Université Paris Nanterre
200 av. de la République
92001 Nanterre Cedex
www.parisnanterre.fr

École Doctorale
Espaces, Temps, Cultures

Unité de recherche
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative

Delphine DURAND SALL

L'habiter à Guet Ndar. Espace, genre et parenté dans un quartier de pêcheurs Wolof à Saint-Louis (Sénégal).

Thèse présentée et soutenue publiquement le 17 octobre 2025
en vue de l'obtention du doctorat de Anthropologie
de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de Michael HOUSEMAN (EPHE) et de Ismaël MOYA (CNRS)

Jury :

Rapporteure :	Mme Virginie VINEL	Professeure des universités : Université de Franche-Comté (LaSA)
Directeur :	M. Michael HOUSEMAN	Directeur d'études émérite : EPHE PARIS
Président et Rapporteur :	M. Klaus HAMBERGER	Directeur de recherche : EHESS
Co-encadrant :	M. Ismaël MOYA	Chargé de recherche : CNRS
Membre du jury :	Mme Sadio BA GNING	Maîtresse de conférences : Université Gaston Berger de Saint Louis du Sénégal
Membre du jury :	Mme Anna DESSERTINE	Chargé de recherche : IRD
Membre du jury :	M. Laurent GABAIL	Maître de conférences : Université Toulouse 2 Jean Jaurès
Membre du jury :	Mme Florence WEBER	Professeur émérite : Ecole Normale Supérieure/ PSL

Remerciements

Je remercie tout d'abord mes directeurs de thèse, Michael Houseman et Ismaël Moya, qui ont été les meilleurs directeurs qui soient. Michael pour ses conseils lumineux et sa bienveillance, et Ismaël pour son esprit tranchant, son exigence et sa disponibilité. Nos longues discussions à trois m'ont menée bien au-delà de ce que j'aurais été capable seule.

Les membres de mon CSI, Aïssatou Mbodj-Pouye, Laurent Gabail, et Raphaëlle Chaix, aux regards enthousiastes et aiguisés, ont admirablement complété cette équipe d'encadrement, qu'ils en soient remerciés !

Jërëjëf aux habitants de Guet Ndar et particulièrement Marieme ma grande sœur qui garde un bout de mon âme en permanence dans la sienne, ses enfants (Aïbatou, Adja, Mohammed, Ahmadou, et Maman Coura) qui sont aussi un peu les miens, Racine son mari, Maty et Walla mes deux autres grandes sœurs, Astou Ciss, mes frères Asse et Mohammed Ciss, mes amis terribles comme Djibbi, et tous les autres qui ont supporté ma présence, mes questions et mes maladresses. J'ai une pensée aussi pour Ibrahim, décédé sur la route de l'Europe peu de temps après mon départ.

Merci à mes collègues et amis anthropologues qui m'ont lue, conseillée et auprès desquels je n'en finis pas d'apprendre, Maurane Hillion, Camille Van Deputte, Gwendoline Lemaître, Théophile Johnson, Jean-Baptiste Blin, Muriel Champy, Chelsie Yount, Sarah Carton de Grammont et tous les autres...

Merci à mes amis et camarades de Rennes, des SLVT, et d'ailleurs, qui me donnent de la force et de la foi en cette époque troublée.

Je remercie mes amis irréductibles, ceux qui font partie de la famille, Lucy, Raphaëlle, Antoine, Manon, Julie, Camille, FX, et ceux plus récemment rencontrés, mais dont la présence m'est précieuse, Aline et Magalie.

Mille mercis aux personnes qui partagent mon quotidien parfois impétueux et qui sont bien plus que des colocataires : Pierre, Emma et encore Pierre.

Je remercie mes parents, qui m'ont aidé en tout, m'ont toujours accueilli tendrement et grondé quand il le fallait. Leur discipline, leur force et leur amour me structurent et m'inspirent. Mon père m'a relu des centaines de fois, jusqu'à la toute fin, et ma mère a fait quelques-uns des plus beaux dessins qui se trouvent dans cette thèse lorsqu'elle est venue me rendre visite à Guet

Ndar. Merci à mon grand frère, Youri qui sait si bien être frère, et à sa compagne Asma qui est si douée en joie. Merci aussi à mes affins, Maryse, Bernard, pour nous avoir accueillis, Nahim et moi dans leur belle famille avec tant de générosité et de bonté.

Je n'ai pas de mots assez forts pour Corentin qui a été le soutien le plus constant et le plus solide au fil de ces années, son amour, son estime et sa détermination me donnent une force titanesque. Il m'a prêté main-forte sur tous les schémas de cette thèse qu'il a réalisés avec moi. Merci aussi à Saul, notre fils, cette bulle de joie, tout en mouvement, tout en sourires. Ses rires ont le pouvoir d'effacer les heures de sommeil qu'il m'a ôté. Merci à Marouane, un peu fille, un peu sœur dans mon cœur, dont j'admire l'esprit critique et la sensibilité.

Je remercie Nahim mon grand fils pour son intelligence vive, son sens relationnel, et son énorme courage. Sans lui, il est probable que cette quête anthropologique n'aurait jamais commencé.

Cette thèse a bénéficié d'un contrat doctoral financé par le Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche qui m'a été attribué par l'École Doctorale Espaces, Temps et Cultures (ED 395) et le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (UMR 7186). J'ai aussi reçu le prix Ariane Deluz de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, une bourse qui m'a aidé à mener à bien mes recherches ethnographiques.

Note sur la transcription

Pour la transcription des termes Wolof je me suis beaucoup appuyée sur le *Dictionnaire Wolof-Français Français-Wolof* de Jean Léopold Diouf. Cet auteur utilise le système des correspondances phonétiques entre l'alphabet officiel du Sénégal et l'alphabet Latin tel qu'il a été établi par le Centre de Linguistique de Dakar.

Dans ma thèse, selon les auteurs cités, il y a parfois des transcriptions différentes d'un même terme Wolof, ce que j'ai volontairement laissé apparaître.

Les voyelles

*i se prononce comme en français

*a : le son est plus fermé qu'un *a* français mais plus ouvert que ë

*à : se prononce comme le a français.

*e : c'est l'équivalent du è en français comme dans br**è**che.

*ë ; c'est le e français de d**eu**x.

*o : c'est un o ouvert comme dans « l**o**rsque ».

*ó : c'est un o fermé comme dans « gr**o**s ».

*u : se prononce comme le son **ou** en français comme dans « j**ou**er ».

Toutes les voyelles se prononcent plus longuement quand elles sont dédoublées (voyelles longues) comme dans ***fii*** (ici) ou ***foofu*** (là-bas).

Les consommes

*c : se prononce /ch/ comme dans « **ch**eck » l'anglais

*j : se dit /dj/ approximativement ce qu'on entend en français dans *di*eu

*ñ : se rapproche di son « gn » en français comme dans ro**gn**e.

*x : n'a pas d'équivalent en français, correspond au son allemand « ch » dans « a**ch** so »

*w : son expiré comme dans le « **ou**i » français.

*ŋ : se prononce /ng/ et se rapproche du son du g en anglais dans « sin**g**ing ».

*r : est roulé.

*Le reste des consonnes se prononcent à peu près comme en français

Table des matières

Remerciements 1

Note sur la transcription 3

Table des Figures 8

Introduction 11

I. Localiser Guet Ndar dans l'espace et dans le temps 14

A. L'histoire de l'espace d'en face 15

B. Une ville à préserver et une zone tampon 18

C. Guet Ndar entre les eaux et les politiques 21

II. Ville, femmes et parenté 24

A. Un lieu urbain, des logiques anthropologiques 25

B. L'espace de l'habiter et les femmes 26

III. L'ethnographie dans le temps et dans l'espace 35

A. L'expérience de la densité 36

B. Être mère et sœur 37

C. Les espaces de l'enquête 42

D. Les hommes d'à côté 45

E. La parole des femmes 45

IV. Annonce de parcours 47

Parcours 51

Chapitre 1 : Étoffe et postures. 62

I. L'étoffe des espaces 64

A. Histoires d'armoires, histoires d'espace 64

B. Temps des habits et espaces-temps de l'habiter 67

C. Les dessous et l'intimité relative 77

II. Mouvements et postures de l'habiter 80

A. Tissu, mouvement et technique du corps ou comment bouger sans perdre son pagne 80

B. L'éventail des postures et espaces de la moralité associée en fonction du genre. 85

Conclusion. Ce que les corps font de l'espace 89

Chapitre 2 : Les enfants c'est comme les moutons, il faut qu'ils sortent. 92

I. La place des enfants à Guet Ndar 96

A. Quelle place pour les enfants dans cette densité ? 96

B. Être gâché (*yàqu)* par la rue. La question de la *bonne* enfance 101

C. Des enfants à la rue, des rues, ou dans la rue ? 105

D. Être entre pairs (*moroom). L*es logiques de la segmentation générationnelle de l'espace 106

E. La rue des enfants 108

F. Quels enfants ? 114

II. Les enfants au carrefour des relations 120

A. Les enfants, jambes des adultes 121

B. La langue des adultes. Médiation des enfants dans les interactions 124

C. Les enfants qui délient ou l'étincelle qui met le feu aux poudres 127

D. Parentalité collective et spatialité 130

Conclusion. Enfant des *koñ* et *koñ* des enfants 133

Chapitre 3 : Anthropologie de la marmite. 135

I. Les différents temps et réseaux de l'alimentation 138

A. Le petit déjeuner (ndékki) : la dispersion 142

B. Pimenter la relation mari/épouse : le *reer* 144

C. La commensalité au centre de la vie sociale : le déjeuner *añ* 146

II. Être femme au milieu de femmes : togg, cuisiner. 154

A. L'exemple Kayarois : de larges organisations de brus qui travaillent pour leurs belles-mères 156

B. Un exemple Guet-Ndarien : des organisations plus restreintes mêlant des sœurs, des belles-sœurs (njëkke) et des filles. 160

