienne[s] de la tradition » (Diop, 2012a : 23 ; Séné, 2017 : 48).

Mes interlocuteurs estiment ainsi que les maux qui entachent leur société relèvent pour une large part de la responsabilité des femmes qui, en tant qu'éducatrices, auraient failli dans le rôle qui leur est dévolu. Empreints d'un « point de vue » sur la « tradition » sénégalaise, ils mettent à plusieurs reprises en cause la démission des femmes sénégalaises en matière d'éducation et de reproduction des valeurs morales.

Je vais t'expliquer. Tu vois, si un homme est homosexuel, c'est parce qu'on l'a laissé faire. Il a pas été bien éduqué. T'imagines un garçon qui regarde toute la journée la télévision avec sa mère. Elle s'occupe pas vraiment de lui. Elle le met pas dans la bonne direction. Il peut se faire des idées et vouloir devenir une femme. Enfin, je sais pas, mais si ta mère t'a bien éduqué, t'as pas ce genre de problème (El Hadj).

¹¹ En les quittant ce jour-là, je me suis procuré le livre en question dans une petite boutique de livres scolaires d'occasion. J'ai cherché avec attention la fameuse citation, en vain.

Ta mère, c'est ton modèle, si je peux dire. Si elle cherche tout le temps de l'argent, ses filles, elles vont faire pareil. C'est plus simple de faire ça. Elles demandent de l'argent, elles font à manger, et c'est tout. C'est comme ça que les filles commencent à déconner (Cham).

Les hommes, maintenant, ils épousent une femme pour son physique seulement. Après, ils vont dire comme quoi leurs enfants sont pas bien éduqués (Driss).

Dans le même temps, la responsabilité des hommes en général (et celle de leur propre mère) est peu mise en cause. Mis à part les hommes politiques ou certains dirigeants d'entreprises dont il est tout à fait d'usage de faire la critique, la responsabilité des pères, ces « ancêtres inégalables » (Ortigue et *al.*, 1973 : 59), est peu mentionnée.

Le « discours de la crise des masculinités »

C'est maintenant presque un lieu commun de considérer que les jeunes hommes africains peuvent mobiliser des rhétoriques dénonçant le pouvoir des femmes et la perte des privilèges « masculins » (Castro, 2012 ; Grange Omokaro, 2014 ; Djombe, 2012 ; Petit et *al.*, 2012). Les hommes sénégalais font eux aussi le constat de l'existence, dans leur société, d'une « crise » qui toucherait les hommes. En mobilisant cette idée, ils ont la conviction qu'il existait une période antérieure – qui n'est pas datée – où la masculinité n'était pas en crise (Forth, 2011). Or, de nombreux travaux académiques qui, ces dernières années, se sont penchés sur la « crise de la masculinité » permettent d'affirmer que celle-ci est loin d'être nouvelle (Allen, 2002 ; Badinter, 1992 ; Bard, 1999 ; Dupuis-Déri, 2018). L'usage de cette notion n'a pas ici pour volonté d'attester ou d'infirmer l'existence d'une « crise » dans le Dakar contemporain, puisque je m'appuierai sur la proposition de M. Atkinson (2001 : 12), qui consiste à considérer cette notion comme une « perception ». Je préfère donc parler de « discours de la crise » plutôt que de simple « crise », afin de ne pas partir du postulat qu'elle est bel et bien existante (Allen, 2002 ; Dupuis-Déri, 2018)¹². Ensuite, convaincu de la richesse de l'approche connellienne quant au fait de ne pas considérer les hommes comme une catégorie homogène, je préférerai parler de « discours sur la crise des masculinités ». Pour autant, même s'il s'agit d'un « discours », il n'en reste pas moins intéressant d'analyser ce qu'il produit.

M. Gourarier (2017) identifie ainsi dans ce discours trois effets performatifs. Le premier concerne la consolidation d'une appartenance genrée ; le deuxième prescrit « ce qu'un homme devrait être, en

¹² F. Dupuis-Déri (2018 : 12) met en garde sur le fait que « certaines études de la crise s'inscrivent dans le champ des études féministes, mais participent à renforcer la certitude que les hommes sont en crise ».

fonction de ce qu'il aurait été et ne serait plus » (*Ibid* : 39) ; le troisième légitime la posture de défense des hommes en les poussant à consolider ou à retrouver les privilèges qu'ils auraient perdus. J'ai jusqu'ici insisté sur la manière dont des formes de solidarité de genre peuvent se tisser au sein des groupes de pairs, opposant volontiers les femmes aux hommes. La cohésion des démarches des hommes repose de fait sur cette affiliation identitaire sélective. Ils s'identifient à leur groupe de pairs et à d'autres hommes vivant ou ayant vécu des expériences similaires et éprouvant les mêmes difficultés qu'eux. Cette forme d'empathie – consistant à reconnaître communément la souffrance des hommes due aux femmes – se conjugue à la proclamation d'une conscience de groupe. La posture revendiquée d'un « combat » entre hommes et femmes reflète assez bien la manière dont les hommes des cinq groupes enquêtés se sentent comme des unités sociales quelque peu homogènes. L'idée de « perte » est au centre de leur rhétorique. Il serait dorénavant difficile pour eux d'être « respectés » et d'« avoir le dernier mot » dans leur couple, ce qui n'était supposément pas le cas des générations précédentes.

Selon une pensée naturaliste des identités de genre, les privilèges des hommes leur seraient dus de droit. De ce fait, ils estiment que les actes qu'ils mettent en place dans le but de retrouver leur ascendance sont tout à fait légitimes. Leurs aspirations leur paraissant bel et bien fondées, ils doivent désormais se montrer intransigeants, ne rien céder aux femmes. D'une certaine manière, prétendre être un « vrai homme » suppose ici une dose d'intransigeance. Les trois effets performatifs de la « crise » relayés par M. Gourarier sont donc présents à Dakar et participent de la mise en place de définitions et d'aspirations identitaires genrées.

La « résistance » des hommes

Tout en faisant quotidiennement le constat de cette « crise » et de ses effets délétères sur la société sénégalaise, mes interlocuteurs adoptent une posture théorique et pratique de « résistance ». Par cette appellation, j'entends « les phénomènes de freins répétés au quotidien » (Devreux, 2004 : 12), par lesquels les hommes tendent en effet à vouloir retrouver des prérogatives qu'ils auraient perdues, à savoir leurs privilèges genrés.

Le fait de s'instruire et d'agir pour « gérer » leur partenaire est à ce titre tout à fait symptomatique du sentiment d'affaiblissement des prérogatives masculines dans la sphère de la prémaritalité et de la volonté des hommes d'exercer une forme d'ascendance sur leurs partenaires – ascendance qui leur reviendrait donc de droit. C'est bien la gestion politique du couple qui est ici en jeu. Les hommes ne fondent pas seulement leurs revendications à partir d'une conception naturalisante des rapports entre

les genres – même si cette dimension est présente –, mais la justifient aussi par des registres empreints de morale sociale. Pour le dire autrement, ils mobilisent des arguments tenant aux différences entre hommes et femmes, en se basant sur des sources religieuses et autres, qui dénoncent ouvertement les agissements des femmes et leurs conséquences à petite échelle comme à l'échelle nationale. Le « matérialisme » féminin devient alors pour eux la raison emblématique qui les pousse à instaurer une posture de « résistance ».

Dans ce contexte, ce n'est pas le féminisme, en tant que mouvement prônant l'émancipation des femmes, qui semble craindre, mais le flou dans les distinctions de genres. Les hommes n'évoquent d'ailleurs pas cette question, bien que de tels mouvements soient présents sur le territoire sénégalais sans forcément que l'étiquette « féministe » y soit accolée¹³. Les femmes sénégalaises sont présentes dans la sphère politique depuis plusieurs décennies (même si on est loin d'une parité et qu'elles sont marginalisées dans les instances de décisions), et on compte de nombreux groupements de femmes, sous forme d'association ou de manière plus informelle, pour défendre leurs intérêts (Diouf Ndiaye, 2013 ; Moya, 2017a). Mes interlocuteurs ont même plutôt tendance à approuver ces initiatives et leurs conséquences en les considérant comme un moyen de « responsabiliser » les femmes. Pourtant, les théories féministes, dans la manière dont elles sont reçues dans une partie de l'Afrique, sont interprétées comme un « discours de l'Occident contre l'Afrique, contre les valeurs culturelles africaines »¹⁴. Ainsi, les remises en cause dites « féministes » des prérogatives des hommes, parce qu'elles émaneraient d'une dynamique provenant d'Occident, n'ont pas pris ancrage, ce qui n'empêche pas bon nombre de perspectives d'actions pour le droit des femmes.

La « résistance » des hommes ne concerne donc pas directement des questions civiques, mais tient au maintien et à la réaffirmation de la différence sexuée et des privilèges qui l'accompagnent. Par ailleurs, ils ne s'opposent pas aux idées de changement, d'évolution et de transformation sociale, à condition que leur statut d'« homme » ne soit pas mis à mal. La « gestion », à laquelle il est tant fait référence, met en avant des volontés hégémoniques, économiques et politiques, dans le sens où elles tendent à assurer la perpétuation de la « position dominante des hommes » (Connell, 2014 : 74). Il

¹³ Je pense notamment à des programmes de recherches (au laboratoire Genre de l'Institut Fondamental d'Afrique noire dirigé par F. Sarr, aux différentes actions mises en place depuis 1997 par Cordesia), à des programmes de « développement » (l'Association des Femmes Africaines pour la Recherche sur le Développement, Femmes Africa Solidarité, l'Association pour la Promotion de la Femme Sénégalaise), à la Commission pour l'Abolition des mutilations sexuelles, ou encore à des perspectives ouvertement « féministes » telles que l'association « *Yewwu, Yewwi* » (Éveillé, libéré), et aux contributions de certaines autrices qui défendent les droits des femmes, comme M. Bâ ou A. Thiam (Fall-Sokhna et al., 2009 ; Locoh et al., 2008 ; Sow, 2007).

¹⁴ Propos de F. Sow, recueillis par T. Locoh et I. Puech (2008 : 12).

s'avère dès lors pertinent de penser la rhétorique de la crise de la masculinité comme un « moyen de promouvoir un retour à l'ordre des genres » (Gourarier, 2017 : 27).

8. 3. La « tradition », la « modernité » et l'homme « nouveau »

Faire le tri entre « tradition » et « modernité »

Tandis que les hommes reprennent le socle des principales critiques portant sur la perte de valeur dans le Sénégal d'aujourd'hui, ils proclament de manière récurrente l'impératif au changement. À travers l'idée de transformation de la société, qui va de pair avec l'émergence d'un NTS, ils convoquent souvent le registre de la « modernité » comme synonyme de « nouveauté ». Pour eux, un NTS serait donc nécessairement un individu « moderne ».

La modernité à laquelle ils aspirent se base sur deux logiques, celle de la préservation de valeurs sociales et celle d'un changement massif, qui aurait un impact tant sur les rapports sociaux que sur les structures économiques nationales. Ce dernier point suppose alors de rompre avec certaines « traditions » qui ne seraient pas bénéfiques pour l'ordre social. Les hommes font donc le tri entre les valeurs qu'ils jugent positives et lesdites négatives, qu'elles soient « modernes » ou « traditionnelles », locales ou importées.

Il faut changer des choses, c'est sûr *de*. Il y a des choses qui vont pas ici, et ça nous empêche d'évoluer. Mais ça veut pas dire qu'on veut faire comme les Français par exemple. Tu sais, en France, on s'occupe pas des vieux, on les laisse tout seuls et on les met dans des maisons de vieux. Ils vont mourir tout seuls. Nous, ici, on n'accepte pas ça. En Afrique, c'est pas possible de faire comme ça. Il faut qu'on soit fiers d'être des Africains, mais il faut changer des choses. Regarde, en France, il y a pas de coupure d'électricité par exemple. Ici, on connaît ça tout le temps. Il faut que ça change. Et puis, par exemple, il y a quelque chose qui nous empêche d'être évolués. Tu vois, quand tu gagnes un peu d'argent, tu peux pas faire des économies. Tu dois tout le temps donner à tout le monde. Tu vas voir ta belle-mère, par exemple, tu dois lui donner de l'argent. C'est pareil avec ta tante, avec tout le monde. Tu peux pas économiser et monter ton entreprise à cause de ça. Les gens, ils te disent qu'il faut faire ça, que c'est normal, même s'ils ont plus d'argent que toi. Mais il faut changer. En plus, la société a beaucoup changé. Maintenant, les gens pensent qu'à l'argent, c'est pas normal. Dans les mariages, il y a trop d'argent aussi. Tu vas faire du gaspillage pour rien du tout, seulement pour les invités. Il faut qu'on arrête ça, il y a des gens

qui ont l'esprit trop étroit, ils sont, comment dire, comme si c'était encore la préhistoire. Mais le monde a changé, il faut que le Sénégal soit un pays moderne, pas un vieux pays qui veut pas changer. Nous aussi, on veut vivre dans un pays moderne. On en a marre en quelque sorte (Bilal).

On se trouve bien face à un processus de sélection¹⁵. La « modernité » dont ils parlent n'est pas systématiquement opposée de façon binaire à celle de « tradition ». On assiste plutôt à une volonté de préserver une soit-disante « authenticité culturelle » tout en s'ancrant dans une « modernité »¹⁶.

Le fait de vouloir être des hommes « nouveaux » ne se limite pas à une reproduction empreinte de nostalgie : si leurs discours se situent dans une logique « conservatrice », ils sont en même temps désireux d'observer des différences par rapport à ce qui existait auparavant. Cette volonté de changement ne concerne pas uniquement les sphères de l'économie et de la politique régalienn¹⁷, mais aussi les relations entre hommes et femmes et certains aspects qui s'y rapportent¹⁸. « Moderne » est ici à entendre comme « ce qui devrait être » ; en ce sens, c'est bien d'un ordre moral idéal dont il est question.

Esquisse d'un projet politique

Bien souvent, l'idée de « type » est associée à l'« homme »¹⁹. Mes interlocuteurs, par exemple, ne font jamais mention de la « femme nouvelle » alors que les images de l'« homme nouveau » ou de l'« homme moderne » sont fréquemment évoquées. Or, l'emploi générique du masculin neutre ne me semble pas être la seule explication de la focale sur le genre masculin. Cette dernière s'inscrit également dans une surreprésentation des hommes dans le mouvement YAM.

L'idée de formation d'un nouveau modèle de citoyenneté n'exclut pas en soi les femmes. Pour autant, leur vision de la transformation morale de la société semble être une perspective à l'initiative

¹⁵ Lors de l'arrivée du mouvement « *Set-setal* » dans la sphère urbaine, les participants ont également entrepris d'opérer une sélection entre certains éléments de leur « tradition » nationale/continentale, pour en imposer d'autres (Diouf, 2002).

¹⁶ On reste alors dans une logique similaire au projet sénégalais.

¹⁷ En matière de développement économique, on est face à une conception néolibérale et évolutionniste du progrès qui, bien qu'opposant la marchandise à la morale (Diagne, 1992), prône l'entrée dans une croissance économique dont pourrait profiter la population. En matière politique, il s'agit d'un appel à la fin d'une gestion d'accapement et de la mauvaise gestion des ressources publiques, tout en préservant l'« exception sénégalaise » en termes de « tradition démocratique ». Ces expressions, souvent mobilisées pour caractériser le régime politique sénégalais, peuvent paraître surfaites, les travaux de C. Coulon (2000) ayant bien montrés comment s'est construit ce mythe et l'instrumentalisation qui en a été faite.

¹⁸ Ces points seront abordés au moment de nous pencher sur les critères du choix de la partenaire conjugale.

¹⁹ Le site internet officiel de YAM donne un aperçu assez clair de la très faible présence des femmes parmi les figures emblématiques du mouvement (<http://yenamarre.sn/>). À la décharge des principaux *leaders*, des femmes sont présentes dans les manifestations qu'ils organisent fréquemment, et une volonté de mixité est affichée dans la mise en place des comités directeurs des succursales ouvertes dans tout le pays. Néanmoins, les femmes sont relayées au second plan.

des hommes. Partant du principe que les libertés que s'accordent les femmes, et les dérives qui en découleraient, constituent des freins à l'émergence d'une « modernité morale », ils se pensent les mieux placés pour contribuer au changement social, c'est-à-dire à la mise en place d'une société meilleure dans tous les sens du terme. En agissant et en se transformant, les hommes pourraient remédier à cette situation, là où les femmes ne peuvent qu'échouer par excès d'individualisme. Devenir un NTS suppose donc, pour ces hommes, de se positionner dans des jeux de rapports de pouvoir entre hommes et femmes. En cela, la perspective de mise en place d'une société « moderne » renvoie à une dimension genrée.



Figure 16 : Les *leaders* du mouvement YAM le 27 juin 2011

(Source : <https://www.courrierinternational.com/article/2013/03/07/vu-du-senegal-generation-y-en-a-marre>).

Le projet politique de mes interlocuteurs vise donc à retrouver une somme de privilèges tout en souhaitant devenir « nouveaux » ou « modernes ». Parce qu'il comporte, pour beaucoup, un caractère genré, ce projet a deux dimensions distinctes. Le premier volet – celui qui est le plus légitime socialement et qui est devenu éminemment politiquement correct – tient d'une rhétorique développementaliste prônant la « sortie du tiers-mondisme » (Mbembe et *al.*, 2006 : 121). Suite à l'inculcation d'un sentiment d'infériorité (Fanon, 2015) et au maintien d'une importante partie de l'Afrique dans un statut de subalternité (Bayart, 2006 ; Mbembe, 2000a), il semble tout à fait compréhensible que de jeunes Africains cherchent à se réinventer (Mbembe et *al.*, 2006). D'une certaine manière, leur aspiration à la « nouveauté » peut donc être pensée dans une perspective postcoloniale.

Le deuxième volet de ce projet s'appuie sur des appartenances distinctes – les femmes d'un côté, les hommes de l'autre – et sur l'idée selon laquelle les unes auraient empiété sur les privilèges des autres. À l'extérieur des espaces homosociaux, ce volet est moins abordé que le précédent. Les hommes le passent généralement sous silence auprès de leurs petites amies, mis à part lors d'altercations particulièrement houleuses. Tel est le cas de Camara lors d'un échange téléphonique avec l'une de ses « autres copines » :

C'est toujours pareil, vous les femmes, vous voulez manger tout ce qu'on a. Même notre honneur. [...] Si je me laissais faire, je serais comme un enfant, mais je te jure, je suis un homme moi. [...] Non, Non, c'est pas comme ça ! Je [...] Non... mais on a vraiment un problème d'éducation dans ce pays. Vous les filles, vous voulez vraiment tout foutre en l'air (Camara).

En dehors des groupes de pairs, les critiques qu'ils se permettent de proférer envers les femmes sont moins frontales et exacerbées. Les femmes de leur famille n'hésitent d'ailleurs pas à se montrer ouvertement critiques face à leurs arguments : « C'est toi qui dis ça ?! Tu fais du n'importe quoi tout le temps, comme un *sai-sai de*, Demba le comédien ! » (la grande sœur de Demba). Autrement dit, tout le monde ne semble pas dupe de cette focalisation sur la responsabilité des femmes qui expliquerait tous les maux de la société. En outre, s'ils se permettent facilement de remettre en cause le « travail » des femmes en matière d'éducation²⁰, ce discours est difficilement argumentable devant les femmes de leur famille.

Suite à ces constats, cette quête de la « nouveauté » peut aussi être appréhendée comme un projet de genre. C'est là le fil le plus intéressant à dérouler au regard des objets de cette étude, en ce qu'il permet de rendre visible la manière dont les hommes, sous le prétexte de la « nouveauté », légitiment leurs ambitions hégémoniques sur les femmes. Ils admettent que cette quête se joue à l'échelle de la société sénégalaise toute entière, mais ne s'appliquent à la mettre en application qu'au niveau des relations de couple dans lesquelles ils sont investis. D'une certaine manière, l'impératif masculin de non-dépense économique peut donc être entendu comme un projet en partie militant. Cette dimension souligne alors l'intérêt de penser les mobilisations politiques en dehors de leurs aspects strictement institutionnels comme cela est proposé dans différentes perspectives académiques récentes²¹.

²⁰ On dira d'un enfant qui est bien éduqué ou qui a une « bonne situation » que sa mère a bien « travaillé » (« *ndey ju liggey* »).

²¹ À titre d'exemple et en relation avec le contexte africain, on peut souligner le colloque, qui s'est tenu à Dakar les 19 et 20 décembre 2019, « mobilisations "à bas bruits" », dont l'appel à participation commence par les mots suivants : « Le concept de mobilisation a longtemps été surdéterminé par son rapport au politique. Or il s'est opéré une certaine délégitimation du politique comme vecteur du changement social (chute du mur de Berlin, montée d'un populisme

Les intérêts des hommes et le prétexte de la « nouveauté »

N'oublions pas que ces hommes ont constamment l'occasion de s'entretenir avec leurs pairs, faisant ensemble le constat de la supposée perte de privilèges des hommes et de l'impératif de les récupérer. Il semble dès lors probable que les justifications qu'ils avancent concernant une grande partie de leurs choix prémaritaux soient réinterrogées *a posteriori* au regard de la posture politique qu'ils mettent collectivement en mots. Cela revient à supposer que ces hommes peuvent être amenés à justifier leur trajectoire prémaritale selon la rhétorique d'un « discours sur la crise des masculinités ». Si les constats effectués dans chacun des groupes sur la réalité de cette « crise » ne sont pas liés à l'âge des hommes – puisqu'on les retrouve tant chez ceux qui ne sont pas encore majeurs que chez ceux ayant dépassé la trentaine –, ils semblent en revanche liés aux déceptions amoureuses qu'ont pu vivre chacun d'eux. Ainsi, ceux qui disent avoir le plus « souffert » se montrent les plus virulents envers les femmes. Les autres se méfient et relaient eux aussi ce type de discours générique fréquemment employé à propos des femmes, mais ils ont moins tendance à exprimer le fait qu'il soit nécessaire de devenir « moderne » pour éviter que la société sénégalaise ne coure à sa perte. Cette dimension est particulièrement visible chez Cherif et Bassirou qui se montrent particulièrement « militants » et « revendicatifs » après s'être sentis « trahis » par une jeune femme avec laquelle ils étaient en couple et qu'ils disaient aimer. On a vu que la rhétorique du « péril » social que représentent les comportements des femmes ne repose pas seulement sur une « déception amoureuse » mais s'en enrichit. Par conséquent, les hommes s'appuient aussi sur leurs expériences individuelles pour en tirer des conclusions générales et mettre en cause toutes les femmes ou presque.

Si l'on se réfère à la logique de mes interlocuteurs, les femmes seraient « responsables » non seulement d'un certain nombre de maux sociaux, mais elles seraient également à l'origine de la posture de résistance qu'ils adoptent. Cette explication me semble d'une part assez accusatrice envers les femmes et d'autre part incomplète en ce qu'elle n'interroge pas la responsabilité des hommes. En effet, si l'on part du principe, tel que je le fais, que la fabrique du genre procède d'une logique relationnelle, il devient alors évident que femmes et hommes s'influencent mutuellement. Supposer que les un-es ou les autres soient à l'origine du changement me semble dès lors insuffisant et ne permet en rien de mieux cerner les dynamiques individuelles ou sociales qui sont en jeu. Il ne faudrait donc pas supposer que les femmes sont effectivement la cause de la posture de résistance des hommes.

autoritaire, etc.). Parallèlement, l'envers du succès de la sociologie des mobilisations a parfois produit une "routinisation" qui construit des prêts à penser pour des phénomènes standardisés. *A contrario* des pratiques diversifiées, économiques et culturelles, sont porteuses de dimensions égalitaires et émancipatrices (ou au contraire conservatrices) dont la portée politique n'est ni un préalable, ni une conséquence inéluctable » (Source : <https://movida.hypotheses.org/4515>).

Là où les hommes redoutent les femmes, elles aussi les redoutent et mettent en place des répertoires d'action en réaction aux pratiques des hommes. Le fait qu'elles puissent demander aux hommes de prouver leurs intentions (d'une manière ou d'une autre), qu'elles se montrent méfiantes et doutent de leur paroles – tel que certaines femmes citées dans cette thèse ont été amenées à le faire – étaye ce postulat. En bref, je soutiens que les actes et les postures des femmes et des hommes dans le champ de la séduction prémaritale vont de pair.

La somme des remarques qui viennent d'être faites est nécessaire afin de ne pas survaloriser la dimension politique que les hommes donnent à leurs trajectoires prémaritales et à leurs aspirations hégémoniques, d'une part parce que, comme nous venons de le voir, cette dimension (en lien avec celle du NTS) est exprimée alors qu'ils ont déjà entrepris de séduire sans dépenser, d'autre part parce qu'ils sont amenés à repenser, en mobilisant cette dimension, des postures et des choix effectués précédemment. Autrement dit, il me semble que certains d'entre eux donnent une tournure plus politique et « militante » à leurs démarches après avoir effectué certains choix qui, sur le moment, étaient moins emprunts de ce registre. En somme, ils donnent du sens à leurs choix (souvent *a posteriori*) en leur injectant une dimension politique en adéquation avec la posture de leur groupe de pairs²². Pour autant, le projet de genre mis en discours dans les cercles homosociaux comporte également un volet économique visant à garder pour eux ou pour des membres de leur famille les (faibles) ressources financières qu'ils arrivent à obtenir.

²² En outre, les questions que j'ai été amené à leur poser durant cette enquête ont peut-être contribué à rendre ce projet plus « abouti », plus « tangible », puisque je leur ai demandé d'en clarifier certains points et donc de s'exprimer sur le sujet.

Chapitre 9 - Les relations « sérieuses » : complicité et affection

La lecture des ambitions des hommes s'est jusqu'à présent focalisée principalement sur les rapports de pouvoir existant avec les femmes. Dans ce chapitre, nous irons au-delà d'une lecture strictement stratégique des performances et des aspirations des hommes. Pour ce faire, on se concentrera sur ce qui se joue dans les couples dont les petites amies sont érigées au rang de « préférées ». On cherchera à saisir la manière dont le projet des hommes se concrétise avec les partenaires qu'ils disent aimer. En somme, dans quelle mesure les sentiments éprouvés influent sur le projet des hommes ? Pour répondre à cette question, il faudra revenir sur la valorisation contemporaine des sentiments amoureux tout autant que sur leurs modalités d'expression. Nous verrons par la suite que, dans les relations de couple plus solides et plus durables, la « présence sociale » est, au fil de la relation, de moins en moins vécue comme une contrainte par les hommes. L'idée de complicité prend alors une place centrale, ce qui m'amènera à me pencher plus précisément sur la légitimation de l'exercice d'une sexualité dans les couples « sérieux ». En somme, je chercherai à montrer que les trajectoires prémaritales de mes interlocuteurs sont aussi marquées par du plaisir, de l'attention à l'autre et des témoignages sincères d'affection.

9. 1. Le dévoilement de l'amour et de ses possibles

Dans les couples dakarois, l'amour s'exprime par différents biais, il se dit dans des rencontres en tête à tête, par SMS, lors d'appels téléphoniques, ou encore sur internet. Le cadre et les modalités d'expression des sentiments amoureux étant en partie liés aux outils technologiques « modernes », on assiste alors à une mise en visibilité inédite des marques d'affection dans les couples prémaritaux. Les ambitions hégémoniques des hommes s'accordent avec ces reconfigurations contextuelles, dans la mesure où ceux-ci se servent de ces moyens pour manifester leur « présence sociale ».

La mise en images et en mots de la déclaration d'amour sur Facebook

Les espaces numériques dont font usage les jeunes Dakarois·es donnent à voir une somme de témoignages et de déclarations amoureuses. Entre 2011 et 2014, mes interlocuteurs s'inscrivent sur Facebook – réseau social le plus prisé à Dakar. Ils n'ont pas tous accès, à cette époque, à une connexion internet régulière. Certains, dont les hommes les plus âgés disposant d'un revenu stable, optent rapidement pour des forfaits téléphoniques ou des recharges leur permettant de se connecter quotidiennement à internet. Ils ont de la sorte la possibilité de mettre leurs appareils à disposition de leurs amis qui peuvent ainsi utiliser Facebook. De même, certaines maisons familiales sont équipées d'une connexion domestique, auquel cas les invités des hommes ne se privent pas d'en faire usage. De fait, mes interlocuteurs ont très peu recours aux services offerts par les cybercafés, préférant trouver des solutions leur permettant d'avoir accès à internet sans avoir à déboursier. Quitte à ne pas pouvoir se connecter tous les jours, ils préfèrent passer par leurs réseaux familiaux et amicaux. Dans les quartiers enquêtés, il est de notoriété publique qu'il existe des points d'accès gratuit à internet. Il ne s'agit pas de services offerts par la ville ou des structures associatives, mais par des particuliers, car plusieurs maisons disposant d'une connexion ne la rendent pas privée. Cela permet à bon nombre de personnes, du moment qu'elles se trouvent bien positionnées (dans la rue, adossées à l'enceinte d'une de ces maisons), de pouvoir capter suffisamment la source de connexion pour se connecter à leur(s) profil(s) Facebook.

Ce réseau social offre différentes possibilités d'expression des sentiments, que ce soit dans le contenu publié, dans le billet d'humeur numérique (le statut) ou par le biais d'émoticônes (Lemeilleur, 2017). Les jeunes Sénégalais·es en font usage afin de proclamer leurs sentiments envers quelqu'un·e, et leur réseau d'« ami·es » peut réagir à ces démonstrations¹. Bien souvent, les « ami·es » témoignent leur soutien aux couples, que ce soit lorsque le statut passe de « célibataire » à « en couple », à l'occasion de la fête de la Saint-Valentin – occasion idéale pour afficher ses sentiments amoureux sur le réseau –, de l'anniversaire de l'un·e des membres du couple, de la publication d'une photographie, de mots doux ou d'un énoncé écrit.

Certaines déclarations sont adressées à une personne clairement identifiée. Tel que le montre les deux exemples suivants, elles peuvent mobiliser des déclarations textuelles : « Un grand merci à ma douce moitié que j'aime comme un fou » (Cheikh) ; « Je t'aime mon bb d'amour je pense tout le temps à toi qui est là pour moi dans tout les bons moments et aussi quand ça ne va pas. Avec toi pour

¹ Ce réseau a surtout été investigué en dehors des phases de terrain dakaraises. Tout comme les hommes enquêtés, j'avais peu la possibilité de me connecter facilement et avais tout le loisir, en rentrant en France, de consulter les contenus qu'ils publiaient.

toujours » (une petite amie d'Alioune). Ces déclarations peuvent également être énoncées en images, comme a l'habitude de le faire Awa, la « préférée » du moment d'Amadou. Elle publie par exemple pour lui un montage photographique composé de différentes photos d'elle, de cœurs roses occupant le centre de l'image et de l'inscription « *I Love U* » insérée dans un cadre rouge².

Dans les trois cas mentionnés, la déclaration est unilatérale dans le sens où elle ne vient pas répondre à une autre, et elle n'est pas liée à une conversation « privée ». Tous les contacts de ces personnes sont potentiellement spectateurs et spectatrices de ces déclarations, ils et elles en sont témoins (Lemeilleur, 2017). Ces déclarations « affichent » la relation auprès des lecteurs et lectrices qui sont les destinataires de cette publication au même titre que la personne à laquelle elle est adressée (Genette, 1987). Les téléphones portables circulant facilement d'une main à l'autre, j'ai pu constater que, dans les familles, les aîné·es peuvent avoir connaissance, lorsqu'ils et elles n'ont pas de compte Facebook, des contenus publiés par leurs jeunes. De ce fait, mes interlocuteurs prennent particulièrement garde à ce qui est publié sur leur « mur » et sur quel compte sont faites ces publications. Tout comme la manière dont ils utilisent leur(s) téléphone(s) portable(s), il leur faut faire très attention à ce que leurs partenaires peuvent voir : la plupart d'entre eux choisissent donc de créer plusieurs profils en mobilisant des surnoms ou des pseudonymes – souvent des patronymes de sportifs célèbres³.

La possession d'un profil Facebook est presque devenue, à l'instar de celle d'un téléphone portable, une obligation sociale. Ainsi, si l'un d'eux refuse de « donner son Facebook », d'accepter en amie l'une de ses partenaires, ou encore s'il affirme qu'il n'est pas inscrit sur ce réseau social, il est rapidement suspecté de vouloir garder caché le contenu de son compte. Dès lors, des doutes sur l'exclusivité de couple peuvent être émis. Facebook accroît donc, pour les hommes, la complexité de la gestion logistique de leur réseau de partenaires. L'infidélité de plusieurs d'entre eux a d'ailleurs été découverte à cause de déclarations amoureuses émises sur leur page de profil. Ils ont tous un profil principal, officiel, celui auquel les membres de leur famille ont accès, ainsi que leur « préférée »⁴.

² Pour des raisons de droits d'auteur·rices et de confidentialité, cette image et celles qui seront décrites par la suite ne seront pas reproduites ici.

³ Si l'on prend un exemple parmi les prénoms par lesquels les hommes sont ici désignés, on peut trouver un compte Facebook au nom de « Daouda Messi », en référence au célèbre joueur de football argentin.

⁴ Les reconfigurations hiérarchiques dans les réseaux de partenaires des hommes peuvent alors entraîner diverses complications. Les hommes doivent alors faire en sorte que leur ancienne « préférée » n'y ait plus accès, en les « bloquant », tel que le propose Facebook. Ce n'est qu'ensuite qu'ils peuvent « inviter » leur nouvelle « préférée » sur leur compte principal.

Quoi qu'il en soit, « les sentiments se livrent de manière normée : on déclare son amour, on remercie son/sa partenaire pour l'amour qu'il/elle donne » (Lemeilleur, 2017). Ces messages photographiques ou textuels ne sont pas des aveux d'amour, ils n'ont pas pour ambition de révéler pour la première fois les sentiments amoureux auprès de la personne aimée ou de ses « ami·es ». Dans le cas des petites amies « préférées », l'aveu d'amour a bien souvent été effectué au préalable, et quantité des contacts numériques de ces personnes est au courant de la nature des liens qui les unissent. Ces messages constituent donc des énièmes déclarations des sentiments éprouvés. Certaines mises en image semblent émaner des deux membres du couple. Il peut par exemple arriver que deux amoureux se prennent en photo le même jour, opèrent un rapide montage afin de le publier dans l'instant sur Facebook. Des symboles romantiques sont souvent associés à ces montages – des cœurs ou la couleur rose étant les plus fréquents. C'est là une manière, pour ces couples, de réitérer l'officialisation publique de l'amour qu'ils se portent l'un·e à l'autre. Les jeunes couples comme les couples mariés peuvent donc utiliser ce type de procédé de mise en visibilité de leurs sentiments.

Comme bien souvent dans le cas de contenus publiés sur les réseaux sociaux, on peut se demander qui en est véritablement la ou le destinataire. Les déclarations d'amour sont *a priori* destinées à l'autre membre du couple, mais affichent aussi publiquement un certain nombre d'affects. Les intentions perceptibles derrière ces divulgations laissent à penser que les auteurs ou autrices ont tout intérêt à agir de la sorte, soit pour être soutenu·es dans leurs démarches amoureuses, soit pour faire connaître la force de leurs sentiments, ou encore pour montrer qu'ils agissent selon des codes romantiques valorisés. Les réactions des hommes lorsqu'ils visionnent des déclarations de ce type permettent de voir dans quelle mesure ils légitiment ces témoignages qui semblent avoir toute leur place dans les couples prémaritaux et conjugaux. Certains envient d'ailleurs les hommes qui en sont les destinataires.

La verbalisation publique de l'affection dans les couples

Les hommes enquêtés mettent en avant la pudeur pouvant exister dans les démonstrations amoureuses de leurs aîné·es : « On entend pas les vieux dire "Je t'aime". Nous, les jeunes, on se dit des mots doux. On est plus ouverts d'esprit » (Cissé). Effectivement, jusqu'à récemment, les relations entre hommes et femmes étaient construites selon un modèle qui « proscrit l'intimité [...] et qui n'attribue qu'une importance restreinte à la communication verbale » (Thoré, 1965 : 305). Si des relations de plaisanterie existent entre garçons et filles, en particulier lorsqu'ils et elles sont uni·es par des liens de cousinage, une fois marié·es, « la rareté des communications verbales sera la règle »

(Le Cour Grandmaison, 1972 : 62). Donc, si effectivement un « voile de distance » caractérise les relations conjugales « traditionnelles », en dehors de cette démonstration publique de respect entre une épouse et son mari, dans la sphère privée, les rapports de plaisanterie et de familiarité marquent cette relation (Diop, 2012a : 64-66).

Dire « Je t'aime » au Sénégal, ça compte pas, ça a aucune valeur. Tu peux dire ça pour draguer, après deux jours seulement. Mes parents, par exemple, je sais qu'ils s'aiment, mais je les ai jamais entendus se dire « Je t'aime ». Mais je sais qu'ils s'aiment, car ils ont affronté les épreuves ensemble, ils ont contourné toutes les difficultés. Moi, devant les autres, je suis respectueux devant ma femme. Je l'appelle *boy*, car je veux que les gens sachent qu'il y a une complicité avec ma femme. Au téléphone, je l'appelle *bé* (diminutif de bébé). Les gens entendent que je l'appelle comme ça (Elimou).

Ce jeune homme revient sur le respect dont ses parents font preuve en public, ce qui ne lui fait absolument pas douter des sentiments qu'ils éprouvent l'un·e pour l'autre. Comme il l'annonce, il est également important pour lui de montrer à son entourage qu'il « respecte » la femme qu'il vient d'épouser en lui donnant des surnoms affectueux et en tenant compte de la signification publique de son geste. Le terme « *boy* », dans ce contexte, n'est pas dévalorisant, comme cela peut parfois être le cas. Il n'insiste pas sur l'infériorité statutaire que peut, dans d'autres contextes, signifier *boy*⁵. Comme il s'agit aussi d'une appellation permettant de désigner les ami·es, Elias l'utilise pour mettre en avant la complicité entre lui et son épouse⁶. En public, cette dernière le désigne également par ce terme suivi du patronyme d'Elias. Elle aussi affiche ainsi publiquement la complicité qu'il y a dans son couple.

Il en va de même pour Phata, un homme proche du groupe de Médina. Depuis qu'il s'est marié avec Rama en 2015, il a moins de temps à consacrer à ses amis qu'il ne retrouve que quelques dimanches pour boire le thé. La famille de Phata et les hommes du groupe de Médina surnomment sa femme « Bisou », car elle a pour habitude de demander en public à Phata de lui faire des baisers sur la bouche, en lui disant « bisou » ou « *Foon ma* » (« Embrasse-moi »). Phata semble terriblement gêné par cette situation, surtout lorsqu'elle advient dans la rue, mais il se plie souvent à la demande qui lui est adressée. En 2016, sa famille et ses ami·es sont convié·es à fêter l'anniversaire de la mère de Phata. Une trentaine d'invité·es sont présent·es au dîner, se répartissant par génération et par genre dans les différents espaces de la maison. Du côté des amis de Phata, nous sommes neuf entassés sur

⁵ Ce terme, et on l'a vu, permet aussi de désigner les « petits », les « cadets » ou encore des personnes inexpérimentées.

⁶ L'ajout d'un adjectif possessif devant *boy* permet de renforcer l'énonciation de l'affection.

le lit de son petit frère. Rama s'affaire en cuisine avec les sœurs de Phata et, une fois le repas servi et les convives rassasiés, elle vient dans la chambre pour offrir des canettes de soda à tout le monde. Au moment où Phata se saisit de sa canette, Rama la serre plus fort, ce qui le surprend. Elle lui dit « Bisou ». À ce moment-là, l'ensemble de la chambre se met à crier « bisou », en pouffant de rire. L'écho se répercute dans les autres pièces, et on entend des « bisous » retentir de part et d'autre de la maison. La mère de Phata passe la tête par la porte en rigolant et s'exclame : « Phata bisou ! Phata bisou ! ». Ce dernier, après avoir résisté quelque temps, finit par embrasser Rama sous les applaudissements de l'assemblée. Dono s'écrie « Ouh l'amour ! ». Le petit frère de Phata se tourne vers moi pour me dire en riant : « *Mbeugel Galsen* » (« Amour sénégalais »).

Sur le moment, cette scène me paraît assez extraordinaire dans la mesure où les gestes d'affection corporels dans un couple se montrent peu en dehors de l'espace intime de la chambre à coucher. L'attitude de Rama semble témoigner de l'évolution des démonstrations affectives et de la complicité dans les plus jeunes couples. Ces démonstrations sont en effet de plus en plus fréquentes dans la sphère publique, malgré la désapprobation de certains aînés. À l'instar de Phata qui appelle Rama « Madame Bisou » et d'Elimou qui appelle Eva « *boy* », les désignations fréquemment employées – comme « chérie », « chérie coco », « mon amour », « bébé » ou « bé » – sont toutes empreintes d'une forme de romantisme. Pour les jeunes, ces appellations ne sont en rien irrespectueuses et ne mettent pas à mal le respect qu'une petite amie ou qu'une épouse doit à son partenaire.

Les récits et les gestes amoureux effectués publiquement (devant des pairs ou des membres de la famille, voire dans la rue) m'amènent à penser que, dans les nouvelles modalités romantiques ayant cours chez les jeunes générations, l'amour ne peut se passer de « mise en scène » (Hippert, 2012). Si, auparavant, une forme de « complicité respectueuse » était d'usage dans les couples (en passant notamment par le registre de la taquinerie), elle l'est désormais de manière plus expansive, avec moins de retenue, tant dans le vocabulaire employé que dans les gestes effectués. D'autre part, à cette démonstration de l'entente et du respect dans un couple, s'ajoutent des démonstrations « amoureuses ». Ces nouvelles formes d'expression publique des sentiments sont assurément très différentes de celles plus subtiles qui avaient cours il y a quelques décennies. On peut voir là l'apparition de nouveaux modèles conjugaux et romantiques répondant à une exigence nouvelle de communication publique des sentiments amoureux dans un couple. Lorsqu'un homme mobilise ce registre, c'est un indice assez manifeste du fait qu'il est amoureux. Leurs petites amies qui n'ont droit qu'à des déclarations amoureuses privées peuvent d'ailleurs douter de l'attachement de leur compagnon qui se refuse à les effectuer en public. Ils se défendent parfois en expliquant qu'ils communiquent avec elles par téléphone tout en étant avec leurs pairs. Ils peuvent ainsi argumenter

qu'ils sont capables de leur dire des mots d'amour devant des tiers. Toutefois, cet argument ne tient généralement pas bien longtemps puisque, pour un certain nombre de femmes, ces déclarations devant les amis de leur petit ami sont insuffisantes. Elles sont en effet parfaitement au courant des rapports de complicité existant entre les hommes.

L'exaltation du sentiment amoureux

Certains messages postés par les jeunes Sénégalais·es ne s'adressent pas directement à l'être aimé·e et ne cherchent pas à déclarer l'amour porté à quelqu'un·e. L'amour, en tant que but, peut faire l'objet d'un discours au travers de formules poétiques ou empreintes d'une forme de philosophie. Les personnes qui postent ces messages sur leur « mur » peuvent en être les auteurs ou autrices, mais il leur arrive aussi de relayer des montages photographiques ou des textes qui les ont marqué·es.



Figure 17 : Contenu relayé par plusieurs hommes de l'UCAD sur leur compte Facebook (Source : Facebook).

Facebook (en particulier) leur donne accès à des contenus qui valorisent les valeurs, les pratiques et les symboles qui exaltent le sentiment amoureux (Viard, 2012). À travers leurs pratiques numériques, elles et ils qualifient leurs relations, mettent des mots et des images sur leurs sentiments. En cela, l'amour se révèle l'essence sur laquelle sont basées les relations de couple et la source d'une perspective maritale épanouissante. Malgré le nombre de ruptures constaté dans les parcours sentimentaux des hommes et le fait que ces derniers soient amenés à faire des choix conjugaux ne reposant pas sur le seul critère amoureux, la force symbolique associée à l'amour n'est pas remise en cause. L'amour en tant qu'idéal, « comme structure d'échange et de réciprocité » (Genard, 1995 : 66), n'est pas désacralisé.

Juste avant son mariage, après avoir rompu avec la partenaire qu'il disait aimer le plus, El Hadj proclame, alors que nous regardons le péplum étasunien *Troie*, « Moi, je laisserais brûler Dakar pour la femme que j'aime ». Cette phrase me laisse pantois : elle est prononcée alors même qu'El Hadj vient d'effectuer un choix qui n'est absolument pas en accord avec ce qu'il vient de dire⁷. Il n'est manifestement pas prêt à tout sacrifier par amour, alors qu'il proclame l'inverse haut et fort. Au-delà de cette apparente incohérence, il est particulièrement intéressant de voir qu'en dépit de nombreuses déceptions amoureuses et d'un renoncement amoureux récent, El Hadj réitère sa croyance en la force de ce sentiment.

Après plusieurs décennies de chansons populaires exaltant le sentiment amoureux, sans compter les nombreuses productions culturelles émanant des autres continents et diffusées au Sénégal, l'amour est célébré et se dit avec moins de réserve que par le passé. L. G. Tin (2009 : 23) parle de « culture hétérosexuelle » pour désigner une culture « où l'attrance pour l'autre sexe est partout figurée, cultivée, célébrée »⁸. Chez les jeunes Dakarois·es, certains éléments touchant au registre amoureux hétérosexuel, et à leur normalisation, occupent de plus en plus de place, tant dans les productions culturelles que dans les imaginaires des Sénégalais·es. Corollairement, l'amour est devenu un bien de consommation. Ainsi, lorsqu'une rupture ou une déception amoureuse a lieu, ce n'est pas l'amour en lui-même que les hommes remettent en cause, mais la moralité et la bonne éducation des femmes. Selon leurs discours, la raison des difficultés amoureuses actuelles s'est déplacée. Jusqu'alors, elle était d'ordre structurel, liée à des éléments extérieurs à la relation elle-même. Ainsi, l'exogamie – qu'elle soit ethnique, de caste, d'obédience religieuse ou de classe sociale – est un élément qui leur paraît révélateur d'un Sénégal « traditionnel » où les sentiments amoureux émergeaient nécessairement après le mariage. À l'inverse, le Sénégal « moderne » serait marqué par le recul de ces règles, toutefois toujours présentes. Les difficultés amoureuses seraient aujourd'hui principalement liées à des causes internes au couple⁹, souvent attribuées aux femmes.

⁷ Plus de détails concernant le choix dont il est question ici seront révélés dans le chapitre suivant.

⁸ Il précise que, « dans de nombreuses sociétés, bien que les pratiques hétérosexuelles soient l'usage ordinaire, elles ne sont jamais exaltées sur le mode de l'amour, et encore moins de la passion » (*Ibid* : 23).

⁹ B. Péquignot (1991) fait le même constat concernant les romans sentimentaux en France, en montrant que l'adversité amoureuse est très présente dans ces fictions.

9. 2. Le registre de la communication dans les couples

Par-delà la contrainte

La fréquence de réception et d'envoi de mots d' « amour », par SMS ou sur Facebook, donne largement à voir cette tendance à la profusion. Les modalités de communication présentes dans les couples enquêtés se caractérisent par le fait que les hommes s'astreignent à manifester une « présence sociale » forte. En s'inscrivant et en perpétuant cette dynamique, ils expriment à de nombreuses reprises – à leurs pairs – leur exaspération envers des attentes féminines qu'ils jugent chronophages.

Que cette posture soit mise en place stratégiquement ne signifie pas pour autant que ces échanges soient systématiquement déplaisants pour mes interlocuteurs. Le contraire serait surprenant.

Tu sais, avant, je faisais pas tout ça pour elle, mais les choses ont changé. On est devenu plus complices en quelque sorte, et j'aime ça. J'ai l'impression qu'elle me dit tout. Avant, j'avais l'impression qu'elle me cachait des choses. On a une vraie relation maintenant (Cissé).

Parfois, les hommes peuvent se laisser prendre au jeu de cette communication régulière et intense, en éprouver du plaisir et de la gratification. Ils peuvent d'ailleurs exprimer et manifester corporellement leur impatience (en regardant fréquemment leur téléphone par exemple), attendre des nouvelles de faits assez banals (tel que ce que l'une d'elles a pu déjeuner le midi) ou plus importants. Bien qu'ils ne le reconnaissent pas systématiquement, la communication régulière mise en place auprès de certaines de leurs partenaires peut passer du statut de posture stratégique à celui d'attente affective, la teneur de certaines conversations devenant agréable.

Certaines de ces communications répétées permettent une évaluation positive ou négative des qualités de l'autre. Elles peuvent ainsi entraîner une modification des sentiments, ce qui joue sur les positions hiérarchiques de chacune de leurs partenaires. Des sentiments peuvent naître alors que les hommes ne s'y attendent pas, les poussant à changer leur manière d'appréhender et d'entretenir les conversations dans leurs couples. Très vite, lorsqu'ils se sentent amoureux, l'idée selon laquelle l'amour est un sentiment qui demande à être entretenu se fait plus présente dans leurs discours. Ce sont eux qui peuvent alors réclamer plus d'attention. De fait, si l'un de leurs objectifs de départ est de ne pas se faire « arnaquer », ils peuvent finalement se retrouver dans une situation de dépendance. Autrement dit, dans certaines situations, « c'est parce que des comportements relationnels sont reconnus par les intéressés [...] comme le scénario d'une relation amoureuse que l'affect se met en

route » (Bozon, 2016 : 17-18), alors que les manifestations d'amour étaient mensongères au début de la relation.

Sincérité et abandon de soi

Lorsque certaines relations perdurent dans le temps et restent marquées par une intensité communicationnelle, chacun·e découvre l'autre et se laisse découvrir, même si des mensonges et des « arrangements » sont plus ou moins présents. Du côté des hommes (et sûrement également des femmes), il existe une part de calcul au moment de transmettre les informations à l'autre. Pour autant, ils ne sont pas en permanence dans le contrôle de ce qui est livré, oscillant entre déclaration sincère et confiance stratégique afin de se montrer investis dans la relation. Il peut y avoir une forme d'abandon de soi dans les révélations et informations qui sont transmises (Bozon, 2016). Djamel peut par exemple s'épancher sur les soucis de santé de son père alors qu'il ne le fait pas devant ses pairs ; Birago explique les conflits entre sa mère et sa coépouse ; Alassane fait part de ses angoisses concernant les débouchés professionnels.

Les hommes peuvent particulièrement apprécier être soutenus dans leurs « difficultés » du quotidien par leur(s) partenaire(s), et dévoiler à ces dernières des informations qu'ils ne se permettent pas de dire à leur amis, craignant des jugements « virilistes » qui laissent peu de place à la reconnaissance des défaillances et des craintes masculines (sauf quand elles concernent les arnaques féminines). Certains gestes ont une valeur symbolique très forte, comme le fait de s'enquérir de l'état de santé d'un·e membre de la famille qui ne se porte pas bien ou de lui rendre visite pour lui témoigner son soutien. La teneur de certaines discussions est donc considérée par les hommes comme une véritable marque d'amour « désintéressé », précisément parce que ces conversations sont marquées du sceau de l'amour et ne laissent pas profiler l'espoir de profits financiers.

En cela, la perspective proposée par M. Bozon qui parle en termes de « remise de soi » me semble pertinente. Cet auteur entend par cette expression un « don de soi actif, qui se manifeste dans des pratiques très diverses » (2016 : 32). Cette approche présente l'avantage de ne pas limiter l'analyse des interactions sentimentales à la seule captation de services et de biens puisqu'elle permet de prendre en considération qu'une part des relations sentimentales est faite de partage et de « dons de soi » réciproques.

« Avec elle, les questions d'argent c'est fini ! »

L'impératif de « présence sociale » auquel s'astreignent les hommes enquêtés est un facteur à prendre en compte pour saisir l'originalité des modalités relationnelles décrites. Nous avons vu comment, par un procédé de revirement dans lequel les hommes se sentent moins contraints, ils peuvent parfois tirer des bénéfices – qui dépassent les questions financières – de ces modes de communication, de démonstration d'affection et de complicité dans un couple.

Leur manière de « donner de soi » est une forme d' « investissement relationnel » (Bozon, 2016 : 70) qui, bien qu'elle puisse permettre aux hommes d'exercer une emprise sur leurs partenaires, a un impact sur le devenir de certaines de leurs relations au-delà de la question des gestes monétaires attendus des hommes. Ils se retrouvent alors dans une situation où ils peuvent converser pendant plusieurs années, plus d'une dizaine d'heures par semaine avec l'une de leurs partenaires, alors qu'ils se voient au mieux une fois par semaine. La place qu'occupe les éventuelles demandes matérielles et les conflits liés à cette question semble alors bien dérisoire comparativement à tout ce que les membres d'un couple peuvent se dire hors de ce registre.

Concernant les relations dans lesquelles les hommes sont investis et qui durent, même si les partenaires en question ne sont pas considérées comme les « préférées » ou les « amoureuses », j'ai pu faire le constat que les requêtes marchandes sont de moins en moins pressantes à mesure que la relation perdure. Sur cette base, on peut estimer que ces relations s'organisent moins autour des attentes financières envers les hommes. Cela n'empêche pas pour autant ces derniers de continuer de s'instruire auprès de leurs amis en matière de protection contre le *mbaaran*, notamment parce que la « menace » est toujours présente dans d'autres relations.

J'ai deux copines qui m'embêtent. Elles me demandent tout le temps des trucs, et je résiste, mais c'est fatiguant. Je les aime toutes les deux pourtant, donc je veux pas les laisser, mais bon c'est comme ça, on dit « le cœur a ses raisons », c'est bien ça ? Et ma troisième copine, elle, elle est nickel. Bon, on se fréquente depuis longtemps maintenant. J'aime bien parler avec elle, on se dit plein de trucs vraiment profonds, mais je suis pas amoureux d'elle. C'est dommage, on s'entend bien, et elle fait pas de problèmes comme les autres. Avec elle, les questions d'argent c'est fini depuis longtemps. Avant, pourtant, elle était matérialiste, mais plus maintenant (Cham).

Concernant les relations qui ne débouchent pas sur un mariage, soit la quasi-totalité des relations que les hommes peuvent expérimenter, certaines d'entre elles sont valorisées non pas par un registre

strictement sentimental, mais pour la qualité des échanges qui induit confiance et complicité entre les deux protagonistes.

La « qualité » des échanges et des révélations peut aussi être un critère incitant les hommes à reconfigurer la place de leurs « copines » en termes hiérarchiques. Cet aspect permet alors de montrer dans quelle mesure certaines relations intimes reposent sur une dose de confiance qui se construit davantage au travers d'échanges téléphoniques que de sorties en couple. Le développement de ces relations révèle alors que les complicités naissantes dans un couple peuvent pousser les hommes à s'investir d'une manière qui n'est plus seulement focalisée sur la sauvegarde de leurs prérogatives masculines.

Pour autant, les hommes n'ont jamais une confiance aveugle en leurs partenaires, et ce même lorsqu'un mariage est planifié et qu'ils pensent être aimés en retour. Cependant, lorsque les questions économiques ne sont momentanément pas des sources de friction (c'est-à-dire qu'on ne leur demande plus d'argent ou de cadeaux matériels), ces derniers se montrent moins sur la défensive et se livrent davantage. Lorsque de telles situations se produisent – ce qui est arrivé à plusieurs reprises pour la grande majorité des hommes avec lesquels j'ai travaillé –, les hommes s'octroient les mérites de cette évolution positive¹⁰. Ils estiment en effet avoir impulsé une dynamique qui serait plus « morale », correspondant à une partie de leur projet de genre. Certains affirment alors que la partenaire en question représente une exception dans le paysage dakarais, c'est pourquoi ils se disent d'autant plus favorables à poursuivre la relation entamée. La plupart de ces relations durent plus longtemps que les autres, les hommes s'investissant particulièrement dans ces dernières. La majorité d'entre elles prend fin avec la découverte de leur infidélité ou celle de leur partenaire. Dans cette dernière situation, les hommes se sentent particulièrement trahis. Ils déplorent alors la perte d'une personne qu'ils aimaient et à laquelle ils faisaient confiance, mais aussi le fait de s'être convaincus qu'il s'agissait d'une personne exceptionnelle.

9. 3. La sexualité, entre « arrangements », performances et abstinence

Afin de continuer à interroger les relations de complicité et de confiance en jeu dans certains couples, c'est sur le sujet plus spécifique des rapports sexuels que l'on va se concentrer. Il ne sera plus question de la place occupée par la sexualité en tant que garante de l'accès à une respectabilité

¹⁰ C'est justement le cas de Cham dans l'extrait qui vient d'être cité.

masculine entre pairs, mais plutôt d'interroger dans quelle mesure l'entente sexuelle dans un couple peut entraîner une complicité entre partenaires. Pour aborder ce point, on s'intéressera ici toujours aux couples dans lesquels les hommes cherchent à construire une relation sur le long terme.

Les discussions autour du plaisir sexuel en Islam

La majeure partie des récits sexuels que j'ai pu recueillir auprès des hommes insistent peu sur le plaisir féminin, ce qui rejoint les constats faits par I. Moya (2017b : 205) : « Le plaisir féminin, bien que valorisé, reste cependant secondaire ; c'est celui de l'homme qui est fondamental ». D'après mes données, ce qui est valable dans la conjugalité l'est également dans la prémaritalité. Selon cette logique, les « cadeaux » sexuels se font à sens unique : ce sont les hommes qui les reçoivent. Eux, en revanche, disent peu chercher à effectuer des gestes qui feraient « plaisir » à leur partenaire. Le plus important est de se montrer « puissant » et « endurant » durant le coït. Ce qui leur importe n'est pas tant d'être en capacité de procurer du plaisir à leur partenaire que de faire preuve d'une performance visant à « fatiguer » leur partenaire, pour reprendre l'expression que plusieurs d'entre eux mobilisent : « Je l'ai bien baisée. Après elle était tellement fatiguée. Ça a duré longtemps. Elle n'est pas venue pour rien. Après, je lui ai payé le taxi comme elle était trop fatiguée » (Birago). D'après cette image forte de sens, le succès d'un rapport se mesure souvent par les capacités physiques des hommes, et non par une jouissance orgasmique des femmes.

En revanche, lorsqu'il s'agit de relations sérieuses pouvant déboucher sur un mariage, l'idée de réciprocité du désir est plus présente. Dans trois groupes en particulier (Yoff, Médina et Parcelles Assainies), la sourate II, verset 223, du Coran est discutée à plusieurs reprises. Cette sourate peut être traduite de la manière suivante : « Vos femmes sont pour vous un champ de labour. Allez à votre labour à votre guise [...] ». Ce n'est pas tant qu'un homme puisse disposer du corps de son épouse qui entraîne des discussions, mais plutôt le fait qu'en matière de sexualité cette source religieuse fasse l'apologie du plaisir sexuel. Le terme arabe « hart » est souvent traduit en langue française par « champ de labour », mais une autre de ses significations est « source de vie »¹¹. Dans cette optique, la dimension sacrée de la sexualité maritale, fut sujette à discussion à plusieurs reprises dans les groupes enquêtés.

Je pense que tu peux faire n'importe quoi pour faire plaisir à ta femme. Si elle est contente et que toi aussi, y'a pas de problèmes. Ce que je veux dire, c'est que le plus important, c'est de faire plaisir à ta femme. C'est très valorisé par Dieu, il y a pas de mal à ça (Elias).

¹¹ Source : https://www.lescahiersdelislam.fr/Vos-femmes-un-champ-de-labour_a1220.html.

La question s'est ensuite posée à plusieurs reprises de savoir si ce qui est valable pour une épouse l'est aussi pour la petite amie qu'ils prévoient d'épouser.

Lors de ces réflexions collectives, les hommes sont également amenés à discuter de certaines préconisations faites par les théologiens sénégalais médiatisés¹². Ces derniers peuvent insister sur le fait que certaines positions sexuelles ne sont pas recommandées entre une épouse et son mari. Ils font exclusivement la promotion de la position favorisant le mieux, selon eux, la fécondation : la position face à face où la femme est allongée sur le dos. Mes interlocuteurs ne nient pas le bien-fondé de ces prescriptions, mais estiment presque à l'unanimité qu'elles limitent les possibilités en termes de plaisir¹³.

Ces quelques exemples montrent une fois de plus que le sujet de la sexualité préoccupe les jeunes hommes. Il n'est plus uniquement question de leurs performances physiques, mais aussi de la légitimité des rapports sexuels conjugaux dans l'islam. Ils questionnent alors les recommandations religieuses auxquelles ils ont accès. N'oublions pas que ces hommes appartiennent à des confréries soufis et que la doctrine religieuse qui les caractérise est précisément axée sur la recherche du « caché ». Il s'agit en effet d'une activité religieuse régulière dans des regroupements intra-confrériques, participant à l'élévation spirituelle des participant-es. Les débats et discussions religieuses reviennent ainsi fréquemment dans les groupes de pairs quand bien même ils n'appartiennent pas à la même confrérie. Il leur arrive donc d'aborder sous ce prisme des sujets se rapportant à la sexualité afin d'accéder au sens caché du message divin.

Le plaisir et les « disciplines internes »

Après réflexion, les hommes estiment qu'ils peuvent se permettre certaines libertés dès lors que la sexualité est détachée de sa logique procréative. À partir du moment où ils reconnaissent qu'il est important qu'un mari sache procurer du plaisir sexuel à son épouse, ils considèrent, s'ils ont déjà eu des rapports avec la partenaire qu'ils espèrent épouser, qu'ils doivent satisfaire cette attente divine. Cela ne veut pas dire pour autant que le plaisir de leur future épouse soit aussi important pour eux que le leur, mais pour le moins qu'ils s'en soucient.

Suite à ces précisions, il est possible de faire des distinctions entre la manière dont les hommes envisagent la sexualité avec leurs « amoureuses » et leurs « autres copines », et celle avec leur(s)

¹² Tel I. O. Ndao dont il a déjà été question plus haut.

¹³ Rappelons que les contenus pornographiques qu'ils visionnent où qu'ils ont pu consommer leur montre d'autres scénarios.

« préférée(s) ». Dans la première situation, leurs « performances » sexuelles sont axées sur un modèle relativement unilatéral où prédomineraient la force physique et la vigueur sexuelle. Ils ne se montrent alors pas nécessairement attentifs aux désirs de l'autre. Dans une relation pouvant déboucher sur un mariage, en revanche, la jouissance sexuelle de leur partenaire peut devenir un « impératif catégorique » (Genard, 1995 : 70). En 2016, le groupe de Yoff discute par exemple de la pratique du cunnilingus, que tous décrètent comme « sale »¹⁴. Au fil de leurs discussions, leurs avis deviennent cependant un peu moins catégoriques. Deux d'entre eux estiment finalement qu'ils pourraient éventuellement envisager de pratiquer cet acte, même s'il leur semble toujours rebutant, à condition qu'il procure du plaisir à la femme qu'ils aiment.

Si l'entente sexuelle ou tout simplement le fait de se connaître sexuellement n'est pas un impératif pour envisager une alliance matrimoniale, il importe aux hommes de reporter un certain nombre d'expérimentations à plus tard, une fois le mariage passé. En fonction des couples, il peut s'agir du coït, du fait de se voir nus ou d'autres étapes symboliques¹⁵. On a d'ailleurs vu que l'expression, par les hommes, d'un intérêt sexuel trop grand peut envoyer un message desservant la reconnaissance de leur attachement sentimental. De fait, il ne leur faut surtout pas donner l'impression qu'ils ne sont intéressés que par l'accès au corps de leur partenaire. C'est peut-être cette nécessité qui les pousse à montrer qu'ils cherchent à « donner », à signifier qu'ils peuvent être des amants non seulement performants, mais aussi attentifs, en somme qu'ils ne sont pas égoïstes. La manifestation de leur réserve sexuelle peut alors être valorisée par leur(s) partenaire(s) et, lorsqu'elle est ancrée dans un projet de mariage, elle peut également être entendue par les pairs.

Dans le cas où ils ont déjà eu des rapports sexuels avec la femme qu'ils vont épouser, ils cessent toute activité avant les noces pour marquer une rupture et mieux se (re)découvrir. Tout comme les restrictions sexuelles dans un couple amoureux se négocient, l'arrêt de certains ou de tous les rapports sexuels avant la nuit de noce est sujet à négociation¹⁶. Il leur importe effectivement de marquer leur

¹⁴ I. Moya (2017b : 203) explique au contraire que, dans la conjugalité, « la fellation et le cunnilingus se pratiquent généralement en utilisant des feuilles ou des bonbons mentholés qui éradiquent les odeurs biologiques et provoquent une sensation forte sur le partenaire ». Il pourrait alors être intéressant de se demander pourquoi de jeunes hommes non mariés considèrent que cette pratique est « sale ». Est-ce lié aux représentations qu'ils ont de certains fluides corporels ? En ce sens, les réflexions de M. Douglas (2001) concernant les liens entre « saleté » et « désordre » pourraient être mobilisées. Les rapports de pouvoir existant dans la prémaritalité peuvent aussi permettre d'envisager qu'en matière de sexualité les hommes cherchent à recevoir plus qu'ils ne donnent en compensation de leur « présence sociale ». Cela n'explique pas pour autant pourquoi c'est l'image de la saleté en particulier qui est convoquée. En l'absence de matériau nécessaire pour répondre à cette question, elle restera en suspens.

¹⁵ Les mêmes constats ont été faits chez les hommes maghrébins, concernant « leur future épouse, ou toute femme susceptible de le devenir. Un peu de sexualité est nécessaire, mais point trop n'en faut » (Bakass et al., 2013 : 48).

¹⁶ Il peut s'agir tout bonnement de ne plus entreprendre de rapports coïtaux où l'homme ne se « retire » pas avant d'éjaculer, sachant que, durant la nuit de noce, il leur semble impensable que cela se produise, au même titre que l'usage d'un préservatif.

changement de statut par un ajustement de leurs pratiques sexuelles. À vrai dire, il ne s'agit pas seulement de sexualité au sens strict, mais aussi du cadre dans lequel les rapports peuvent avoir lieu : l'espace de la chambre conjugale. Cela leur ouvre la possibilité de pouvoir passer une nuit entière avec la femme qu'ils aiment, de prendre du temps pour faire monter le désir – temps qui leur est peu accessible avant de se marier, sauf circonstances particulières.

A. Coulibaly (2014) a mis en évidence que, dans la jeunesse malienne, les nouveaux rapports à la sexualité, induits en partie par l'accès à des moyens contraceptifs¹⁷, contribuent à marquer un passage intergénérationnel, dans lequel le plaisir sexuel, la quête de la jouissance et la diversification des pratiques sexuelles (avec une nouvelle importance accordée aux préliminaires au rapport coïtal) ont acquis plus d'importance. La montée du caractère « ordinaire » de la sexualité prémaritale est effectivement notable à Dakar. Elle semble alors s'organiser par des « disciplines internes » aux couples (Coulibaly, 2014 : 677). Ces « arrangements » sont d'autant plus envisageables lorsque la complicité (et la confiance) existante dans un couple le permet.

La place accordée à la sexualité dans un couple où l'homme est amoureux et envisage une alliance matrimoniale est donc toute particulière. Les phases pré-nuptiales montrent dans quelle mesure elle devient bien plus sacralisée que dans la prémaritalité. Alors que la question du respect des règles religieuses ne les empêche généralement pas d'accéder à une expérience en matière de sexualité dyadique, cette « tension » (Bakass et *al.*, 2013 : 45) semble ici faire surface, elle est pour le moins exprimée : « J'ai beaucoup déconné. C'est la jeunesse ça, on est pas vraiment sérieux. Mais Dieu est grand et il pardonne. Maintenant, je vais devenir nickel » (Djamel). La question de la faute morale ou religieuse (qui peut être amoindri par le sentiment que l'alliance a de forte chance de se concrétiser) peut effectivement se poser en amont d'un mariage. Driss, El Hadj et Elias peuvent également, tout en exprimant certains remords, faire part de leur ambition de respecter davantage les préceptes divins de leur confession.

¹⁷ Sur la question des moyens de contraception, il faut préciser l'existence de difficultés d'accès aux méthodes contraceptives disponibles et à des informations sur le sujet (Ndiaye et *al.*, 2003). En outre, les professionnels de santé, parce qu'ils font la promotion de l'abstinence sexuelle hors mariage, ne proposent pas systématiquement la gamme de médicaments disponibles comme possibilité contraceptive (Diallo, 2014). La prise de la pilule contraceptive pour les femmes non mariées est également conditionnée par le fait que leur famille n'en ait pas connaissance. Si elle ouvre des possibilités, toutes les femmes n'y ont donc pas accès. Concernant les préservatifs, ce sont les hommes qui doivent se les procurer. Or, ils se montrent réticents à se rendre dans une pharmacie (en particulier si elle se situe dans leur quartier) pour en acheter. Pour cette raison, il n'est pas rare que les coïts se fassent donc sans moyen de protection. La plupart des hommes mentionnent qu'en cas de coït il est d'usage d'interrompre celui-ci avant l'éjaculation. Si ce n'est pas le cas, ils doivent alors prendre en charge le coût d'une pilule du lendemain, ce qui représente une dépense que la plupart des hommes préfèrent éviter. Par conséquent, il paraît donc, d'un côté, fort hasardeux d'estimer que la présence de moyens contraceptifs biomédicaux au Sénégal affranchisse la sexualité prémaritale de contraintes sociales et, de l'autre, qu'elle n'est pas conditionnée par l'usage de moyens contraceptifs.

Les hommes sont donc amenés, au cours de leur trajectoire prémaritale, à jouer entre des registres de performances sexuelles et des formes d'abstinence sexuelle. À partir du moment où les hommes sont investis dans une relation pouvant déboucher sur un mariage, ils ne doivent pas donner l'impression à leur partenaire qu'ils ne sont pas en capacité de maîtriser leurs « pulsions » sexuelles. Les hommes sont donc aux prises d'attentes contradictoires : celle d'être sexuellement actif et celle de maîtriser leurs « pulsions ». Ils négocient avec leurs partenaires, en montrant à qui de droit qu'ils peuvent tout autant se révéler sexuellement abstinentes que vigoureux. C'est ce que souligne également A. Van Eerdewijk (2005 ; 2007) dans les travaux qu'elle a menés sur la sexualité de jeunes hommes dakarois : des injonctions contradictoires leur sont adressées.

La visibilité de la sexualité conjugale

Quoi qu'il en soit, une fois mariés, les hommes ne parlent plus à leurs pairs de leur pratiques sexuelles avec leur épouse¹⁸. Pour I. Moya (2017b : 196), cela tiendrait au fait qu'« [...] évoquer le pouvoir de séduction et le plaisir provoqué par son épouse risquerait [...] d'éveiller le désir chez l'autre ». Étant donné que les hommes n'ont pas de gêne à raconter à leurs amis les rapports sexuels qu'ils peuvent avoir avec les femmes dont ils se disent « fou amoureux », cet argument mérite, selon moi, d'être relativisé. L'absence de narration suite à un mariage semble plus relever d'une sacralisation religieuse de l'alliance matrimoniale qu'au fait de rendre désirable une femme avec laquelle ils sont en couple.

En parallèle, certains contenus diffusés par les couples mariés sur Facebook sont assez suggestifs. Tel est le cas d'une photographie relayée par la cousine de Cherif quelques mois après son mariage : on peut y voir le lit conjugal sur lequel des pétales de roses ont été disposés pour former un cœur, tandis qu'un oreiller, lui aussi en forme de cœur et sur lequel son portrait est imprimé, se trouve sur la partie supérieure du lit. Ces objets s'inscrivent dans l'ensemble d'éléments dont se servent les épouses dans l'« art féminin de la séduction » (Moya, 2017b : 189). Il s'agit de « bien s'occuper de son mari », selon l'expression de Camara, ce qui passe par le fait d'embellir la chambre conjugale¹⁹. La réaction des hommes du groupe de Yoff suite à cette publication fait dire à Cheikh « Celle-là elle est vraiment *jonge* (coquette/séduisante/désirable) Il a de la chance ». Les autres hommes acquiescent, et Cham surenchérit : « Moi, c'est une femme comme ça que je veux épouser ». Le fait que le lit

¹⁸ Essam, après avoir divorcé, raconte à ses pairs certains rapports sexuels qu'il eut avec sa précédente épouse, dans une logique un peu revancharde vis-à-vis d'elle et, selon moi, pour revaloriser son image « virile » un peu ternie pour les raisons préalablement évoquées.