C. Bols, marmites, affinité et cohabitation : des recettes aux variantes multiples. 163

Conclusion. Dis-moi où tu manges, je te dirais où tu vis. 171

Chapitre 4 : Le salon et les étages. 175

I. La toile de la parenté féminine 176

A. « Le mariage ce n'est pas la mer à boire, mais la belle-mère à avaler ». ... 177

B. Le soutien des sœurs et des mères 179

C. La compétition des brus. 180

D. L'inégalité perpétuelle entre une conjointe (*njëkke*) et son épouse (*jabar*) 182

E. La dation du nom retirée : ethnographie d'une crise familiale 185

II. Mailler le quartier 189

F. La formalité et la structuration de l'espace de la tontine 190

G. Être là en personne, être visible ou ne pas l'être (le *yóbbante*) 196

H. La maille du quartier : argent et relations au féminin 199

I. S'affirmer au plan 203

Conclusion : des réseaux distincts mais liés 207

Chapitre 5 : Les hommes à (bonne) distance 210

I. Les hommes au bord de l'eau 212

A. Discussions de *mbaar* 213

B. Les *mbaar* au bord de l'habiter 218

C. Le continuum des espaces et lieux de la masculinité 219

D. Une appropriation de l'espace public ? 221

E. Être entre hommes loin des femmes ? 225

II. Les différents visages des hommes : le jeune dévoué, l'ami et le médiateur. 230

A. Des jeunes hommes dans la maison de leur « mère » 232

B. Des *nijaay* qui résolvent les conflits matrimoniaux de leurs nièces 236

C. Des amitiés hommes/femmes : des ponts entre les mondes ? 240
Conclusion : les contours de la masculinité et les liens des hommes. 243
Chapitre 6 : L'Adieu au couple 246
I. Conflits et distance au cours des différents âges du mariage 249
A. Les relations avant le mariage, les premières divergences 250
B. Entrée dans le labyrinthe de l'affinité féminine et début des problèmes économiques entre époux 256
C. Des unions qui prennent de l'âge et les bifurcations sur le temps long 258
II. Être en couple à (bonne) distance 262
III. Le mariage, un combat au long cours 265
A. Les différents registres du conflit au féminin 266
B. Les scènes de couple et l'intimité 277
Conclusion. Ce qui n'est pas caché. 280
Conclusion 283
Bibliographie 289
ANNEXES 301
Tableau renseignements femmes bols et marmites 301
Tableau renseignements hommes 302
Lexique des termes Wolofs 308
Lexique des termes de parenté 313

Table des Figures

Figure 1:Le koñ avec Fatou. Dessin de Delphine Durand Sall 12
Figure 2 : Carte de la ville de Saint-Louis, Delphine Durand Sall..... 14
Figure 3: Image Google Earth 2025, Delphine Durand Sall. 18
Figure 4: Images Google Earth de l'estuaire de Saint-Louis et des conséquences de la brèche. Delphine Durand Sall 20
Figure 5: Photos de la rive en juin 2021 avant le commencement des travaux de digue. A droite la photo de l'école détruite. Delphine Durand Sall 21
Figure 6 : Photos des travaux de la digue février 2022. Delphine Durand Sall 22
Figure 7 : Toponymie guet-ndarienne. Image google Earth modifiée, Delphine Durand Sall. 28
Figure 8: image Google Earth 2025, Delphine Durand Sall 44
Figure 9 : Traversée du pont Faidherbe. Saint-Louis. Delphine Durand Sall. 53
Figure 10: Mur de pirogue vu du pont de Guet Ndar..... 54
Figure 11 : Tàkk gi, la route près du fleuve à Guet Ndar. Photo de Delphine Durand Sall. 55
Figure 12 : Jamalaye côté fleuve. Photo Delphine Durand Sall..... 56
Figure 13 : plan de la maison des Fall..... 59
Figure 14 : Armoire à quatre battants avec des affaires sur le dessus. Guet Ndar. Delphine Durand Sall..... 61
Figure 15 : Aminata se rendant à une cérémonie. 69
Figure 16 : Femmes de dos se rendant à une cérémonie. Photo Delphine Sall..... 74
Figure 17 : Femme cuisinant le bas de la robe relevé. Dessin d'Anna Pichotka (réalisé lors d'une visite quelle m'a rendue). 82
Figure 18 : Posture féminine (gauche) et masculine (droite) près du bol. 84
Figure 19 : Dessin d'un intérieur peuplé de Guet Ndar sur lequel on perçoit bien les différentes hauteurs. Anna Pichotka. 88
Figure 20 : enfants, dont mon fils Nahim, dans un intérieur guet-ndarien. Delphine Durand Sall. 98
Figure 21 : Rassemblements dans le koñ à la tombée de la nuit suite à la victoire de l'équipe du Sénégal à la CAN. Delphine Durand Sall 109
Figure 22 : Enfants en maillots de foot célébrant leur victoire par une course dans le koñ pour échapper à la revanche de l'équipe adverse. Delphine Durand Sall. 110
Figure 23 : Figure 25 : Fille et garçons dans le koñ. Photo D. D. S..... 118

Figure 24 : diagramme de kiviat 1. Eclatement spatial des activités. Delphine Durand Sall 139
Figure 25 : diagramme de kiviat 2. Relations féminines en présence. Delphine Durand Sall140
Figure 26 : photo de petit déjeuner Guet Ndarien typique. Delphine Durand Sall. 142
Figure 27 : diagramme 3. Absence/présence du mari. Delphine Durand Sall 144
Figure 28 : Plat de poulet, crudités, frites. Hydrobase. Photo Delphine Durand-Sall..... 145
Figure 29 : Disposition des légumes et du poisson dans un bol de ceebu jén. Dessin de Delphine Durand Sall. 147
Figure 30 : Fille préparant les bols de ceebu jén à Guet Ndar. Photo de Delphine Durand Sall. 148
Figure 31 : Disposition autour d'un bol lors d'un déjeuner à Guet Ndar. Dessin d'Anna Pichotka. 150
Figure 32 : Répartition entre les bols dans une cuisine à Guet Ndar. Photo de Delphine Durand Sall. 153
Figure 33 : Schéma de parenté des deux bols d'une maison kayaroise. Delphine Durand Sall 157
Figure 34 : schéma parenté bols Guet Ndar 1 161
Figure 35 : Schéma parenté bols Guet Ndar 2 163
Figure 36 : Schéma parenté bols Guet Ndar 3. 164
Figure 37 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 4. 164
Figure 38 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 5 165
Figure 39 : Schéma de parenté bol Guet Ndar 6 165
Figure 40 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 7. 166
Figure 41 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 8. 166
Figure 42 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 9. 167
Figure 43 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 10. 167
Figure 44 : schéma relation belle-mère/bru 177
Figure 45 : schéma relation entre coépouses et coépouses classificatoires 180
Figure 46 : Schéma de la relation entre une épouse/conjointe 183
Figure 47 : Schéma de parenté du récit du nom retiré. 187
Figure 48 : Schéma de la disposition des femmes de la tontine dans trois endroits différents. Delphine Durand Sall. 193
Figure 49 : Corps serrés dans une tontine dans un salon étroit. Photo D. D. S. 195
Figure 50 : Dernier jour du plan, l'argent des cotisations inscrites dans les carnets est remis aux participantes dans des enveloppes. Photo D.D.S. 199

Figure 51 : Deux trésorières comptent l'argent de la caisse. Photo D.D.S. 200
Figure 52 : Mbaar à Guet Ndar. Photo D. D. S. 212
Figure 53:Dessin de ce moment d'entretien groupé dans le mbaar. Delphine Durand Sall. .. 214
Figure 54 : Figure 57 : Schéma des circulations des hommes, entre les mosquées, les mbaar et le large. 219
Figure 55 : Schéma des occupations d’un koñ et de sa rive (tàkk) par des groupes d’âge et de genre différents. 224
Figure 56 : Figure 59: Répartition des espaces à Guet Ndar. Image Google Earth modifiée, Delphine Durand Sall. 227
Figure 57 : Publicité pour les bouillons cube de la marque jongué 274

Introduction

Fatou[1] voulait parler de ses problèmes avec son mari. La maison familiale est remplie comme à son habitude, nous sortons toutes les deux. Nous achetons du mad2 à la voisine que nous partageons en claquant la langue à cause de l'acidité. Fatou me propose de nous asseoir sur un muret entre l'enclos à moutons sur la berge du fleuve et la route qui longe celui-ci, juste en face de la ruelle (koñ) où se trouve la maison familiale.



Figure 1:Le koñ avec Fatou. Dessin de Delphine Durand Sall

À cette intersection, nous embrassons notre bout de quartier du regard, même si cette vue nous est parfois soustraite par le passage d'un camion frigorifique, d'un taxi-clando ou d'un bus. L'endroit est tout sauf tranquille, mais il préserve notre conversation des oreilles indiscrètes. De temps en temps, quelqu'un nous salue de loin, mais personne ne traverse la route pour venir nous voir. Sur le trottoir d'en face, des groupes de jeunes pêcheurs en bottes et en salopette cirée rentrent du port, des femmes mareyeuses avec leur seau sur la tête marchent dans le sens contraire. Quand nous avons fini de parler de ses problèmes conjugaux, je questionne un peu Fatou sur les regroupements d'hommes ou de femmes qu'on voit autour de nous. Elle

[1] Tous les prénoms et noms de mes interlocuteurs et interlocutrices ont été modifiés dans cette thèse dans un souci d'anonymisation des données et de protection de la vie privée.

[2]Préparation à partir du fruit du Saba Senegalensis, une liane sauvage. Les graines qui se trouvent dans une coque sont enrobées d'une chair comestible qui est cuisinée comme une confiture sucrée et pimentée pour en atténuer l'acidité.

me dit que tout le monde passe du temps avec ses pairs (*moroom*), avec ceux qui sont du même âge et du même statut. Il arrive qu'un vieux aille voir un jeune s'il est malade ou qu'un jeune sollicite un vieux pour l'aider à régler un problème, mais ils restent rarement ensemble. Elle me montre les différents groupes en les décrivant. Devant nous au coin de la rue, il y a les jeunes qui ont autour de 25 ans assis sur des parpaings proches du vendeur de dates, ou un peu plus sur la gauche, sur le banc du vendeur de café Touba. Juste derrière nous, sur la gauche, dans l'abri *(mbaar)* aménagé près du fleuve fait d'une structure en béton qui soutient une lourde bâche, les vieux (*pa*) de 60 ans s'entretiennent ou somnolent. À droite, un peu plus loin, le long du fleuve, il y a un autre *mbaar* d'hommes de 45 ans. Plus loin, dans la rue, des mères se sont regroupées, assises sur le perron en béton, autour de la vendeuse de *mad*. Je demande à Fatou pourquoi les gens se rassemblent précisément à ces endroits-là. Elle me répond d'abord qu'elle ne sait pas, et après réflexion, elle ajoute que tout le monde veut juste trainer avec son égal. Les jeunes par exemple sont là, car c'est l'endroit où on les y autorise. Et puis, c'est là aussi que passent les jeunes filles me dit-elle avec un sourire. Il y a aussi le vendeur de café Touba qui s'installe ici et celui de dattes qui a flairé l'aubaine. Les vieux viennent là pour ne pas être seuls [comme homme] chez eux et pour fuir la promiscuité des maisons, les jeux des enfants, et laisser de la place à leur femme.