¹⁹ « Alors que le ménage de la chambre conjugale est d'ordinaire assuré par une jeune fille de la maison ou par une domestique, le changement de décor à visée sexuelle est le domaine réservé de l'épouse » (Moya, *Ibid* : 190).

conjugal soit au centre de cette photographie possède une charge érotique certaine puisque c'est le lieu dédié aux ébats amoureux²⁰. Bien qu'un registre moral de pudeur (*kersa*) et de discrétion (*sutura*) reste attaché à la sexualité, la publication de ce type de photographies pousse à repenser ce qui sort de la sphère privée. Si aucun texte n'accompagne la photographie qui vient d'être décrite, celle-ci est explicite pour toutes et tous. Elle envoie un message qui dépasse celui des sentiments éprouvés par une jeune femme pour son époux. Dans le rituel « traditionnel » à travers lequel une épouse suscite le désir de son époux, elle lui envoie, du matin au soir, un ensemble de signes très clairs. Cela passe par une attitude corporelle et autre indices, mais aussi par l'usage de procédés olfactifs censés susciter le désir sexuel de l'époux (Moya, 2017b)²¹.

Dans ce procédé quelque peu commun, les membres de la maison et les visiteurs potentiels, qui sont parfaitement au courant des indices utilisés par les femmes, peuvent donc avoir connaissance de ce qui est en train de se jouer entre deux personnes mariées. Dans ce cadre particulier, parce qu'il s'agit d'un couple marié, ce procédé suggestif n'est absolument pas considéré comme choquant. Au contraire, on y verra autant de signes du fait qu'une épouse comble son mari et de la bonne entente du couple. Ce rituel révèle donc explicitement à un petit nombre la potentialité d'un rapport sexuel à venir. Lorsque ces indices sont montrés sur Facebook, la mise en visibilité de cette potentialité déborde largement le cadre domestique. En un sens, on pourrait estimer qu'elle est plus assumée.

²⁰ Il semble impensable aux couples non mariés de publier une telle photographie sur leur profil Facebook puisque ce serait admettre l'usage qui peut être fait de ce mobilier.

²¹ Tels que des encens ou des parfums corporels particuliers.

Chapitre 10 - Devenir un « homme mature » : une question d'apparence et de transformation de soi

Dans le précédent chapitre, l'analyse a été orientée vers un certain type de relations de couple, les relations « sérieuses ». Cette focale sera poursuivie ici en interrogeant plus particulièrement les relations qui débouchent sur une alliance matrimoniale. Ce dernier chapitre portera donc sur la sortie de la prémaritalité et sur les transformations nécessaires que les hommes doivent opérer pour s'accomplir statutairement. On insistera sur les registres injonctifs que sont amenés à mobiliser les aîné·es des familles pour que les jeunes hommes incarnent un modèle masculin moins « viril » que celui qu'ils se plaisaient à cultiver jusque-là et pour qu'ils franchissent l'étape du mariage. Les trajectoires prémaritales de ces hommes seront envisagées comme une étape liminaire, conduisant à l'incarnation d'un modèle masculin plus « mature ». Pour une meilleure compréhension, ce modèle sera mis en comparaison avec le modèle masculin prémarital. On interrogera ensuite les choix conjugaux que les hommes sont amenés à faire, ainsi que la place des sentiments amoureux dans cette décision. En filigrane, on se demandera comment les aspirations hégémoniques des hommes sont conciliables avec une perspective de mariage.

10. 1. Les jugements familiaux portant sur le désir et le comportement des hommes

Les éléments empiriques collectés dans des cadres homosociaux permettent d'insister sur la place du collectif de pairs dans la construction des masculinités juvéniles. Il ne faut pas pour autant concevoir cette construction comme étanche aux sphères extérieures, comme s'opérant uniquement dans un entre-soi masculin. En effet, si l'ethnographie effectuée permet d'insister sur ce cadre, d'autres sphères d'influences interviennent, parmi lesquelles l'institution familiale. Si l'appellation identitaire par laquelle mes interlocuteurs se désignent le plus souvent est celle de *doxaankat bu mag* (grand dragueur), les aîné·es de leur famille la mobilisent peu, lui préférant celle de *góor gu bëgg jigeen*. Cette expression signifie littéralement « homme qui aime les femmes ». Nous allons donc voir les critères qui tendent à justifier l'attribution de cette réputation, afin de saisir la distinction

entre ces deux qualificatifs et d'entrevoir de quelle manière les aîné·es peuvent encourager ou désapprouver le comportement des jeunes hommes. Pour ce faire, je m'appuierai d'abord sur les trajectoires de plusieurs jeunes hommes afin d'observer de manière concrète les moyens par lesquels cette assignation s'opère.

L'attribution de la réputation de góor gu bëgg jigeen

Amadou, comme un grand nombre de ses camarades de classe, a plusieurs petites amies et passe des heures à converser au téléphone avec elles. Dès qu'il rentre du lycée, il monte sur la terrasse et les appelle. Lorsque ses aîné·es l'envoient faire des courses, il tarde souvent à se mettre en route, car cela l'oblige à abréger ses échanges téléphoniques. Un dimanche de mars 2015, l'une de ses petites amies, Awa, vient lui rendre visite. Elle est invitée à s'asseoir dans le salon. Tout en regardant une série télévisée, Amadou et Awa discutent et se demandent réciproquement des nouvelles de leurs familles. Vingt minutes plus tard, ils s'éclipsent dans une chambre dont ils ne ferment pas la porte, seul un rideau opaque est tiré. Ils en sortent dix minutes après, et Amadou la raccompagne sur le chemin pendant quelques minutes avant de revenir chez lui. Il monte alors sur la terrasse pour appeler une autre de ses petites amies. Après quarante minutes de conversation, il appelle Awa et reste une demi-heure au téléphone avec elle.

Dans le salon, on parle de lui, sa mère s'adresse à sa belle-sœur en ces termes : « *Xoolal sama dom, ki, dafa bëgg jigeen* » (« Regarde mon fils, lui, il aime les femmes »). L'une des tantes confirme et ajoute qu'il est comme son grand frère, qu'il aime les filles. Suite à cet échange, un oncle d'Amadou me confie : « T'as vu la mère de celui-là, comment elle bombe le torse ! Elle est tellement fière ». Cette description illustre particulièrement bien les éléments qui conduisent à dire qu'Amadou « aime les femmes ». Les membres de sa famille font la déduction suivante : si Amadou est présent dans l'espace domestique et qu'il ne fait pas ses devoirs, il téléphone forcément à une jeune femme. Pour ses aîné·es, c'est là un indice manifeste du fait qu'il « aime les femmes ».

Un autre aspect revêt également la valeur de preuve pour une qualification *de góor gu bëgg jigeen* : plusieurs femmes de son âge viennent lui rendre visite. Les relations qu'il entretient sont en effet visibles au travers de ces visites. Lorsqu'il se déplace dans le quartier, Amadou n'en rend pas forcément compte à ses aîné·es. Il n'y a donc *a priori* pas de contrôle social des fréquentations en dehors de la maison familiale. Ce sont alors les visites des petites amies d'Amadou qui rendent concrètement visibles ses relations amoureuses.

Un troisième critère semble jouer, bien que dans une moindre mesure, celui qui se rapporte au regard.

Quand tu jettes un coup d'œil aux femmes qui passent devant toi, tu regardes leurs formes, tu les regardes, parce que tu les trouves jolies. Si quelqu'un te voit faire ça, il dira que toi « T'aimes les femmes » (un cousin d'Amadou, 21 ans).

L'orientation du regard confirmerait ainsi une attirance sensuelle envers les corps féminins, ce qui, selon les dires des aîné-es d'Amadou, serait manifestement le cas de ce dernier. Ces trois critères témoigneraient du fait qu'il puisse être considéré comme « aimant les femmes ». Mis bout à bout, ils confirment donc la réputation dont il est le détenteur.

L'évaluation de celle-ci est bien sûr contestable dans la mesure où elle repose sur des « preuves indirectes » (Emler, 2013 : 91). Elle tient ainsi en grande partie à sa visibilité, bien plus qu'à une évaluation objective. On retrouve ainsi deux des caractéristiques de la réputation telle que la définit P. Boistel (2014) en s'appuyant sur les analyses de C. Fombrun (1996) : la réputation est basée sur des perceptions et vient uniformiser les perceptions individuelles.

Être estimé comme quelqu'un qui « aime les femmes » est valorisant pour les membres de la maison familiale. Si certaines femmes de la famille parlent d'Amadou en son absence, elles ironisent sur le fait qu'il est toujours occupé à séduire. Or, le registre employé n'est pas celui de la moquerie ; le rire est plutôt provoqué par une certaine forme de pudeur, en particulier lorsque le sujet est évoqué dans un cadre trans-générationnel et mixte. Les taquineries sont souvent répétées et assurent verbalement une reconnaissance des qualités hétérosexuelles prêtées à Amadou. Il s'agit dès lors de comprendre que l'étiquette accolée à ce dernier par les membres de sa famille « a un pouvoir performatif immédiat : au moment où elle est prononcée et validée, elle rend réelle, aux yeux de son public, l'attitude qu'elle décrit [...] » (Clair, 2008 : 82).

Amadou a 18 ans et a déjà prouvé aux membres de sa famille qu'il était apprécié des jeunes femmes. Pour sa famille, il parcourt ainsi un « processus » qui « conduit l'adolescent à l'âge d'homme » (Sohn, 2009 : 8), et qui est à cet égard socialement valorisé. On se trouve alors dans un registre ostentatoire, où les paroles et les actes d'Amadou sont appréhendés comme des preuves de ses capacités « viriles ». Ce qui fait sa réputation, c'est autant le fait d'aimer les femmes que celui d'être apprécié par celles-ci. Son manque de discrétion dans ses démonstrations amoureuses peut s'expliquer par le fait qu'il cherche justement à rendre visible son aptitude à plaire et à entretenir différentes relations en même temps. De fait, tel qu'on peut le remarquer dans le cas d'Amadou, le désir d'une « bonne réputation » peut « inspirer l'action » d'un individu (Elster, 2013 : 29).

« *Abdoulaye aime pas les filles !* »

Si le comportement d'Amadou pousse sa famille à le qualifier de jeune homme qui « aime les femmes », en revanche Abdoulaye, le cousin d'Amadou avec qui il partage la même chambre, a une réputation inverse. Déscolarisé à l'âge de 14 ans, il consacre une grande partie de ses journées au football. Il s'entraîne tous les jours depuis quatre ans dans l'espoir de devenir joueur professionnel. En se consacrant exclusivement au sport, il fait alors savoir à son entourage familial qu'il ne cherche pas de petite amie et qu'il n'est investi dans aucune relation sentimentale. Selon lui, concilier ses espoirs professionnels, qui lui demandent un entraînement physique intensif, au cumul de petites amies semble irréalizable. Pourtant, depuis ses 16 ans, il a toujours eu au moins deux petites amies à la fois, mais, à la différence de son cousin, il préfère garder cette information secrète. Il a l'occasion de dire à ce sujet à l'une de ses grandes sœurs :

J'ai déjà eu des copines, mais j'en veux plus. Ça te fatigue trop. T'as pas la tête à l'entraînement, tu penses tout le temps à elles. Et, si tu fais de la sexualité avec elles, après t'es tellement fatigué. Il faut faire des sacrifices. Quand je serai célèbre, *Inch'Allah*, là j'aurais le temps pour les filles.

Il tient le même discours devant ses parents, oncles et tantes, sans mentionner toutefois le registre de la sexualité. Ses aîné-es n'hésitent pas à se moquer de lui à ce sujet et en parlent souvent en ces termes : « Abdoulaye aime pas les filles. Il aime que son ballon. Sa copine, c'est son ballon » (une tante d'Abdoulaye, 48 ans). Les enfants de la famille reproduisent ce genre de moqueries, ce qui les fait beaucoup rire. Lorsque l'un d'eux s'empare d'un ballon, il n'est pas rare de le voir s'approcher d'Abdoulaye en le lui tendant et en lui disant : « Regarde ta copine ! ». En février 2014, alors qu'il est assis dans la rue devant la porte de sa maison, un de ses oncles (49 ans) le voit regarder un groupe de jeunes filles qui rentre du lycée, et lui dit : « Pourquoi tu les regardes ? Toi, t'aimes que ton ballon. Tu sais rien ! ». Le regard qu'Abdoulaye porte sur ces femmes n'est pas vu ici comme le reflet d'une attirance. Du fait de consacrer tout son temps au sport, il n'est pas considéré comme pouvant potentiellement désirer une femme.

En outre, Abdoulaye se contente de regarder les jeunes femmes de son âge, sans oser interagir avec elles devant ses aîné-es qui, de ce fait, ne le considèrent pas comme un « homme qui aime les femmes ». Si le regard peut témoigner d'une attirance envers l'autre sexe, il ne semble pas à lui seul suffisant pour se voir attribuer cette réputation. Celle-ci n'est pas pensée comme liée uniquement à la passivité d'un regard, à une attirance, mais plutôt à une mise en acte, à la concrétisation de l'attirance. Pour Abdoulaye, comme pour Amadou, les tiers reçoivent donc bien des signes

d'attirance pour les jeunes filles, puis elles et ils les interprètent « positivement » – il aime les femmes – ou « négativement » – il ne les aime pas. Les membres de sa famille insistent sur l'absence de volonté et de capacité d'Abdoulaye à séduire et à entrer en relation avec des femmes. Elles et ils y voient alors une déviance homosexuelle ou asexuelle : « S'il aime pas les femmes, c'est qu'il aime les hommes » (une sœur d'Abdoulaye, 24 ans).

Pourtant, dans ses travaux, T. K. Biaya (2001 : 83) montre que les familles dakaroises ne s'inquiètent pas de l'« inertie sexuelle » de leurs « jeunes mâles ». Le cas d'Abdoulaye tend à montrer, sinon le contraire, du moins qu'une partie de sa famille peut s'en soucier. À ce stade de la réflexion, il semble possible d'admettre que la réputation de *de góor gu bëgg jigeen* met en avant, non seulement une orientation sexuelle affirmée, mais aussi des capacités relationnelles. Elle encourage en effet la prise d'initiative, le passage à l'acte dans la séduction, et c'est précisément en cela que l'attirance envers les femmes ne suffit pas.

Les femmes maintenant, elles sont plus difficiles qu'avant. Elles se laissent pas faire, elles veulent tout contrôler. Elles sont fortes. Il faut que les jeunes garçons les connaissent bien pour les maîtriser, sinon on dit que ta femme, elle te respecte pas, et ça, c'est pas bon ! (mère d'Abdoulaye, 52 ans).

Le vocabulaire mobilisé par la mère d'Abdoulaye est sans équivoque. Outre le fait qu'il mette en avant le poids des rapports de genre et une volonté de reproduction de ceux-ci, il indique aussi que c'est par l'expérience qu'un homme devient capable de « contrôler ». Ne pas « connaître » et « refuser » les femmes, comme c'est apparemment le cas de son fils, interroge par extension sa capacité à se marier et à se faire respecter en tant qu'époux.

Le contraire de *bëgg jigeen* (aimer les femmes), c'est *xamul jigeen* (il connaît pas les femmes) ou *dafa bagñe jigeen* (il refuse les femmes). C'est grave si on dit ça d'un homme, ça veut dire qu'il est homosexuel (Alassane).

Ne pas « aimer » ou « connaître » les femmes signifie qu'un homme n'est pas apte à entreprendre des relations du fait de son orientation sexuelle « anormale » ou de son incompetence. Dans une certaine mesure, les injonctions émises par les aîné·es de la famille envers leurs jeunes hommes ressemblent donc fortement à celles que reproduisent les pairs entre eux.

Les mesures du « désir »

Les aîné·es des familles de mes interlocuteurs émettent des jugements sur leurs comportements, en les encourageant ou en les désapprouvant. On observe ainsi les mécanismes normatifs qu'elles et ils leur adressent en termes de construction d'identités genrées. La réputation de *góor gu bëgg jigeen* peut d'ailleurs aussi être mobilisée de manière dévalorisante, tel que vont le révéler les deux exemples à suivre.

Daouda a fait le choix de quitter la résidence familiale pour s'installer à Médina. Il a pris cette décision afin de se libérer quelque peu de l'emprise de sa famille, qu'il jugeait trop forte, mais aussi pour tenter de faire du « *business* » en ville. Ce choix de l'habitat demeure une source de tension entre Daouda et sa famille, puisque celle-ci lui reproche son manque de considération et de solidarité. Après avoir déménagé, il aurait totalement délaissé les membres de sa famille en ne participant plus aux dépenses quotidiennes. Elles et ils lui tiennent rigueur de ce manque d'investissement et déplorent de ne pas recevoir d'apport financier de sa part. Daouda mène, pendant un temps, une vie de noctambule, entre sorties dans les bars et sorties en boîtes de nuit. Or, il n'hésite pas à le faire savoir à qui veut l'entendre. À ce titre, il insiste tout particulièrement sur ses multiples « conquêtes » amoureuses et sexuelles, tout en se vantant d'avoir des petites amies dans tous les quartiers de Dakar. Ainsi, lorsque son oncle (53 ans) dit de lui « *Daouda bëgg na jigeen trop* » (« Daouda aime trop les femmes »), il faut entendre que ce dernier aime « trop » les femmes aux dépens de sa famille.

Cette énonciation vient souligner, dans cette évaluation du désir, qu'il les aime de manière démesurée. Cet excès de « désir » pour les femmes est alors compris comme la source de la négligence de Daouda envers sa famille¹. Le comportement de Daouda est loin d'être perçu comme un modèle à suivre pour les plus jeunes hommes de la famille, mais plutôt comme une source de honte. Ces reproches touchent également à la notion de piété dans l'éducation religieuse musulmane au Sénégal, qui met fortement l'accent sur les obligations genrées des hommes (Vuarin, 1990). Dans le cas particulier de Daouda, c'est bien autour du non-respect d'une valeur masculine et de la rupture avec le communautarisme familial que tournent les reproches qui lui sont adressés. Le jugement social stigmatisant qui est émis à son encontre se fonde sur sa supposée obsession sexuelle. Son « désir » est représenté comme « trop important », surtout parce qu'il l'empêche d'exercer un rôle social déterminé, conforme à une solidarité économique exigée des hommes envers leur famille.

¹ En référence au contexte burkinabé, A. Attané (2009 : 158) précise que « l'intérêt personnel ne doit pas supplanter les obligations sociales d'entraide vis-à-vis des proches, obligations auxquelles chacun est soumis ».

En revanche, les reproches concernant les comportements d'El Hadj ne concernent pas cette prérogative. Celui-ci réside à proximité de sa maison familiale, ce qui lui permet d'être présent et de répondre à ses obligations familiales. Très investi dans le budget et les dépenses de sa famille en participant aux charges financières, il répond à son « devoir de solidarité » (Dimé, 2007 : 160). Tous les membres de sa famille, mais aussi les habitant·es du quartier qui le connaissent, le considèrent comme un homme qui « aime beaucoup les femmes ». L'une de ses tantes (63 ans) parle par exemple de lui, en ces termes :

Il cherche à se caser, mais il cherche pas, il se case pas. Il a des copines, mais il cherche pas à les marier. Il dit qu'il veut, mais il dit qu'il trouve pas une bonne épouse. Mais c'est faux, il y a pas de mauvaise épouse. Il dit que, s'il se marie pas, c'est de la faute des femmes, mais c'est pas vrai, c'est de sa faute. Il a peur de se marier, il est pas assez sérieux, [...] il est trop indécis. Il continue de mentir, de collectionner les filles et de leur faire des fausses promesses. *Moom dafa ragal jigeen. Tapette le* (« Lui, il a peur des femmes. C'est une tapette »).

Pour une grande majorité des aîné·es de la famille d'El Hadj – et en particulier pour les femmes –, ses comportements en matière de relations amoureuses se caractérisent avant tout par l'indécision, et c'est bien là ce qui lui est reproché. Dans sa fratrie, deux de ses frères cadets sont déjà mariés et, parce qu'il est leur aîné, son indécision est d'autant moins comprise. Son comportement multipartenarial qui ne laisse pas percevoir de perspectives maritales pousse certain·es à remettre en cause son aptitude à se choisir une seule partenaire et à adopter un comportement jugé responsable. Sa « peur des femmes » n'est pas perçue comme masculine, mais plutôt comme dévalorisante. En ce sens, elle sert régulièrement d'explication à une absence de volonté de légitimer une union. Qui plus est, ces critiques familiales sont exacerbées par la situation professionnelle d'El Hadj, qui lui permettrait concrètement de se marier, d'entretenir sa future épouse et les enfants qui naîtraient de cette union. Si les membres de sa famille évoquent la peur, c'est aussi parce qu'elles et ils considèrent qu'il n'arrive pas à « gérer » ses petites amies et les relations qu'il entretient avec elles. Il ne les « maîtriserait » pas assez bien, il n'arriverait pas à faire durer ses relations assez longtemps, ni sur des bases assez solides et prometteuses pour envisager une union. L'un des frères d'El Hadj (27 ans) confirme cette hypothèse :

On dit qu'il [El Hadj] est pas fidèle, on dit qu'il est un coureur de jupons. Ça veut dire qu'il est pas fidèle à sa famille, qu'il est pas fier, parce que sa famille voudrait qu'il soit

un *leader*, un repère pour ses enfants et ses petits frères. Si quelqu'un court derrière les filles, tu le perçois pas comme un modèle.

Ici, ce n'est donc pas la peur d'entrer en relation avec des femmes qui est reprochée à El Hadj, mais celle de se marier. Cela laisse entendre que les pratiques multipartenariales doivent, au bout d'un certain temps, s'arrêter, ce qui n'a rien de bien surprenant dans la mesure où ces pratiques visent à se préparer au mariage en acquérant des expériences prémaritales.

Un retour sur ces deux trajectoires permet de montrer que le « désir » masculin peut faire l'objet d'un jugement émis par le groupe familial qui définit implicitement le fait qu'il y aurait de « bonnes » et de « mauvaises » manières de « désirer », qui se manifestent dans les cas étudiés en termes d'intensité et de temporalité. On peut alors approfondir notre réflexion quant à la catégorisation de *de góor gu bëgg jigeen* : pour que cette réputation soit socialement valorisée, il faut beaucoup « aimer », mais pas « trop » non plus, ni « trop longtemps ».

Le mécanisme réputationnel et ses contraintes

Les jugements portés sur les hommes, dont ils ont relativement bien connaissance, ont généralement tendance à les exaspérer. Les propos que peut tenir Daouda vont dans ce sens :

« Daouda *bëgg na jigeen* » (« Daouda aime les femmes »). Les femmes, ici, elles me disent tout le temps ça. Elles me laissent pas tranquille. [...] Elles disent que j'aime trop les femmes, que je dois pas faire ça. [...] Même si je me marie, les gens, ils continueront de parler et de dire que j'aime trop les femmes de toute façon. Elles disent : « *Daouda bëgg na jigeen waye amoul jigeen* » (« Daouda aime les femmes, mais il a pas de femme »).

La visibilité de ses pratiques de séduction et amoureuses ont contribué à ce que Daouda obtienne la réputation en question. Cette dernière lui reste accolée, et nuit à ses perspectives matrimoniales. Abdoulaye, de son côté, m'explique en 2015 qu'une des raisons qui le poussent à ne pas rendre visibles ses relations tient au fait de ne pas vouloir subir les mêmes préjugés que ceux qui ont été portés sur les hommes pratiquant le multipartenariat plus âgés que lui. Le dispositif réputationnel reposerait donc bel et bien sur des « contraintes » qui s'inscrivent dans la durée (Beuscart et *al.*, 2015 : 15). Il existe de toute évidence des « logiques sociales à l'œuvre dans la production et la diffusion des dispositifs de réputation » (*Ibid* : 6). Dans le cas d'El Hadj, on peut percevoir la manière dont un doute est porté sur la masculinité d'un homme, alors qu'il remplit tous les critères supposés définir *a priori* une « virilité » socialement valorisée. On peut ainsi souligner

l'aspect « non statique » de la réputation (Becker, 1988) avec ce passage d'une considération positive à une considération négative : une « virilité » jugée trop forte peut entrer en contradiction avec les valeurs masculines. La reconnaissance sociale, par les membres de la famille, d'une « bonne » masculinité repose sur une multiplicité de critères. « La masculinité ainsi entendue se traduit [...] en processus de reconnaissance sociale du sujet » passant par « le mariage », soit par une « union hétérocentrée dans un but de procréation » (Fidolini, 2017b). Cette alliance peut alors être empêchée, ou tout du moins retardée, par l'incapacité de certains hommes à pouvoir restreindre et maîtriser leur désir pour les femmes. On peut donc considérer que l'évaluation des comportements « visibles » des hommes se greffe à des jugements sociaux de la mesure de leurs désirs hétérosexuels.

Suite aux démonstrations qui viennent d'être faites, il est possible d'affirmer que l'image de *góor gu bëgg jigeen* révèle de quelle manière les membres des familles de certains jeunes hommes émettent des formes d'injonction quant aux manières socialement attendues de courtiser les femmes, d'être en relation avec elles et d'envisager le mariage. En ce sens, la réputation dont il a été question jusqu'ici – entendue dans son sens strict, mais aussi dans ses variantes, à savoir le fait de ne pas désirer, de trop désirer ou de désirer trop longtemps – concrétise les attentes sociales du groupe quant aux comportements prémaritaux masculins. De manière schématique, plus les hommes vieillissent et se rapprochent d'un âge auquel ils sont censés se marier et avoir des enfants, plus on attend d'eux qu'ils adoptent un comportement responsable, sans commune mesure avec des pratiques de séduction hétérosexuelle conquérantes.

La mobilisation de ces différentes biographies masculines, en lien avec leur catégorisation ou non comme *de góor gu bëgg jigeen*, constitue le socle qui va me permettre de présenter les différents enjeux se trouvant dans le cadre familial. J'ai montré comment cette assignation hétéronormative est formée par ces enjeux, en mettant en avant la portée prescriptive de ce mécanisme réputationnel. Ce qui semble plausible dans le cadre analysé, et je partage ainsi la perspective de N. Emler (2013), c'est que la réputation constitue un énoncé de jugement, une manière pour un groupe familial de faire entendre son point de vue sur les manières dont doit se comporter un « homme ». On peut effectivement considérer que c'est là un moyen, pour les aîné-es de la famille, pressé-es de voir leurs membres se conformer aux normes, de le signifier. Cela semble passer par le fait d'encourager les adolescents à se familiariser avec les normes de séduction en vigueur et les hommes plus âgés à adopter un comportement plus mesuré.

Savoir si ce mécanisme fonctionne est une autre question. J'ai d'ailleurs tenté d'en révéler quelques failles. Les particularités du dispositif réputationnel font que les jugements qu'il contribue à faire peser sur un individu s'imposent et échappent en partie au contrôle de celui-ci, d'autant plus

lorsqu'ils ne restent pas cantonnés au cercle familial. Tel est le cas de Daouda et d'El Hadj, notamment parce qu'ils sont plus âgés qu'Amadou et Abdoulaye et qu'ils ont un passé multipartenarial plus important. Du fait que « la réputation informe sur les autres » (Origgi, 2013 : 7), dans un climat pré-maritalement caractérisé par de fortes suspicions d'infidélité, Daouda et El Hadj portent sur leurs épaules une réputation rebutante pour les potentielles prétendantes au mariage qu'ils pourraient rencontrer. Les ragots seraient à ce titre des vecteurs de diffusion de présupposés identitaires auxquels on attribue un statut de vérité² et qui permettent de « réaffirmer les valeurs communes » d'un groupe en « stigmatisant les comportements déviants » (Bonhomme, 2009 : 14). Tel est le cas d'Abdoulaye, de Daouda et d'El Hadj. L'énonciation et la circulation de leur réputation – qui se veut dans leur cas stigmatisante – prennent appui sur un certain nombre d'enjeux familiaux, générés et intergénérationnels qui traversent la société sénégalaise.

Les aîné·es familiaux de Daouda identifient comme élément déclencheur la rupture de celui-ci avec le principe de solidarité économique institutionnelle. Quant à El Hadj, c'est l'occasion manquée d'épouser une de ses ex-petites amies qui était très appréciée de ses sœurs, de ses tantes et de sa mère qui focalise leur attention. Or, selon ces deux hommes, ce sont surtout les femmes de la famille qui relaieraient des informations stigmatisantes à leur sujet. Quelle que soit la part de vérité dans ces remarques, cela leur donne une fois de plus un motif pour dénoncer les agissements des femmes. En outre, elles font de celles-ci les principaux vecteurs de la circulation des « ragots » sans prendre en compte le fait que, étant beaucoup plus souvent présentes dans l'enceinte familiale et dans celle du quartier, elles ont effectivement plus d'occasions de les véhiculer.

Si des moqueries et des reproches francs peuvent être adressés aux jeunes hommes afin de leur faire entendre les attentes normatives générées, une empathie plus importante est à noter de la part des hommes, comme on peut le voir dans le discours du père d'El Hadj : « Moi, si j'avais été à sa place [El Hadj], j'aurais fait pareil. Aujourd'hui, on est moins poussé à se marier que dans le temps. C'est un homme, et il profite. C'est normal ». Des discours de ce type, qui ont pu être également émis par les pères de Cheikh, de Cherif et d'Egoudou, montrent que les formes de solidarité masculines dépassent le seul cadre des groupes de pairs et peuvent intégrer la famille de manière transgénérationnelle.

Si les aînés masculins font entendre leurs revendications et leurs espoirs en matière d'attentes sociales, cette solidarité expliquerait le fait qu'ils se montrent moins pressants. Il ne faut pas oublier que les injonctions qui touchent à la construction des identités masculines et de la « virilité » sont

² Je parle ici de « ragots » afin de souligner leur caractère localisé, à la différence d'une « rumeur », bien plus étendue (Joseph, 1984).

inscrites dans la reproduction de rapports de pouvoir. Les comportements « déviants » des jeunes hommes pourraient d'ailleurs laisser penser que leur mère n'ait pas assez bien « travaillé », c'est-à-dire faire reposer sur elle la responsabilité des échecs de ses enfants. C'est sûrement là une raison pouvant expliquer pourquoi les jeunes ont l'impression qu'elles se montrent plus virulentes que leurs pères.

C'est comme mon petit frère, lui, il a décidé de laisser les filles, parce qu'il est sportif et qu'il veut aller en Europe faire du sport. Les gens se moquent de lui et lui disent [...] qu'il aime pas les filles. Mais moi, quand on dit ça de lui, je dis « Merci ! Ça veut dire qu'il aime vraiment ce qu'il fait » (Daouda, 2015).

Si des mécanismes et des rhétoriques de soutien masculin sont mises en place, en particulier par les jeunes hommes, ces derniers expriment également leur exaspération commune envers les attentes normatives genrées. De fait, les volontés prescriptives contenues dans le mécanisme réputationnel ne concernent pas seulement les attentes familiales fondées sur le registre de la « virilité », mais également le domaine de la conjugalité. Dans une société dans laquelle le mariage est considéré comme un aboutissement pour les premiers concernés, mais aussi pour leur famille, le fait qu'un homme tarde à se marier sans raison justifiable rejaillit sur ses parents. Ils ne peuvent pas profiter des gains honorifiques que pourrait leur procurer une alliance réussie et l'accès de leurs cadets à une plénitude statutaire³. La crainte des commérages et des médisances est souvent présente dans la sphère du voisinage où les liens forment des « canaux de transmission d'informations » (Andezian et al., 1983 : 252). L'enquête menée à Dakar par A. S. Fall (1991) insiste sur le fait que les liens de voisinage forment des espaces de sociabilité privilégiés, mais aussi de « coveillance » dans lesquels on peut se permettre de s'impliquer dans les affaires des voisin·es et prêter attention aux autres. En somme, des formes de contrôle social qui dépassent les liens familiaux y sont présentes.

³ De nombreuses injonctions conjugales m'ont également été adressées, parfois sur le ton de la boutade, pour me taquiner, d'autres fois de manière plus sérieuse et plus développée. Approchant la trentaine lors du commencement de l'enquête, il devenait également illogique que je ne sois pas marié, ce qui était aggravé parce qu'il était de notoriété publique que je ne cherchais pas d'épouse. Cela m'a valu de nombreuses remarques. La mère de la famille Sonko m'explique : « Les gens disent que tu veux pas te marier. Ils disent que c'est comme ça chez les *tubaabs*. Mais il y a beaucoup de *tubaabs* qui se marient. Des voisines me disent souvent que, si tu veux, elles peuvent te donner leur fille en mariage. Il faut pas rester sans être marié, c'est pas bon. Il faut se marier. Dieu a dit qu'il fallait se marier. Ta femme, elle doit te soutenir dans tout ce que tu fais, c'est bon. Toi, tu vas protéger ta femme, c'est bon. Tu sais, derrière tous les grands hommes, on dit qu'il y a une femme qui les soutient. C'est vrai. Les hommes sont plus forts avec une femme, je veux dire avec un bon mariage [...] ». Une vendeuse de poisson d'une cinquantaine d'années rencontrée à son stand me dit, pour sa part, après m'avoir demandé si j'étais marié et si je cherchais une épouse : « Mais il faut chercher ! Tu veux pas te marier ? Tu veux pas avoir d'enfant ? ». Ce ne sont que deux exemples des multiples arguments qui ont pu m'être adressés faisant l'apologie de l'union maritale. Pour échapper en partie aux remontrances qui pouvaient m'être adressées, lorsque l'on me demandait si je cherchais à me marier et quand cela allait se produire, j'ai pris l'habitude de répondre « *Yàlla mo xam* » (Dieu seul sait), afin de remettre dans les mains d'une force plus grande que ma propre volonté la potentialité d'une telle perspective.

Cette réflexion sur les processus réputationnels touchant au désir hétérosexuel des hommes, et plus globalement à leurs comportements prémaritaux, révèle en miroir une double déconsidération sociale : celle de l'homme qui « n'aime pas les femmes » et celle de celui qui « ne les aime pas comme il faut ». On se rend alors compte que les injonctions émanant des pairs et des aîné-es de la famille peuvent être orientées vers une même direction, à savoir la démonstration des capacités de séduction des hommes, avec en filigrane la confirmation d'un désir jugé « normal ». Passé un certain stade, elles peuvent aussi entrer en contradiction. Dans ce cas, la volonté de perpétuer les comportements de séduction « prédateurs » peut s'opposer à la retenue en matière de séduction et de sexualité. Les dynamiques décrites montrent alors que ce n'est pas l'injonction à l'hétéronormativité en elle-même que les hommes remettent en cause, mais les formes particulières qu'elle prend.

10. 2. L'incarnation d'un modèle « mature »

Les moins jeunes de mes interlocuteurs savent très bien que l'on attend d'eux qu'ils mettent fin à leurs pratiques multipartenariales. La perspective conjugale est en effet une étape éminemment attendue par l'institution familiale. Ils savent qu'ils se doivent de la franchir, ils se le souhaitent et s'y préparent. Ils apprécient en revanche peu qu'on les presse dans ce sens, d'autant plus lorsque leurs conditions économiques leur laissent une marge de manœuvre assez réduite pour concrétiser cette union tant attendue. Lorsqu'ils s'estiment prêts, pour des raisons qui seront détaillées par la suite, ils sont alors amenés à opérer une rupture avec certaines règles et impératifs qu'ils s'étaient fixés durant de nombreuses années. Tel est le cas de leurs pratiques économiques puisqu'il leur faudra nécessairement s'acquitter de certaines dépenses.

Quand les dépenses économiques deviennent impératives

Comme cela a été précisé plus haut, les hommes doivent s'acquitter d'un certain nombre de frais pour pouvoir se marier. Même s'ils ont eu la possibilité d'épargner une partie des sommes nécessaires, celles-ci ne sont bien souvent pas suffisantes pour assurer toutes les dépenses requises.

Certaines dépenses doivent être réalisées rapidement, d'autres peuvent potentiellement être remises à plus tard. C'est le cas de la dot (*can*), puisque quatre d'entre eux ont réussi à négocier avec la famille de leur future épouse un paiement différé, en plusieurs échéances pouvant s'étaler sur des

années⁴. Certains hommes nouvellement mariés et n'ayant pas encore fini de payer cette compensation matrimoniale se disent crédateurs envers leurs beaux-parents, ce qui les met dans une situation inconfortable. Le grand frère d'Essam, par exemple, dit ne pas s'être acquitté de la totalité de la somme demandée alors qu'il est marié depuis sept ans. Il avoue d'ailleurs espérer ne pas devoir le faire. Face aux difficultés actuelles qui ne facilitent pas les possibilités de mariage, des arrangements semblent donc possibles, répondant parfois à l'empressement de certaines familles à marier leurs filles. Ces familles ajustent ainsi leurs exigences aux réalités économiques du prétendant. Ces évolutions peuvent être interprétées comme une adaptation du système matrimonial visant à limiter le recul du nombre de mariages dû aux difficultés économiques des jeunes (Delaunay, 2001).