Les prémisses de cette thèse remontent à 2015, lorsque je me rends à Saint-Louis pour faire ma troisième année de licence d'anthropologie à l'université de Gaston Berger. Ce premier séjour d'une année, qui est suivi par un autre, un peu plus court peu de temps après, éveille en moi une envie de comprendre un monde qui m'est à ce moment-là plutôt inaccessible : le monde des femmes mariées des quartiers populaires fait de travaux domestiques, de commerce informel et de cérémonies familiales, ourdi de relations, fortement hiérarchisé et présentant des formes de capacité d'agir surprenantes. Une littérature anthropologique abondante est consacrée à ses femmes : leurs activités en tant que commerçantes attire l'attention (Le Cour Grandmaison, 1979 ; Lecarme, 2000 ; Hann, 2013 ; Moya, 2017a), car elles ont pour conséquence une présence renforcée dans l'espace public, et une mobilité qui est commune aux femmes d'Afrique de l'Ouest (Cordonnier, 1987). Les auteurs s'intéressent aussi à leurs rôles dans les cérémonies familiales en tant qu'actrices de la circulation financière (Buggenhagen, 2012 ; Sommerfelt, 2013 ; Moya, 2017a). D'autres travaux présentent aussi la mainmise qu'ont les femmes sur la sexualité et sa dimension transactionnelle (Fouquet, 2013 ; Moya, 2017a). Mon travail de mémoire qui portait sur la vie de grandes concessions familiales et le cycle domestique féminin à Kayar (Durand Sall, 2019), dans une petite ville côtière au nord de Dakar, a signé le début de mon intérêt pour une approche spatiale de ces femmes. Celle-ci est très

inspirée par les travaux d'anthropologues (Cassiman, 2006 ; Hamberger, 2010 ; Dessertine, 2021) et de géographes (Wekerle et al., 1981 ; Massey, 1994) qui démontrent le caractère sexué de l'espace, et mieux encore, qu'il est possible de concevoir le genre comme une polarisation spatiale (Hamberger et Fanciulli, 2022).

Ces questionnements anthropologiques sont entrés en résonnance avec un lieu, le quartier de Guet Ndar, qui présente une situation urbaine et environnementale limite, à la fois profondément singulière, mais aussi peut-être annonciatrice du futur du capitalisme global à la manière dont le suggère les auteurs de *Theory from the South* (Comaroff et Comaroff, 2012) qui suggèrent que l'histoire coloniale du continent africain et la manière dont celui-ci s'est retrouvé aux premières loges de l'économie extractiviste font qu'il se trouve plutôt à l'avant-garde de l'histoire du néolibéralisme et non à l'arrière, tel qu'on le conçoit habituellement sur l'échelle du développement.

I. Localiser Guet Ndar dans l'espace et dans le temps

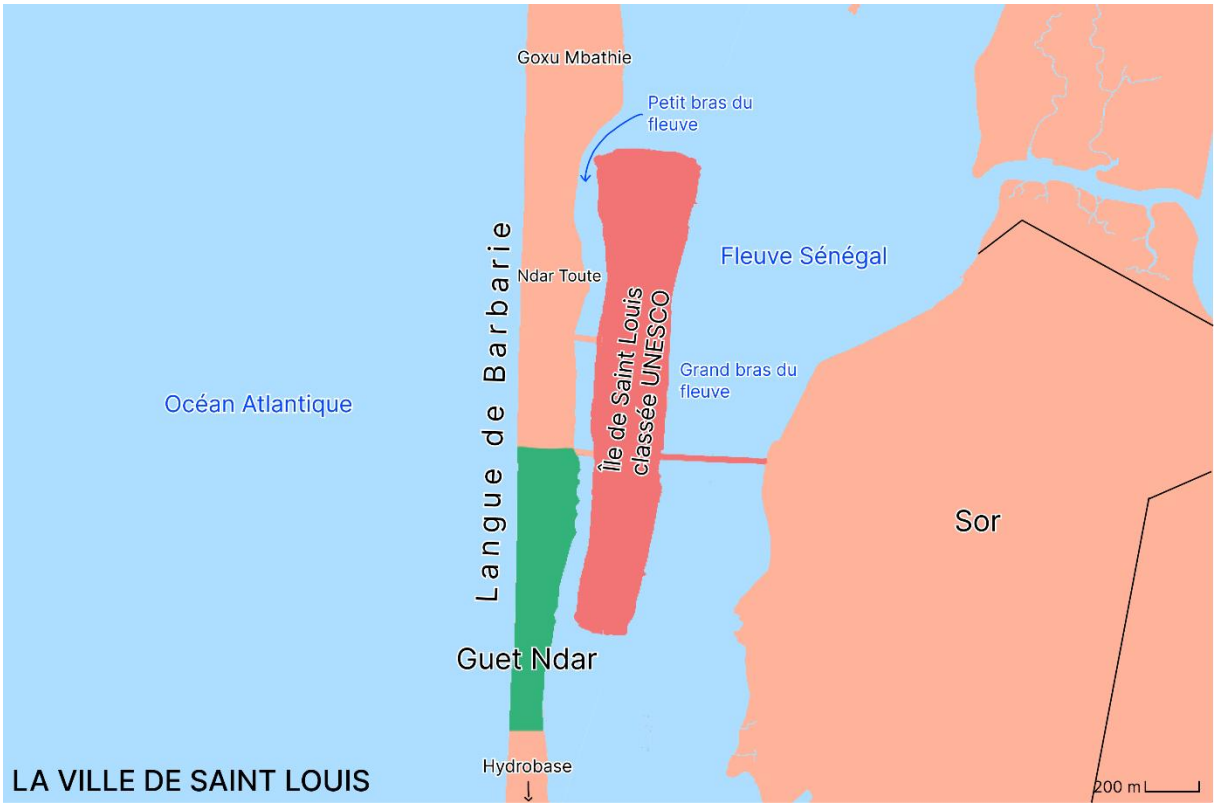

Figure 2 : Carte de la ville de Saint-Louis, Delphine Durand Sall.

Guet Ndar, le quartier populaire de Saint-Louis du Sénégal dans lequel s'ancre cette thèse, est situé sur une langue de terre — la Langue de Barbarie — entre l'Océan Atlantique et le fleuve Sénégal, qui remonte jusqu'à la Mauritanie. Cette langue accueille également les

quartiers de Ndar Toute, Hydrobase, et Goxu Mathie (ou Goxu mbacc)[3]. Le quartier de pêcheur de Guet Ndar de 29 785 habitants et qui s'étend sur 17 hectares est très densément peuplé (1752 habitants par hectares soit 0,18 habitant par mètres carrés)[4]. Il est au cœur d'enjeux environnementaux, politiques et sociaux majeurs.

Le présent de Guet Ndar ne peut se comprendre sans le replacer dans une histoire plus complexe et plus large qui est aussi celle de Saint-Louis, que Jean Pierre Dozon appelle un « hyperlieu » (Dozon, 2012) en sa qualité de « site d'entrecroisement de plusieurs mondes », un palimpseste (*ibid.)* fait de couches superposées. Ces couches ne correspondent pas seulement à différentes phases historiques, mais existent aussi de manière synchronique, selon les espaces à partir desquels on regarde cette ville.

A. L'histoire de l'espace d'en face

Il n'est pas aisé de reconstituer l'histoire spécifique de Guet Ndar tant ce quartier a peu fait l'objet de travaux historiques, contrairement à la ville de Saint-Louis qui l'englobe désormais — regroupant l'île fluviale, la langue de Barbarie et la ville moderne qui s'étale sur le continent (avec notamment le quartier Sor visible sur la figure 2). L'île fluviale de Saint-Louis a été établie comme comptoir commercial en 1659, puis a été capitale de l'Afrique occidentale Française (AOF) de 1895 à 1902, puis seulement, capitale du Sénégal, avant d'être démise de ce titre au profit de Dakar en 1957. On sait donc assez peu de choses des populations qui occupaient l'embouchure du fleuve et la Langue de Barbarie, avant l'arrivée des colons. Vraisemblablement présentes dès le Xe siècle et en partie nomades, ces populations avaient migré des contrées nord de Ganar, du Walo dans la basse vallée du fleuve, du Toubé à l'est et du Gandiolais au sud (Diarra, 2012). Pour Chauveau, la création de Guet Ndar et la spécialisation des habitants au début du XVIIIe « dans le cabotage fluvial et maritime, la pêche lointaine et la commercialisation du poisson sec » (Chauveau, 1985 : 42) est liée au besoin de poisson du comptoir commercial, mais il est fort probable qu'il y avait déjà à l'emplacement actuel de Guet Ndar des populations qui vivaient de l'élevage et de la pêche maritime et fluviale. Il existe plusieurs hypothèses sur l'origine du nom du quartier. La première — plus répandue — est que Guet viendrait du mot wolof *gétt* qui désigne l'enclos à troupeau ou l'étable, et serait liée au fait que les habitants de Guet Ndar auraient toujours vécu en grande promiscuité avec

[3] Goxumbathie a été loti en 1976 pour « décongestionner » Guet Ndar (Ndiaye, 2022 : 55).
[4] Ces chiffres, plus élevés que ceux qu'on trouve dans les médias et même dans d'autres sources plus anciennes – qui parlent plutôt d'environs 25 000 habitants – proviennent du dernier rapport d'études du SERP (Projet de relèvement d'urgence et de résilience à Saint-Louis) (Ndiaye, 2022) qui relève de l'Agence de Développement Municipal.

leur bétail qui rentrait dans leur maison. Pour Mamadou Moustapha Dieng, un historien de la ville de Saint-Louis que j'ai rencontré à Guet Ndar, cette explication qui peut être considérée comme dépréciative par certains guet-ndariens aujourd'hui n'est pas la plus probable, car le nom du quartier pourrait aussi venir tout simplement du terme wolof *get* ou *gét* qui signifie pêcher au large. *Ndar* qui est le terme Wolof pour désigner Saint-Louis viendrait de *ndaa* – jarre en terre cuite – est lié à une légende sur la création de cette ville[5] (Sall et Goudiaby, 2023 : 93).