Le coût total du mariage⁵ implique différentes dépenses : les frais de nourriture⁶, la location de divers types de mobilier⁷, les services d'un groupe de *sabar* pour animer la cérémonie et celui d'un-e photographe qui réalisera les clichés qui pourront être distribués à certain-es invité-es et donneront lieu à un album photographique pour le couple. Les invité-es peuvent donner un billet au marié pour l'encourager dans sa démarche et l'aider financièrement, mais ces remises d'argent interviennent pendant la cérémonie, alors que certaines dépenses doivent être réglées en amont. Les époux doivent alors nécessairement déboursier des sommes conséquentes qui viennent témoigner, aux yeux des convives, de l'importance qu'ils accordent à cette union.

Une fois marié, l'époux doit rapidement accueillir sa conjointe à son domicile, en réponse à une logique patrilocale. Qu'il s'agisse de la maison familiale ou d'une résidence locative, le couple doit disposer d'une chambre privée. C'est là une dimension particulièrement délicate pour mes interlocuteurs tant la chose ne s'avère pas aisée, car résider dans la maison familiale de l'homme n'est envisageable que si le logement dispose d'une chambre vacante ou pouvant être mise à disposition du couple. Si ce n'est pas le cas, l'époux doit envisager de construire une nouvelle pièce, à condition que ses parents soient propriétaires du logement et que l'agencement des lieux le permette. Lorsque cela ne s'avère pas possible, la location d'une chambre peut alors être une option. Les loyers

⁴ Je n'ai que peu eu accès aux montants exacts de cette prestation, si ce n'est de la part d'Elias qui précise avoir « négocié » avec ses beaux-parents la somme de 200 000 Francs Cfa (environ 305 euros). Il m'assure que ce montant n'est pas excessif au regard des tarifs communément pratiqués à Dakar. De plus, fervent mouride, il a tenu à ce que le fils du marabout auquel sa famille avait fait allégeance soit présent lors de la noce, ce qui l'amène à déboursier beaucoup plus que ce que qu'il avait initialement prévu.

⁵ Fait de plusieurs étapes : le mariage religieux à la mosquée, le départ de la jeune fille de sa maison familiale et son arrivée au domicile de son mari.

⁶ Il est attendu que des pièces « nobles » soient servies aux invité-es, bien souvent de la viande de mouton, ainsi que plusieurs boissons industrielles, jus de fruits ou sodas.

⁷ En particulier des chaises en plastique et des bâches montées sur un portique pour se protéger du soleil.

dans la capitale étant particulièrement onéreux, être en mesure d'assurer la location d'une chambre peut s'avérer un véritable défi⁸.

Quoi qu'il en soit, c'est au mari qu'il revient d'acheter le mobilier de la chambre⁹. Il lui paraîtrait inenvisageable de loger son épouse dans une chambre dépourvue de lit. Dans la perspective des dépenses nécessaires pour envisager le mariage, les hommes économisent, se font prêter et/ou rembourser des sommes pour entreprendre cette union. Plus que les cadeaux de mariage et la dot, les frais de location et d'ameublement du logement constituent de véritables freins à l'entrée dans une union matrimoniale (Antoine et *al.*, 2001). Mis à part Elimou, les cinq hommes qui se sont mariés durant cette enquête n'ont pu satisfaire à ces dépenses qu'en s'endettant auprès de proches et en faisant des emprunts bancaires¹⁰.

À l'approche du mariage, les hommes sont donc obligés de dépenser des sommes conséquentes, ce qu'ils rechignaient tant à faire auparavant. Mais, au-delà de ces dépenses normatives, c'est dans la phase pré-nuptiale que les hommes commencent à réaliser les gestes économiques attendus de la part d'un courtisant. Ils commencent à dépenser, à faire des cadeaux, et ce de manière ostentatoire. Il s'agit en effet de s'attirer les bonnes grâces de la belle-famille et de faire savoir à l'entourage du couple que les hommes seront en mesure d'assurer le rôle de prestataire économique qui est attendu d'eux, en tant que, rappelons-le, « devoir » masculin fondé sur des règles islamiques. Ne pas assurer ce rôle pourrait les placer dans la situation stigmatisante d'époux n'assumant pas leurs responsabilités économiques et par là fragiliser le mariage. La circulation d'argent dans la sphère conjugale, mais aussi dans la pré-nuptialité, joue donc sur l'honorabilité des hommes, à travers la démonstration de leur puissance/capacités économiques, ce qui n'était pas nécessairement le cas avant.

T'imagines sa maman et son papa. Ils vont me donner leur fille, et moi je fais rien pour leur fille. Ils vont penser quoi de moi ? Ils vont lui dire de chercher quelqu'un d'autre, que

⁸ Aucun des hommes mariés n'a eu les moyens de louer un appartement dans sa totalité. Ils se contentent alors d'une chambre, et partagent les espaces communs (cuisine, salle de bain) avec les autres locataires. Certains hommes préfèrent opter pour cette solution même si elle leur coûte plus cher afin d'avoir une plus grande liberté avec leur nouvelle épouse, qu'ils n'auraient en vivant chez leurs parents : « On prend une chambre, c'est mieux, y'a pas de problème. Comme ça, la maman (il parle de sa propre mère) te pose pas de problème » (El Hadj). Djamel sera quant à lui contraint de retourner vivre chez ses parents un peu moins de six mois après s'être marié, ses finances ne lui permettaient pas de payer le loyer d'une chambre, et ce même dans la banlieue dakaroise.

⁹ Qui comprend le lit, deux tables de chevet, une armoire à vêtements et éventuellement un buffet vaisselier.

¹⁰ La pratique de la lune de miel, assez récente à Dakar, se démocratise. Elle peut également représenter un coût conséquent qui est pris en charge par l'époux. Certains hommes peuvent faire appel à leur réseau pour pouvoir bénéficier d'une location à bas prix dans la région de la « petite côte », soit la zone balnéaire la plus proche de Dakar. Elimou part avec sa nouvelle épouse dans cette zone pendant cinq jours, El Hadj deux jours seulement. Driss et Djamel se sont, quant à eux, fait prêter un appartement en dehors de Médina pour permettre au couple de passer quelques jours à deux hors de la surveillance familiale et de l'espace domestique que la nouvelle épouse va ou vient d'intégrer.

moi je suis un vaurien, que je fais que parler, mais que je peux pas m'occuper de leur fille (Djamel).

Les hommes qui, par le passé, cherchaient à dépenser le moins possible pour leurs partenaires »¹¹, (mis à part le prix du transport et les frais téléphoniques) changent alors brusquement de comportement. Ces gestes sont les bienvenus pour leur fiancée, et sont justifiés par des rhétoriques reposant sur la confiance.

Je lui ai dit que maintenant c'était bon. Je l'avais bien testé et que je suis sûr que c'est une femme bien, qui veut pas manger (*lekk*) mon argent, que maintenant, grâce à Dieu, j'allais tout faire pour elle. Elle m'a dit que j'avais été long, et que je regretterai pas mon choix, qu'elle serait une bonne épouse (Driss).

Les quelques mois ou semaines précédant le mariage, ces couples vont pour la première fois au restaurant (les jeunes femmes ayant de plus en plus d'autorisations de sortie), et les femmes reçoivent des cadeaux tels des bijoux ou des parfums. Dans l'optique d'une union qui se précise, ils vont maintenant chercher à rendre visibles leurs dépenses.

Les recherches d'I. Moya (2017a : 64-65) insistent sur le fait que, lorsque les épouses cherchent à afficher leur « bonne entente » (*maslaa*) avec leur époux, c'est-à-dire la réussite de leur mariage, dans une optique de discrétion (*sutura*), afin d'éviter la « honte (*rus*), le déshonneur (*gàcce*) ou les commérages », elles doivent alors taire leur participation économique aux charges domestiques. Cette constatation permet de mettre au jour le fait qu'il peut en être de même dans la pré-nuptialité. Il est en effet fort probable qu'en vue de la réalisation d'une union matrimoniale, la non-implication monétaire passée des hommes ne soit pas rendue publique. En tous les cas, dans les situations où les femmes nourrissent des espoirs quant à la réussite de l'union envisagée, elles ne gagnent pas à mettre en lumière l'incapacité économique (ou le refus de dépenser) de leur futur époux. D'autre part, il faut aussi considérer que les femmes ne sont pas exemptes de jugements de la part de leurs amies ou des membres de leur famille qui n'approuveraient pas une relation dans laquelle un homme ne se montre pas un minimum « généreux ».

Mes interlocuteurs ayant passé l'étape du mariage ont donc tous rompu avec le credo de la non-dépense auquel ils s'étaient formés. L'ensemble des règles préventives qu'ils ont perfectionnées pendant de nombreuses années avec leurs pairs n'a alors soudainement plus sa place dans le cadre de la relation qu'ils tentent de faire déboucher sur une alliance. Quatre ans avant de se marier, El

¹¹ Il ne faut pas oublier que ce principe, assurément opportun, est empreint d'une dimension sélective : mettre de côté tout ce qui relève potentiellement de l'intérêt pour s'assurer de l'exclusivité amoureuse et sexuelle de leur(s) partenaire(s).

Hadj a déjà amorcé ce changement lorsque, très amoureux de sa « préférée », il commence à lui offrir quelques cadeaux tout en mettant fin à ses autres relations. Il n'a alors pas les ressources économiques suffisantes pour envisager concrètement de l'épouser, bien que ce soit son souhait. Cette dernière, pressée par son entourage familial, épouse alors un autre homme. El Hadj reprend donc ses anciennes habitudes qui supposent de ne pas entretenir ses petites amies, ce que fait également Essam après son divorce. Plus tard, lorsqu'un nouveau projet de mariage est prévu, El Hadj commence une nouvelle fois à effectuer des gestes économiques.

Cette étape témoigne, aux yeux de leurs proches, de leur aptitude à incarner un modèle masculin plus « mature ». En d'autres termes, ils entreprennent de mettre fin à leurs pratiques multipartenariales et montrent qu'ils sont devenus aptes à « maîtriser » leur désir pour les femmes. En somme, ils entament un processus de transformation identitaire qu'ils cherchent à rendre public.

Masculinité et piété religieuse

L'incarnation d'une masculinité « mature » ne se joue pas uniquement à travers la capacité des hommes à maîtriser leur désir des femmes et à prendre en charge financièrement leur ménage. On peut constater qu'à mesure que mes interlocuteurs envisagent de se marier, les piliers coraniques – la prière et le jeûne – sont alors davantage respectés.

Je ne m'attarderai pas sur le cas de Djamel, qui est le seul homme de mon échantillon à prier cinq fois par jour (dont le vendredi à la mosquée) depuis que je le connais. Les autres hommes de confrérie tidjane avec lesquels j'ai travaillé invoquent bien souvent leur *baayfalité* pour justifier le fait qu'ils ne prient pas et qu'ils prennent certaines libertés (parfois en cachette) durant le jeûne du ramadan. Les *baay fall* suivent l'enseignement de l'un des disciples du créateur de la *tariqa* mouride (Cheikh Ahmadou Bamba) qui se nomme Cheikh Ibrahima Fall¹² (c'est le cas de dix de mes interlocuteurs). Les engagements pris par C. I. Fall qui se consacrait aux travaux des champs afin de nourrir sa communauté le dispensait de prière et de jeûne. Les *baay fall*, parce qu'ils se mettent au service (*khidmat*) de leur marabout, sont également dispensés des mêmes obligations. Ainsi, « l'engagement total du disciple dans l'action peut être envisagé comme une compensation à son non-respect des cinq prières quotidiennes » (Pezeril, 2010 : 452). L'idée de « travail sanctificateur » (Copans, 1988 : 28), si elle est très présente dans le mouridisme, l'est tout particulièrement pour les *baay fall*, faisant de cette voie une exception dans le paysage confrérique sénégalais. Certains mourides, mais aussi d'autres musulmans sénégalais n'ayant pas fait allégeance à un marabout *baay fall*, sont alors

¹² C'est le cas de dix de mes interlocuteurs.

amenés à justifier leur non-respect de ces deux piliers coraniques en se réclamant de cette voie¹³. Synonyme de « coolitude », se dire « *baay fall* » sans accomplir un « service » auprès d'un guide appartenant à cette voie est assez commun (Pezeril, 2008), notamment concernant la prière¹⁴.

Quoi qu'il en soit, Elias, El Hadj, Essam et Elimou, alors qu'ils prient peu en 2013 (en disant parfois qu'ils sont *baay fall*), ne manquent pas une seule prière pendant les semaines précédant leur mariage¹⁵. Cela peut s'expliquer pour plusieurs raisons. Premièrement, le mariage religieux est empreint de sacralité : les vœux conjugaux passés devant Dieu constituent un engagement qui dépasse les relations entre deux familles. Ils ne conçoivent alors pas de prêter serment en étant peu investis dans les pratiques religieuses. Cela ne serait pas de bonne augure pour leur alliance ni pour la bénédiction de celle-ci. D'autre part, en tant que maris, ils doivent montrer l'exemple à leur épouse. À ce titre, ils cherchent à se montrer irréprochables sur le plan de leur pratique religieuse, car, dans le cas inverse, il leur serait sûrement plus difficile de faire valoir les règles coraniques qui instituent notamment le respect qu'une épouse doit à son mari¹⁶.

Lorsqu'ils admettent avoir « déconné » par le passé, ils font aussi référence à leurs pratiques religieuses peu rigoureuses.

C'est normal, on était jeunes, tu sais. Les jeunes, ils font des bêtises, c'est pareil partout. Alors ici, il y a beaucoup de jeunes qui sont pas trop sérieux avec la religion, mais c'est pas grave. Dieu est grand et il sait pardonner. Le principal, c'est de pas rester comme ça. C'est entre toi et Dieu seulement. Il peut te comprendre, mais toi aussi tu dois comprendre ce qu'il attend de toi. Moi aussi avant je priais pas beaucoup, mais maintenant ça a changé. Je suis beaucoup plus en relation avec lui maintenant. Et je suis beaucoup plus, comment dire [...], en paix.

Sur ce sujet, El Hadj mentionne qu'il ne veut pas que ses futurs enfants aient pour modèle un père qui ne prie pas : « C'est pas comme ça que je veux éduquer mes enfants ! ». Par ailleurs, il se dit particulièrement content lorsque son épouse et lui commencent à se lever en même temps pour la première prière de la journée (*Fajr* en langue arabe). Il voit dans cette synchronisation le signe de la piété de son épouse, qui le laisse supposer qu'elle donnera une éducation de qualité à leurs futurs enfants.

¹³ Ces personnes sont parfois désignées comme des « *baay faux* » afin de mettre en lumière leur absence d'engagement religieux auprès d'un guide *baay fall*.

¹⁴ Une justification qui n'est toutefois généralement pas crédible pour bon nombre de leurs aînés.

¹⁵ Elimou, par exemple, alors qu'il disait que son rythme de travail assez chronophage l'empêchait de prier, prend maintenant le temps d'interrompre ses activités pour se rendre à la mosquée chaque vendredi.

¹⁶ Précisons que les femmes qu'ils ont épousées sont toutes musulmanes.

Le projet d'incarner un Nouveau Type de Sénégalais (NTS) – image qui est maintes fois mobilisée – se retrouve d'ailleurs au sujet de la pratique religieuse. Dans ce cadre précis, il ne fait pas référence à une « nouveauté » sociétale, mais à une transformation personnelle. Il s'agit alors bien d'incarner un modèle de « responsabilité » et de « moralité ».

La coprésence de deux modèles masculins

Les trajectoires des hommes, à partir du moment où ils sont en âge d'avoir des relations sentimentales, se caractérisent par plusieurs phases d'apprentissage qui viennent se greffer à des revendications identitaires. Il leur faut apprendre à devenir « virils », en accord avec les attentes de leurs aîné·es et avec celles qu'ils (re)produisent entre pairs. Ils peuvent ainsi montrer qu'ils n'ont pas « peur » des femmes et éviter de subir des stigmates touchant à leur orientation sexuelle et leurs capacités « viriles ». Il s'agit ensuite pour eux de se démarquer de ces différentes affiliations identitaires – celle de *doxaankat bu mag* (grand dragueur) selon leur conception, de *góor gu bëgg jigeen* (d'homme qui aime les femmes) selon celle des aîné·es de leur famille, ou de *sai-sai* (bandit/crapule) selon certaines jeunes femmes qui se montrent critiques envers leurs pratiques multipartenariales.

Cela passe par l'adoption d'un nouveau comportement qui leur permet de sortir du statut de « cadet social ». Pour accéder au stade d' « homme accompli », ils doivent donc nécessairement changer en adoptant des codes moraux qu'ils ont jusqu'alors plutôt laissés de côté, mais qui rentrent désormais en adéquation d'une part avec leur volonté de se définir comme des NTS, d'autre part avec celle de se marier. On peut ainsi mettre au jour l'existence de deux types de masculinités, l'une plutôt « virile », l'autre plutôt « morale ». La première correspondrait à une masculinité que l'on pourrait qualifier de « juvénile », l'autre serait plus « mature ».

Il semble alors pertinent de considérer la phase prémaritale comme un entre-deux statutaire inséré dans des trajectoires identitaires, une sorte de rite de passage. A. Van Genep (1981) conceptualise ces rites selon un schéma constitué de trois étapes. Il nomme « rites préliminaires, les rites de séparation du monde antérieur, rites liminaires, les rites exécutés pendant le stade de marge, et rites post-liminaires, les rites d'agrégation au monde nouveau » (*Ibid* : 30). Si l'on considère les trajectoires prémaritales des hommes enquêtés comme correspondant à une période liminaire, on peut alors voir dans la démonstration des capacités « viriles » entre hommes une étape intermédiaire dans leur construction d'une identité masculine. À bien y regarder, la prémaritalité serait donc doublement liminaire. Elle le serait en réponse à une culture qui n'admet pas le célibat définitif, mais

aussi en accord avec la quête de l'idéal-type « viril » que les hommes cherchent à incarner. Or, la période de vie séparant l'entrée dans la vie sentimentale et la conjugalité étant plus longue que par le passé est résolument initiatique. En ce sens, on pourrait alors concevoir que l'initiation à la « virilité » à laquelle prennent part les hommes a aussi pour effet d'institutionnaliser des différences (Bourdieu, 1982) entre ceux qui l'accomplissent et les autres. Les hiérarchies entre les hommes se révèlent en effet à ce niveau-là.

En contexte maghrébin, N. Tazi (1998) et G. Rebutini (2011) font l'hypothèse de la coexistence de deux types de valeurs « masculines » associées aux hommes : la *rujuliya*, « une masculinité virilisante, violente, qui s'affiche et qui, dans sa publicité, fait sa condition d'être » (Rebutini, 2011) et la *muruwwa*, « que condensent le bien, le libre et beau déploiement de soi exprimant la *siyyada*, la souveraineté » (Tazi, 1998 : 48). Cette coexistence de deux types de masculinités au potentiel valorisant est en partie similaire à celle que cette thèse a permis de mettre en lumière. En somme, d'un côté se trouve ce que l'on entend par « virilité » et de l'autre la masculinité en tant que vision morale associée à des qualités telles que « l'indépendance, la respectabilité, la générosité, l'auto-contrôle » (Rebutini, 2011).

Concernant le terrain dakarois, la première est indissociable des trajectoires prémaritales analysées, tandis que la seconde est davantage liée à la prénuptialité et à la conjugalité. Je propose ainsi de penser les trajectoires prémaritales de ces hommes comme assujetties à l'idée d'accomplissement « viril ». Une fois cet objectif rempli, et seulement à cette condition, il devient alors envisageable pour eux d'adopter un comportement plus « responsable » et moins « défensif », dans lequel leur masculinité n'est plus tant définie par des capacités « viriles ». Si ces deux modèles de masculinité sont déployés à différents moments de la vie des hommes, ils ne s'opposent pas de façon stricte. Il ne faudrait pas en effet que leur « virilité » soit mise à mal après avoir passé l'étape du mariage, mais cela semble moins probable qu'auparavant. Leurs performances ne sont plus mises en récit auprès de leurs pairs, et le fait de devenir mari (puis père) participe amplement de la confirmation de leur « virilité ». En tous les cas, ils se sentent moins contraints de démontrer leur « virilité » auprès de leurs pairs, d'une part parce que leur réputation de *doxaankat bu mag* est désormais acquise et consolidée, d'autre part parce que leur degré de masculinité repose désormais moins sur cet aspect. Leur honneur d'« homme » ne se joue effectivement plus seulement sur le registre de leurs capacités « viriles », mais plutôt sur celles concernant la prise en charge matérielle de leur foyer et le respect qui leur est témoigné par leur épouse en public – ces deux dimensions, qui peuvent rapidement déborder de l'intimité conjugale, étant liées l'une à l'autre.

Dans cette optique, un excès manifeste de « virilité » peut alors être considéré comme néfaste pour les qualités attendues d'un nouvel époux qui doit démontrer sa capacité à se satisfaire d'une seule partenaire. Cette retenue est en effet considérée comme un signe de « maturité » de la part des hommes qui ont (parfois malgré eux) « trop » rendu visibles leurs multiples « conquêtes » par le passé. Par ailleurs, si prendre une deuxième épouse est légal sur le plan de l'islam, une telle entreprise n'est envisageable qu'une fois que le premier mariage a démontré sa solidité et que le mari a prouvé sa capacité à prendre financièrement en charge sa première épouse¹⁷. Pour être considérés comme des hommes « accomplis » et ne pas « perdre » le statut qu'ils ont acquis sur le tard, la réussite de cette première union est alors primordiale. C'est justement le cas d'Essam qui, parce qu'il a rapidement divorcé (sans que l'union ne donne naissance à un enfant), est considéré par certains membres de sa famille et par ses amis comme n'ayant pas été capable de « gérer » son épouse. En somme, bien que la « virilité » ne soit pas détachable de la masculinité, dans les premiers temps du mariage, les hommes doivent faire montre de certaines compétences qui sont l'apanage des hommes mariés. La dimension performative du genre masculin reste donc bel et bien présente dans la conjugalité.

Des incarnations masculines « nouvelles » ?

Il convient également de se demander ce qu'il reste de leur expérience précédente et des multiples savoirs et compétences qu'ils se sont efforcés d'acquérir durant plusieurs années. Si le fait qu'ils se marient met fin à leurs pratiques multipartenariales et à ce qui en découlait, faut-il en déduire qu'ils « rentrent dans le rang » ? Dans un certain sens, cela marque un pas vers une forme de conformité qu'ils sont sciemment amenés à rechercher, même s'ils y sont parfois poussés. La volonté d'incarner un NTS, un individu « moral » qui se réalise dans le mariage et la « fondation » d'une famille l'est également. Pour autant, cela ne signifie pas qu'ils cessent alors de mobiliser ce qu'ils ont appris précédemment. Même si les enjeux de pouvoir et de séduction ne sont pas les mêmes dans une relation prémaritale et dans une relation conjugale, les hommes ont à cœur d'exercer leur ascendance dans l'une comme dans l'autre. Ils peuvent alors avoir recours à un certain nombre de compétences et de stratégies déjà acquises – mais qu'ils adaptent à la relation exclusive dans laquelle ils viennent de s'engager – pour mieux assurer leur autorité. À leurs yeux, leur trajectoire multipartenariale n'était

¹⁷ Dans le cas de mariages civils, trois options sont proposées par le Code de la famille : « le régime de la monogamie, le régime de la limitation de la polygamie et le régime de la polygamie » (Antoine, 2008 : 1113). Une fois signé, le régime de la monogamie est irrévocable, ce qui donne la possibilité aux conjoints de s'entendre au préalable sur cette question. Parmi les hommes enquêtés, seul Elias s'est marié civilement, et sa femme et lui se sont accordés sur le régime de la limitation de la polygamie.

donc pas une perte de temps puisque cela leur a permis d'expérimenter relationnellement et sexuellement, d'en tirer plaisir et honneur, mais aussi d'être convaincus d'avoir appris à ne plus être « naïfs », ce qui leur semble important pour la réussite de leur mariage :

« C'est important de pas rester naïf, sinon avec les filles là, que tu dragues, elles vont te faire perdre de l'argent et te manquer de respect. Mais c'est pareil avec ta femme. Si tu veux faire un long mariage, si Dieu le veut, il faut savoir être ferme. Ta femme, elle va te tester, mais il faut pas lui laisser croire que c'est elle qui dirige. Tu comprends ? Il faut pas dire « oui » à tout ce qu'elle te demande. Tu as le droit de la gâter puisque c'est ta femme, mais tu fais ça seulement quand c'est toi qui décides. Il faut lui montrer qu'elle compte pour toi, qu'elle est unique pour toi, mais un homme naïf, lui, elle va se moquer de lui. Elle arrivera à faire ce qu'elle veut. C'est elle qui va commander. Ça arrive même souvent ici, au Sénégal. C'est pas bon ça. Si elle fait ça, tu es foutu. Elle va te ruiner et choisir les choses à ta place. Ça peut aller même très vite, tu vois rien venir. Mais moi, avec tout ce que j'ai appris sur les filles, c'est sûr que ça va pas m'arriver ! » (Elias).

Encore une fois, ce discours témoigne des angoisses des hommes entourant les questions d'argent et d'autorité dans le couple, mais cette fois-ci ce discours concerne directement la situation conjugale. Elias fait ici un lien direct entre les savoirs et compétences acquises en amont d'un mariage et leur potentielle utilité dans la sphère conjugale. Ce qu'il en reste ne se limite donc pas à des souvenirs honorifiques qu'ils vont partager avec leurs amis qui ont été leur confidents (et parfois les témoins) à cette époque. D'autre part, le cas d'Essam montre bien qu'il est possible qu'un homme reproduise ses pratiques antérieures suite à un divorce. De fait, s'ils comptent bien « réussir » leur mariage et disent avoir confiance en la partenaire à laquelle ils ont fait leur demande, ils savent que de nombreux premiers mariages se soldent par un divorce.

Au vu de ces remarques, ce n'est pas tant la question de la conformité qui est la plus révélatrice de la dynamique masculine de transformation de soi à travers la sortie de la prémaritalité, mais celle du maintien des rapports de pouvoir. La volonté affichée d'incarner un NTS est d'ailleurs en adéquation avec les aspirations hégémoniques des hommes. Autrement dit, ils font usage de ce référent identitaire – qu'ils interprètent à leur manière – à partir du moment où il leur semble compatible avec le maintien d'un ordre genré. Mais il est vrai que le projet d'incarner un NTS est ambigu dans le sens où les hommes y expriment à la fois leurs envies de changement et celles de maintien des valeurs et des positions. L'essentiel, pour eux, est de reproduire les rapports de pouvoir entre hommes et femmes, mais sous une forme différente puisque qu'ils ont changé de statut suite à

leur mariage. Les droits et devoirs qu'ils ont à présent envers la femme auprès de laquelle ils ont pris cet engagement diffèrent ainsi de ceux qu'ils avaient auprès de leur(s) petite(s) amie(s).

10. 3. Le choix de la conjointe

Je vais à présent interroger plus spécifiquement les choix conjugaux que les hommes sont amenés à effectuer. Il peut s'avérer fructueux de questionner, au travers de divers exemples, les critères les ayant amenés à accomplir cet acte cérémoniel, mais aussi dans quelle mesure ils s'assurent de faire une demande en mariage à une partenaire « sérieuse », qu'ils pensent pouvoir « gérer ».

Assurer son ascendance

Quelques mois avant leur mariage, El Hadj a commencé à montrer à Ezzahia (qui a un fils de 5 ans né dans le cadre de son premier mariage¹⁸) qu'il n'est pas aussi avare qu'il avait pu lui laisser penser. Au cours de cette période, il et elle commencent tous deux à fréquenter assidûment le domicile de leurs futurs beaux-parents. El Hadj multiplie les actions visant à « tester » Ezzahia : « Je la teste en lui disant des choses, pour voir si elle sera vraiment une bonne épouse dont je serai fier » dit-il. Parmi ces tests, il lui demande d'effectuer des services pour lui, comme préparer le repas ou faire une course alors qu'elle est occupée à d'autres tâches. Il lui demande d'aller rendre visite à sa mère, de passer du temps avec ses sœurs. Il ajoute à son propos : « Je sais que c'est une bonne mère, y'a pas de problème, mais je veux savoir si c'est une *mokk pooj*. Tu connais ça ? ».

En employant ce terme, il fait référence à une image permettant en langue wolof de désigner une épouse « parfaite »¹⁹. Pour définir cette expression, j'ai recoupé les différents points de vue, car un grand nombre d'imaginaires lui sont associés. La majorité des hommes mettent l'accent sur le fait qu'une *mokk pooj* (MP) est une épouse « soumise » à son mari. Pour le père de Camara, une *mokk pooj* doit être « économe en cuisine », et « prostituée dans la chambre à coucher ». Ces quelques retours donnent une idée plus précise et complète de cette définition. Plus tard, alors que je suis en train de conduire des entretiens avec certaines femmes, une partie d'entre elles soulignent qu'elles ne sont pas d'accord avec cette relation établie entre MP et soumission. Il s'avère important pour elles de préciser qu'elles ne sont pas soumises, mais qu'elles sont plutôt « aux petits soins » pour leur

¹⁸ Il a été convenu que le garçon allait rester chez les parents d'Ezzahia une fois que celle-ci sera mariée, mais qu'il séjournerait chez elle et El Hadj pendant les vacances scolaires.

¹⁹ Cette expression signifie littéralement « cuisses qui dansent ».

époux. Ce qui caractérise une épouse *mokk pooj* est donc, à leurs yeux, le fait qu'elle « s'occupe bien de son mari ». Parmi les caractéristiques associées à ce « soin » ont été mis en avant le fait de bien cuisiner, d'assurer la propreté, de ranger le domicile, de bien accueillir les invité·es de son mari, ou encore de savoir provoquer le désir sexuel de l'époux.

Plusieurs sens se dégagent ainsi de cette expression :

- La *MP* prend en charge, dans une optique de division sexuelle du travail, les tâches domestiques²⁰ ;
- Elle est une épouse « dévouée », qui « s'occupe bien » de son mari et de ses proches ;
- Elle comble sexuellement son époux²¹ ;
- Elle est une épouse « soumise ».

Revenons plus particulièrement à cette quatrième caractéristique, essentiellement relevée chez les hommes, et qui semble révélatrice des attentes masculines en termes d'« épouse idéale ». Le terme « soumis » est alors prononcé en langue française, mais je ne retrouve pas son équivalent en langue wolof où c'est plutôt le terme « *jox cër* » (respect) qui est employé. Or, l'idée selon laquelle une épouse doit « respecter » son mari revient très fréquemment dans le discours des hommes. Elle comprend le « respect » de l'autorité du mari et le fait de ne pas contester ses décisions publiquement. Globalement, on retrouve l'image selon laquelle un homme doit avoir le dernier mot dans son couple. Ainsi, pour les hommes, « *mokk pooj* » renvoie aussi à la question de la préservation des apparences, à l'image qu'une épouse doit renvoyer d'elle-même et de son mari. On retrouve alors ici la question de la « proclamation ostentatoire de l'autorité du mari » (Moya, 2017a : 45). Cela ne signifie pas, comme on l'a vu, que les femmes mariées ne disposent pas de pouvoirs effectifs dans et sur leur couple – ni même qu'elles ne soient pas elles-mêmes « respectées » par leur époux –, mais que, dans la sphère publique, elles doivent contribuer à l'apparence d'un maintien des positions de genre. En d'autres termes, elles doivent se montrer « soumises » en public, alors que, dans la sphère privée, il leur est possible de disposer de marges de manœuvre pour faire plier la volonté de leur mari.

Le fait qu'une épouse puisse ne pas « respecter » son mari est une chose particulièrement crainte en amont d'un mariage. L'idéal de la *MP* permet justement de synthétiser leurs espoirs concernant l'aspect complémentaire et hiérarchique des relations conjugales. L'usage de tests de la part des

²⁰ Cheikh publie sur son compte Facebook : « Si tu dois te marier, marie toi avec une femme qui cuisine bien parce que la beauté passe mais la faim non ! ».

²¹ Ce qui passe par le fait de susciter le désir masculin tout au long de la journée en usant de procédés suggestifs et érotiques, avant le passage à l'acte le soir (Moya, 2017b).

hommes, notamment à l'orée d'une union, semble alors être une garantie supplémentaire du bien-fondé de leur décision. Quoi qu'il en soit, les hommes ne sont véritablement rassurés qu'une fois qu'ils ont expérimenté la vie commune. Lorsque je demande à El Hadj, trois jours avant son mariage²², s'il est sûr du « sérieux » de sa future femme, il me répond : « Bof, tu peux jamais être sûr à 100 %. Mais enfin, elle, je pense que oui. Enfin, l'avenir me dira si j'ai fait le bon choix. Dieu est bon (*Yàlla baxna*) ».

Quand les « dons » des hommes obligent

Si la plupart des hommes enquêtés hésitent pendant des mois (voire des années) avant de franchir cette étape, cela ne tient pas qu'à des raisons financières. Certains dilemmes concernant le choix de la future épouse se posent à eux, à l'exception d'Elimou qui a arrêté sa décision depuis longtemps. Après avoir été en couple pendant deux ans avec Eva, il sait qu'il veut absolument qu'elle devienne son épouse. Un peu moins d'un an avant de déclarer ses intentions à ses futurs beaux-parents, il commence alors à rompre avec ses autres partenaires. Durant cette période, il arrive à économiser 30 000 Francs Cfa (environ 45 euros) par mois, qu'il donne à Eva, ce qui correspond à plus d'un quart de son salaire mensuel²³. Elimou explique : « Je sais qu'elle vient d'une famille très modeste. Je lui fais pas de cadeaux, mais je paye la fin de sa scolarité pour qu'elle puisse finir ». Eva apprécie les gestes financiers d'Elimou qui, pour elle, témoignent de la confiance qu'il lui accorde et de la force des sentiments qu'il éprouve :

C'est vraiment un homme bon (*boroom mbaax*). Il est très gentil avec moi et il me respecte. Ce qu'il fait pour moi, c'est vraiment pour m'aider. Les autres hommes, c'est des bandits (*saï-saï*), ils sont pas comme lui. Lui, il est mature et il m'aime, ça se voit (Eva).

De son côté, Elimou congratule également le comportement d'Eva :

C'est une fille qui a vraiment une bonne éducation. Elle est modeste et sérieuse. Je l'aime vraiment. Elle est pas intéressée [par l'argent]. En plus, elle est très jolie. Une fille comme ça, il faut tout faire pour qu'elle s'accroche à toi, sinon un autre va te la piquer. Ils sont comme ça les Sénégalais !

²² L'échange s'est fait par téléphone, car je me trouvais en France lorsqu'il m'a annoncé la date de son mariage et par là même la partenaire qu'il avait décidé d'épouser.

²³ Rappelons que son salaire est bien supérieur à celui de tous les autres hommes enquêtés et qu'il s'agit du seul homme ayant effectué de telles dépenses en amont de son mariage.

Elimou est conscient du fait que sa fiancée est fréquemment courtisée. Elle est encore jeune, et ses parents ne la poussent pas à se marier, préférant qu'elle termine d'abord ses études de couturière. Leur relation est inscrite dans la durée et s'est bâtie sur des bases qui les ont entraînés à avoir mutuellement confiance l'un en l'autre. Eva, dès les premiers instants de la relation, a fait preuve de réserve et de retenue, ce qui a conforté Elimou dans sa vision d'une jeune femme « sérieuse » et non « matérialiste ». Elle montre des qualités qui, selon lui, témoigneraient du fait qu'elle sera une « bonne épouse ». Les premiers entretiens effectués avec Elimou coïncident avec le moment de leur rencontre. Il dit à l'époque être fou amoureux et penser tout le temps à elle. Lorsqu'il commence à la courtiser, il se rend presque tous les soirs chez elle dans le seul espoir de pouvoir lui parler quelques minutes. Eva est alors en couple, ce qu'Elimou ignore. Elle le lui avoue et refuse ses avances. Il voit alors dans ce geste une preuve de son honnêteté.

J'ai persévéré. Je l'ai convaincue. Je me suis fait bien voir. J'ai montré que j'étais là. J'ai tout fait pour l'avoir. À la fin, elle pouvait plus se passer de moi. Je lui avais donné mon numéro. Si un jour je viens pas, elle me demande pourquoi. Finalement, elle a laissé l'autre copain. C'est comme ça que j'ai fait !

Durant la relation, sa passion amoureuse se conjugue à des formes de rationalité sentimentale. Les sentiments qu'il éprouve pour elle sont forts, et il voit en elle des qualités qu'il ne trouve pas chez les autres. Depuis environ un an, il a commencé à participer financièrement à sa scolarité par des aides financières, qu'il ne conçoit pas comme une forme de cadeau, mais plutôt comme une aide. Les gestes d'Elimou sont fortement appréciés et valorisés par Eva et ses parents. S'il n'énonce pas son intérêt dans cette affaire, il justifie ses actes par le fait qu'il l'aime et qu'il se doit donc de l'aider à réaliser ses projets.

On pourrait cependant envisager que les « dons » d'Elimou masquent « la potentialité d'une emprise » (Bourdieu, 2003 : 287) sur la personne d'Eva et son avenir. En effet, il ne cache pas la concurrence prémaritale latente présente en milieu urbain sénégalais. Il sait par expérience, et parce qu'il est entouré d'hommes habiles dans la séduction, qu'il peut « se la faire piquer ». C'est donc bien sa « possession » qui est en jeu. La nature du don mis en place par Elimou, parce qu'il est associé à l'accès à des savoirs et à un diplôme – et non à des biens de consommation –, lui semble être une garantie solide de la concrétisation de l'union. S'il avoue à demi-mots les avantages qu'il obtient (mais surtout qu'il obtiendra) de ses « dons », il a de fortes raisons d'agir de la sorte. Pour Eva, les contributions financières d'Elimou l'endettent matériellement et symboliquement. Elle a besoin de l'argent qu'il lui procure pour terminer son parcours scolaire. Du moment que le geste d'Elimou est

rendu public – d’autant plus que ce dernier s’en est vanté –, il semble difficilement possible à Eva de ne pas l’épouser. Si c’était le cas, son comportement serait sûrement qualifié d’ingrat. Au-delà des sentiments amoureux existant entre eux, le don d’Elimou oblige donc moralement Eva. La question de la contrepartie ne se pose pas directement, puisqu’au vu de l’ampleur de son engagement il semble inenvisageable qu’elle ne l’épouse pas (ils se marient effectivement en 2017). Par ailleurs, à travers son geste, ce dernier attend également d’elle qu’elle lui soit « fidèle ».

Il tient manifestement à l’épouser parce qu’elle présente une multitude de « qualités » qu’il attend chez son épouse. Selon lui, Eva serait bel et bien une *mokk pooj* et il agit pour qu’elle lui soit redevable, s’assurant ainsi qu’elle devienne son épouse.

La rationalisation du choix conjugal

Il a été mis en évidence que, malgré les multiples difficultés relationnelles qu’ont pu expérimenter les hommes et le sentiment de trahison qu’ils ont pu avoir à plusieurs reprises à l’égard des femmes, la croyance en la force et la beauté du sentiment amoureux n’en souffre jamais bien longtemps.

L’enquête effectuée par M. Tamba et I. Sané (1999) sur le choix de la conjointe à Dakar met au jour plusieurs tendances qui renseignent sur cette question. Ils affirment que le choix de l’épouse fait l’objet d’une « grande attention » de la part des hommes (*Ibid* : 98). Or, le temps passé par mes interlocuteurs à s’assurer de la moralité et du sérieux de la partenaire qu’ils souhaitent épouser va largement dans ce sens. Avant de se décider, les hommes s’attachent à peser le pour et le contre. El Hadj hésite par exemple entre deux de ses préférées avant de porter son choix sur Ezzahia ; Elias épouse la seule femme qui, en plusieurs années de relation, ne lui a « jamais manqué de respect » ; Djamel et Driss épousent des femmes qu’ils jugent « sérieuses » et bien « éduquées » après les avoir soumises à des « tests ». Seul Essam se montre plus pressé et se dit alors rapidement contraint de divorcer, parce que la femme qu’il a épousée n’est pas « gentille » (*mbaax*) : « Mon cœur m’a trompé (*xol buy tooñ*). En fait, je savais pas comment elle était ».

Ainsi, comme le confirment les données recueillies, le choix de la conjointe « n’obéit pas uniquement aux seules lois de l’amour » (*Ibid* : 109). Les hommes sont amenés à effectuer des choix empreints de formes de rationalité et se méfient des amours trop intenses : « Au Sénégal, demeure encore très vivace l’idée que la passion amoureuse peut entraîner des unions non raisonnables » (Dial, 2008 : 38). « L’homme qui détache son pantalon est un agneau »²⁴ nous dit en ce sens le proverbe wolof, afin de signifier que les hommes peuvent être aveuglés par le pouvoir de séduction,

²⁴ « *Góor bu tekkee tubeyan, xarum tubaabeer la* ». Traduction d’I. Moya (2017a : 75).

la beauté et les capacités érotiques des femmes. On a vu à quel point ces hommes se montrent méfiants envers les manipulations « matérialistes » des femmes, les philtres d'amour dont ils pourraient être victimes, ou encore les « tromperies » de leur cœur.

De ce fait, ils essaient de s'assurer des qualités morales de leurs partenaires avant d'envisager d'épouser l'une d'entre elles. Si les acteurs de cette recherche ne font pas de distinction explicite entre mariage de raison et mariage d'amour pour justifier leur choix – du moins ils n'en parlent pas en ces termes –, ils mobilisent toutefois ces catégories pour désigner les mariages d'antan qu'ils caractérisent comme dictés par une pression familiale. Pourtant, mis à part Elimou et Essam, ils ont tous choisi pour épouse une partenaire de leur réseau ne faisant pas partie de celles qu'ils disaient le plus aimer.

- Driss : En fait, elle, je l'aime plus, mais je vais pas la marier, j'ai pas confiance en fait. Elle est trop jalouse, elle me crée trop de problèmes. Douria, elle est plus calme, je préfère ça. Je l'aime quand même, mais c'est pas comme Dahiba. Je les aime toutes les deux, mais c'est Douria que je veux présenter à ma mère. Dahiba, elle est, comment dire, trop comme une princesse. Elle est trop belle, mais elle est pas sérieuse. Elle déconne des fois. Je l'aime trop, mais elle sera pas un bon exemple pour mes enfants, elle va vite me fatiguer.

- Nicolas : Douria, elle te fatigue pas ? Tu penses qu'elle sera un bon exemple pour tes enfants ?

- D : Oui, vraiment, je pense. Elle est réservée et pose pas de problème. Quand j'ai des problèmes, elle m'aide. C'est pour ça que je l'aime. C'est une fille comme ça que je veux marier.

Ainsi, Driss sait qu'il arrivera à « gérer » Douria. Il dit l'aimer, certes moins que Dahiba, mais elle possède des qualités qui lui semblent essentielles pour entrevoir la possibilité de la prendre pour épouse. C'est d'ailleurs ce qu'il fera. Elias, quant à lui, fait très attention à ce que la femme qu'il épouse soit « bien éduquée ». Il est en couple avec elle pendant huit mois et rompt avec l'une de ses partenaires dont il se dit amoureux depuis deux ans. Il préfère une femme venant d'une famille, je le cite, « très religieuse, qui ont fait du bon travail avec leur fille », plutôt que celle qu'il dit « préférer » pour des raisons sentimentales. El Hadj, quant à lui, épouse Ezzahia qui s'avère être l'une de ses cousines.

Avec ta cousine, il y a moins de problème. Si on se dispute, la famille va nous aider. Elle pourra pas faire des trucs comme les autres. Elle va pas te faire des problèmes, sinon mon oncle, il va lui dire : « Il faut respecter ton mari ».

Après quatre mois de relation, il met lui aussi fin à sa liaison de long terme avec sa « préférée » qu'il disait « aimer de tout son cœur », mais dont il craignait qu'elle ne lui pose des « problèmes ». Les critères de sélection de la partenaire conjugale ne se focalisent donc pas uniquement sur les sentiments amoureux et le peu de demande économiques. Ils font aussi particulièrement attention à ce que leur épouse représente un modèle maternel. Au vu de leurs craintes constantes concernant l'absence de moralité des femmes, il leur importe donc de s'assurer que leur épouse fera du « bon travail ». Ce critère s'est révélé central dans plusieurs discussions portant sur leur choix conjugal. À travers ces données de terrain, on peut faire le constat d'une « rationalisation » du choix des hommes dans la recherche d'une épouse. Les aspirations hégémoniques des hommes enquêtés sur leur couple, et par conséquent sur leur future épouse, se répercutent donc sur leurs choix conjugaux. Ayant eux-mêmes expérimenté pendant plus d'une décennie des histoires sentimentales bien souvent compliquées, ils n'ont pas envie de réitérer ces difficultés dans leur mariage. C'est aussi en cela qu'il y a « rationalisation », puisqu'il est important pour eux de paraître des hommes à même de reproduire un schéma marital genré qui ne souffre pas de difficultés touchant leurs prérogatives d'« hommes ». Cela ne veut pas pour autant dire qu'ils sont désormais à l'abri d'un échec ou que leur position ne sera pas mise à mal. À travers cette rationalisation, ils cherchent aussi à limiter certaines incommodités.

Comme nous l'avons vu, les aspects religieux, statutaires et familiaux entrent également en compte dans le choix des hommes. Encore une fois, cela amène à relativiser le critère de la nouveauté dans les trajectoires des hommes. N'oublions pas toutefois que les membres de leur famille sont amenés à les presser et à orienter leur décision. L'oncle maternel d'Elias, qui avait rencontré deux de ses prétendantes, a ainsi pu lui signifier qu'il serait « fier » que son neveu choisisse l'une d'entre elles en particulier. Parfois, ce sont les hommes eux-mêmes qui viennent chercher des conseils près de leurs aînés masculins. Dans tous les cas, il leur semble très difficile d'imposer une relation qui n'aurait pas été approuvée par leurs aînés. Dans l'optique où leur future épouse résidera chez ses beaux-parents, la bonne entente des femmes de la famille (leur mère en particulier) avec celle-ci semble primordiale puisqu'elles seront amenées à collaborer pour les tâches domestiques. Les histoires concernant la délicate cohabitation entre bru, belle-mère et belle(s)-sœur(s) ne manquent pas. Donc, même si les hommes font peu référence aux prescriptions et proscriptions de leurs aînés, il semble tout à fait probable qu'elles et ils aient leur mot à dire sur la question.

La sortie d'une posture défensive

Le fait de mettre fin à leurs anciennes pratiques de cumul de partenaires n'est pas considéré comme une forme de renoncement, au contraire. Ils ne se disent pas nostalgiques de cette époque ni désireux de retrouver la liberté dont ils jouissaient. Lorsqu'ils s'entendent bien (*massla*) avec leur épouse et que leur ménage ne connaît pas de tension majeure – ce qui était le cas de ceux qui étaient mariés au moment où l'enquête a pris fin –, ils se montrent plutôt satisfaits de leur nouveau statut. Outre d'éventuels soucis économiques, leur mariage leur apporte un confort et une sécurité émotionnelle certaine.

Ils peuvent en effet légitimement se reposer sur leur épouse pour un ensemble de tâches qu'ils n'ont plus à prendre en charge : « Avant, c'est moi qui lavais mon linge. Ouh, c'était dur, je voudrais pas retrouver ça » (Elias). Ils s'emploient à donner la somme nécessaire à leur épouse pour qu'elle prépare le dîner, et ils mangent alors mieux le soir que par le passé. Ils peuvent également passer leur nuit avec leur épouse et avoir des relations sexuelles sans se presser ou être obligés de recourir à un certain nombre de subterfuges pour bénéficier d'un moment intime.

Ayant mis fin à leurs autres relations, ils ne sont plus dans l'obligation de cacher le moindre de leur comportement susceptible de lever le voile sur leur pratiques multipartenariales. La jalousie et la suspicion peuvent toujours être présentes, mais c'est sans commune mesure avec ce qui se passait avant. Les hommes font preuve de plus de transparence (mais aussi sûrement d'honnêteté), ils craignent moins que leur téléphone portable soit fouillé et semblent en tirer une certaine sérénité :

Au début, je me disais « Fais attention à ton téléphone ». Et maintenant je le laisse comme ça, je m'en fous. Il y a plus rien dedans. Elle peut regarder tout ce qu'elle veut dedans. Je lui ai dit : « Tu peux regarder ce que tu veux ». Je veux qu'elle ait confiance en moi. Et moi, je suis rangé maintenant, je vais pas faire des bêtises comme avant. Le mariage vraiment, c'est tout ce que je peux souhaiter à un homme (Djamel).

Ma femme, elle me taquine beaucoup. Elle dit qu'il faut se méfier de moi, mais c'est pour rigoler seulement. En fait, elle est fière d'être ma femme. Entre nous, on s'entend vraiment bien. Je suis content, j'ai pris la bonne décision (Driss).

Les cinq hommes qui considèrent leur union « réussie » éprouvent une satisfaction personnelle qui va au-delà de la reconnaissance sociale entraînée par leur nouveau statut. Ils disent (pour le moment) chercher à rester « fidèles », ce qui est une source de fierté dont ils discutent avec leurs pairs. Le mariage rime avec la sortie de la clandestinité puisque les hommes n'ont pas fait perdurer leurs anciennes relations, ni n'ont entrepris de relations extra-maritales. Ils n'ont pas pour autant

totalemment abandonné leurs « réflexes » de séducteurs. Ils continuent, certains plus que d'autres, de faire des compliments à des jeunes femmes qu'ils trouvent séduisantes, mais sans chercher à se mettre en couple ou à avoir des relations sexuelles avec elles. Ils en éprouvent assurément une forme de plaisir et se disent satisfaits du fait de continuer de plaire. Rappelons cependant que ces constats sont faits alors que leurs mariages sont assez récents ; je ne peux donc avancer que cette « fidélité » perdurera.

Ils n'envisagent pas non plus de prendre une deuxième épouse²⁵. Certains d'entre eux ayant un père polygame, ils ont pu constater à quel point cette situation pouvait être source de conflits et demandait au mari une quantité considérable de temps et d'argent. Dans une certaine mesure, ils sont bien placés pour savoir à quel point le fait de « jongler » entre plusieurs partenaires peut s'avérer délicat, et se donnent plutôt pour vocation de « réussir » leur mariage. La mise en visibilité de cette réussite comporte bien évidemment la volonté d'être socialement reconnus comme un « homme capable », même s'il me semble qu'ils veulent aussi se prouver à eux-mêmes qu'ils sont « capables » d'être des époux « respectables » et respectés.

Dans le cadre de la prémaritalité, on a pu précédemment faire le constat que les tentatives de définition de soi et de démonstrations « viriles » des hommes avec leurs pairs sont empreintes d'une volonté « défensive » (Molinier, 2000) à l'égard des femmes. Passé le mariage, il s'agit alors moins pour eux d'agir contre leur épouse, mais plutôt de composer avec. Pour cela, ils doivent apprendre à leur faire confiance, ce qui explique également qu'ils sélectionnent parmi leurs multiples partenaires celle avec laquelle ils pensent être le plus à même de construire ce projet.

²⁵ Essam mentionne à ce propos le dicton suivant (en français) : « Deux femmes, deux fois plus de problèmes ».

Conclusion de la partie III

La dernière partie de cette thèse a porté sur l'inscription des aspirations des actes et des hommes au regard de leur lecture de la « tradition », de leur relation avec leur « préféré », des injonctions familiales. La dynamique visant à se définir comme des NTS se dessine comme un idéal d'émancipation de certains rapports de domination structurels. Il ne s'agit donc pas seulement pour eux de chercher à se définir comme des individus « nouveaux », « modernes » ou « moraux », mais aussi comme des hommes qui cherchent à (re)trouver la place qui leur est « due » dans leur société, en tant qu'acteurs sociaux, en tant que jeunes et en tant qu'hommes. Parce qu'ils se sentent exclus, sûrement à juste titre, de certaines prérogatives qui sont celles des aîné·es et des populations aisées, les idéaux contenus dans leur aspiration à la « nouveauté » ont une dimension générationnelle et de classe, mais aussi de genre.

Le fait de se revendiquer comme un NTS entre alors en adéquation avec la somme d'idéaux et d'aspirations identitaires de ces hommes. Comme le dit Camara, « un Nouveau Type Sénégalais, c'est un homme qui se fait plus avoir. Je te jure (*bilaay*), c'est fini ça maintenant ». L'image du NTS participe alors d'un projet de genre dans lequel les hommes décident de leur manière de se définir et d'agir en tant qu' « hommes nouveaux », un modèle qui paraît pourtant assez conformiste à bien des égards. Si je me suis concentré, dans l'ensemble de cette thèse, sur la dimension du genre, j'ai tenté de prendre en compte d'autres rapports de pouvoir qui influent également sur les projets et les aspirations identitaires des hommes¹. Il me semble donc indispensable de penser les volontés hégémoniques des hommes sur leur partenaires au regard de leur statut de jeunes hommes disposant de peu de ressources économiques. A ce sujet, il me semblerait intéressant de procéder à une comparaison entre ces résultats et ceux d'enquêtes s'intéressant particulièrement aux classes moyennes sénégalaises ou aux milieux aisés. Cela permettrait peut-être de mieux saisir à quel point les difficultés économiques des hommes ayant recours au multipartenariat peuvent agir sur leur décision de dépenser le moins possible.

¹ Autant de dimensions qu'une perspective intersectionnelle invite à ne pas négliger, car, en portant attention aux « catégories sociales imbriquées et [aux] sources multiples de pouvoir et de privilège, elle permet de cerner les effets des structures d'inégalités sur les vies individuelles et les manières dont ces croisements produisent des configurations uniques » (Bilge, 2009 : 73).

Mes interlocuteurs admettent que le projet identitaire et social qu'ils élaborent en non-mixité – en s'appuyant sur des conceptions préétablies et des initiatives exogènes – se joue à l'échelle de la société sénégalaise toute entière. Ils ne s'appliquent pourtant à le mettre en acte qu'auprès des femmes avec lesquelles ils sont en couple – et auprès de leurs pairs dans le sens où ils se forment mutuellement pour incarner un modèle masculin « viril » et « nouveau ». Leurs actes se concentrent en effet sur une échelle microsociale, dans la mesure où ces hommes ne portent pas leurs revendications au-delà de la sphère de leurs propres relations de couple ou de celles de leurs pairs. Toutefois, bien qu'ils ne s'organisent pas pour porter leurs arguments dans d'autres sphères², ils entendent par leurs actions contribuer à construire une société « nouvelle » et revendiquer le fait d'être des hommes différents de ceux du passé.

Au vu de certaines réflexions, on peut se demander s'ils sont vraiment si différents qu'ils le prétendent des hommes des générations précédentes. Cela ne me semble pas vraiment être le cas dans la mesure où, sous couvert de cette « nouveauté », ils reproduisent un schéma qui est au contraire assez « traditionnel ». Il ne peut être pensé comme « nouveau » qu'à partir du moment où l'on considère, comme eux, que les hommes auraient perdu certains de leurs privilèges par rapport à leur(s) épouse(s). Il s'agit là de l'essence même de leur rhétorique conservatrice. Autrement dit, si comme je l'avance ici, les masculinités ne sont pas en crise au Sénégal, on ne peut concevoir les aspirations de mes interlocuteurs comme inédites.

Concernant le domaine de la répartition des tâches domestiques, le modèle vers lequel tendent les cinq couples mariés semble fondamentalement identique à celui de leurs parents. Pour ce qui est de la sphère économique dans la conjugalité, là encore, rien ne semble très « nouveau ». Les hommes ambitionnent d'exercer leur rôle de prestataire économique comme le veut la « tradition ». Dans le cas où de trop grandes difficultés les empêchent de remplir ce devoir dont ils tirent du prestige, ils consentent à se faire aider par leur épouse à condition que cela ne s'ébruite pas. Or, étant donné que plusieurs autrices (Le Cour Grandmaison, 1979 ; Lecarme-Frassy, 2000) ont déjà montré que cela pouvait être déjà le cas il y a plusieurs dizaines d'années en arrière, il ne s'agit pas non plus d'une innovation. Les hommes font tout pour que leurs épouses ignorent combien ils gagnent, comme cela se faisait avant (*Ibid*). Les questions économiques restent des sujets sensibles dans les couples mariés, et les hommes agissent alors en conséquence. Autrement dit, ce n'est pas parce qu'ils élaborent des tactiques préventives avec leurs pairs que les préoccupations des hommes ont changé. Si mes

² Ce qui peut être par exemple le cas de groupes d'hommes occidentaux institutionnalisant leur militantisme pour faire valoir et entendre la perte de leurs privilèges genrés, tel que le mouvement INCEL ou SOS PAPA.

interlocuteurs ont pu, l'espace de quelques années, tenter de ne pas dépenser pour séduire – ce qui, en effet, n'est pas ordinaire –, cela ne modifie pas fondamentalement les rôles de genre.

Par contre, il semble effectivement y avoir des « nouveautés » dans le registre de la prémaritalité et de la conjugalité. L'amour se dit différemment que par le passé, plus explicitement, notamment en étant affiché sur les réseaux sociaux, mais aussi parce que les gestes tactiles et les appellations affectueuses deviennent plus courantes. D'autre part, les couples aspirent sûrement plus qu'avant à vivre à l'écart du groupe familial, bien que très souvent, ils ne peuvent financièrement pas se le permettre. Enfin, le point sur lequel on peut noter un changement avec le passé est celui de la durée de la phase prémaritale, désormais plus longue. Cela donne aux hommes – mais aussi aux femmes – l'occasion d'expérimenter des relations de longue durée avant de se marier. Ils semblent alors mettre cette période à profit pour se construire en tant qu'« hommes » et s'appliquent à en faire la démonstration, en particulier à leurs pairs.

Conclusion générale

Dans cette thèse, je me suis intéressé aux trajectoires prémaritales d'une poignée de jeunes hommes dakarois issus de milieux modestes. Les conclusions de cette étude sont liées au profil social et économique de mes interlocuteurs, ainsi qu'au fait qu'ils adoptent des comportements de séduction « prédateurs » afin de multiplier les relations sentimentales et les expériences sexuelles. Ce sont les résultats de cette enquête qui vont être synthétisés ici avant de préciser une piste de recherche qui me semble intéressant d'ouvrir pour poursuivre cette réflexion sur les masculinités au Sénégal.

Les étapes de la construction des masculinités

On peut distinguer deux processus performatifs dans la construction des masculinités que j'ai pu observer. Le premier vise à l'acquisition de capacités « viriles », le deuxième renvoie aux critères attendus d'un homme « mature ». Ceux-ci sont complémentaires, ne s'opposent pas systématiquement l'un à l'autre, même si, par certains aspects, ils semblent se contredire de prime abord. Chacun d'eux marque une étape de cette construction.

Le premier processus peut être relativement long puisqu'il peut durer plus d'une décennie : pour se considérer et être considérés comme des « hommes », mes interlocuteurs doivent d'abord apprendre à être « virils ». La place du groupe de pairs dans ce processus est évidente. L'homosocialité devient alors un socle grâce auquel les groupes prennent conscience des « périls » communs qui les guettent puisqu'ils sont persuadés que la majorité des femmes sont devenues « matérialistes ». Ils s'emploient alors, par anticipation, à élaborer des stratégies pour se protéger des ambitions des femmes. Ils mettent en commun leurs connaissances qu'ils constituent en savoir tout en s'exerçant à séduire en mettant en application ce qu'ils apprennent. Le but visé est de se faire « respecter » et de dépenser le moins d'argent possible. Les espaces homosociaux ont alors une fonction pédagogique tenant à l'apprentissage de ce qu'ils entendent par « virilité ». À terme, ils cherchent à se considérer comme « virils » et à l'être aux yeux de leurs pairs. Ce faisant, ils excluent certains hommes de cette prétention identitaire. Leur masculinité se construit donc avec et contre les femmes, tout autant qu'avec et contre les hommes.

L'incarnation de l'idéal type forgé entre pairs apparaît comme une performance qui n'est pas donnée à tout le monde. Son caractère sélectif est précisément une des raisons pour lesquelles elle est tant valorisée. Cette quête, du moment qu'elle est mise en mots et en actes, couvre la quasi-totalité de leur trajectoire prémaritale. Autrement dit, avant de prétendre vouloir épouser une femme, ils se donnent pour objectif d'apprendre à devenir « infailibles » et « virils » afin de retrouver une position que la plupart des hommes contemporains auraient perdue.

Les compétences acquises durant cette étape peuvent d'ailleurs leur être utiles une fois l'étape du mariage franchie. Cette étape leur semble incontournable, en ce qu'elle leur permet de sortir du statut de « jeune » et d'accéder à la paternité qui n'est légitime qu'en contexte marital. Elle leur donne donc accès à une reconnaissance statutaire de la part de leurs aîné·es mais aussi du reste de la société. Cette étape prémaritale est ainsi résolument liminaire, nécessairement transitoire. Les pressions qu'ils peuvent subir de la part de leurs aîné·es montrent bien les attentes sociales liées à leurs comportements prémaritaux excessifs et à la nécessité, à terme, d'avoir une épouse. Cette phase d'expérimentation « juvénile » est encouragée par les pairs et les aîné·es – dès lors qu'elle ne dure pas trop longtemps – en ce qu'elle démontre tant un désir hétérosexuel que des compétences hétéronormatives. Passé un certain âge (la trentaine d'après mes observations), on attend d'eux qu'ils se montrent plus « matures », ce qui passe par le fait de montrer qu'ils sont à même de tempérer leurs « ardeurs » et aptes à se marier. Bien que certains s'accordent plus de temps que d'autres pour répondre à cette injonction, tous cherchent à s'assurer d'avoir fait le « bon » choix avant de franchir cette étape de vie.

Afin d'être reconnus en tant qu'« hommes » et non plus en tant que « jeunes », il leur faut mettre fin aux pratiques multipartenariales qui leur demandaient un investissement temporel et logistique conséquent. C'est en cela qu'un deuxième processus de transformation identitaire peut être mis en exergue et que les trajectoires des hommes cherchant à sortir de la « jeunesse sociale » se caractérisent par une double transformation de soi. Que ce soit par la démonstration de capacités « viriles » ou par d'autres censées caractériser les « hommes matures », dans les deux cas, c'est par l'adoption d'un comportement particulier (et sa mise en visibilité) qu'ils vont chercher à bénéficier de la reconnaissance sociale qu'ils convoitent à un moment précis. L'investissement qu'ils déploient – individuellement et collectivement – pour que leur « virilité » soit reconnue dans les cadres homosociaux, donne une idée de l'importance qu'ils accordent au regard de leurs pairs. Ce faisant, ils cherchent à affirmer leur singularité en se distinguant, par leur démarche et les compétences qu'ils perfectionnent, des hommes qu'ils considèrent comme moins « capables » qu'eux. Si la reconnaissance de leur virilité marque un pas vers la reconnaissance d'un « accomplissement »

masculin, elle reste relativement restreinte à une forme d'entre soi. A terme, mes interlocuteurs cherchent à jouir d'une reconnaissance sociale moins transitoire, plus entière et pérenne.

L'ascendance masculine et les « jeux » de pouvoir

Afin d'acquérir cette identité et les honneurs qui lui sont associés, l'accomplissement rendu possible n'est pas à entendre comme une forme d'ascèse, puisque l'idée de renonciation n'est pas présente dans la façon dont les hommes appréhendent ce passage, bien au contraire. Le mariage – et donc la fin des pratiques multipartenariales – est bel et bien pensé comme une réussite personnelle (et familiale) et non comme une contrainte, même s'ils se sentent parfois pressés par certain·es. Ils entendent bien se réaliser à travers cette union et attendent que leur nouvelle épouse les « respecte » et accepte leur autorité¹. La préoccupation des hommes d'assurer leur ascendance sur leur(s) partenaire(s) et sur leur future épouse balise l'intégralité de la phase prémaritale qu'ont pu vivre les hommes avec lesquels j'ai mené cette enquête.

Tout au long des années durant lesquelles les hommes cumulent les partenaires, ils s'emploient à ne pas accéder aux demandes de ces dernières lorsqu'elles sollicitent de l'argent ou des cadeaux matériels. De la sorte, ils n'ont pas l'impression de se faire « arnaquer » ou de perdre de l'argent qu'ils peuvent consacrer à d'autres usages. Ils cherchent plus globalement à se justifier de ne pas faire de telles dépenses en mobilisant des arguments tenant à la pureté des sentiments amoureux. C'est alors par leur « présence sociale » qu'ils tentent de remplacer les régimes de démonstration monétaire de leur attachement sentimental en mobilisant d'autres gestes. Par ce procédé de remplacement, le sens genré des gestes romantiques est maintenu, ce qui leur convient parfaitement. Ils se sentent alors légitimement en droit de demander des contreparties pour ce qu'ils « donnent » à leur(s) partenaire(s). En somme, leurs gestes ont pour ambition d'obliger leur(s) petite(s) amie(s) à leur égard. Ce faisant, ils ont l'impression d'exercer une ascendance sur elles et s'en glorifient auprès de leurs pairs.

Ce ressenti est à nuancer dans la mesure où de nombreuses femmes ne se montrent pas dupes envers les attitudes des hommes et ne se sentent pas redevables pour ce qu'ils leur donnent. Autrement dit, bien qu'ils n'hésitent pas à recourir à des mensonges et des formes de chantage, il est fort probable que les femmes gagnent également à être en couple avec ces jeunes hommes. Dans leurs relations prémaritales, les femmes sont actrices, tout autant que les hommes. Elles testent les

¹ Dans le cas où le couple marié réside dans l'enceinte familiale, la cohabitation et l'entente de la nouvelle épouse avec les membres de la famille peuvent aussi s'avérer sujet à crainte.

hommes, anticipent leurs comportements et y réagissent, elles initient des rapprochements ou repoussent des prétendants, etc. Sans avoir effectué une ethnographie poussée sur les pratiques des femmes, force est de constater que la prémaritalité, et ce tant pour les femmes que pour les hommes, est une forme d' « arène » dans laquelle elles et ils ont l'opportunité d'expérimenter et d'acquérir des compétences en vue de la réalisation d'une alliance matrimoniale. En résumé, les pratiques prémaritales sont empreintes de rapports de pouvoir, et il est ainsi assez fréquent que chacun·e essaie de tirer parti de l'autre. Néanmoins, il ne faudrait pas non plus concevoir les relations hors mariage comme étant exclusivement régies par des logiques d'intérêt. Ce serait oublier que des formes d'abandon de soi, de confidences sincères et de confiance peuvent être présentes.

Lorsque l'on revient au projet que les hommes élaborent collectivement, leurs rhétoriques mettent surtout en avant leur continuelle compétition avec les femmes – sans parler du fait qu'ils le sont aussi avec d'autres hommes. Le vocabulaire employé, la mobilisation et la solidarité existant entre hommes afin de « contrer » les ambitions des femmes, la supposée « immoralité » de ces dernières, le fait de les voir comme des « ennemies » et de les redouter, mais aussi plus globalement la teneur de leurs discussions, confirme la prégnance de ces « jeux » de pouvoir. La joute me semble alors un élément essentiel de ces pratiques ludiques.

À cet égard, la prémaritalité et la conjugalité se ressemblent : si elles sont source de plaisir, elles sont également constituées de rapports de pouvoir. Les hommes cherchent à conforter leur position de « maîtres du jeu » et peuvent légitimer leurs aspirations en se référant à des valeurs « traditionnelles », aussi bien sociales que religieuses. En cela, le modèle masculin qu'ils cherchent à incarner n'apparaît en rien « nouveau ». Être un NTS, selon une partie des significations qu'ils donnent à cet idéal, ne peut être « nouveau » si l'on considère que les masculinités sénégalaises ne sont pas en crise et que les hommes parviennent à conserver leur ascendance sur leur(s) épouse(s).

Mes interlocuteurs considèrent qu'ils ne peuvent se considérer comme des hommes « virils » qu'à condition que leur autorité ne soit pas mise à mal dans leur(s) couple(s). C'est en cherchant à assurer leur ascendance sur leurs partenaires qu'ils performent leur construction identitaire. Ils visent à devenir des hommes « virils », ce qui comprend le fait d'être hétérosexuel, de savoir séduire, d'être expérimenté en termes de relation sexuelle et de ne pas être « naïf ». Ce n'est qu'ensuite qu'ils pourront prétendre à être reconnus par toutes et tous comme des « hommes » et non plus comme des « jeunes hommes ». Autrement dit, pour les hommes auxquels cette recherche s'est intéressée, la prétention à l'accomplissement masculin passe par le maintien des positions de genre. En ce sens, leurs aspirations hégémoniques sont inséparables du processus de « virilisation » et de « maturation masculine » qui caractérise leurs trajectoires prémaritales.

Incertitude et débrouille

Les aspirations de mes interlocuteurs quant à l'exercice d'une ascendance sur leurs partenaires se sont révélées centrales pour saisir la manière dont ils cherchent à performer leur identité de genre. Le terme « aspiration » m'a semblé le plus adéquat pour rendre compte des dynamiques que j'ai pu observer. Même s'ils agissent, ils passent plus de temps à parler des femmes entre hommes et à consolider leur statut de victime qu'à mettre concrètement en acte leurs apprentissages. En somme, ils affichent un grand nombre d'envies, mais n'arrivent ou ne cherchent pas toujours à les réaliser.

Par conséquent, j'en suis arrivé à me demander si la séduction des femmes ne serait pas qu'un prétexte pour, selon l'expression de M. Gourarier (2017), mieux « s'apprécier entre hommes ». L'évaluation entre amis de la réputation positive que chacun d'eux s'astreint à acquérir et à consolider tout au long de sa trajectoire prémaritale mérite que l'on se pose la question. De prime abord, dans les discours prenant corps dans les cercles homosociaux, ce sont les actes des femmes qui sont pris en référence pour justifier la mise en place de pratiques défensives. En allant au-delà de ces discours, il devient alors évident que les relations que chaque homme entretient avec d'autres hommes ont un impact sur leur manière de se concevoir, de se dire et d'être considérés comme un « homme », un « vrai ». Autrement dit, un homme ne peut se construire comme tel de manière isolée de ses pairs. L'important ici n'est pas de déterminer ce qui prime pour les hommes – séduire des femmes ou s'apprécier entre hommes –, mais plutôt de conclure que, dans le cadre de l'enquête, ces deux logiques sont étroitement liées entre elles². Cela signifie aussi que les hommes sont dépendants des femmes – à la fois craintes et convoitées – puisque la source de leur prestige repose sur elles, en tout cas sur l'« usage » qu'ils en font.

Par la suite, ils doivent – ils le savent – répondre aux attentes sociales et islamiques à leur égard. On a vite la sensation que cette pression les hante. La perspective de prendre en charge, seuls, les frais d'une épouse et des enfants qui naîtraient de cette union est source d'angoisse³. Il s'agit d'un aboutissement on ne peut plus honorifique qui fera la fierté de leurs parents, mais la tâche n'est pas aisée du fait de réalités économiques tangibles. Ils se trouvent sans cesse confrontés à des hommes de leur âge qui y sont arrivés et à d'autres qui ont échoué. Cela peut soit les encourager soit les emmener à projeter plus de difficulté dans la réalisation d'une telle entreprise, sans pour autant perdre l'espoir d'y parvenir coûte que coûte. Cette incertitude ne les pousse pas à se résigner, mais plutôt à

² Poser la question de la sorte, en opérant une référence directe aux travaux de M. Gourarier (2017), permet de revenir sur la présence de ces deux dynamiques en dehors du cadre sénégalais ou africain, dans des groupes d'hommes hétérosexuels faisant de la « conquête » des femmes un gage de respectabilité entre pairs (Clair, 2008 ; Fidolini, 2017a ; Mulo, 2009).