La situation et l'histoire de Guet Ndar font que ce quartier est en relation directe avec la ville coloniale, mais le place aussi dans un face-à-face avec celle-ci. On trouve la trace de cet antagonisme dans la littérature coloniale française. Par exemple, dans le *Roman d'un spahi* de Pierre Loti tiré de son voyage à Saint Louis dans les années 1870, Guet Ndar est appelée « la ville nègre » ou la « fourmilière nègre » (Loti, 1930 : 185). Au début du roman, quand le narrateur relate son arrivée par la mer, sa manière de décrire les strates de la ville — telle qu'il les perçoit dans son racisme colonial —, plante le décor du contraste sur lequel repose Saint-Louis :

> « Et puis enfin apparaît au-dessus des sables une vieille cité blanche, plantée de rares palmiers jaunes ; c'est Saint-Louis du Sénégal, la capitale de la Sénégambie. Une église, une mosquée, une tour, des maisons à la mauresque. […] On s'approche, et l'on s'étonne de voir que cette ville n'est pas bâtie sur la plage, qu'elle n'a même pas de port, pas de communication avec l'extérieur […]. On aperçoit aussi ce que l'on n'avait pas vu du large : d'immenses fourmilières humaines sur le rivage, des milliers et des milliers de cases de chaume, des huttes lilliputiennes aux toits pointus, où grouille une bizarre population nègre. Ce sont deux grandes villes yolofes, Guet-n'dar et Ndartoute, qui séparent Saint-Louis de la mer. »

Le fleuve Sénégal matérialise ainsi la frontière — toujours perceptible — entre la « ville blanche » et la « ville noire » (Balandier, 1985). Aujourd'hui encore, la plupart des infrastructures et des services sont localisés sur l'île (il y en a aussi de plus en plus sur le continent) alors qu'il n'y a pas d'hôpital, de bâtiments administratifs, et peu d'écoles sur la Langue de Barbarie. Les droites lignes du tracé orthogonal de la voirie et les larges artères de l'île de Saint Louis s'opposent aux rues beaucoup plus irrégulières et encombrées de Guet Ndar.

[5] Selon celle-ci, « les premiers habitants de cette région étaient un couple accompagné de leur famille, en quête de terres plus fertiles à une époque de sècheresse. Lorsqu'ils arrivèrent à Saint-Louis, ils trouvèrent une rivière dont l'eau était fraiche et agréable. Après avoir bu de cette eau, le chef de famille la trouva si douce qu'il dit à son épouse : « voici notre *ndaa »* (notre vase d'eau). Au fil du temps, de nouvelles personnes se sont jointes à eux, transformant ainsi le *ndaa* « jarre en terre cuite » en un village et un marché appelé *ndaa,* puis en la ville de *Ndar. »* (Sall et Goudiaby, 2023 : 93)

La densité urbaine et humaine de ce quartier contraste avec le tissu urbain aéré et la population beaucoup moins importante de l'île.

L'histoire n'a pas seulement fait de la Langue de Barbarie et de Guet Ndar en particulier le contrepied de l'île en termes d'architecture urbaine et de populations, elle en a aussi fait le contrepied social et politique. L'épisode de la peste à Saint-Louis entre 1917 et 1920 illustre de manière éclairante la relation entre les autorités coloniales et les habitants de Guet Ndar (Ngalamulume, 2006). Face à la résistance des habitants de Guet Ndar aux autorités sanitaires, et leur refus de se plier à leurs directives (particulièrement celles entourant les rites funéraires), et à l'envoi de leurs proches au lazaret pour la mise en quarantaine, l'autorité coloniale sous la pression des autorités médicales oscille entre tentative de conciliation et répression par la force (*ibid*.). Elle finit par opter pour cette dernière en 1918 avec une opération militaire qui se heurte à la résistance physique de tous les habitants (enfants et femmes compris) qui s'arment de tout ce qu'ils peuvent trouver. L'ampleur des moyens militaires mobilisés a le dessus et le quartier est occupé, la population déplacée de force dans des camps de ségrégation temporaire après une mise en quarantaine et les habitations désinfectées et brûlées (*ibid*. : 559). Après des hésitations et malgré les oppositions internes (en particulier des autorités sanitaires), Guet Ndar est rebâti en 1919 et certains habitants sont dédommagés. Cette histoire édifiante montre plusieurs choses importantes pour comprendre le statut de ce quartier et son lien aux politiques de la ville. D'abord, on y voit le rapport de force assez inouï que les guet-ndariens ont dans la situation de conflit, liée au fait qu'ils sont à l'époque des citoyens français, car habitant l'une des quatre communes[6], qu'ils participent à l'approvisionnement de la ville en produit de la mer, et grâce à leur grande capacité de mobilisation. On voit aussi se profiler les prémices de ce qui sera une constante dans le rapport entre Guet Ndar et les administrations de la ville de Saint-Louis : la volonté — à laquelle les guet-ndariens résistent jusqu'à aujourd'hui — d'éradiquer, de déplacer ou de transformer (aménager) ce quartier, « cet abcès au cœur de la ville » (Toure et Sarr, 1998 : 3). La proximité géographique de ce quartier avec l'île dont il est si radicalement différent, est perçue comme une sorte de provocation par les urbanistes qui n'ont cessé de prévoir des aménagements de celui-ci dans les plans d'urbanisme[7] bien après la décolonisation. Les arguments évoqués sont les mêmes depuis l'époque coloniale : le chaos urbain et la densité de population. L'argument patrimonial semble avoir remis au goût du jour cette vieille rengaine.

[6] La loi Blaise Diagne du 29 septembre 1916 donne la citoyenneté française de plein exercice aux habitants de Saint-Louis, Gorée, Rufisque et Dakar

[7] J'ai pu consulter ceux de 1998, 2008 et 2022 sur https://www.adm.sn et sur https://www.pdudakar.gouv.sn.

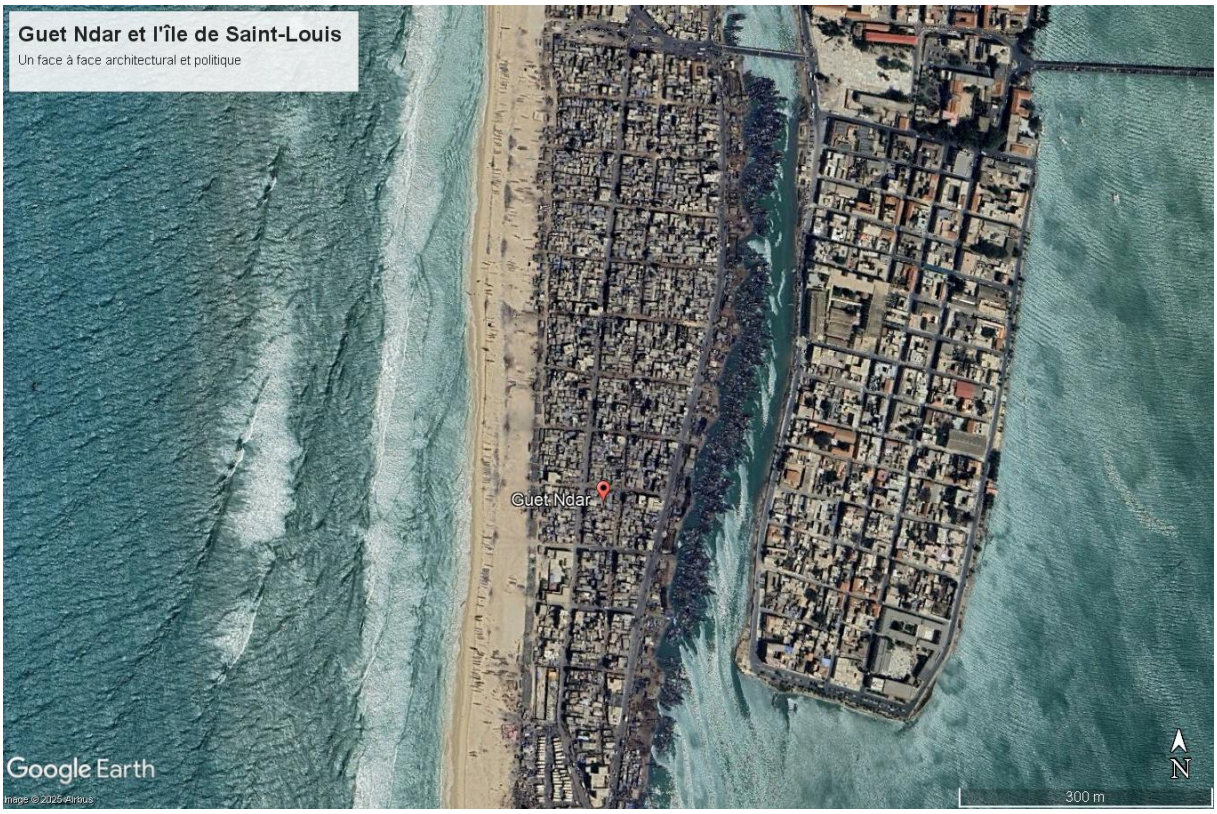

Figure 3: Image Google Earth 2025, Delphine Durand Sall.