³ Même si, on l'a vu, des contrats économiques sont possibles entre un mari et sa femme.

remettre à plus tard (voire au plus tard possible) leur perspective d'entrée en union matrimoniale. En attendant, ils profitent de la liberté sentimentale et sexuelle dont jouissent les jeunes hommes non mariés. Leurs actes ne sont donc pas seulement dictés par une quête amoureuse, même si paradoxalement la sacralisation de l'amour est sans cesse affirmée. Certains reconnaissent d'ailleurs avoir perdu « l'amour de leur vie », parce qu'ils n'étaient pas encore capables de « gérer » économiquement un mariage. Quoiqu'il en soit, pour franchir cette étape, ils comptent sur les savoirs qu'ils ont acquis et perfectionnés durant de nombreuses années, notamment pour tenter de s'assurer d'épouser une femme avec laquelle franchir le pas pour donner lieu à une union « réussie », quitte à ce qu'elle ne se fasse pas avec leur « préférée ».

Lorsqu'ils évoquent les difficultés qui entourent la perspective matrimoniale et la quête d'une *mocc pocc*, ces hommes mentionnent la nécessité de se « débrouiller » comme ils le peuvent. C'est également le cas lorsqu'ils évoquent en particulier leurs difficultés économiques quotidiennes. Les hommes parlent alors de « système D », de *taqale* ou de *gorgorlu*, deux termes permettant de signifier la débrouille⁴. Ces désignations ne sont pas nécessairement péjoratives ni forcément empreintes de pessimisme⁵. Faire du *taqale* ou du *gorgorlu* implique de faire preuve d'inventivité dans un contexte qui n'est pas favorable ; c'est parvenir à s'en sortir même si « *doundou bi métina* » (la vie est dure). Il ne s'agit donc pas uniquement d'un lexique de la survie, mais aussi d'une manière de revendiquer le mérite d'une réussite qui ne tient qu'à leurs propres compétences⁶. La mobilisation fréquente de ce lexique entre en adéquation avec « des itinéraires d'individus ou de groupes en quête [...] d'une réussite sociale prestigieuse » (Ould Ahmed Salem, 2001 : 78)⁷. Il s'agit d'ailleurs d'une constante qui se retrouve à différentes étapes des trajectoires observées, lorsque les hommes conviennent que, de toute manière, avec les femmes, « il faut se débrouiller » (Bilal). L'idée d'une valorisation de l'« économie morale de la ruse et de la débrouille » (Banégas et al., 2001 : 8) trouve alors une résonance particulière dans les stratégies mobilisées par les hommes pour « gérer » leurs partenaires. Cette débrouille constituée d'expériences, de connaissances et de savoir-faire leur donne accès à une sphère de la réussite qui est valorisée, en particulier par leurs pairs.

Les trajectoires masculines dont j'ai rendu compte s'inscrivent dans des tentatives de reconnaissance sociale (*tekki*) et d'aspirations identitaires définies comme « supérieures ». Il s'agit

⁴ « *Taqale* » signifie littéralement « mettre bout à bout ». Le terme « *gorgorlu* » désigne quant à lui une « personne qui n'a que de maigres revenus mais se débrouille pour se procurer le nécessaire » (N'Diaye Corréard, 2006 : 260).

⁵ Plus rarement, ils peuvent s'auto-définir de manière plus péjorative, comme des *badoolay*, c'est-à-dire des « pique-assiettes » (Fouquet, 2011 : 14), un terme qui désigne originellement un homme libre (N'Diaye Corréard, 2006 : 52).

⁶ Plusieurs célébrités sénégalaises mettent d'ailleurs en avant les efforts qu'elles ont dû déployer pour « réussir », tel le lutteur Tyson, entrant ainsi en adéquation avec l'image du *self-made man* (Harvard, 2001).

⁷ Cet auteur fait ce constat en référence à l'imaginaire du *tcheb-tchib* en Mauritanie.

alors pour eux de se prouver et de démontrer à leurs pairs qu'ils sont capables de se différencier d'un modèle masculin assez générique et stéréotypé qui se caractérise par l'incapacité à cumuler les relations sentimentales sans se faire « arnaquer ». Au final, les hommes enquêtés essaient de jouir d'un capital. Ce n'est pas autour de leur puissance économique, de leur abnégation religieuse, de leur réussite scolaire, de leurs capacités artistiques ou sportives qu'ils cherchent cette valorisation. Alors qu'ils semblent avoir abandonné l'idée de mobiliser de telles ressources, ils survalorisent leurs capacités de séduction « prédatrices » et une gestion maîtrisée de leur réseau de partenaires. Ce faisant, ils contribuent à réitérer des contraintes pesant sur la construction des masculinités mais aussi les rapports de pouvoir existant entre hommes et femmes.

Ouvrir le champ des paternités

J'ai fait le choix de mettre un terme à mon analyse au moment où certains des hommes enquêtés se sont mariés. Je souhaiterais poursuivre mes recherches sur les parcours relationnels des hommes avec les femmes, en me penchant sur l'étape socialement attendue une fois celle du mariage franchie : la paternité. Quel rôle joue-t-elle dans la construction des masculinités contemporaines au Sénégal ? Ce serait là l'occasion d'ouvrir des questionnements relativement nouveaux puisque, à ma connaissance, cette thématique a été très peu explorée en contexte sénégalais. Si les études sur la parenté s'inscrivent dans des réflexions assez classiques en anthropologie, les travaux qui ont été menés en contexte sénégalais portent surtout sur des structures de la parenté (Diop, 2012a ; Mercier et *al.*, 1952) ou sur la maternité, notamment par le biais des risques sanitaires et sociaux auxquels les mères peuvent être confrontées (Faye, 2008 ; Mondain et *al.*, 2005). En revanche, les hommes, moins investis que les femmes dans l'éducation des enfants, ont peu éveillé l'intérêt chez les chercheur-es quant à leur rôle dans ce processus.

Pourtant, la question de la paternité contemporaine mériterait de faire l'objet d'une investigation. Le rôle social de père est en effet amené à évoluer, en ce qu'il est influencé par la reconfiguration des relations de genre et des modalités de résidence, mais sûrement aussi par d'autres facteurs qui restent à déterminer. Cette perspective m'amènerait à sortir d'une enquête menée exclusivement dans un cadre urbain et dakarois, pour amorcer une perspective comparative avec d'autres régions du Sénégal, mais aussi avec d'autres générations d'hommes. Qui plus est, en interrogeant les masculinités au travers de pratiques, je pourrai alors m'entretenir plus légitimement avec des femmes sans risquer de lever le voile sur des pratiques « clandestines ». Ainsi, cette enquête ne serait plus focalisée sur les cercles homosociaux, mais reposerait plutôt sur une investigation en contexte

familial, me conduisant à m'intéresser tant à la division genrée du travail entre épouses et maris qu'à l'économie domestique, ou encore aux prérogatives des hommes et aux symboliques entourant la paternité.

De par une somme de thématiques que je continuerai à interroger, étudier la paternité s'inscrit dans la continuité de mon travail de thèse. Devenir père constitue assurément une étape dans la construction des masculinités qui confère elle aussi aux hommes un gain de respectabilité sociale. Si je résume l'évolution de mes travaux de recherche sur les hommes sénégalais en terme d'images, d'idéaux identitaires et de statuts, après m'être intéressé à des jeunes hommes non mariés (des *doxaankat bu mag*, des *góor gu bëgg jigeen* ou des *sai-sai* selon les points de vue), puis à ceux qui ont franchi l'étape du mariage, devenant ainsi des *góor* dans un sens plus total, des *jëkkër* (époux), il me semble pertinent de poursuivre cette réflexion auprès de ceux qui sont devenus *baye yi* (des pères), des *boroom kër* (patriarches/chefs de famille). Il sera donc question de continuer à m'intéresser aux évolutions statutaires d'individus mâles à travers la dimension dynamique des masculinités.

Il ne s'agirait donc pas seulement de traiter la figure du père en tant que figure symbolique, mais de s'intéresser également à ce que l'historienne A. Verjus (2013 : 18) nomme une « paternité concrète », c'est-à-dire « quotidienne, qui se tisserait au fil des jours, ferait et maintiendrait le lien avec l'enfant, transmettrait des valeurs et des dispositions ». Certaines données recueillies pendant mon travail doctoral m'amènent à penser qu'un certain nombre d'hommes ont pour ambition de porter une attention toute particulière à l'éducation de leurs filles. Les structures scolaires arabo-islamiques qui se multiplient au Sénégal présentent des intérêts certains pour les hommes qui imputent largement aux femmes la responsabilité de la perte des valeurs dans leur société. Ce n'est donc pas l'exercice d'une « autorité distante » (Martial, 2017 : 45) des pères qui serait au centre de cette nouvelle perspective d'enquête, sachant que le travail du *care* est « traditionnellement » dévolu aux femmes, mais l'investissement de ces derniers dans l'éducation de leurs enfants (filles et garçons), tout en tenant compte des rapports de pouvoir qui peuvent émerger des nouveaux rôles qu'ils veulent et sont potentiellement amenés à exercer.

Références bibliographiques :

ABÉLÈS M., 2004, « Le terrain et le sous-terrain », in GHASARIAN C. (Dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 35-43.

ADJAMAGBO A., 1997, « Les solidarités familiales dans les sociétés d'économie de plantation. Le cas de la région de Sassandra en Côte d'Ivoire », in PILON M., T. LOCO, E. VIGNIKIN et P. VIMARD (Dir.), *Ménages et familles en Afrique : approches des dynamiques contemporaines*, Paris, Centre français sur la population et le développement, pp. 301-326.

ADJAMAGBO A., P. ANTOINE P. et V. DELAUNAY, 2004, « Naissances prémaritales au Sénégal : confrontation de modèle urbain et rural », *Cahiers québécois de démographie*, Vol. 33, n° 2, pp. 239-272.

ADJAMAGBO A., P. ANTOINE et F-B. DIAL, 2003, « Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », in DIOP M. C. (Dir.), *Gouverner le Sénégal : croissance et développement humain durable*, Paris, Karthala, pp. 251-276.

ALLEN J. A., 2002, « Men interminably in crisis ? Historians on masculinity, sexual boundaries and manhood », *Radical History Review*, n° 82, pp. 191-207.

ALZOUMA G., 2008, « Téléphone mobile, Internet et développement : l'Afrique dans la société de l'information ? », *tic&société*, Vol. 2, n° 2, pp. 35-58.

AMATO É. A., F. PAILLER et V. SCHAFER, « Sexualités et communication », in AMATO É. A., F. PAILLER, V. SCHAFER et B. LE BLANC (Dir.), *Hermès - Sexualités*, Paris, CNRS éditions, n° 69, pp. 13-18.

ANDEZIAN S et J. STREIFF-FENART, 1983, « Relation de voisinage et contrôle social. Le rôle des femmes dans les communautés maghrébines immigrées dans le sud de la France », *Peuples méditerranéens*, n° 22-23, pp. 249-255.

ANG I., 1992, « Culture et communication. Pour une critique ethnographique de la consommation des médias dans le système médiatique transnational », *Hermès*, Vol. 11-12, pp. 75-93.

ANTOINE P., 2008, « La société dakaroise et le mariage civil : un compromis entre droit de la famille et religion », in Actes du colloque de l'AIDELF, *Démographie et Cultures*, Paris, AIDELF, pp. 1105-1118.

ANTOINE P., 2006, « 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, pp. 5-38.

ANTOINE P., 1993, « L'insertion urbaine à Dakar », *Afrique contemporaine*, n° 168, pp. 196-197.

ANTOINE P. et F. B. DIAL, 2003, « Mariage, divorce et remariage à Dakar et Lomé », *DIAL*, Document de Travail, vol. 7.

En ligne : <http://www.dial.ird.fr/content/download/49191/377927/version/1/file/2003-07.pdf>.

ANTOINE P., RAZAFINFRAKOTO M. et F. ROUBAUD, 2001, « Contraints de rester jeunes ? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines : Dakar, Yaoundé et Antananarivo », *Autrepart*, n° 18, pp. 17-36.

ANTOINE P., M. DJIRÉ et J. NANITELAMIO., 1998, « Au cœur des relations hommes-femmes : polygamie et divorce », in P. ANTOINE, D. OUEDRAOGO et V. PICHE (Dir.), *Trois générations de citadins au Sahel. Trente ans d'histoire sociale à Dakar et Bamako*, Paris, L'Harmattan, pp. 147-180.

ANTOINE, P., P. BOCQUIER, A.S. FALL, Y.M. GUISSSE et J. NANITELAMIO, 1995, *Les familles dakaroises face à la crise*, Dakar/Paris, IFAN/ORSTOM/CEPED.

ANTOINE P. et J. NANITELAMIO, 1990, « Nouveaux statuts féminins et urbanisation en Afrique », *Genus*, Vol. 66, n° 3-4, pp. 17-29.

ARCAND B., 1983, « Vers une analyse anthropologique de la pornographie : notes préliminaires au début d'une recherche », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 7, n° 2, pp. 29-45.

ARNFRED S. (Dir.), 2004, *Re-thinking sexualities in Africa*, Uppsala, The Nordic Africa Institute.

ATKINSON M., 2001, *Deconstructing Men and Masculinities*, New York, Oxford University Press.

ATTANÉ A., 2009, « Quand la circulation de l'argent façonne les relations conjugales. L'exemple de milieux urbains au Burkina Faso », *Autrepart*, Vol. 1, n° 49, pp. 155-171.

ATTANÉ A., 2002, « Identités plurielles des hommes mossi (Burkina Faso) : entre autonomie et précarité », *Nouvelles questions féministes*, Vol 21, n° 3, pp. 14-27.

AUSTIN J. L., 1991 (1962), *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du seuil.

AWENENGO DALBERTO S., 2012. « De la rue aux urnes : la longue marche de la deuxième alternance au Sénégal », *Les Dossiers du CERI*.

En ligne : http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/art_svd.pdf.

BA M., 2016, « Dakar, du mouvement Set Setal à Y'en a marre (1989-2012) », *Itinéraires*, Vol 1.

En ligne : <http://journals.openedition.org/itineraires/3335>.

BÂ P., 2007, *L'islamisme au Sénégal (1978-2007)*, Thèse de doctorat en science politique, Université Rennes 1.

BÂ M., 2006 (1979), *Une si longue lettre*, Dakar, Les nouvelles Éditions Africaines du Sénégal.

BADIAN S., 2000 (1957), *Sous l'orage*, Saint-Amand, Présence Africaine.

BADINTER E., 1992, *XY : De l'identité masculine*, Saint Andreu de la Barca, Odile Jacob.

BAKASS F. et M. FERRAND, 2013, « L'entrée en sexualité à Rabat : les nouveaux « arrangements » entre les sexes », *Population*, Vol. 68, n° 1, pp. 41-65.

BALANDIER G., 1984, « Le sexuel et le social. Lecture anthropologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. 76, pp. 5-19.

- BALANDIER G., 1948, « L'enfant chez les Lebou du Sénégal », *Enfance*, Paris, Presses Universitaires, n° 4, pp. 285-304.
- BANÉGAS R. et J-P. WARNIER, 2001, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique Africaine*, Vol. 1, n° 82, pp. 5-23.
- BARD C., 1999, « Les antiféminismes de la deuxième vague », in BARD C. (Dir.), *Un siècle d'antiféminisme*, Paris, Fayard, pp. 324-325.
- BARRY L., 2008, *La parenté*, Saint-Amand, Gallimard.
- BAVA S., 2003, « De la « baraka » aux affaires » : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants Sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 19, n° 2, pp. 69-84.
- BAYART J-F., 2006 (1989), *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- BAYART J-F., 1985 (1979), *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de Sciences Po.
- BEAUD S. et F. WENER, 2010 (1997), *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte.
- BECKER H. S., 1988, *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion.
- BÉJIN A., 1996, « L'éducation sexuelle hier et aujourd'hui », *Informations Sociales*, Paris, CNAF, n° 55, pp. 8-16.
- BENGA N. A., 2001, « Entre Jérusalem et Babylone : jeunes et espaces publics à Dakar », *Autrepart*, Vol 2, n° 18, pp. 169-178.
- BERENI L., S. CHAUVIN, A. JAUNAIT et A. REVILLARD, 2014 (2012), *Introduction aux études sur le genre*, Paris, De Boeck.
- BEUSCART J-S., P-M. CHAUVIN, A. JOURDAIN et S. NAULIN, 2015, « La réputation et ses dispositifs », *Terrains et travaux*, Vol. 1, n° 26, pp. 5-22.
- BESSIN M., 2009, « La présence sociale en polyvalence de secteur. Enjeux de temporalisation et de sexuaction dans l'accompagnement par des assistantes sociales », in BESSIN M., S. BORY, C. CARDI, E. HERMAN, N. MURAD et O. STEINAUER (Dir.), *Le genre de l'autonomie. Enquêtes sur la sexuaction des interventions sociales*, Rapport de recherche pour la MIRE/DARES, IRIS-CSPRP, pp. 155-194.
- BESSIN M., GAUDART C., 2009, « Les temps sexués de l'activité : la temporalité au principe du genre », *Temporalités*, n° 9.
En ligne : <http://journals.openedition.org/temporalites/979>.
- BEZBAKH P., 2003, « Prix », in BEZBAKH P. et S. GHERARDI (Dir.), *Dictionnaire de l'économie*, Montréal, Larousse, pp. 461.
- BIAYA T. K., 2001, « Les plaisirs de la ville : Masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997-2000) », *African Studies Review*, Vol. 44, n° 2, pp. 71-85.
- BIAYA T. K., 2000, « Jeunes et cultures de la rue en Afrique urbaine (Addis-Abeba, Dakar et Kinshasa) », *Politique africaine*, Vol. 4, n° 80, pp. 12-31.

- BILGE S., 2009, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, Vol. 225, n° 1, pp. 70-88.
- BLAIS M., R. HÉBERT-RATTÉ, M. HÉBERT et F. LAVOIE, 2014, « Grammaire de l'expérience romantique adolescente au Québec : une analyse sociosémantique des idéaux amoureux » *Sociologie et sociétés*, Vol. 46, ° 1, pp. 203–223.
- BLANC A. K. et A. A. WAY, 1998, « Sexual behavior and contraceptive knowledge and use among adolescents in developing countries », *Studies in Family Planning*, Vol. 29, n° 2, pp. 106-116.
- BLANCHARD P., N. BANCEL, G. BOËTSCH, D. THOMAS et C. TARAUD (Dir.), 2018, *Sexe, Race et Colonies. La domination des corps du XV^e siècle à nos jours*, Paris, La Découverte.
- BOISTEL P., 2014, « Réputation : un concept à définir », *Communication et organisation*, n° 46, pp. 211-224.
- BOLTON R., 1995, « Tricks, Friends ans Lovers : Erotic Encounters in the Years of the Plague », in KULICK D. et M. WILLSON (Dir.), *Taboo : Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, London-New York, Routledge, pp. 140-167.
- BONDAZ J., 2013, « Le thé des hommes. Sociabilités masculines et culture de la rue au Mali », *Cahiers d'études africaines*, Vol. 53 (1-2), n° 209-210, pp. 61-85.
- BONHOMME J., 2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Lonrai, Éditions du Seuil.
- BOUHDIBA A., 1975, *La sexualité en Islam*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BOURDIEU P., 2003 (1997), *Méditations pascaliennes*, Lonrai, Éditions du Seuil.
- BOURDIEU P., 2002 (1998), *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.
- BOURDIEU P., 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 43, pp. 58-63.
- BOZON M., 2018, « Sexualité histoire de la », *Encyclopædia Universalis*.
En ligne : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/histoire-de-la-sexualite/>.
- BOZON M., 2017, « *Univers d'éligibles et modes d'engagements dans les relations. L'économie du choix des partenaires sexuels et conjugaux* », *Communication dans le Colloque Approches socio-économiques de la sexualité, 12 octobre, Université Lille 1*.
- BOZON M., 2016, *Pratique de l'amour. Le plaisir et l'inquiétude*, Paris, Payot.
- BOZON M., 2009, *Sociologie de la sexualité*, Armand Colin, Saint-Jean de Braye.
- BOZON M., 2002, « Des rites de passage aux « premières fois ». Une expérimentation sans fins », *Agora débats/jeunesses*, n° 28, pp. 22-33.
- BOZON M., 1999, « Les significations sociales des actes sexuels », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 128, pp. 3-23.
- BOZON M. et M. L. HEILBORN, 1996, « Les caresses et les mots. Initiations amoureuses à Rio de Janeiro et à Paris », *Terrain*, n° 27, pp. 37-58.

- BOZON M., 1995, « Observer l'inobservable : la description et l'analyse de l'activité sexuelle », in BAJOS N., M. BOZON et A. GIAMI (Dir.), *Sexualité et Sida : recherches en sciences sociales*, Paris, ANRS, pp. 39-56.
- BOZON M. et W. RAULT, 2012, « De la sexualité au couple. L'espace des rencontres amoureuses pendant la jeunesse », *Population*, Vol. 67, n° 3, pp. 453-490.
- BRASSART A., 2009, « L'amitié virile dans le cinéma français d'hier et d'aujourd'hui : la construction de l'identité masculine à l'abri des femmes », *Sextant*, n° 27, pp. 311-322.
- BRETEAU M., 2016, « “You are my pain, you are my joy”. L'amour comme symbole au Sultanat d'Oman », *Émulations*, n° 18, pp. 49-62.
- BRIGHELLI J-P., 2012, *La société pornographique*, Paris, François Bourin Éditeur.
- BROCHARD M., 2014, *Normes reproductives, infertilité et nouvelles technologies de reproduction au Sénégal. Le genre et le don*, Thèse de doctorat d'ethnologie, Université Paris Descartes.
- BROD H., 1987, *The making of masculinities. The new men's studies*, Boston, Allen and Unwin.
- BROQUA C., 2010, « La socialisation du désir homosexuel masculin à Bamako », *Civilisations*, Vol. 59-1, n° 1, pp. 37-58.
- BROQUA C., 2000, « Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, pp. 129-155.
- BROQUA C. et C. DESCHAMPS, 2014, « Transactions sexuelles et imbrication des rapports de pouvoir », in BROQUA C. et C. DESCHAMPS (Dir.), *L'échange économique-sexuel*, Saint-Just-la-pendue, Éditions EHESS, pp. 7-18.
- BROQUA C. et A. DOQUET, 2013a, « Penser les masculinités en Afrique et au-delà », *Cahiers d'Études africaines*, Vol. 53 (1-2), n° 209-210, pp. 9-41.
- BROQUA C. et A. DOQUET, 2013b, « Les normes dominantes de la masculinité contre la domination masculine ? Batailles conjugales au Mali », *Cahiers d'Études africaines*, Vol. 53 (1-2), n° 209-210, pp. 293-321.
- BROQUA C. et F. EBOKO, 2009a, « La fabrique des identités sexuelles », *Autrepart*, Vol. 1, n° 49, pp. 3-13.
- BUTLER J., 2006 (1990), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, Éditions La Découverte.
- CAMARA M., S. SECK, E. H. M. BA, P. L. FAYE et M. H. THIAM., 2014, « Le confiage : mécanismes et enjeux relationnels », *L'Autre*, Vol. 15, n° 2, pp. 167-177.
- CAPLAN G., 1974, *Social Systems and Community Mental Health*, New York, Behavioral Publications.
- CASTRO J., 2012, « « Les filles sont trop matérialistes ». Tensions et soupçons dans les transactions sexuelles au Mali », in FASSIN D. et J-F. EIDELIMAN (Dir.), *Économies morales contemporaines*, Paris, La Découverte, pp. 309-330.

CALAME-GRIAULE G., 1987, « « Blanche-neige au soleil », Itinérances... en pays peul et ailleurs. In CALAME-GRIAULE G. (Dir.), *Des cauris au marché*, Châtillon-sous-Bagneux, Mémoires de la Société des africanistes, pp. 207-227.

CHARLOT B., 1997, *Du rapport au Savoir. Éléments pour une théorie*, Paris, Éditions Anthropos.

CHEHAMI J., 2016, « Les familles et le *daara* au Sénégal. Entre facteurs macrosociaux, stratégies collectives et choix individuels », *Afrique contemporaine*, Vol. 257, n° 1, pp. 77-89.

CHORT I., P. DE VREYER et K. MARAZYAN, 2014, « L'apprentissage au Sénégal, déterminants et trajectoires », *Autrepart*, Vol 3, n° 71, pp. 175-193.

CHOUALA Y. A., 2008, « La « belle famille » et « la famille élargie » : Acteurs des violences conjugales et domestiques dans les foyers Camerounais », *Bulletin de l'APAD*, n° 27-28.
En ligne : <http://journals.openedition.org/apad/3063>.

CHRISLER J. C., E. JACOB, E. BACHER, A. M. BANGALI, A. J. CAMPAGNA et A. C. McKEIGUE, 2012. « A Quick and Dirty Tour of Misogynistic Bro Culture », *Sex Roles*, Vol. 66, n° 11-12, pp. 810-811.

CISSÉ M., 2007. *Dictionnaire Français-Wolof*, Paris, Langues et mondes/L'asiathèque.

CLAIR I., 2008, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, Paris, Armand Collin.

COCKBURN C., 1983, *Brothers : Male dominance and technological change*, Londres, Pluto Press.

COLLECTIF ADÉQUATION, 2017, « On ne naît pas homme, on le devient », *Vers L'égalité des femmes et des hommes : questionner les masculinités. Enjeux, témoignages et pratiques*, Association Adéquation, pp. 1-10.
En ligne : http://www.adequations.org/IMG/article_PDF/article_a2487.pdf.

COMBESSIE P., 2014, « Amours pluriels et communication. Dettes, contre dettes et jalousie constructive », *Hermès*, n° 69, pp. 53-58.

CONNELL R., 2014 (1990-2012), *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Éditions Amsterdam.

CONNELL R., 2000, « Masculinité et mondialisation », in WELZER-LANG D. (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 195-220.

CONNEL R. et J. W. MESSERSCHMID, 2015, « Faut-il repenser le concept de masculinité hégémonique ? » *Terrains & travaux*, Vol. 27, n° 2, pp. 151-192.

CORDONNIER L., 1997, *Coopération et Réciprocité*, Paris, Presses Universitaires de France.

COPANS J., 2010, *Mythologie des Afriques*, Téraèdre, Paris.

COPANS J., 1988 (1980), *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.

COPANS J., P. COUTY, 1988 (1968), *Contes Wolofs du Baol*, Dakar, Karthala.

COSTEY P., 2006, « Les catégories ethniques selon F. Barth », *Tracés*, n° 10.
En ligne : <http://journals.openedition.org/traces/155>

COULIBALY A., 2014, « « Ah bon ! C'est donc ça ton secret » Pratiques contraceptives, émergence de nouveaux rapports au corps et à la sexualité au Mali », *Cahiers d'études africaines*, Vol 3, n° 215, pp. 665-684.

COULIBALY M. L., 2013, « Les victimisations scolaires au Sénégal à l'épreuve de l'analyse du « genre » : de la construction socioculturelle et institutionnelle des violences sexuelles en Afrique subsaharienne », *Recherches & éducations*, Vol. 8.

En ligne : <https://journals.openedition.org/rechercheseducations/1564>

COULON C., 2000, « La tradition démocratique au Sénégal : histoire d'un mythe », in C. JAFFRELOT (Dir.), *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisation hors d'Occident*, Paris, Karthala, pp. 67-91.

COUROUYE C., 1985, *Vocabulaire de l'homosexualité masculine*, Paris, Payot.

CRENN C. et J-P. HASSOUN, 2014, « Dakar. Les quatre âges du fast food », *Ethnologie française*, Vol. 44, n° 1, 2014, pp. 59-72.

CROS M. et Q. MÉGRET, 2009, « D'un idéal de virilité à l'autre ? Du vengeur de sang au chercheur d'or en pays lobi burkinabé », *Autrepart*, Vol 1, n° 49, pp. 137-154.

DAGENAIS H. et A-M. DEVREUX., 1998, « Les hommes, les rapports sociaux de sexe et le féminisme : des avancées sous le signe de l'ambiguïté », *Recherches féministes*, Vol. 11, n° 2, pp. 1-22.

DAHOU T. et V. FOUCHER, 2004, « Le Sénégal, entre changement politique et révolution passive. « Sopi » or not « sopi »? », *Politique africaine*, Vol. 96, n° 4, pp. 5-21.

DAYAN-HERZBRUN S., 2000, « Dire, ne pas dire les sexualités », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, pp. 179-194.

DE BEAUVOIR S., 2008 (1949), *Le deuxième sexe I, Les faits et les mythes*, Plessis-Tréville, Gallimard.

DEMETRIOU D. Z., 2015, « La masculinité hégémonique : lecture critique d'un concept de Raewyn Connell », *Genre, sexualité & société*, n° 13.

En ligne : <http://journals.openedition.org/gss/3546>.

DE SINGLY F., 2013, « Le masculin pluriel », *Travail, genre et sociétés*, Vol. 29, n° 1, pp. 161-168.

DEKESEREDY W. S., 1988, « Woman Abuse in Dating Relationships : The Relevance of Social Support Theory », *Journal of Family Violence*, Vol. 3, n° 1, pp. 1-13.

DELAUNAY V., 2001, « Sexualité et Fécondité des adolescents : évolutions récentes en milieu rural sénégalais », in GENDREAU F. et M. POUPARD (Dir.), *Les transitions démographiques des pays du Sud*, Paris, ESTEM, pp.225-239.

DELAUNAY V., C. ENEL, E. LAGARDE, A. DIALLO, K SECK, C. BECKER, G. PISON, et le groupe Mecora, 1999, « L'entrée en vie sexuelle des hommes en milieu rural sénégalais : niveaux et tendances », *Actes du séminaire « Santé de la Reproduction en Afrique »*, Abidjan, 9-12 novembre, Fonds documentaire ORSTROM.

DELEUZE G. et F. GUATTARI, 1972/73, *Capitalisme et schizophrénie, Tome 1 : L'Anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit.

- DELPH E. W., 1978, *The Silent Community : Public Homosexual Encounters*, London, Sage.
- DESCHAMPS C., 2013, « Prix et valeur dans la circulation du désir », *Ethnologie française*, Vol. 3, n° 43, pp. 391-398.
- DESSERTINE A., 2010, « Une initiation diffuse à la sexualité. Le sabar des Wolofs du Sénégal », *Civilisations*, Vol. 59, n° 1, pp. 89-108.
- DEVREUX A-M., 2004, « Les résistances des hommes au changement social : émergence d'une problématique », *Cahiers du genre*, Vol. 1, n° 36, pp. 5-20.
- DEVREUX G., 2012 (1967), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, Paris.
- DIACK S., 2017, *L'expérience des « jeunes de la rue » (Faqman) à Dakar : Entre marginalisation et reconnaissance sociale*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Lumière Lyon 2.
- DIAGNE S. B., 1992, « L'avenir de la tradition », in M-C. DIOP (Dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Dakar, Codesria, pp. 279-298.
- DIAL F. B., 2008, *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Paris, Karthala.
- DIALLO J., 2014, « La politique de planification familiale au Sénégal : approche sanitaire et conflits de norme », *Autrepart*, Vol. 70, n° 2, pp. 41-55.
- DIMÉ M. N., 2007, « Remise en cause, reconfiguration ou recomposition ? Des solidarités familiales à l'épreuve de la précarité à Dakar », *Sociologie et sociétés*, Vol. 39, n° 2, pp. 151-171.
- DIMÉ M. N. et A-E. CALVÈS, 2006, « Du "jamonoy twist" au "jamonoy xolsu" : le basculement dans la précarité de ménages de la classe moyenne à Dakar », *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 40, n° 3, pp. 401-425.
- DIOP A-B., 2012a (1983), *La famille wolof. Tradition et changements*, Paris, Karthala.
- DIOP A-B. 2012b (1981), *La société wolof. Tradition et changement : les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala.
- DIOP A., 2012, *Identités féminines « transgressives » au Sénégal : un rapport ambivalent à la glocalisation*, Thèse de doctorat en sociologie, Université Bordeaux 2.
- DIOUF M., 2002, « Des cultures urbaines entre traditions et mondialisation » in DIOP M-C. (Dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, pp. 261-288.
- DIOUF M., 1992, « Fresques murales et écriture de l'histoire. Le set-setal à Dakar », *Politique Africaine*, n° 46, pp. 41-57.
- DIOUF P. D., 1994, « L'avortement à Pikine », in CHARBIT Y. et S. NDIAYE (Dir.), *La population du Sénégal*, Paris, DPS-CRPAA, pp. 409-418.
- DIOUF NDIAYE A., 2013, *Les femmes et le développement local au Sénégal : le rôle des associations féminines dans le bassin arachidier : l'exemple de Diourbel*, Thèse de doctorat en géographie, Université Michel de Montaigne, Bordeaux III.

- DJOMBE C. T., 2012, *Cultures viriles et identités féminine. Essai sur le genre en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan.
- DORAIS M., 1991, *Tous les hommes le font. Parcours de la sexualité masculine*, Montréal, VLB éditeur.
- DOUGLAS M., 2001 (1966), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et tabou*, Paris, La découverte/Poche.
- DRÉVILLON H., 2013, « Des virilités guerrières à la masculinité militaire », in SOHN A-M (Dir.), *Une histoire sans les hommes est-elle possible ?*, Lyon, ENS Éditions, pp. 247-263.
- DULAC G., 2003, « Masculinité et intimité », *Sociologie et sociétés*, Vol. 35, n° 2, pp. 9–34.
- DUPUIS-DÉRI F., 2018, *La crise de la masculinité. Autopsie d'un mythe tenace*, Montréal, Les éditions du remue-ménage.
- DURIF-VAREMBONT J-P., 2009, « L'intimité entre secrets et dévoilement », *Cahiers de psychologie clinique*, Vol. 32, n° 1, pp. 57-73.
- ELSTER J., 2013, « Réputation et caractère », *Communications*, Vol. 2, n° 93, pp. 29-47.
- EMLER N., 2013, « La réputation comme instrument social », *Communications*, Vol. 2, n° 93, pp. 85-99.
- ENEL C., J. LARMARANGE, A. DESGRÉES DU LOÛ et A. S. WADE, 2009. « À propos des partenaires féminines des hommes ayant des pratiques homosexuelles au Sénégal », *Autrepart*, Vol. 1, n° 49, pp. 103-116.
- ETNER F., 2003, « Coût », in BEZBAKH P. et S. GHERARDI (Dir.), *Dictionnaire de l'économie*, Montréal, Larousse, pp. 166.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 2012 (1970), « L'inversion sexuelle chez les Azandé », *Politique Africaine*, n° 126, pp. 109-119.
- FALL A. S., 1991, « Quand le voisinage en ville concurrence la famille : réseaux de voisinages et insertion urbaine à Dakar », *2ème conférence européenne sur l'analyse des réseaux sociaux*, CNRS/IRESO, Paris.
En ligne : http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_5/b_fdi_31-32/34321.pdf.
- FALL S., 1998, *Séduire : Cinq leçons sénégalaises*, Paris, Éditions alternatives.
- FALL-SOKHNA R. et S. THIÉBLEMONT-DOLLET, 2009, « Du genre au Sénégal », *Questions de communication*, Vol. 16, pp. 159-176.
- FANON F., 2015 (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Point.
- FASSIN D. 2008, « Introduction. L'inquiétude ethnographique », in BENSA A. et D. FASSIN (Dir.), *Les politiques de l'enquête*, Paris, La découverte, pp. 7-15.
- FASSIN É., 2014, « Actualité des masculinités », in CONNELL R. (Eds.), *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Éditions Amsterdam, pp. 273-280.

FAVEREAU O., 1995, « Développement et économies des conventions », in HUGON P., G. POURCET et S. QUIERS-VALETTE, *L'Afrique des incertitudes*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 179-199.

FAYE C-F., 2000, *La vie sociale à Dakar (1945-1960)*, Paris, L'Harmattan.

FAYE S L., 2008, « Devenir mère au Sénégal : des expériences de maternité entre inégalités sociales et défaillances des services de santé », *Cahiers d'études et de recherches francophones*, Vol. 18, n° 3, pp. 175-183.

FAINZANG S., 1987, « Circoncision, excision et rapports de domination », *Anthropologie et Société*, Vol. 9, n° 1, pp. 117-127.

FERRY B., 1977, *Étude de la fécondité à Dakar*, Dakar, ORTSROM.

FIDOLINI V., 2017a, « Sexualité en action. La production des masculinités prédatrices et complices », *GLAD!*, n° 3.

En ligne : <https://www.revue-glad.org/737>.

FIDOLINI V., 2017b, « Habiter l'ordre hétéronormatif et la masculinité par le mariage », *Genre, sexualité & société*, Vol 17.

En ligne : <https://journals.openedition.org/gss/3993>.

FIDOLINI V., 2014, « L'honneur, outils de la construction identitaire. Masculinité, sexualité et altérité », *REALIS*, Vol 4, n° 1, pp. 117-138.

FLOOD M., 2008, « Men, sex, and homosociality: How bonds between men shape their sexual relations with women », *Men and Masculinities*, Vol. 10, pp. 339-359.

FOMBRUN C. J., 1996, *Reputation : Realizing Value from the Corporate Image*, Boston, Harvard Business School Press.

FORTH C. E., 2011, « Masculinités et virilités dans le monde anglophone », in COURTINE J-J (Dir.), *Histoire de la virilité, vol. III : La virilité en crise ? XXe-XXIe siècle*, Paris, Seuil, pp. 131-55.

FORTIER C., 2013, « Genre, sexualité et techniques reproductives en Islam », in ROCHEFORT F. et M. E. SANNA (Dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, Armand Colin, pp. 173-188.

FORTIER C., 2012, « Sculpter la différence des sexes. Excision, circoncision et angoisse de castration (Mauritanie) », in LACHEB M. (Dir.), *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Karthala/IRMC, pp. 35-66.

FOUCAULT M., 2011 (1976), *Histoire de la sexualité. Tome I : La volonté de savoir*, Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard.

FOUCAULT M., 2004 (1975), *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard.

FOUQUET T., 2014a, « La clandestinité comme stratégie. Sur la sexualité transactionnelle à Dakar », in BROQUA C., DESCHAMPS C. (Dir.), *L'échange économique-sexuel*, Saint-Just-la-pendue, Éditions EHESS, pp. 125-152.

FOUQUET T., 2014b, « Penser au-delà du « terrain sexuel » à Dakar : éléments d'une épistémologie située », Paris, SciencesPo/CERI, *Questions de recherches*, n° 44.

En ligne : <https://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceci/files/qdr44.pdf>.

FOUQUET T., 2011, *Filles de la nuit, aventurières de la cité. Arts de la citoyenneté et désirs de l'Ailleurs à Dakar*, Thèse de doctorat en anthropologie, Paris, EHESS.

FOUQUET T., 2007, « De la prostitution clandestine aux désirs de l'ailleurs : une « ethnographie de l'extraversion » à Dakar », *Politique Africaine*, Vol. 3, n° 107, pp. 102-123.

FOURNIER P., 2006, « Le sexe et l'âge de l'ethnologue : éclairants pour l'enquête, contraignants pour l'enquêteur », *Ethnographie.org*, n° 11.

En ligne : <http://www.ethnographiques.org/2006/Fournier>.

FREUD S., 2012 (1905), *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Lonrai, Éditions Points.

GALLAIS J., 1954, « Dans la grande banlieue de Dakar : Les villages lébous de la presqu'île du Cap-Vert », *Cahiers d'outre-mer*, n° 26, pp. 137-154.

GALLARDO L. et L. SPICA, 2014, *La main devant le soleil. Expérience militantes et homosexualité en Afrique francophone*, Marseille, Le Tamis.

GARCIA M-C., 2016, *Amours clandestines. Sociologie de l'extraconjugalité durable*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

GAISSAD L., 2009, « De "vrais" hommes entre eux ? Lieux de drague et socialisation sexuelle au masculin », *Sextant*, n° 27, pp. 45-60.

GENARD J-L., 1995, « Réciprocité, sexe, passion : les trois modalités de l'amour », in MOULIN M. et A. ERALY (Dir.), *Sociologie de l'amour. Variations sur le sentiment amoureux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, pp. 55-77.

GENETTE G., 1987, *Seuils*, Paris, Seuil.

GHASARIAN C., 2004, « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive », in GHASARIAN C. (Dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 5-33.

GIDDENS A., 1991, *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press.

GODELIER M., 1996 (1986), *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruyas de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.

GOFFMAN E., 1973a (1956), *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1 : La présentation de soi*, Paris, Les éditions de minuit.

GOFFMAN E., 1973b (1956), *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 2 : Les relations en public*, Paris, Les éditions de minuit.

GOURARIER M., 2017, *Alpha mâle. Séduire les femmes pour s'apprécier entre hommes*, Paris, Seuil.

GOURARIER M., 2014a, « Quand les hommes veulent être le prix de l'échange (France) », in BROQUA C. et C. DESCHAMPS (Dir.), *L'échange économique-sexuel*, Saint-Just-la-pendue, Éditions EHESS, pp. 247-266.

GOYON M., 2005, « La relation ethnographique : une affaire de genres », *Ville-Monde*, n° 16.

En ligne : <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/444>.

GIAMI A., 2000, « Les récits sexuels : matériaux pour une anthropologie de la sexualité », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, pp. 113-119.

En ligne, <https://journals.openedition.org/jda/3314>.

GNING N., 2013, « Les motifs de l'illégitimité sociale de l'homosexualité au Sénégal », *Africultures*, Vol. 6, n° 96, pp. 22-39.

GRAMSCI A., 1983 (1929-1935), *Cahiers de prison, tome II : 6,7,8 et 9*, Paris, Galimard.

GRANGE OMOKARO F., 2009, « Féminités et masculinités Bamakoises en temps de globalisation », *Autrepart*, Vol. 1, n° 49, pp. 189-204.

GRANGE OMOKARO F., 2014, « Monétarisation de la sexualité et des sentiments en Afrique », in BROQUA C. et C. DESCHAMPS (Dir.), *L'échange économique-sexuel*, Saint-Just-la-pendue, Éditions EHESS, pp.153-170.

GUEGUEN N., 2018, *Manipuler et séduire. Petit traité de psychologie comportementale*, Paris, Belin.

GUILLAUMIN C., 2016 (1992), *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe.

GUYOT M., 1972, « La maison des indiens Bora et Miraña », *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 61, pp. 141-176.

HAMMARÉN N. et T. JOHANSSON, 2014, « Homosociality : In Between Power and Intimacy » *SAGE Journals*, Vol. 4, n° 1.

En ligne : <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2158244013518057>.

HAMBERGER K. et V. HERTRICH, 2012, « Anthropologie de l'espace social », *Annuaire de l'EHESS*.

En ligne : <http://annuaireehess.revues.org/21247>.

HARRISON A., 2008, « Hidden love : Sexual ideologies and relationship ideas among rural South African adolescents in the context of HIV/AIDS », *Culture, Health and Sexuality*, Vol.10, n° 2, pp. 175-189.

HARVARD J-F., 2001, « Ethos « bul faale » et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique Africaine*, n° 82, pp. 63-77.

HARVARD J.-F., 2009, « Tuer les "Pères des indépendances" ? Comparaison de deux générations politiques post-indépendances au Sénégal et en Côte d'Ivoire », *Revue Internationale de Politique Comparée*, Vol. 16, n° 2, pp. 315-331.

HATCHUEL F., 2007 (2005), *Savoir, apprendre, transmettre. Une approche psychanalytique du rapport au savoir*, Paris, Éditions La Découverte.

HENCHOZ C., 2014, « La production quotidienne de l'amour en Suisse et au Québec : Comptabilités intimes », *Sociologie et sociétés*, Vol. 46, n° 1, pp. 17-36.

HÉRITIER F., 2012 (1996), *Masculin/Féminin. Tome 1 : La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacobs.

HIPPERT D., 2012, « L'amour naissant : les ressorts dramaturgiques d'un élan sentimental », *SociologieS*.

En ligne : <https://journals.openedition.org/sociologies/4071#bodyftn14>

INHORN M., 2007, « Masturbation, Semen Collection and Men's IVF Experiences : Anxieties in the Muslim World », *Body and Society*, Vol. 3, n° 13, pp. 37-53.

JAFFRÉ Y., 2007, « Quand la santé fait l'article. Presse, connivences élitaires et globalisation sanitaire à Bamako (Mali) », *Revue de pathologie exotique*, Vol. 100, n° 3, pp. 207-215.

JASPARD M., 2005, *Les violences contre les femmes*, Paris, La Découverte.

JODELET D., 2007, « Imaginaires érotiques de l'hygiène féminine intime. Approche anthropologique », *Connexions*, Vol. 87, n° 1, pp. 105-127.

JOSEPH I., 1984, *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Paris, Librairie des Méridiens.

KAUFMANN J.-C., 2002, *Premier matin. Comment naît une histoire d'amour*, Paris, Armand Collin.

KERHARO J. et J. G. ADAM, 1964, « Plantes médicinales et toxiques des Peul et des Toucouleur du Sénégal », *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, Vol. 11, n° 10-11, pp. 384-444.

KIMMEL M. et M. A. MESSNER (Dir.), 2018 (1989), *Men's Lives*, Oxford, Oxford University Press.

KIMMEL M., (Eds.) 1987, *Changing men. New directions in Research on Men and Masculinity*, State University of New York, SAGE Focus Editions.

KONÉ Y., 2015, « ? Le travail mondialisé du jour et le travail local la nuit ? Révolution numérique et revanche sociale des *brouteurs* du quartier de Koumassi », *Journal des anthropologues*, Vol. 3, n° 142-143, pp. 307-324.

KUPPER C., 2017, « YAM : Radioscopie d'un mouvement », in GRIP (Eds.), *Une jeunesse Africaine en quête de changement*, Bruxelles, GRIP, pp. 22-48.

LACOMBE B., J. VAUGELADE, B. DIOUF, M. BAVIERE, A. BERTRAND et S. DAUCHY, 1977, *Exode rural et urbanisation au Sénégal. Sociologie de la migration des Serer de Niakhar vers Dakar en 1970*, Paris, ORSTOM.

En ligne : <https://frama.link/mDAqnu4R>.

LAGARDE E, G. PISON et C. ENEL, 1996, « A Study of Sexual Behavior Change in Rural Senegal », *Journal of acquired Immune Defeciency Syndromes and Human Retrovirology*, Vol. 11, pp. 282-287.

LECARME-FRASSY M., 2000, *Marchandes dakaroises entre maison et marché*, Paris, L'Harmattan.

LE COUR GRANDMAISON C., 1979, « Contrats économiques entre époux dans l'ouest africain », *L'Homme*, Vol. 19, n° 3-4, pp. 159-170.

LE COUR GRANDMAISON C., 1978, « La natte et le manguier », in DELUZ A., C. LE COUR GRANDMAISON et A. RETEL-LAURENTIN, *La natte et le manguier*, Paris, Mercure de France, pp. 3-83.

LE COUR GRANDMAISON C., 1972, *Femmes dakaroises : rôles traditionnels féminin et urbanisation*, Toulouse, Presse de l'imprimerie d'OC.

LE COUR GRANDMAISON C., 1971 « Stratégies matrimoniales des femmes dakaroises », *Cahiers de l'ORSTOM*, Vol. 8, n° 2, pp. 201-220.

LE COUR GRANDMAISON C., 1967, *Femmes dakaroises en milieu urbain*, Abidjan, Annales de l'université d'Abidjan.

LEMEILLEUR S., 2017, « Les affects en partage sur Facebook entre supposé secret et déclaration d'amour », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, n° 11.
En ligne : <http://journals.openedition.org/rfsic/2896>.

LENCLUD G., 1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain*, n° 9.
En ligne : <https://journals.openedition.org/terrain/3195>.

LE TALEC J.-Y., 2016, « Des *Men's Studies* aux *Masculinity Studies* : du patriarcat à la pluralité des masculinités », *SociologieS*, Dossiers, Sociétés en mouvement, sociologie en changement.
En ligne : <http://journals.openedition.org/sociologies/5234>.

LESERVOISIER O. et L. VIDAL, 2007, « L'exercice réflexif face aux conditions actuelles de la pratique ethnologique », in LESERVOISIER O. et L. VIDAL (Dir.), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*, Paris, Éditions des archives contemporaines, pp. 1-15.

LESLIE G. R. et S. K. KORMAN, 1989 (1979), *The family in social context*, Oxford, New York.

LESSAULT D. et C. IMBERT, 2013, « Mobilité résidentielle et dynamique récente du peuplement urbain à Dakar (Sénégal) », *European Journal of Geography*.
En ligne : <http://journals.openedition.org/cybergeo/26146>.

LÉVI-STRAUSS C., 1967 (1947), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton et co.

LÉVI-STRAUSS C., 1956, « Les organisations dualistes existent-elles ? », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 112, n° 2, pp. 99-128.

LIPMAN-BLUMEN J., 1976, « Toward a homosocial theory of sex roles: An explanation of the sex segregation of social institutions ». *Signs*, Vol. 1, n° 3, pp. 15-31.

LOCOH T. et I. PUECH, 2008, « Fatou Sow. *Les défis d'une féministe en Afrique* », *Travail, genre et sociétés*, Vol. n° 20, n° 2, pp. 5-22.

LUHMANN N., 1998 (1982), *Love as Passion, The Codification of Intimacy*, Stanford, Stanford University Press.

MAALOUF A., 2009, *Le dérèglement du monde*, Paris, Livre de poche.

MAHDAVI P., 2010, « Iran. Une initiation sexuelle par la pornographie et internet, in BLANCHARD V., R. REVENIN et J-J YVOREL (Dir.), *Les jeunes et la Sexualité. Initiations, interdits, identités (XIXè – XXIè siècles)*, Paris, Autrement, pp. 153-163.

MALINOWSKI B., 2000 (1929), *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Éditions Payot.

MALINOWSKI B., 1989 (1922), *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.

MALOCHET G., 2007, « Des femmes dans la maison des hommes. L'exemple des surveillantes de prison », *Travail, genre et sociétés*, vol. 17, n° 1, pp. 105-121.

- MATHIEU N-C., 1991, *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Édition Côté-femmes.
- MARGINSON S., 2008, « Vers une hégémonie de l'université globale », *Critique internationale*, Vol. 39, n° 2, pp. 87-107.
- MARTIAL A., 2017, « Nouveaux pères et nouvelles paternités : le regard des sciences sociales », in GLANDEAUD-FREUDENTHAL N. M-C et GRESSIER F. (Dir.), *Accueillir les pères en périnatalité. Cahier Marcé n° 7*, Toulouse, ERES, pp. 45-52.
- MAUSS M., 2012 (1924-1925), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MAUSS M., 1921, « L'expression obligatoire des sentiments », *Journal de psychologie*, n°18, pp. 425-434.
- MAZZOCCHETTI J., 2010, « À la recherche de l'homme capable... Concurrences entre femmes (Ouagadougou, Burkina Faso) », *Civilisations*, Vol. 59, n° 1, pp. 21-36.
- MBAYE, A. C., 2016, *Les discours sur l'homosexualité au Sénégal. L'analyse d'une lutte représentationnelle*, Thèse de doctorat en études Africaines, Université de Bayreuth.
- MBEMBE A., O. MONGIN, N. LEMPEREUR et J-L. SCHLEGEL, 2006, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, Vol. décembre, n° 12, pp. 117-133.
- MBEMBE A., 2000a, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, Vol. 77, pp. 16-43.
- MBEMBE A., 2000b, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- MBODJ G., 1987, *Corporéité et socialisation en milieu wolof : place et importance du corps et des pratiques corporelles dans la société wolof (traditions et changements sociaux)*, Thèse de doctorat en sociologie, Université Toulouse Jean Jaurès.
- MBODJ G., 1997, « La genèse de l'inscription différenciée des genres au Sénégal », in BEAUCHAMP C. (Dir.), *Démocratie, culture et développement en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, pp. 351-367.
- MEAD M., 1963 (1928-1935), *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon.
- MERCIER P., 1960, « Étude du mariage et enquête urbaine », *Cahiers d'études africaines*, Vol. 1, n° 1, pp. 28-43.
- MERCIER P. et G. BALANDIER, 1952, *Les pêcheurs Lebou du Sénégal, Particularisme et évolution*, Saint-Louis, Centre IFAN-Sénégal.
- MOGUÉROU L., 2010, « Les obstacles familiaux à la scolarisation comme mesure complémentaire du droit à l'éducation : le cas dakarais », in PILON M., J.-Y. MARTIN et A. CARRY, *Le Droit à l'éducation : quelle universalité ?*, Paris, Éditions des archives contemporaines, pp 267-280.
- MOLINIER P., 2000, « Virilité défensive, masculinité créatrice », *Travail, genre et sociétés*, Vol. 1, n° 3, pp. 25-44.

- MONDAIN N, V. DELAUNAY et A. ADJAMAGBO, 2005, « Maternité et mariage en milieu rural sénégalais : quel avenir pour les mères célibataires », in GOURBIN C (Dir.), *Santé de la reproduction au Nord et au Sud : de la connaissance à l'action*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, pp. 111-130.
- MORRELL R., 1998, « Of boys and Men : Masculinity and Gender in Southern African Studies », *Journal of Southern African Studies*, Vol. 24, n° 24, pp. 605-630.
- MOUGET A-C., 2016, « Saisir la vie amoureuse par le croisement des méthodes », *Émulations*, n° 18, pp. 77-89.
- MOULARD-KOUKA S., 2008, *Sénégal Yewuleen ! Analyse anthropologique du rap à Dakar : liminarité, contestation et culture populaire*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Bordeaux 2.
- MOYA I., 2017a, *De l'argent aux valeurs. Femmes, économie et société à Dakar*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- MOYA I., 2017b, « Perles de hanches et fumées d'encens », *Terrain*, n° 67, pp. 186-207.
- MOYA I., 2015, « L'esthétique de la norme : discours et pouvoirs dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar », *Autrepart*, Vol. 1, n° 73, pp. 181-197.
- MOYA I., 2011, *De l'argent aux valeurs. Femmes, économie, parenté et Islam à Thiaroye-sur-Mer ; Dakar, Sénégal*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, Paris, EHESS.
- MULOT S., 2009, « Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal », *Autrepart*, Vol. 1, n° 49, pp. 117-135.
- NATHAN T., 2015. *Philtre d'amour. Comment le rendre amoureux ? Comment la rendre amoureuse ?*, Paris, Odile Jacob.
- NDIAYE I., 2015, « Étalement urbain et différenciation sociospatiale à Dakar (Sénégal). *Cahiers de géographie du Québec*, Vol. 59, n° 166, pp. 47-69.
- N'DIAYE CORRÉARD G. (Dir.), 2006, *Les mots du patrimoine : Le Sénégal*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines.
- NDIAYE S., 1993, *L'Islam et mariage traditionnel wolof au Sénégal*, Thèse de doctorat du département d'Arabe, Université Cheikh Anta Diop.
- N'DIAYE Y., 1979, *Le divorce et la séparation de corps*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines.
- NDIAYE C. A.T., V. DELAUNAY et A. ADJAMAGBO, 2003, « Connaissance et utilisation des méthodes contraceptives en milieu rural Sereer au Sénégal », *Cahiers Santé*, n° 13, pp. 31-37.
- NDOYE O., O. SYLLA et E. HOUNDECHANDJI, 2003a, « Impuissance interdite », in NDOYE O. (Dir.), *Le sexe qui rend fou. Approches clinique et thérapeutique*, Paris, Présence Africaine, pp. 105-116.
- NDOYE O., O. SYLLA et E. HOUNDECHANDJI, 2003b, « Histoire d'hymen », in NDOYE O. (Dir.), *Le sexe qui rend fou. Approches clinique et thérapeutique*, Paris, Présence Africaine, pp. 77-92.
- NUSSBAUM M., 2005, « La construction du désir sexuel », *Comprendre*, n° 6.
En ligne : <http://www.raison-publique.fr/article169.html>.

- NYAMNJOH F. B., 2005, « Fishing in troubled waters : Disquettes and Thiofs in Dakar », *Africa*, Vol. 75, n° 3, pp. 295-324.
- OLIVIER DE SARDAN J-P., 1996, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique Africaine*, n° 63, pp. 97-116.
- OLIVIER DE SARDAN J-P., 1995, « La politique du terrain », *Enquête*, Vol. 1.
En ligne : <http://journals.openedition.org/enquete/263>.
- ORIGGI G., 2013, « Présentation », *Communications*, Vol. 2, n° 93, pp. 5-10.
- ORTIGUES M-C. et E. ORTIGUES E., 1973 (1966), *Oedipe africain*, Paris, Plon.
- OWARE M., 2011, « Brotherly Love: Homosociality and Black Masculinity in Gangsta Rap Music », *Journal of African American Studies*, Vol. 15, n° 1, pp 22-39.
- ORTNER S. B. et H. WHITEHEAD, 1981, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, New York, Cambridge University Presses.
- OULD AHMED SALEM Z., 2001, « « Tcheb-tchib » et compagnie. Lexique de la survie et figures de la réussite en Mauritanie », *Politique africaine*, Vol. 82, n° 2, pp. 78-100.
- PADGUG R. A., 1979, « Sexual matters : on Conceptualizing Sexuality in History », *Radical History Review*, n° 20, pp. 3-23.
- PAGÈS M., 2008, *L'amour et ses histoires. Une sociologie des récits de l'expérience amoureuse*, Paris, L'Harmattan.
- PASSERON J-C., 1990, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, Vol. 31, n°1. pp. 3-22.
- PAULME D., 1960, *Femmes d'Afrique noire*, Paris, Mouton & co.
- PÉQUIGNOT B., 1991, *La relation amoureuse. Analyse sociologique du roman sentimental moderne*, Paris, L'Harmattan.
- PETIT V. et L. TCHETGNIA, 2009, « Les enjeux de la sexualité transactionnelle pré-maritale en milieu urbain Camerounais », *Autrepart*, Vol. 1, n° 49, pp. 205-222.
- PEZERIL C., 2010, « L'anthropologue « insuffisant » : implication du corps et esprit de la voix en pays Baay Faal », *Social Compass*, Vol. 4, n° 57, pp. 449-463.
- PEZERIL C., 2008, *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.
- PEZERIL C., 2007, « Réflexivité et dualité sexuelle », *Journal des anthropologues*, n° 108-109, pp. 353-380.
- PHETERSON G., 2001 (1996), *Le prisme de la prostitution*, Paris, L'Harmattan.
- PLECK J. H. et J. SAWYER, 1974, *Men and masculinity*, Englewood Cliffs, A Spectrum Book.
- POUILLON, J., 1975, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero.
- POURETTE D. et I. WIDMER, 2008, « Violences conjugales à la Réunion : percevoir, savoir et faire savoir », *Faire Savoir*, n° 7, pp. 65-73.

- PRAGER K. J., 1995, *The Psychology of Intimacy*, New York, Guilford.
- PRONGER B., 1990, *The arena of masculinity. Sports, Homosexuality, and the Meaning of Sex*, Londres, GMP Publishers.
- RABAIN-JAMIN J., 2003, « Enfance, âge et développement chez les wolofs du Sénégal », *L'Homme*, Vol. 3, n° 167-168, pp. 49-65.
- RASERA F. et N. RENAHY, 2013, « Virilités : au-delà du populaire », *Travail, genre et sociétés*, Vol. 29, n° 1, pp. 169-173.
- REBUCINI G., 2011, « Lieux de l'homoérotisme et de l'homosexualité masculine à Marrakech », *L'Espace Politique*, Vol. 13.
En ligne : <http://journals.openedition.org/bibelec.univ-lyon2.fr/espacepolitique/1830>.
- REYSSO F., 2012, « Féminités et masculinités en mouvement : échanges économique-sexuels à Bamako », in GRANGE OMOKARO F. et FREYSSO, *Chic, Chèque, Choc. Transactions autour des corps et stratégies amoureuses contemporaines*, Genève, Graduate Institute Publications, pp. 71-91.
- RICŒUR P., 1985, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil.
- RIVOAL H., 2017, « Virilité ou masculinité ? L'usage des concepts et leur portée théorique dans les analyses scientifiques des mondes masculins », *Travailler*, Vol. 38, n° 2, pp. 141-159.
- ROSSIER C., N. SAWADOGO et A. SOUBEIGA, 2013, « Sexualités pré-nuptiales, rapports de genre et grossesses non prévues à Ouagadougou », *Population*, Vol. 1, n° 68, pp. 97-122.
- RUBIN G., 2010 (1975), *Surveiller et jouir : Anthropologie politique du sexe*, Paris, EPEL.
- RUBIN G., 1998, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », Paris, *Cahiers du Cedref*, n° 7, pp. 3-81.
- SADJI A., 2013a (1988), *Nini, mulâtresse du Sénégal*, Paris, Présence Africaine.
- SADJI A., 2013b (1958), *Maimouna*, Paris, Présence Africaine.
- SALOMON C., 2009a, « Vers le nord », *Autrepart*, Vol. 1, n° 49, pp. 223-240.
- SALOMON C., 2009b, « Antiquaires et businessmen de la Petite Côte du Sénégal. Le commerce des illusions amoureuses », *Cahiers d'Études africaines*, Vol. 69, n° 1-2, pp. 147-173.
- SAMBA SYLLAN., 2017, « Y'en a marre : le contexte d'une éclosion », in GRIP (Eds.), *Une jeunesse Africaine en quête de changement*, Bruxelles, GRIP, pp. 17-21.
- SARR I. et A. DIENG, 2010, *Contes du Sénégal*, Dakar, Éditions Papyrus Afrique.
- SAVANÉ V. et B. MAKÉBÉ SARR, 2012, *Y'en a marre. Radioscopie d'une jeunesse insurgée au Sénégal*, L'Harmattan, Paris.
- SCHENKEL R., 1971, « Le vécu de la vie sexuelle chez les africains acculturés du Sénégal, à partir des notions d'impuissance et de puissance sexuelle », *Psychopathologie africaine*, Vol. 8, n° 3, pp. 313-388.

SCHINZ O., 2002, « Pourquoi les ethnologues s'établissent en enfer ? Maîtrise de soi et maîtrise de son terrain », *ethnographie.org*, n° 1.

En ligne : <http://www.ethnographiques.org/2002/Schinz>.

SCHIRRU G, 2016, « L'hégémonie de Gramsci entre la sphère politique et la sphère symbolique », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, Vol. 128, n° 2.

En ligne : <http://journals.openedition.org/mefrim/2967> ; DOI : 10.4000/mefrim.2967.

SCHULZ D. E., 2006, « Mass-Media et subjectivités dans la Mali urbain contemporain », in J-F WERNER, *Médias visuels et femmes en Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan, pp. 109-144.

SÉNE M. F., 2016, « Scolarisation des filles et (re)configuration des rapports de genre. L'éducation arabo-islamique au Sénégal », *Afrique contemporaine*, Vol. 257, n° 1, pp. 41-55.

SHIPTON P., 1995, « How Gambian save : culture and economic strategy at an ethnic crossroad », in GUYER J. (Dir.), *Money matters. Instability and social payments in the modern history of West African communities*, Portsmouth NY, Heinmann, pp. 245-276.

SIDIBÉ I., 2015, « Enquête dans des quartiers traditionnels du littoral dakarois, Sénégal : quelle action publique ? », *Géocarrefour*, Vol. 90, n° 1, pp. 73-82.

SIMONETTI I., 2016, « Violence (et genre) », in RENNES J. (Dir.), *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*. Paris, La Découverte, pp. 681-690.

SNIJDERS T. A. B., 1992, « Estimation on the basis of snowball samples : How to weight », *Bulletin de méthodologie sociologique*, n° 36, pp. 59-70.

SNITOW A., C. STANSELL et S. THOMPSON, 1983, « Introduction », in SNITOW A., C. STANSELL et S. THOMPSON (Dir.), *Powers of desire. The politics of sexuality*, New York, Monthly Review Press/New Feminist Library, pp. 9-47.

SOHN A-M., 2009, « Sois un Homme ! » *La construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil.

SOW F., 2007, « Politiques néolibérales et alternatives féministes : l'apport des mouvements de femmes en Afrique », in *Actes du colloque du GTM, « Le genre au coeur de la mondialisation »*, Laboratoire SEDET – CNRS –Paris : Université Diderot.

En ligne : www.gtm.cnrs-bellevue.fr/sitegtm/CI/Mond/2007/Sow.pdf.

SOW Y., A. THIAM, B. FALL, M. COULIBALI, A. SARR, B. DIAO, P. A. FALL, A. K. NDOYE, M. BA et B. A. DIAGNE, 2012, « Cancer du pénis au Sénégal : aspects cliniques et thérapeutiques », *Andrologie*, Vol. 22, pp.102-107.

STYLES J., 1979, « Outsiders/Insider : Researching Gay Baths », *Urban Life*, Vol 8, n° 2, pp. 135-152.

SYLLA A., 1992, *Le peuple Lébou de la presqu'île du Cap-Vert*, Dakar, Les Nouvelles Éditions africaines du Sénégal.

TABET P., 2004, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan.

- TALL S. M., 2009, « Les Parcelles Assainies de Dakar : de la lente occupation des attributaires à l'irruption d'acteurs riches », in CREPOS Dakar (Eds.), *Investir dans la ville africaine : les émigrés et l'habitat à Dakar*, Paris, Karthala, pp. 75-80.
- TAMBA M. et I. SANÉ, 1999, « Le choix du conjoint à Dakar », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, Université Cheikh Anta Diop Dakar, n°29, pp. 89-110.
- TAZI, N., 2004, « Le désert perpétuel. Visage de la virilité au Maghreb », in BENSLAMA F. et N. TAZI (Dir.), *La virilité en Islam*, Paris, Éditions de l'Aube, pp. 43-93.
- TEIXIDO S., 2005, « Les gender studies », *Sciences Humaines*, Vol. 2, n° 157.
En ligne : <https://www.cairn.info/magazine-sciences-humaines-2005-2-page-30.htm>.
- TESTART A., 2001, « Échange marchand, échange non marchand », *Revue française de sociologie*, Vol. 42, n°4, pp. 719-748.
- TESTART A., 1993, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin.
- TESTART A., N. GOVOROFF et V. LÉCRIVAIN, 2002, « Les prestations matrimoniales », *L'Homme*, Vol. 161, pp. 165-196.
- THIAM A., 2014, *La Sexualité féminine africaine en mutation. L'exemple du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.
- THIOUB I., 2003, « L'enfermement carcéral. Un instrument de gestion des marges urbaines au Sénégal (19e-20e siècles) », *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 37, n° 2, pp. 269-297.
- THORÉ L., 1964, « Mariage et divorce dans la banlieue de Dakar », *Cahiers d'Études africaines*, Vol. 4, n° 16, pp. 479-551.
- TIJOU B., 2001, « Pour une pornographie féministe. Entretien avec Ovidie », *Vacarme*, Vol. 15, n° 2, pp. 44-47.
- TILLMAN-HEALY L., 2003, « Friendship as method », *Qualitative Inquiry*, Vol. 9, n° 5.
En ligne : <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1077800403254894>.
- TIN L-G., 2009, « Comment peut-on être hétérosexuel », in DESCHAMPS C, L. GAISSAD et C. TARAUD, *Hétéros : Discours, lieux, pratiques*, Paris, EPEL, pp. 17-28.
- TORELLI C. et F. ROUBAUD, 2013, « L'emploi, le chômage et les conditions d'activité sur les marchés urbain du travail », in DE VREYER P. et F ROUBAUD (Dir.), *Les marchés urbain du travail en Afrique subsaharienne*, Paris, AFD-IRD, pp. 53-96.
- TOSH J. et M. ROPER, 1991, *Manful Assertions. Masculinity in Britain Since 1800*, Londres, Routledge.
- TRACHMAN M., 2014, « Les vrais hommes et les autres », *La Vie des idées*.
En ligne : <http://www.laviedesidees.fr/Les-vrais-hommes-et-les-autres.html>.
- TRACHMAN M., 2013, « « Une « planque » pour mater des culs » ? Sexualisation et déssexualisation dans une enquête sur la pornographie », *Terrains & travaux*, Vol. 2, n° 23, pp. 197-215.
- TROY A., 2008, « Les pagnes des circoncis », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Vol. 18, pp. 41-104.

- UHL M. et J-M. BROHM, 2003, *Le sexe des sociologues. La perspective sexuelle en sciences humaines*, Bruxelles, La Lettre Volée, Bruxelles.
- VAN EERDEWIJK A., 2007, *The ABC of unsafe sex. Gendered sexualities of young people in Dakar (Senegal)*, Nijmegen: Radboud University Nijmegen.
- VAN EERDEWIJK A., 2005, « Being a Man : Young Masculinities and Safe Sex in Dakar », in DAVIDS T., VAN DRIEL F., *The genre question in globalisation. Changing perspectives and practices*, Ashgate, Burlington, pp. 59-73.
- VALLET G., 2008, « Corps performant bodybuildé et identité sexuée masculine : une congruence ? », *¿ Interrogations ?*, n° 7.
En ligne : <https://www.revue-interrogations.org/Corps-performant-bodybuilde-et>.
- VAN GENEP A., 1981 (1909), *Les rites de passage*, Paris, Éditions A&J Picard.
- VEINSTEIN G., 1991, « Les confréries », in BALTA P. (Dir.), *Islam civilisation et sociétés*, Paris, Édition du rocher, pp. 95-105.
- VERJUS A., 2013, « La paternité au fil de l'histoire », *Informations sociales*, Vol. 176, n° 2, pp. 14-22.
- VERNIÈRE M., 1977, « Les oubliés de l'« haussmannisation » dakaroise : Crise du logement populaire et exploitation rationnelle des locataires », *Espace géographique*, Tome 6, n° 1, pp. 5-23.
- VIARD B., 2012, « Essai d'approche anthropologique du Romantisme », *Studi Francesi*, Vol. 166, n° 1.
En ligne : <http://studifrancesi.revues.org/4545>.
- VIDAL C., 1979, « L'argent fini, l'amour est envolé... », *L'Homme*, Vol. 3-4, n° 19, pp. 141-158.
- VIDAL C., 1977, « Guerre des sexes à Abidjan : masculin, féminin, CFA », *Cahiers d'Études africaines*, Vol. 17 (1), n° 65, pp. 121-153.
- VIENNOT É., 2018, *Le langage inclusif : pourquoi, comment*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe.
- VINEL V., 2005, *Des femmes et des lignages. Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse)*, Paris, L'Harmattan.
- VÖRÖS F., 2015, *Les usages sociaux de la pornographie en ligne et les constructions de la masculinité*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS.
- VUARIN R., 1994, « L'argent et l'entregent », *Cahiers de Sciences Humaines*, Vol. 30, n° 1-2, pp. 255-273.
- VUARIN J-F., 1990, « L'enjeu de la misère pour l'islam sénégalais », *Revue Tiers Monde*, Vol. 31, n° 123, pp. 601-621.
- WACQUANT L., 2002, *Corps et âme : carnet ethnographique d'un apprenti boxeur*, Paris, Agone.
- WANE I., 2010, « Amour et honneur dans le Pekaan (épopée des pécheurs du Fouta Toro) », *Ethiopiennes*, n° 84.
En ligne : <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1694>.

- WANE C. T., 2012, *La lutte sénégalaise : contribution au développement des compétences en éducation physique et sportive*, Thèse de doctorat mention Sociétés, Politique, Santé publique, Université Bordeaux 2.
- WEEKS J., 2014 (1986), *Sexualités*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- WEEKS J., 1998, « The meaning of diversity », in NARDI P. et M. SCHNEIDER, *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies: A Reader*, London/NewYork, Routledge, pp. 312-333.
- WEELINGS K., M. COLLUMBIEN, E. SLAYMAKERI, S. SINGH, Z. HODGES, D. PATELP et N. BAJOS, 2006, « Sexual behaviour in context : a global perspective », *The Lancet*, Vol. 368 (9548), pp. 1706-1728.
- WELZER-LANG D., 2000, « Pour une approche féministe non homophobe des hommes et du masculin », in WELZER-LANG D. (Dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 109-138.
- WERNER J-F., 2012, « Télévision et changement social en Afrique de l'ouest postcoloniale. Étude de cas : la réception des *telenovelas* au Sénégal », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 36, n° 1-2, pp. 95-113.
- WERNER, J-F., 2006, « Comment les femmes utilisent la télévision pour domestiquer la réalité. Enquête ethnographique sur la diffusion et la réception des *telenovelas* au Sénégal », in WERNER J-F (Dir.), *Médias visuels et femmes en Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan, pp.145-194.
- WERNER J-F., 1997, « Itinéraires individuels à la marge : études de cas sénégalais », in MARIE A. (Dir.), *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, pp. 367-403.
- WERNER J-F., 1993, *Marges, sexes et drogues à Dakar*, Paris, Karthala-Ostrom.
- WEST C. et D. H. ZIMMERMAN, 2009, « Faire le genre », *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 28, n° 3, pp. 34-109.
- WHITEHEAD S. M., 1998, « Hegemonic masculinity revisited » *Gender, Work and Organization*, Vol. 6, n° 1, pp. 58-62.
- WITTIG M., 2007 (2001), *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam.
- YADE A., 2007, « Stratégies matrimoniales au Sénégal sous la colonisation. L'apport des archives juridiques », *Cahiers d'études africaines*, Vol. 3, n° 187-188, pp. 623-642.
- ZELIZER V., 2005, « Intimité et économie », *Terrain*, Vol. 45, pp. 13-28.
- ZEMPLÉNI A., 1974, « Du symptôme au sacrifice. Histoire de Khady Fall », *L'Homme*, Vol. 14, n° 2, pp. 31-77.