B. Une ville à préserver et une zone tampon

L'inscription de Saint-Louis au patrimoine mondial de l'UNESCO en 2000 est venue souligner le poids qui est conféré à « l'exemple remarquable de ville coloniale dont l'unité stylistique et l'homogénéité urbaine reposent sur des typologies et des principes de planification urbaine hérités de l'administration coloniale »[8]. Au contraire, toute valeur patrimoniale est déniée au quartier de Guet Ndar, qui est relégué à une « zone tampon ». Mon travail rejoint en cela, ceux sur les points aveugles des questionnements patrimoniaux (Sarr et Savoy, 2018). On voit bien ici la nécessité de penser le temps avec Achille Mbembé comme « un emboitement de présents, de passé et de futurs qui tiennent toujours leurs profondeurs d'autres présents, passés et futurs, chaque époque portant, altérant, et maintenant toutes les précédentes » (Mbembe, 2005). Les enjeux très politiques de sauvegarde du patrimoine colonial permettent ainsi d'interroger un certain nombre d'affects qui ont des incidences politiques majeures dans les rapports France-Afrique et notamment ceux de nostalgie et critique virulente (Mbodj-Pouye & Lachenal, 2014), que les auteurs nous invitent à questionner ensemble.

[8] Description sur le site de l'UNESCO (https://whc.unesco.org/fr/list/956/)

La difficulté à enrayer la dégradation des bâtiments de l'île de Saint-Louis suscite un fort émoi et exacerbe les enjeux de conservation de cet espace considéré désormais comme une préoccupation pour le patrimoine mondial (Toulier, 2003). Ceci d'autant plus, que la commune de Saint-Louis, située à l'estuaire du fleuve Sénégal est soumise aux aléas des crues fluviales, accentuées par la hausse du niveau de la mer. La seconde menace pour l'île et plus généralement pour la ville de Saint-Louis est le risque de submersion marine. Une grande partie de celle-ci se situe en effet à un niveau proche, voire inférieur à celui de la mer. La Langue de Barbarie sur laquelle se situe le quartier de Guet Ndar forme « une barrière naturelle entre le fleuve et l'Océan Atlantique » (Sambou, 2019 : 422). À ce titre, elle semble aussi souvent avoir été pensée par extension comme un rempart entre l'océan et le reste de la ville de Saint-Louis. C'est ainsi que, dans les plans de l'UNESCO, elle constitue une « zone tampon »[9] qui doit à ce titre faire l'objet d'investissements pour lutter contre l'érosion côtière.

L'ouverture d'un canal de délestage le 3 octobre 2003, plus communément appelé « la brèche », dans la Langue de Barbarie — une décision politique prise dans l'urgence (Sy, 2015) — a eu des conséquences majeures. La brèche s'est élargie très rapidement. Elle est passée de quatre mètres à 80 mètres deux jours plus tard et s'est étendue sur 7 km en 2019 (Sambou, 2019) elle a actuellement tendance à se déporter vers le Sud. Elle a participé à rendre l'ensemble de l'estuaire à la fois extrêmement mouvant et très imprévisible. Elle est devenue la nouvelle embouchure, 23 kilomètres plus au nord que la précédente, donc beaucoup plus proche de la ville. Elle a modifié le comportement hydrologique du fleuve et « menace toute la Langue de Barbarie » (Durand et al., 2010 ; Sambou, 2019, p. 422). Cette décision a diminué le risque d'inondations fluviales et augmenté le risque de submersion maritime à moyen terme pour toute la ville de Saint-Louis, maintenant située en tête d'estuaire (Durand et al., 2010).

[9] Appelée ainsi sur la carte du site de l'UNESCO (https://whc.unesco.org/fr/list/956/cartes/)

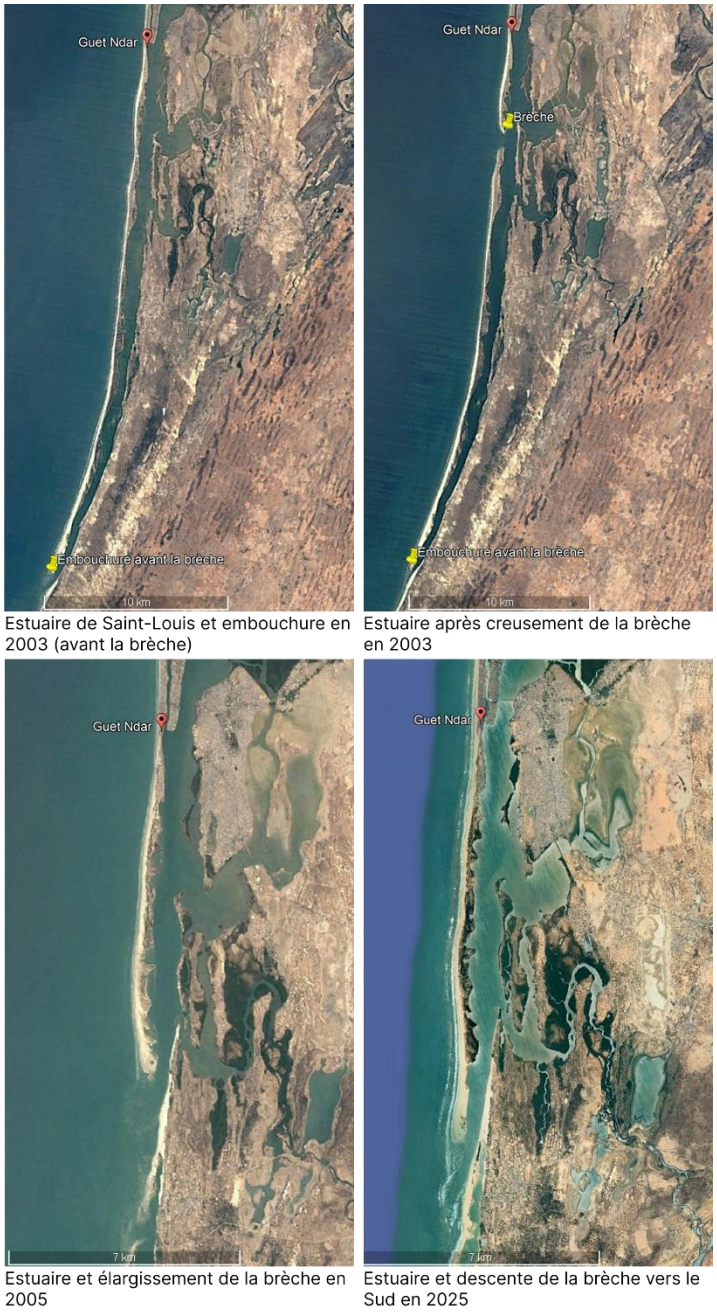

Figure 4: Images Google Earth de l'estuaire de Saint-Louis et des conséquences de la brèche. Delphine Durand Sall

Cet aménagement s'est produit dans le contexte plus général d'une érosion importante des côtes ouest-africaines liée à l'action anthropique (Blot, 2025) et à la montée du niveau de la mer due au réchauffement climatique. Ainsi le trait de côte ne cesse de reculer : la régression linéaire moyenne est de 0,35 m par an entre 2000 et 2018 et elle est plus forte encore entre Guet Ndar et Goxum-Mbathie où elle est de 0,69 m par an (Sambou, 2019 : 423).

C. Guet Ndar entre les eaux et les politiques

L'ensemble de la ville de Saint-Louis est situé dans un environnement extrêmement fragile et sensible. Celui-ci rend difficiles les prévisions en raison des facteurs multiples qui sont parties prenantes de la relation entre terre et eau (courants marins, processus de sédimentation, montée du niveau de la mer, évolution des précipitations, etc.). Les évolutions actuelles de cet environnement, le réchauffement global, l'action anthropique et les décisions politiques semblent conduire à l'accroissement de cette vulnérabilité. La Langue de Barbarie est aux premières loges de la catastrophe écologique qui se profile : en 2015, 2016 et 2018, des surcotes de tempêtes ont détruit des centaines de maisons (les rapports parlent de 315 ménages[10]) sur la façade atlantique de la Langue de Barbarie, et la seule école de Guet Ndar.



Figure 5: Photos de la rive en juin 2021 avant le commencement des travaux de digue. A droite la photo de l'école détruite. Delphine Durand Sall

Les familles ont été relogées provisoirement dans des tentes à l'intérieur des terres, à Khar Yalla, à 10 km de là, établissant l'un des premiers camps de réfugiés climatiques (Ba et Ngom, 2022). La Langue de Barbarie fait récemment l'objet de l'attention médiatique et d'investissements massifs nationaux et internationaux pour freiner la montée de la mer : 16 millions d'euros par la France en 2018 pour la réalisation d'une nouvelle digue[11] et 50 millions du Sénégal et de la Banque Mondiale[12]. La construction de cette digue — qui repose sur une technique controversée que certains chercheurs critiquent pour ses impacts négatifs à long terme

[10] Voir le rapport du SERRP (Ndiaye, 2022).
[11] https://www.afd.fr/fr/carte-des-projets/lutter-contre-lerosion-cotiere-du-littoral-de-saint-louis
[12] https://www.adm.sn/en/serrp

(Bernatchez et al., 2008 ; Diouf et al., 2021) — prévoit la libération d'un espace de 20 m le long de la côte et donc le relogement des habitants[13] de cette zone (Ndiaye, 2022), a commencé pendant mon terrain en 2021-2022.



Figure 6 : Photos des travaux de la digue février 2022. Delphine Durand Sall

Guet Ndar, en sa qualité de quartier le plus peuplé de la Langue de Barbarie à l'urbanisation sauvage, catalyse l'attention. Ceci d'autant plus qu'une partie de ses habitants refuse d'être relogée à l'intérieur des terres loin de la mer, dans des conditions très précaires[14], et loin du quartier auquel ils sont attachés.

La relation entre les habitants de Guet Ndar et les autorités est donc particulièrement tendue. Elle est, ces dernières années, émaillée de conflits autour de projets d'aménagements. Ainsi, lors de ma première venue à Saint-Louis, en 2015, il y avait encore de grandes mosquées construites en dur, aux façades carrelées, sur la rive du petit-bras du fleuve à Guet Ndar. Leur destruction en 2016 — dans le cadre d'un projet d'aménagement urbain qui prévoyait l'élargissement de la route et l'aménagement des berges du fleuve à visée touristique — a donné lieu à de grandes émeutes durant lesquelles le poste de police de Guet Ndar a été incendié (il n'a pas été reconstruit depuis). Depuis, la route est plus large, mais la berge du fleuve est réinvestie par le quartier, ses *mbaar*, ses moutons et ses filets de pêche. Dans les plans directeurs d'urbanisme et le rapport du projet de relèvement d'urgence et de résilience à Saint-Louis

[13] Une nouvelle zone de relogement est prévue à Djougop (commune de Gandon) (Ndiaye, 2022).

[14] La condition des habitants de Khar Yalla est assez désastreuse : logement minuscules, absence d'assainissement et de raccordement électrique correcte, pas de système de collecte d'ordure, ect. Elles sont dénoncées par la presse locale (https://laviesenegalaise.com/tag/la-cite-khar-yalla-a-saint-louis/) et par mes interlocuteurs à Guet Ndar. Khar Yalla n'a rien à envier à Guet Ndar dans la mesure où il est en zone inondable : il a subi plusieurs fois les crues du fleuve, notamment en 2024 où la population a dû, encore une fois, être déplacée (https://uracsenegal.sn/2024/10/31/crue-du-fleuve-senegal-le-quartier-khar-yalla-de-saint-louis-sous-les-eaux/)

(Toure et Sarr, 1998 ; Ndiaye, 2022), il est fait état de mesures d'aménagements qui n'ont pas été réalisées à Guet Ndar, et de crainte que la population de la zone délogée côté océan la réinvestisse rapidement. Les diverses consultations de la population donnent des résultats favorables d'après ces rapports, mais il y a fort à parier que les conflits ne soient pas éteints. De leur côté, les guet-ndariens accusent l'État et les administrations de ne pas se soucier réellement de leur sort et de leur quartier dénué d'un certain nombre de services, offrant un accès au soin et à l'éducation limité, et avec un réseau d'assainissement qui reste insuffisant[15] malgré un grand et couteux projet d'assainissement mené de 2012 à 2019 qui a permis de raccorder 13 000 personnes[16].

Les conflits liés à la gestion des territoires de pêche avec la Mauritanie voisine participent à la colère des guet-ndariens envers l'État sénégalais dans un contexte de diminution des ressources halieutiques, ce qui se traduit par des émeutes fréquentes à Guet Ndar. La découverte et l'exploitation d'un gisement d'hydrocarbures à 50 km de la côte et l'implantation d'une plateforme offshore gérée par British Petroleum qui restreint l'accès au plus grand récif poissonneux de la région avec des aménagements compensatoires mineurs et une répression de l'entreprise sur les pêcheurs qui tenteraient de s'aventurer dans ces eaux, crée de nouveaux conflits. Surtout, les auteurs s'accordent à dire que ces installations, malgré des études officielles qui les prétendent sans impact sur l'érosion littorale, vont encore affaiblir le fragile équilibre de l'écosystème de la Langue de Barbarie (Sambou, 2019 ; Varcin, 2019). Dans ce contexte de conflit sur les usages, les décisions étatiques prises souvent dans l'urgence avec peu de concertation paraissent manquer de cohérence.

Les Guet-Ndariens, notamment en raison de leur rôle dans l'artificialisation de la Langue de Barbarie — liée au prélèvement de sable pour construire leurs habitations en dehors de tout plan d'urbanisme — apparaissent comme des coupables tout trouvés aux yeux des autorités et d'une partie de la population de Saint-Louis. Ceci est nourri par les préjugés sur les habitants de Guet Ndar qui ont, à Saint-Louis et plus globalement au Sénégal, la réputation d'être bagarreurs, insolents et bruyants, et rétifs au changement (ou même à la modernité). Deux phénomènes expliquent cela à mon sens : la forte médiatisation des manifestations et émeutes à Guet Ndar, et le fait que les Guet-Ndariens ont une façon d'être dans l'espace qui tranche avec la manière qu'ont les habitants des autres quartiers de se comporter. Je veux insister sur ce

[15] Dans un bilan de fin de projet Acting (disponible sur https://www.pseau.org/), il est fait état de la nécessité de continuer le projet pour que le réseau couvre l'ensemble du quartier et pour que les 28% des habitants restant qui ne sont pas raccordés au réseau d'assainissement, le soit.
[16] Voir le descriptif du projet Acting https://gret.org/projet/assainissement-concerte-total-et-integre-du-quartier-de-guet-ndar-a-saint-louis-senegal/

dernier point. Habiter un espace comme Guet Ndar qui est très peuplé et saturé de relations nécessite de faire sa place en permanence. La dimension spatiale a des incidences sur les façons dont les Guet-Ndariens sont perçus au-delà de leur quartier.

L'avenir de Guet Ndar suscite des tensions, mais ce qui semble se confronter, ce ne sont pas des aménageurs préoccupés par l'environnement et des habitants réactionnaires, mais des rapports à l'océan et à la ville qui divergent. Les habitants sont très attachés à la densité des liens sociaux et à la proximité de l'océan comme source de revenus et comme élément qui fait pleinement partie de ce quartier. Les autorités et leurs soutiens internationaux quant à eux, veulent préserver l'espace géographique de la Langue de Barbarie, afin de protéger la ville de Saint-Louis (et particulièrement l'île patrimoine), mais sont gênés par ceux qui le peuplent.

Cette thèse qui s'éloigne de toute cette actualité brulante du quartier contribue cependant à penser comment fonctionne ce quartier et comment ce territoire dense et menacé est habité et tissé de liens. C'est une manière de comprendre ce qui se joue dans cet espace au-delà des simplifications médiatiques qui tendent à penser ses habitants uniquement comme des victimes du réchauffement climatique ou des pêcheurs archaïques vivant dans un contexte chaotique.

II. Ville, femmes et parenté

Guet Ndar est dans une situation équivoque. C'est à la fois un quartier qui bénéficie d'une certaine indépendance vis-à-vis du reste de la ville — avec une gestion communautaire interne forte qui prend en charge les questions de gestion de conflits par exemple —, et un quartier tributaire des investissements de la municipalité qui sont parfois insuffisants — notamment en ce qui concerne l'assainissement, l'accès à l'eau, au soin et à l'éducation. C'est un quartier populaire où une part importante de la population vit dans des conditions précaires et le lieu d'investissements internationaux massifs qui visent principalement la préservation de la zone littorale pour freiner l'érosion côtière. C'est un lieu associé à une pratique artisanale de la pêche, et où l'économie informelle est très importante, mais aussi un point nodal du commerce de poisson pour toute l'Afrique et le monde. À la fois très endogame, avec une identité forte, et confronté aux grands enjeux contemporains qui le lie au reste du monde (réchauffement climatique, urbanisation massive, départ en migration, commerce international), Guet Ndar permet de penser des logiques qui en dépassent les contours.

A. Un lieu urbain, des logiques anthropologiques

Dans mon travail, Guet Ndar est donc saisi dans la singularité de son histoire, mais aussi comme point de départ pour penser la ville en général et la manière dont la densification urbaine et la pression sur l'espace donnent à voir des aspects peu connus de l'organisation sociale. L'urbanisation à Guet Ndar s'est traduite par une densification à l'horizontale. S'il y a de plus en plus de maisons à étages (notamment dans le sous-quartier *loodo*), la plupart des constructions restent de plain-pied. La densification a donc abouti à la réduction des cours intérieures, à un morcellement des maisons, et à un éclatement de la *kër bu mak (* la grande maison [familiale]) au profit de systèmes résidentiels discontinus (Le bris et al., 1985 ; Osmont, 1981). Elle a aussi mené à une forme de domestication de l'espace du quartier, car les maisons empiètent sur les rues et tous les espaces disponibles du tissu urbain. Ces logiques urbaines ont pour conséquence de donner une importance considérable à l'espace habité.

Mon travail s'inscrit en cela pleinement dans une anthropologie de la ville, qui cherche à « donner à lire la ville et les formes dont elle se dote ; mettre en lumière les modes d'habiter, d'occupation et d'appropriation de l'espace urbain ; étudier les formes de la sociabilité, de la cohabitation aux différents types de centralité ; analyser les modes de transition de l'espace privé à l'espace public […] ; repérer les formes de perdurance et de recomposition des configurations spatiales et des identités locales » (Hayot, 2002). Il s'éloigne cependant du paradigme qui voit dans la ville le siège de la modernité, et de l'individualisation des modes de vie (Agier, 2015). Guet Ndar n'est pas un espace où règne l'anonymat (Hannerz, 1980) et où les logiques individuelles sont exacerbées, son urbanisation va plutôt dans le sens du renforcement de la densité relationnelle. L'importance de comprendre ce type d'espace urbain est cruciale quand on sait que les Nations Unies prévoient que deux personnes sur trois habiteront dans des villes ou d'autres centres urbains d'ici 2050[17]. Une grande partie de ces personnes n'habiteront pas dans des centres urbains, mais dans des quartiers périurbains, des villages devenus villes, où l'urbanisation se fait en dehors de tout plan d'urbanisme et où il existe une interconnaissance forte. Latouche note déjà en 1990 que « La coupure est de moins en moins entre un espace de développement et de modernité, la ville, et un espace de tradition et d'abandon, la campagne : elle est maintenant au cœur même de l'urbanisation » (Latouche, 1990, p. 23). À ce titre, Guet Ndar permet de saisir un « possible » du devenir urbain dont le

[17] https://news.un.org/fr/story/2018/05/1014202

caractère extrême — en termes de densification du bâti et des liens sociaux, de situation environnementale et de formes que prennent l'habiter — a une valeur heuristique.

B. L'espace de l'habiter et les femmes

L'habiter est un concept mobilisé en philosophie (Bachelard, 1998) et en géographie (Stock, 2006 ; Vassart, 2006), plus rarement en anthropologie (Botea, 2013). Il se rapproche de concepts développés dans la littérature anglo-saxonne comme celui de *home* (Douglas, 1991) et de *dwelling* (Ingold, 2000). La géographe Sabine Vassar le définit comme tel :

« "l'habiter" est pensé comme un trait fondamental de la condition humaine, comme une mise en relation spécifique du sujet à l'espace. Par là même, il exprime sa capacité à produire du sens à partir d'une structure spatiale minimale, qu'il investit, valorise mentalement en y associant des significations, et qu'il peut aussi modifier par son action » (Vassart, 2006 : 11).

Cette définition, que je serais amenée à complexifier, est un bon point de départ, car elle permet de penser les différentes formes que prend l'habiter en tant que pratique humaine (Bachelard, 1998 ; Vassart, 2006) et peut-être même au-delà (Ingold, 2000). Ces formes d'habiter reposent sur la relation tissée à un ou plusieurs espaces minimums, investis, pratiqués et modifiés ; au processus de construction de l'espace du « chez soi » (Botea, 2013).