Articles de presse :

- « Caricature offensante de Jeune Afrique » (30/01/2016).
<http://lesoleil.sn/2016-03-22-23-49-47/item/47255-caricature-offensante-de-jeune-afrique—indignation-et-ferme-condamnation-du-gouvernement.html>.
- « Difficultés des couples musulmans, le matérialisme des conjoints » (22/03/2016).
<http://www.lesoleil.sn/2016-03-22-23-29-31/item/51822-difficultes-des-couples-musulmans-le-materialisme-des-coinjoints-mis-en-cause.html>.
- « JOLOF : Une société de plus en plus matérialiste et de moins en moins cotée en bourse des valeurs » (29/05/2015).
<http://xalimasn.com/opinion-jolof-une-societe-de-plus-en-plus-materialiste-et-de-moins-en-moins-bien-cote-e-en-bourse-des-valeurs-par-bosse-ndoye/>.
- « La circoncision aujourd'hui : Une valeur en déclin » (22/10/2016).
http://www.seneweb.com/news/Societe/la-circoncision-aujourd-rsquo-hui-une-va_n_193708.html.
- « Le taux de chômage a fortement augmenté au Sénégal » (17/04/2018).
<https://www.laviesenegalaise.com/le-taux-de-chomage-a-fortement-augmente-au-senegal>.
- « Mariage au Sénégal : Quand la date devient un obstacle pour les unions sacrées » (26/11/2017).
<http://www.dakarexpress.net/2017/11/26/mariage-au-senegal-quand-la-dote-devient-un-obstacle-pour-les-unions-sacrees/>.
- « Quête effrénée du fric facile, Belle vie, Matérialisme... ce qui pousse certaines étudiantes à la prostitution clandestine... » (9/05/2016).
https://www.setal.net/Quete-effrenee-du-fric-facile-Belle-vie-Materialisme-Ce-qui-pousse-certaines-etudiant-es-a-la-prostitution-clandestine_a46562.html.
- « Sénégal : comment le taux de chômage est calculé » (30/03/2017).
<https://fr.africacheck.org/factsheets/fiche-dinfo-senegal-taux-de-chomage-determine>.
- « Sénégal : Diamniadio, une ville nouvelle pour une nouvelle vie » (31/05/2018).
<https://frama.link/ZPKbqUtU>.
- « Sénégal: la circoncision, ce mal qui forge les hommes » (16/09/2015).
<https://www.aa.com.tr/fr/culture-et-arts/s%C3%A9n%C3%A9gal-la-circoncision-ce-mal-qui-forge-les-hommes/119642>.
- « Terres de l'aéroport Dakar: Zone foncièrement critique » (9/06/2015).
<http://news.adakar.com/h/49106.html>.
- « Ucad: un présumé homosexuel lynché au campus » (15/03/2016).
https://www.seneneews.com/actualites/ucad-un-presume-homosexuel-lynche-au-campus_150888.html.
- « Un magistrat sénégalais démissionne et dénonce "une justice fragilisée" » (27/03/2018).
<https://www.bbc.com/afrique/region-43554330>.
- « Waly Seck déchire le sac de la discorde, en direct du Grand Théâtre » (31/01/2016).
http://seneweb.com/news/People/waly-seck-dechire-le-sac-de-la-discorde-_n_173219.html.

Sitographie :

- « Chantier du NTS ».
<http://yenamarre.sn/presentation/chantier-du-nts/>.
- « Dossiers : Le sénégal ».
<https://www.sec.gouv.sn/dossiers/le-s%C3%A9n%C3%A9gal>.
- « Discours d'Abou Diouf à Dakar ».
<https://www.francophonie.org/Discours-d-Abdou-Diouf-a-Dakar-le.html>.
- « Faidherbe Louis ».
http://www.senat.fr/senateur-3eme-republique/faidherbe_louis1391r3.html.
- « La crise des valeurs de la société sénégalaise ».
https://www.ilovesenegal.sn/La-crise-des-valeurs-de-la-societe-senegalaise_a707.html.
- « Pourquoi l'islam ne permet pas les relations sexuelles hors mariage ? ».
<https://www.maison-islam.com/articles/?p=285>.
- « Sama CARTE ! Damay voté ».
<https://yenamarre.sn/sama-carte-damay-vote/>.
- « Sénégal ».
<https://www.liberte-religieuse.org/senegal/>.
- « Symposium à Dakar – Mobilisations « à bas bruits » ».
<https://movidia.hypotheses.org/4515>.
- « Vos femmes ... un champs de labour ? ».
https://www.lescahiersdelislam.fr/Vos-femmes-un-champ-de-labour_a1220.html.
- « Y'en a marre ».
<http://yenamarre.sn/>.
- « Y'en a marre – Structuration ».
<http://yenamarre.sn/presentation/structuration/>.

Dictionnaire en ligne :

- <https://www.cntrl.fr>.
- <https://dictionary.cambridge.org>.
- <https://www.ined.fr>.

Textes de lois :

- Code pénal sénégalais : Article 319 alinéa 3 (1966).
- Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes – ONU : Résolution 48/104 (1993).

Musiques :

- Abou Thioubalo : *Solution – Soution* (2009).
- Di Dia : *Ma yo lay set – Titi jigeen* (2012).
- Kaar Kass Sonn : *Sexpéculatation – Qui endort dîne* (2009).
- Maître Gim's : *Bella – Subliminal* (2013).
- Youssou N'dour : *Set – Set* (1990).

Films, séries, émissions télévisées :

- *Au cœur du péché* ; J. E. Carneiro (2004).
- *Dinama nekh* ; M. Diatta (2013-2016).
- *Fast and furious 1* ; R. Cohen (2001).
- *How I meet your mother* ; C. Bays et C. Thomas (2005-2014).
- *Ngonal* ; TFM (15 février 2015).
- *Titanic* ; J. Cameron (1998).
- *Troie* ; W. Petersen (2004).
- *Pasión Prohibida* ; V. Albarracín et R. Schwarz (2013).
- *Power* ; C. Kemp Agboh (2014-2018).
- *Vaidehi* ; A. Irani (2006).
- *Vampire Diaries* ; J. Plec et K. Williamson (2008-2017).

Annexes

Annexe n° 1

Table des données relative aux hommes enquêtés

Groupe de Cambérène

Prénom	Âge ¹	Niveau scolaire	Activité ou profession	Confession	Ethnie et Caste
<i>Amadou</i>	16		Lycéen	Mouride	Wolof – <i>Géér</i>
<i>Abbas</i>	16		Lycéen	Layènne	Lébou - <i>Jëf-lekk</i>
<i>Alassane</i>	16	CE2	Pompiste	Mouride	Wolof/Diola - <i>Géér</i>
<i>Abdoulaye</i>	17	Cinquième	Sans emploi - footballeur non professionnel	Mouride	Wolof – <i>Géér</i>
<i>Alioune</i>	17		Lycéen	Layènne	Lébou - <i>Jëf-lekk</i>
<i>Abou</i>	17	CM2	Apprenti (forge) puis sans emploi	Layènne	Lébou - <i>Jëf-lekk</i>
<i>Alpha</i>	18	CM2	Apprenti (menuiserie) puis menuisier	Layènne	Lébou - <i>Jëf-lekk</i>

Groupe de l'UCAD

Prénom	Âge ²	Activité ou profession	Confession	Ethnie et Caste	Région d'origine
<i>Babacar</i>	20	Étudiant en Anglais	Mouride	Wolof - <i>Géér</i>	Thiès
<i>Bassirou</i>	20	Étudiant en Sciences politiques	Mouride	Wolof/Bambara - <i>Jëf-lekk</i>	Thiès
<i>Balla</i>	21	Étudiant en Lettres - Travailleur agricole durant les vacances scolaires	Tidjane	Sérère - <i>Jëf-lekk</i>	Siné Saloum
<i>Birago</i>	21	Étudiant en Lettres	Tidjane	Haalpulaaren - <i>Jëf-lekk</i>	Fouta
<i>Bara</i>	21	Étudiant en Communication	Mouride	Wolof - <i>Géér</i>	Diourbel
<i>Bilal</i>	22	Étudiant en Anglais – Vendeur de café	Mouride	Wolof/Soninké - <i>Géér</i>	Diourbel

¹ En 2013.

² En 2014.

Groupe de Yoff

Prénom	Âge ³	Niveau scolaire	Activité ou profession	Confession	Ethnie et Caste
<i>Camara</i>	23	Licence 2	Étudiant en Histoire puis sans emploi puis employé dans une boutique de vente de livres	Mouride	Wolof - <i>Géér</i>
<i>Cheikh</i>	25	CM2	Apprenti mécanicien puis sans emploi – membre actif d'un <i>daara</i>	Mouride	Wolof - <i>Géér</i>
<i>Cherif</i>	25	Sixième	Vendeur ambulant de prêt-à-porter	Layènne	Lébou - <i>Jëf-lekk</i>
<i>Cham</i>	25	CM2	Vendeur de café et vendeur de téléphones de seconde-main – membre actif d'un <i>daara</i>	Mouride	Lébou – <i>Jëf-lekk</i>
<i>Cissé</i>	26	Troisième	Sans emploi puis Vendeur ambulant de cartes téléphoniques et de cigarettes	Layènne	Lébou - <i>Sab-lekk</i>

Groupe de Médina

Prénom	Âge ⁴	Niveau scolaire	Activité ou profession	Confession	Ethnie et Caste	Situation matrimoniale
<i>Daouda</i>	25	Cinquième	Employé dans une boutique de prêt-à-porter et joueur de poker, puis sans emploi, puis gardien d'immeuble	Mouride	Wolof - <i>Géér</i>	
<i>Demba</i>	25	CM1	Employé dans une boutique de prêt-à-porter, puis sans emploi, puis vendeur ambulants de tissus	Tidjane	Wolof - <i>Ñoole</i>	
<i>Djibi</i>	26	Quatrième	Sans emploi et artiste peintre	Mouride	Lébou - <i>Jëf-lekk</i>	
<i>Dono</i>	27	CE2	Vendeur de prêt-à-porter ambulant	Mouride	Wolof/Diola - <i>Jëf-lekk</i>	
<i>Djamel</i>	27	CM2	Employé dans une boutique de coiffure pour hommes	Tidjane	Wolof/ Bambara - <i>Ñoole</i>	Marié en 2016
<i>Driss</i>	28	Sixième	Vendeur de café et producteur d'œufs - membre actif d'un <i>daara</i>	Mouride	Sérère - <i>Sab-lekk</i>	Marié en 2017

³ En 2014.

⁴ En 2013.

Groupe des Parcelles Assainies

Prénom	Âge⁵	Niveau scolaire	Activité ou profession	Confession	Ethnie et Caste	Situation matrimoniale
<i>Elias</i>	29	Première	Receveur et producteur d'œufs	Mouride	Wolof/Diola - <i>Géér</i>	Marié en 2015
<i>Emir</i>	30	Cinquième	Sans emploi, puis employé dans une boutique de vente de bonbonne de gaz	Tidjane	Lébou - <i>Jëf-lekk</i>	
<i>El Hadj</i>	31	Terminale	Receveur et occasionnellement photographe de cérémonies	Mouride	Wolof/Diola - <i>Géér</i>	Marié en 2017
<i>Essam</i>	31	CM2	Conducteur de <i>clando</i>	Mouride	Lébou - <i>Jëf-lekk</i>	Marié en 2013, divorcé en 2014
<i>Egoudou</i>	31	Seconde	Receveur – Membre actif de la communauté Layenne de Cambérène	Layenne	Lébou - <i>Jëf-lekk</i>	
<i>Elimou</i>	32	Baccalauréat	Comptable	Mouride	Wolof - <i>Géér</i>	Marié en 2017

⁵ En 2013.

Annexe n° 2

Les dix commandements de l'Esprit Y'en a marre.

- 1** - Le démembrement du Mouvement Y en a marre dans les localités est appelé Esprit Y'en a marre. L'Esprit est une organisation inclusive, laïque et non violente
- 2** - L'Esprit Y'en a marre est apolitique et reste équidistant des partis politiques. Le coordonnateur, le porte-parole, comme les membres du bureau, ne doivent appartenir à aucun parti politique.
- 3** - Les membres de l'Esprit Y'en a marre sont volontaires, bénévoles, et s'engagent à répondre à l'appel du Noyau dur tant que celui-ci vise à sauvegarder les acquis démocratiques, à sauvegarder la République ou à promouvoir les valeurs du Nts (Nouveau type de Sénégalais).
- 4** - L'Esprit Y'en a marre peut se constituer en fonction de la géographie, des thèmes, ou en fonction de la catégorie socioprofessionnelle.
- 5** - L'Esprit Y'en a marre compte au moins 25 personnes avec un minimum de 10 femmes.
- 6** - L'Esprit Y'en a marre est constitué d'un coordonnateur, d'un responsable chargé des revendications, d'un directeur artistique, d'un secrétaire administratif, d'un porte-parole et toute autre commission à déterminer en fonction des besoins de la localité.
- 7** - L'Esprit Y'en a marre fait le diagnostic des problèmes de sa localité, propose des solutions et s'offre en exemple dans le plus pur style du Nts (Nouveau type de Sénégalais) prôné par le Mouvement.
- 8** - L'Esprit Y'en a marre exécute son plan d'actions après s'être référé au Noyau dur qui assure la mutualisation des bonnes actions.
- 9** - L'esprit Y'en a marre ne doit accepter aucun financement de partis politiques. Il ne peut en aucun cas monnayer son soutien à une quelconque organisation
- 10** - L'Esprit Y'en a marre tire ses profits de ses activités socio-éducatives et de la vente de ses tee-shirts et autres gadgets⁶.

⁶ Source : <http://yenamarre.sn/presentation/structuration/>

Annexe n° 3

Index des termes en langue wolof.

<i>àbbal</i> : prêter	<i>àttaaya</i> : thé
<i>baadoolo</i> : pique-assiètes	<i>baax</i> : gentil
<i>baay</i> : père	<i>baay fall</i> : disciples mourides ayant fait allégeance à un descendant de Cheilk Ibrahima Fall
<i>bàyyi</i> : laisser (arrêter)	<i>bége (bégué)</i> : content
<i>bëgg</i> : aimer (goût)	<i>béy</i> : chèvre
<i>bopp</i> : tête	<i>boroom</i> : patron/propriétaire
<i>buujuman</i> : fouilleur de poubelle	<i>caaga</i> : prostitué·e
<i>can</i> : dot	<i>cheikh</i> : érudit musulman (titre de noblesse) et/ou marabout
<i>cuuraay</i> : encens	<i>dahira</i> : structure religieuse urbaine mouride
<i>def</i> : faire	<i>defar</i> : créer/fabriquer
<i>dëgg</i> : sincère (être sincère)	<i>dëkk</i> : habiter
<i>deñ kumpa</i> : curieux	<i>dig</i> : promesse
<i>dimbali</i> : aider	<i>diriyaanke</i> : femme gracieuse et/ou de haute classe sociale
<i>doole (doolé)</i> : force	<i>doxaan</i> : draguer/séduire
<i>fekki</i> : suivre	<i>Fen (kàcci)</i> : mensonge
<i>fiir</i> : jaloux	<i>foon</i> : bisou/baiser et embrasser
<i>gàmmu</i> : pèlerinage tidjane	<i>gan</i> : invité
<i>garap</i> : médicament (arbre)	<i>géer</i> : noble (caste)
<i>gëme</i> : croire	<i>góor</i> : homme
<i>góorjigeen</i> : homme-femme (homosexuel)	<i>góor-góorlu</i> : débrouille

<i>jabar</i> : épouse	<i>jàmbaar</i> : guerrier
<i>jàng</i> : apprendre	<i>janq</i> : vierge/jeune fille
<i>jap</i> : attraper	<i>jëf-lekk</i> :
<i>jëkkër</i> : époux	<i>jigeen</i> : femme
<i>jinjeer</i> : gingembre	<i>jonge (joŋe)</i> : coquette/séduisante/désirable
<i>joxe</i> : donner	<i>jox cër</i> : respecter quelqu'un
<i>kat</i> : coït (vulgaire)	<i>kaw-kaw</i> :
<i>kersa</i> : pudeur	<i>kesew-kesew</i> : baratin
<i>kontaan</i> : content	<i>kooy</i> : pénis
<i>lëwël</i> : le premier thé	<i>maas</i> : enfants du même âge
<i>mag</i> : aîné, grand-frère ou grande-soeur, adulte	<i>màggal</i> : pèlerinage mouride
<i>massla</i> : bonne entente entre une épouse et son mari	<i>mawlut (maouloud)</i> : fête musulmane
<i>mbaax</i> : gentil	<i>mballax</i> : danse sénégalaise
<i>mbaraan</i> : multipartenariat féminin	<i>mbëggeel</i> : amour
<i>mbokk</i> : partager, avoir en commun, être de la même famille	<i>mere</i> : être fâché contre quelqu'un
<i>mer-gàddu</i> : matelas fin	<i>mokk-pooj</i> : épouse soumise et prévenante
<i>moytul</i> : faire attention	<i>ñaaaw</i> : laid
<i>navétan</i> : tournoi de football	<i>ñag</i> : étrangers/campagnard
<i>ñeeño</i> :	<i>neex</i> : bon (bien)
<i>ndaq-far</i> : cadeau de fiançailles	<i>ndank</i> : doucement
<i>ngaaka</i> : naïf/crédule	<i>ngemb</i> : pagne (lutte sénégalaise)
<i>ngóora</i> : virilité	<i>ñoole</i> :

<i>nop</i> : aimer (sentiment)	<i>nijaay</i> : oncle maternel et/ou époux
<i>nuyoo</i> : cadeau de fiançailles (à destination de la famille)	<i>petaaw</i> : cauris/lancer de cauris (divination)
<i>rab</i> : esprit ancestral/génie	<i>rafet</i> : joli
<i>rakk</i> : petit frère ou petit sœur/cadet	<i>ree</i> : rire
<i>regle</i> : une personne calme, « posé »	<i>rus</i> - confus/honteux
<i>sab-lekk</i> :	<i>sabar</i> : danse sénégalaise
<i>Sai sai</i> : bandit/crapule	<i>sarica</i> : cadeau (suite à un voyage)
<i>sedd</i> : froid	<i>Serign (sëriñ)</i> : monsieur (titre de noblesse) et/ou marabout
<i>set</i> : propre	<i>sutura</i> : discrétion
<i>taar (rafetaay)</i> : beauté	<i>tabaski</i> : Aïd el-Kebir
<i>taf-taf</i> : rapidement	<i>takk</i> : mariage
<i>tama</i> : tambour d'aisselle	<i>tamkharite (tamxarit)</i> : fête célébrant le dixième jour du nouvel an musulman
<i>taqale</i> : mettre bout à bout	<i>tarxiis</i> :
<i>tëdd</i> : coucher (se)	<i>tekki</i> : la reconnaissance d'un groupe
<i>teraanga</i> : hospitalité	<i>thiof (coof)</i> : <u>meroux (un bon partis)</u>
<i>tilim (salté)</i> : sale	<i>toog</i> : s'asseoir
<i>toon</i> : tromper	<i>tooy</i> : mouillé (une femme mignonne)
<i>tubaab (toubab)</i> : personne blanche, occidental	<i>uude</i> : cordonnier (caste)
<i>waa kër</i> : les gens de la maison, par extension la famille	<i>xaalis</i> : argent

<i>Xale</i> : enfant	<i>xam</i> : savoir
<i>xol</i> : cœur	<i>wax</i> : parole
<i>waxtaan</i> : discussions	<i>Yàlla</i> : Dieu
<i>yar</i> : éduquer	<i>yóbbante</i> : commission, colis à transmettre

Table des illustrations

- **Figure 1** : Un jeune homme de Cambérène en pleine préparation du thé.12
Cliché N. Faynot.

- **Figure 2** : Carte des quatre communes d'arrondissement enquêté et l'UCAD.40
Conception N. Faynot, d'après le logiciel framacarte.org.

- **Figure 3** : Carte des villages lébous.41
Source : Sidibé, 2015.

- **Figure 4** : La zone « sainte » de Cambérène.41
Source : https://www.xibar.net/Operation-de-desencombrement-a-Camberene-Le-maire-bute-sur-la-resistance-des-populations_a55461.html.

- **Figure 5** : Vue sur les immeubles à étages et les terrasses des Parcelles Assainies.44
Cliché N. Faynot.

- **Figure 6** : Vue sur les fenêtres des chambres bondées de la cité universitaire.49
Source : http://www.seneweb.com/news/Education/ucad-quot-la-capacite-d-hebergement-doub_n_258096.html.

- **Figure 7** : Les débits de boisson de Médina.53
Cliché N. Faynot.

- **Figure 8** : - Épisode de DN dans lequel Mounass allongée sur un divan, alors que Daro explique au prétendant inquiet la nature du mal qui atteint son amie (Saison 1, épisode 3).125
Source : <https://www.youtube.com/watch?v=S19nAe-j2xc>.

- **Figure 9** : Promotion de l'opérateur de télécommunication Orange réalisée pour l'occasion de la fête de la Saint-Valentin de 2011.141
Source : <https://frama.link/hqfB76ZT>.

- **Figure 10** : Des jeunes hommes s'entraînant sur la place de Cambérène.180
Cliché N. Faynot.

- **Figure 11** : Colliers de hanche.199
Cliché N. Faynot.

- **Figure 12** : Paquet de chips de la marque Crax représentant le lutteur Balla Gaye.210
Source : <http://www.africachipssenegal.com/crax-chips/og/7515>.

- **Figure 13** : Le chanteur Wally Seck portant un sac à main dans la ville de New York.214
Source : https://twitter.com/bic__rouge/status/812410141987536896.

- **Figure 14** : Représentation de Cheikh Amhmadou Bamba signé Damien Glez.214
Source : <https://www.cath.ch/newsf/senegal/>.

- **Figure 15** : Un rideau tiré sur une chambre de jeunes hommes.225
Cliché N. Faynot.

- **Figure 16** : Les *leaders* du mouvement YAM le 27 juin 2011.266
Source : <https://www.courrierinternational.com/article/2013/03/07/vu-du-senegal-generation-y-en-a-marre>.

- **Figure 17** : Contenu relayé par plusieurs hommes de l'UCAD sur leur compte Facebook.276
Source : Facebook.

Table des matières

Remerciements	1
Règles de transcription des termes wolofs	3
Sommaire	5
Introduction	7
1. La genèse du projet de recherche doctoral	8
Les premiers pas dakarois	9
Les premières perspectives de recherche	10
Boire le thé et se réunir entre hommes.....	11
2. Les objets de la recherche	14
Les premières pistes.....	14
La sexualité.....	17
Les hommes et les masculinités.....	19
3. Questions de méthode	22
La collecte des données	22
Les récits sexuels	25
La relation ethnographique	27
Complicité et instrumentalisation	28
4. Les enjeux de la recherche	31
5. Structure de la thèse	35
Partie I - Le multipartenariat, la sphère prémaritale et l'investissement relationnel	37
Chapitre 1 - Cadre et contexte de la recherche	39
1. 1. La ville de Dakar : considérations urbaines et sociales	39
Les villages lébous.....	40
Les quartiers « indigènes »	42
Organisation urbaine dakaroise.....	43
La précarité dans la capitale.....	45
1. 2. Les acteurs de la recherche	46
Le groupe de Cambéréne	47
Le groupe de L'UCAD.....	48
Le groupe de Yoff	51
Le groupe de Médina	52
Le groupe de Parcelles Assainies	54
La question des appartenances.....	56
Chapitre 2 - Les pratiques masculines de multipartenariat	59
2. 1. Dimensions sociales et statutaires du mariage	59
Droits et devoirs entre épouses et époux.....	59
Les compensations matrimoniales	61
L'endogamie et le choix de la conjointe ou du conjoint.....	63

2. 2. La séduction masculine	65
Les registres de techniques	65
Les promesses et les mots d'amour.....	68
Les postures genrées de la séduction	70
L'insistance masculine	74
Performances et rapports de pouvoirs.....	75
2. 3. Le multipartenariat : esquisse de trajectoires et caractéristiques	77
Le statut du couple avant le mariage.....	77
Amadou	79
Bassirou	80
Camara.....	80
Daouda.....	81
El Hadj.....	82
Caractéristiques des formes multipartenariales et précisions terminologiques	83
La reconnaissance de la mise en couple.....	85
2. 4. Les hommes et leur réseau de partenaires	86
La question des déplacements urbains	86
La gestion des téléphones portables.....	88
Sauver les apparences	90
Les images mobilisées dans les pratiques multipartenariales.....	92
La hiérarchisation des partenaires.....	94
Chapitre 3 - La méfiance et les démonstrations affectives	97
3. 1. L'amour et le romantisme	97
L'inscription du sentiment amoureux dans des contenus culturels.....	97
Le « romantisme » et les passions du cœur.....	101
3. 2. Engagement et désunions à travers l'exigence de « fidélité »	104
Les suspicions d' « infidélité ».....	104
Tolérance et justifications	106
L'exigence de « fidélité ».....	108
3. 3. La place de l'argent dans les relations prémaritales	109
Les sociabilités monétaires	109
Le rôle/prestige économique de l'époux.....	111
« C'est l'homme qui doit donner »	113
Des gestes attendus ?	115
Les marques d'affection.....	116
Les gestes obligatoires et les subterfuges.....	120
3. 4. Les jugements moraux portant sur les femmes	122
Précisions sur le terme <i>mbaraan</i>	122
Les références au <i>mbaraan</i> dans la culture populaire	123
Le « matérialisme » des femmes.....	127
L'amoralité des femmes (« matérialistes »)	130
Chapitre 4 - Le credo de la non-dépense financière	133
4. 1. La volonté de se défendre et la victimisation des hommes	133
Une posture de représailles	133
Une posture préventive	135
4. 2. La substitution des gestes d'attachements	138
« L'amour, ça se prouve ! ».....	138
La « présence sociale »	142
Justifier cette substitution	143
4. 3. « Dons » et dettes dans les relations prémaritales	145
Daouda et Dounia	145
Les obligations entourant les « dons »	146
La reconnaissance du « don »	148
Conclusion de la partie I	151

Partie II - *Ño far*, les espaces de (re)composition des idéaux de « virilité » dans l'entre-soi masculin 154

Chapitre 5 - La sexualité prémaritale 156

5. 1. La « réglementation sexuelle » et ses contournements	156
L'angle de la proscription	156
Les regards des hommes sur la virginité de leurs partenaires	157
Les expériences sexuelles prémaritales.....	159
5. 2. La diversification des expériences sexuelles	160
Les premières fois.....	161
Les expérimentations sexuelles.....	163
La violence et les « abus »	166
5. 3. L'échange économique-sexuel en question	168
Les relations sexuelles impliquant une compensation	168
Le sens de la compensation	169
La rupture du continuum.....	171

Chapitre 6 - Les socialisations masculines dans des cadres initiatiques..... 174

6. 1. Cadres de l'entre-soi masculin	174
Devenir un homme dans la « tradition »	174
La sociabilité par classes d'âge	177
La maison des hommes.....	178
Les cadres homosociaux	179
Amitié, intimité et sensualité entre hommes	181
6. 2. Les initiations sexuelles	185
La transmission de savoirs sexuels à destination des enfants.....	185
Parler de sujets sexuels entre hommes.....	187
La consommation de pornographie.....	189
Apprendre de la pornographie	192
La mise en pratique des connaissances	193
Accéder à une expertise	195
6. 3. L'homosocialité comme cadre d'apprentissage	197
La technique consistant à feindre la richesse	198
Mise en discussion et partage des techniques	200
Apprendre d'autres hommes que les pairs	202
La nécessité d'apprendre : savoir et pouvoir.....	204

Chapitre 7 - Se construire comme un « homme » entre pairs 207

7. 1. La valorisation d'un idéal-type masculin	207
Le phallus et la « virilité »	207
« Virilité » et puissance physique	209
Le rejet et la condamnation de l'homosexualité masculine.....	213
La « naïveté » et la capacité à « gérer »	217
Les « vrais hommes »	219
7. 2. La solidarité et la complicité entre pairs	222
Le « devoir de solidarité »	222
Complicité et camaraderie	224
Se « donner » des femmes	227
Aider et défendre ses pairs.....	230
7. 3. Rivalités et jugements entre hommes	231
Bopp-sa-Bopp.....	231
La concurrence entre pairs.....	233
Les échelles d'expérimentation.....	235
Violence de genre et pressions sexuelles	237

7. 4. Performer et prouver sa « virilité » entre pairs	239
La présentation de soi et les discours des hommes	239
La « carrière prémaritale »	242
L'idée d'aboutissement	242
La performativité au-delà des discours	244
Conclusion de la partie II.....	247
Partie III - Devenir un « homme », entre contraintes sociales et aspirations générationnelles.....	250
Chapitre 8 - La quête des hommes « nouveaux »	252
8. 1. L'image du « Nouveau Type de Sénégalais » et l'envie d'être « moderne »	252
Le contexte d'éclosion du mouvement « Y'en a marre »	252
L'émergence de l'image du NTS	254
Qu'est-ce que le Nouveau Type de Sénégalais ?	255
8. 2. La responsabilité des femmes et le « discours de la crise des masculinités »	258
La perte de valeur dans le Sénégal contemporain	258
Le « discours de la crise des masculinités »	261
La « résistance » des hommes	262
8. 3. La « tradition », la « modernité » et l'homme « nouveau »	264
Faire le tri entre « tradition » et « modernité »	264
Esquisse d'un projet politique	265
Les intérêts des hommes et le prétexte de la « nouveauté »	268
Chapitre 9 - Les relations « sérieuses » : complicité et affection.....	270
9. 1. Le dévoilement de l'amour et de ses possibles	270
La mise en images et en mots de la déclaration d'amour sur Facebook	271
La verbalisation publique de l'affection dans les couples	273
L'exaltation du sentiment amoureux	276
9. 2. Le registre de la communication dans les couples	278
Par-delà la contrainte	278
Sincérité et abandon de soi	279
« Avec elle, les questions d'argent c'est fini ! »	280
9. 3. La sexualité, entre « arrangements », performances et abstinence.....	281
Les discussions autour du plaisir sexuel en Islam	282
Le plaisir et les « disciplines internes »	283
La visibilité de la sexualité conjugale	286
Chapitre 10 - Devenir un « homme mature » : une question d'apparence et de transformation de soi.....	288
10. 1. Les jugements familiaux portant sur le désir et le comportement des hommes	288
L'attribution de la réputation de <i>góor gu bëgg jigeen</i>	289
« Abdoulaye aime pas les filles ! »	291
Les mesures du « désir »	293
Le mécanisme réputationnel et ses contraintes	295
10. 2. L'incarnation d'un modèle « mature »	299
Quand les dépenses économiques deviennent impératives	299
Masculinité et piété religieuse	303
La coprésence de deux modèles masculins	305
Des incarnations masculines « nouvelles » ?	307

10. 3. Le choix de la conjointe	309
Assurer son ascendance	309
Quand les « dons » des hommes obligent	311
La rationalisation du choix conjugal	313
La sortie d'une posture défensive	316
 Conclusion de la partie III	 318
 Conclusion générale	 321
Les étapes de la construction des masculinités	321
L'ascendance masculine et les « jeux » de pouvoir.....	323
Incertitude et débrouille	325
Ouvrir le champ des paternités	327
 Références bibliographiques	 329
Articles de presse.....	351
Sitographie.....	352
Dictionnaire en ligne	352
Textes de lois	353
Musiques	353
Films, séries, émissions télévisées	353
 Annexes	 354
Annexe n° 1	354
Annexe n° 2	357
Annexe n° 3	358
 Table des illustrations	 362

Résumé :

Les trajectoires prémaritales de « grands dragueurs » dakarois : Multipartenariat, homosocialité et construction des masculinités.

Cette thèse s'appuie sur une enquête ethnographique menée auprès de jeunes hommes dakarois qui se désignent comme de « grands dragueurs » (*doxaankat bu mag*). Ces derniers tirent cette réputation de leurs comportements « prédateurs » en termes de séduction, mais aussi du fait qu'ils parviennent à entretenir plusieurs relations de couple en même temps. Cela les oblige à prendre un certain nombre de précautions afin que leurs partenaires et les femmes qu'ils cherchent à « conquérir » ne soient pas mises au courant de leur comportement multipartenariat. En outre, s'indignant massivement d'un supposé « matérialisme » des femmes, ils s'emploient à exercer le moins possible le rôle de prestataires économiques attendu des hommes dans le cadre d'un couple. Ils remplacent alors ces preuves d'attachement par d'autres gestes romantiques, dans une posture éminemment stratégique. Ils disent en effet chercher à tirer des bénéfices de leur relation avec ces jeunes femmes tout en négociant ce qu'ils sont prêts à leur « donner ». Ce faisant, ils peuvent démontrer à leurs pairs que, même sans mobiliser de ressources monétaires, ils sont capables tant de séduire que de multiplier les relations.

Cette recherche vise alors à questionner les mécanismes défensifs dans lesquels se positionnent ces hommes. Elle s'intéresse en particulier à la manière dont ils mettent en commun un certain nombre de connaissances théoriques et empiriques pour ensuite élaborer des stratégies à mettre en acte. Le but recherché (avoué uniquement dans les collectifs de pairs) est d'assurer leurs prérogatives de genre – un projet qu'ils légitiment par leur « constat » d'une « crise » des masculinités contemporaines au Sénégal – allant de pair avec leur volonté d'incarner un modèle idéal typique de « virilité ». Ces divers éléments permettent de mettre au jour que les ambitions des hommes vis-à-vis de leurs propres agissements comme de leurs relations prémaritales sont imprégnées d'une volonté de contrôle. Je propose alors de penser ces objectifs performatifs en prenant en compte le statut de mes interlocuteurs, c'est-à-dire des « cadets sociaux » assez démunis au niveau économique. C'est sous cet angle que je me suis efforcé de comprendre en quoi leur projet de genre influence la manière dont ils cherchent à se construire en tant qu' « hommes ».

Mots-clés : Sénégal, relations prémaritales, multipartenariat, sexualité, homosocialité, virilité, masculinité.

Abstract :

Premarital trajectories of “Pick up artists” in Dakar : Multi-partnership, homosociality and constructing of masculinities.

The present thesis is founded on the ethnography of young Dakar men who call themselves “pick up artists” (*doxaankat bu mag*). The latter derives from their “predatory” behaviour in terms of seduction and also from the fact that they are invested in several relationships at the same time. This requires them to take some precautions to ensure their partners and women they are trying to “conquer” do not find out their multi-partnership behavior. While strongly condemning women’s materialism, these men will strive to exercise as little as possible the role of economic provider expected of men in the context of a couple relationship. They will then replace these proofs of commitment with other romantic gestures in an eminently strategic posture. My interviewees reveal that they are seeking to benefit from their relationships with women while at the same time attempting to negotiate what they are willing to “give” them. In doing so, they can demonstrate to their peers that even without the use of monetary resources they are capable of both attracting and multiplying relationship.

The research seeks to question the mechanisms of the defensive logic in which these men are positioned. It focuses particularly on how they share their theoretical and empirical knowledge and then develop strategies aimed to be put into action. The aim pursued (confessed only to their peers) is to ensure their gender prerogative, a project that is legitimized by the identification of a crisis of contemporary masculinity in Senegal. This crisis is associated with the desire to embody a typical ideal model of “virility”. These various elements underline that men’s ambitions regarding both their own action and their premarital relationships are rooted in a desire for control. I therefore recommend that these performance objectives are considered in the light of the social status of my interviewees i.e. “*cadets sociaux*” who are economically quite disadvantaged. It is from this perspective that I have tried to understand how their gender goal impacts the way they seek to define themselves as men.

Keywords : Senegal, premarital relationship, multi-partnership, sexuality, homosociality, virility, masculinity.