L'habiter à Guet Ndar comprend les denses lieux de vie que sont certaines chambres du quartier, mais aussi les ruelles ensablées qui en sont les prolongements. Dans ces endroits, investis toute la journée, on reste assis longuement et on fait des allers-retours d'un pas trainant ou rapide, apprêtée et maquillée ou dans une robe usée : l'habiter est fait de postures et d'habits qui en délimitent les espaces-temps intérieurs (chapitre 1). On y élève des enfants qui y bougent et parlent, faisant et défaisant les liens (chapitre 2). L'habiter est fait de commensalité, on y cuisine, boit le thé, reçoit de la visite (chapitre 3). L'habiter est tissé par les relations féminines de parenté et de voisinage qui y développent des réseaux d'économie au féminin (chapitre 4). Les lieux de l'habiter sont aussi les points de chute des pêcheurs, les endroits où les hommes se rendent pour manger et dormir le jour où la femme qui y vit est de tour dans le système polygamique, ou rendent visite à une sœur ou une amie ou une nièce, apportant leur extériorité avec eux (chapitre 5). Enfin, la relation mari-femme polarise l'espace de l'habiter (chapitre 6), car elle est une relation mêlant évitement, confrontation et harmonie ostentatoire.

L'utilisation du concept de l'habiter dans mon travail vise à réunir une approche spatiale et relationnelle du quartier, et à penser l'action des habitants sur l'espace du quartier. L'habiter a en commun avec la notion d'espace domestique, le fait qu'il ne qualifie pas seulement un lieu,

mais un type d'espace, mais les prémisses sur lesquelles reposent nos conceptions de l'espace domestique me poussent à m'en affranchir. Le concept d'espace domestique repose en effet sur la dichotomie domestique/public, critiquée pour son caractère limitant d'un point de vue comparatif et restrictif (Blidon, 2021 ; Collier & Yanagisako, 1987). L'espace domestique s'oppose à l'espace public, comme on oppose en économie la reproduction à la production associées respectivement à l'un et l'autre de ces espaces (Blidon, 2021). À ce titre, l'espace domestique est souvent pensé comme un espace clos, et même, privé. A contrario, l'habiter tel que je le comprends à Guet Ndar, ne se limite pas aux portes des maisons, pas plus qu'il est nécessairement privé. Il n'y a pas d'espaces qui sont tout le temps et intégralement privés, ou totalement publics à Guet Ndar. Une pièce d'une maison peut être en fonction des heures de la journée un lieu d'accueil de visites, un endroit où on cuisine pour une cérémonie de la vie familiale, ou une extension de la chambre où les enfants dorment la nuit. Des activités ailleurs cantonnées aux maisons (lessives, garde des jeunes enfants, etc.) se font dans les ruelles, devant celles-ci. La fluidité des espaces sociaux dans le cœur de Guet Ndar, et la capacité qu'ils ont à empiler différents usages et types de socialisation en fonction des moments de la journée m'ont amenée aux limites d'une approche spatiale trop rigide qui reposerait sur une série d'oppositions (public/privé, intérieur/extérieur) peu heuristique dans un contexte où il y a un continuum entre maison et ruelles (*koñ*).

Les koñ, coins du quartier

Le koñ va être une référence importante dans toute cette thèse pour penser l'espace. Il est donc nécessaire d'en avoir une idée assez claire dès le début. Ce terme peut être traduit par « coin » qui lui convient mieux qu'angle de rue. Les guet-ndariens l'utilisent souvent pour localiser leur lieu d'habitation ou celui des autres. Dans l'espace quadrillé de Guet Ndar, les *koñ*, sont les rues et ruelles orthogonales aux deux grandes artères goudronnées qui traversent le quartier dans la longueur, du Nord au Sud. Ces rues qui ont des noms officiels sont désignées par la plupart des habitants par leur petit nom de *koñ* lié à quelque chose qui en marque l'usage : koñu *róbine* car c'était une rue où on trouvait autrefois un robinet — *koñu yaa* — de *yaatu*, large en wolof — car c'est une rue plutôt large (ou qu'elle l'a été), *koñu ekool* pour l'école qu'il longe, *koñu batari* appelé comme cela, d'après mes interlocuteurs, en raison de la présence historique d'une caserne, *koñu fuur* dans lequel se situe la boulangerie (et donc le four). Parfois, un *koñ* a plusieurs appellations, koñu *esaaserie* (lié à la présence d'une station essence) sera aussi appelé *koñu jàkka* (mosquée), en raison de la mosquée qui s'y trouve. Le *koñ* est moins un lieu en tant que tel (et encore moins seulement un carrefour) qu'une aire connue et investie dans le quartier,

souvent longitudinale, orienté d'est en ouest ou d'ouest en est. Avec le quartier, et parfois le sous-quartier, le *koñ* est l'endroit auquel les habitants se sentent appartenir. Ces *koñ* ne sont pas goudronnés et les voitures ne s'y engagent que rarement, car elles risqueraient de s'enliser dans le sable, ce qui permet à toute la vie du quartier de s'y déployer. Investis par les enfants qui y jouent, les moutons, les femmes qui y font leur lessive, les hommes qui y passent, ils sont au cœur de l'habiter.



Figure 7 : Toponymie guet-ndarienne. Image google Earth modifiée, Delphine Durand Sall

Lorsque je parle d'espace ici, et dans l'ensemble de la thèse, je ne le considère pas comme une donnée physique stable (Massey, 1994), comme un cadre établi d'avance qui serait ensuite occupé par les gens. En cela, ma manière de concevoir l'habiter a des choses en commun avec la manière qu'à Tim Ingold de penser le *dwelling* (2000 : 153 – 288) comme un processus dynamique, où les humains ne sont pas séparés de leur environnement, mais engagés dans une relation avec lui, le modelant comme ils sont façonnés par celui-ci. Dans un contexte très urbain, adopter une telle proposition peut sembler la détourner de son contexte d'élaboration et d'une partie de ces objectifs initiaux, à savoir redonner une forme d'agentivité à l'environnement. Je pense qu'au contraire, c'est en prolonger le mouvement analytique. C'est penser l'enchevêtrement des organismes multiples qui ne s'arrêtent ni aux limites de la peau ni à celle des murs (Ingold, 2000, p. 16). Dans un environnement si densément construit, où les maisons

sont bâties en dur avec des murs et des portes rigides, les maisons ne sont pas moins évolutives, pas moins des organismes vivants (Ingold, 2000, p. 187) que dans des sociétés de chasseurs-cueilleurs. Un étage est construit sur une maison de plain-pied, une pièce en devient deux : les maisons évoluent en permanence au gré de la densification. Mais cette évolution constante du bâti n'est que la partie émergée de l'iceberg : les changements et les évolutions de l'habiter à Guet Ndar ne sauraient être pensés au seul prisme des édifices, car les murs et le dessin des rues du quartier ne déterminent pas la forme que prend l'habiter. Il y a une inadéquation entre les murs des maisons physiques et l'espace étendu de la cohabitation du réseau familial de la *kër* — maison et famille en wolof. Dans la lignée de travaux de géographie sociale et d'anthropologie spatiale, mon travail vise donc à « comprendre [les] conditions d'émergence et de pérennisation » (Dessertine, 2021, p. 20) des espaces en m'intéressant aux « pratiques spatiales » (*ibid.*). Cela va bien plus loin que de parler d'une simple « appropriation » de l'espace urbain — ce qui reviendrait à considérer que l'espace urbain existe en dehors de ces habitants —, car il s'agit de penser comment les habitants fabriquent des espaces communs ou établissent des séparations subtiles par-delà la matérialité des lieux fragmentés ou contigus. L'espace est en cela composé par les actions des habitants, leurs relations, leurs corps dans tous leurs prolongements matériels (comme les vêtements par exemple). Cette importance donnée aux relations (de parenté et de genre) entre humains (plutôt qu'avec les composantes non humaines) et à leur capacité à rapprocher, étirer, tenir à distance ou fusionner les espaces-temps et les valeurs m'éloigne de la vision Ingoldienne de l'habiter *dwelling*. Dans mon travail, ce n'est pas la relation humain-environnement, qui est centrale, même si les personnes, leurs corps et leurs prolongements sont perpétuellement localisés. Mon point de départ n'est pas « l'animal dans son environnement » (Ingold, 2000, p. 186), mais les relations de parenté et de genre dans leur dimension spatiale.

Cette conception d'habiter rejoint aussi, en ce sens, celle de *home* en anglais à l'opposé de *house*. Mary Douglas, dans un essai consacré à ce concept de home, nous dit que c'est une idée localisée, mais pas forcément fixe (Douglas, 1991, p. 289). Elle note que *home* correspond à « une configuration de pratiques régulières » (*Home as a pattern of regular doing)*[18] (1991 : 287). Le contraste de Douglas entre house et home se rapproche donc de ma manière de concevoir la maison non pas comme un bâtiment englobant un groupe d'habitants, mais comme l'espace du chez-soi construit par les usages, les interactions, et les pratiques qui lient ceux qui s'y retrouvent. L'habiter trouve des points d'ancrage dans des maisons envisagées sous cet

[18] Ce qui inspirera d'autres écrits sur « home as a practice » (Winther, 2009).

angle. La suite de l'analyse de Douglas, qui voit dans le *home* une communauté embryonnaire, est plus difficile à appliquer ici en raison des contours flous et mouvants de l'ensemble de ceux qui font référence à un *home* donné à Guet Ndar. Il n'y a pas qu'une seule unité domestique, comme nous le verrons dans mon chapitre portant sur les espaces de commensalité et de cuisine (le bol et la marmite). L'habiter est donc une perspective d'ensemble sur l'organisation sociale et les maisons (*home)* qu'elle inclue sont des espaces particulièrement denses relationnellement pour en être des références importantes. Selon cette perspective sur l'espace de Guet Ndar, le concept de maison n'a pas de porte, et la consistance des espaces varie en fonction des regards.

Les mobilités des habitants (et plus particulièrement les habitantes) articulent plusieurs espaces ensemble au quotidien de cet habiter qui n'est ni exclusif ni immobile (Stock, 2006). Les espaces sont en retour intrinsèquement faits des mobilités, car leurs « qualités […] sont affectées par le jeu de présence/absence que permettent les circulations » (Stock, 2006). En cela l'espace est plus flux que matière. En tant que tel, le temps est une donnée essentielle pour l'appréhender. Un salon est à certaines heures un espace-temps d'accueil pour des visiteurs, à d'autres, un endroit où dorment les enfants trop nombreux pour être dans la chambre, et encore, à un autre moment, l'espace-temps d'une tontine féminine. Les espaces ont un début et une fin temporelle souvent marquée par des modifications fines : des femmes se changent, une natte est étendue, des pieds se déchaussent et une caisse en fer forgé est amenée, l'espace-temps de la tontine s'ouvre.

La densité de Guet Ndar impose de penser l'espace dans tous ses emboitements et empilements. À certains moments, un salon fait se côtoyer différents espaces, des oncles venus d'un *mbaar* au bord de l'eau y visitent leurs nièces et endossent un rôle de médiateur dans les conflits familiaux, et de jeunes enfants s'y changent en revenant de l'école avant de courir dans la ruelle. Appréhender l'habiter passe donc par une ethnographie « dans le détail », qui ne se base pas que sur les discours, mais sur l'observation précise des changements de posture d'habillement, de ton dans les interactions, etc. qui induisent un passage à un autre espace-temps. Dans cette thèse, c'est toutes ces textures de l'espace que nous cherchons à décrire. Tout ceci participe de la même volonté de rendre compte de l'espace « comme lieu pratiqué » (De Certeau, 1990, p. 173) et non comme « configuration de positions » (*ibid*.). C'est aussi en ce sens que je préfèrerai ici le terme d'espace à celui de lieu, dont l'utilisation est pourtant plus courante depuis les années 1990 notamment en géographie sociale (Brochot et La Soudière, 2010). Comme le notent les défenseurs du lieu, « l'endroit dénommé lieu devient […] porteur d'une AOC » (*ibid.* : 8), or les espaces à Guet Ndar, ne sont jamais définis une fois pour de bons, fixés dans l'usage, ancrés à un endroit délimité. L'espace semble plus à même de

retranscrire cette force de spatialisation activée par les relations, qui s'embarrasse assez peu de l'endroit géographique précis.

Cette thèse porte sur la fabrique du *quotidien* dans le quartier, au sens où l'entend De Certeau (1990), c'est-à-dire quand on l'envisage comme ce que font les gens ordinaires dans leur vie de tous les jours. On pourrait m'opposer, à raison, que l'anthropologie toute entière porte sur le quotidien, l'étude du fait religieux, qui est assez peu présente dans cette thèse, pourrait tout aussi bien être l'objet d'un travail sur le quotidien. Mais ce qui m'intéresse dans cette notion que j'emprunte à De Certeau, ce n'est pas seulement la récurrence d'une pratique, mais le fait qu'elle soit structurante de l'habiter, qu'elle trouve un point d'ancrage dans des maisons (au sens de *home*) et dans les relations qui les composent. La religion qui est pratiquée quotidiennement par les hommes et plus rarement et individuellement par les femmes, ne participe pas tant à tisser les relations de parenté et de genre à l'échelle du domestique, elle participe à une autre échelle à former une communauté de croyants dans laquelle les hommes sont les acteurs principaux.

Dans mon travail la microéchelle de l'ethnographie permet de penser les structures relationnelles, les schémas sociaux et spatiaux basés sur les redondances de fait et participe à une entreprise de compréhension globale des mécanismes sociaux dans un contexte donné, ici la société wolof. De même pour De Certeau, « l'examen de ces pratiques [quotidiennes] n'implique pas un retour aux individus. […] D'une part, l'analyse montre plutôt que la relation (toujours sociale) détermine ses termes et non l'inverse, et que chaque individualité est le lieu où se joue une pluralité incohérente (et souvent contradictoire) de ses déterminations relationnelles. D'autre part et surtout, la question traitée concerne des modes d'opérations ou schémas d'action, et non directement le sujet qui en est l'auteur ou le véhicule » (De Certeau, 1990 : XXXXVI).

L'habiter à Guet Ndar est au cœur de la fabrique du quotidien puisque c'est l'endroit où la manière de marcher, de s'habiller, de se rassembler façonne la vie sociale. Une certaine manière d'être, relationnellement parlant, se produit et se reproduit dans l'espace et dans le temps à partir de l'habiter. C'est donc aussi l'endroit à partir duquel on peut penser des enjeux qu'on rattache habituellement à la parenté comme la résidence, la filiation, l'affinité et la conjugalité. Il est bien instructif à ce titre, de constater qu'en travaillant sur l'habiter à Guet Ndar, j'ai été amené à travailler majoritairement sur les femmes. Non seulement parce que les femmes investissent prioritairement l'habiter — elles y ont une part importante de leurs activités et de leur sociabilité — mais parce que cet espace est aussi structuré par les relations féminines. Je ne prétends pas que les hommes « n'habitent » pas à Guet Ndar (ce qui serait

absurde), mais leur manière d'habiter et la place qu'ils occupent dans cet espace principalement féminin, se caractérise par leur capacité à s'en tenir à distance. A contrario, les femmes, qui sont mobiles aussi, restent — même lorsqu'elles sont éloignées physiquement — constituantes de ces espaces. Ainsi, la manière dont les hommes s'ancrent dans l'espace de l'habiter passe forcément par l'intermédiaire d'une femme, que ce soit leur épouse, leur sœur ou leur mère. L'habiter comprend donc une part de ce qui est aussi son extériorité, il inclut les hommes, leur présence sporadique et leur absence. Il se situe à l'articulation du genre, de la parenté et de l'espace.

En cela, mon travail rejoint des questionnements qui ont été à la base de l'anthropologie féministe et de l'anthropologie du genre. Pour des pionnières comme Margaret Mead, l'anthropologie permet de donner à voir la diversité des normes comportementales que recouvrent les catégories « hommes et femmes ». L'avertissement qu'elle fait à son lecteur au début de son ouvrage *L'un et l'autre sexe* est toujours aussi saisissant d'actualité, bien qu'il ait été écrit en 1948, bien avant les premiers écrits sur le genre :

> « Le problème est de savoir, pour moi qui écris avec tout cet arrière-plan, si ceux qui me liront pourront laisser toute leur ouverture à des mots tels que "homme", "femme" et "enfant" et accueillir ainsi, l'écho […] de cette diversité du comportement humain qui est à la base des réflexions dont je voudrais lui faire part » (: 61)

Dans ma thèse, ce n'est pas le tempérament — cher à Mead — qui est au cœur de redéfinition de ce que sont des femmes ou des hommes, mais la manière dont ces derniers occupent et façonnent les espaces, leur manière de se socialiser, et les valeurs auxquelles ils font référence. Être femme à Guet Ndar est abordé dans cette thèse comme le produit de trois aspects que nous déployons l'un après l'autre.

Le premier (1), que nous avons déjà développé plus haut, est plus spécifiquement spatial. Les femmes ont un lien privilégié à l'espace de l'habiter et à son organisation. Leurs présences, leur sociabilité et leurs relations structurent cet espace. Leur mobilité participe à la porosité des espaces qui composent l'habiter et à leur articulation.

Le deuxième aspect (2) de ce qu'est être une femme dans ce contexte, c'est l'appartenance à des réseaux enchevêtrés qui sont à la base de ces espaces de l'habiter. La socialisation féminine a sa cohérence propre. Le constat d'Yvonne Verdier sur l'univers des femmes dans les campagnes françaises dans les années 70 résonne particulièrement bien avec ce que j'ai cherché à décrire : « les différents statuts féminins se reproduisent entre eux, se

gagnent entre femmes. L'univers féminin se définit donc non pas négativement par rapport au monde des hommes, mais de l'intérieur et par lui-même comme un univers organisé et régi par ses propres lois […] » (Verdier, 1979, p. 338). Cet « univers » prend, à Guet Ndar, la forme d'un vaste filet aux contours imprécis avec trois pôles principaux : les relations d'affinité, les relations de consanguinité, et les relations de voisinage. L'affinité surtout est une affaire principalement féminine : les hommes s'occupent assez peu de leurs affins qui jouent un rôle mineur dans leurs vies alors que les femmes sont souvent amenées à cohabiter avec leurs affines. Une femme est à plusieurs places à la fois, prises dans différentes nappes de ce filet de relation à trois pôles qui s'étend sur différents lieux. Son positionnement est évolutif avec l'âge notamment, mais en lien aussi avec ses compétences relationnelles singulières qui lui permettent, en élargissant son champ relationnel, de se positionner plus favorablement dans ses relations de parenté.

Enfin, la troisième caractéristique des femmes est leur positionnement en vis-à-vis de leur mari (3). La relation mari-femme est une relation indispensable à la légitimité sociale des personnes, mais elle est aussi synonyme de confrontation et d'une forme d'évitement. Cette distance inhérente à la relation conjugale est un opérateur de la polarisation spatiale et relationnelle à Guet Ndar : les maris et les femmes vivent dans des mondes distincts et cet écart configure une partie des relations autour des époux.

Le genre n'est qu'un des éléments nécessaires à la compréhension des relations et des rapports spatiaux que nous déployons dans cette thèse. Les femmes ou les hommes ne peuvent être considérés comme des ensembles homogènes et les données de terrain, comme la littérature, nous invitent à ne pas négliger l'importance des statuts relationnels qui sont conditionnés par l'âge et la position de parenté (Bonnemère, 2018 ; Théry, 2007). Dans mon mémoire de master déjà, j'avais constaté la diversité des rôles sociaux que les femmes wolofs adoptent au cours de leur vie matrimoniale et je m'étais intéressée aux relations hiérarchiques entre femmes, m'amenant à conclure qu'on ne saurait raisonnablement penser la condition d'une jeune épouse de la même manière que celle de la belle-mère qui a autorité sur elle (Durand Sall, 2019). Considérer le monde féminin selon ses propres termes (aspect 2) implique de dépasser une approche typologique des systèmes sociaux en général (Leach, 1961) et plus particulièrement de la formule patri-virilocale. Penser l'organisation de la résidence et de la parenté par un principe masculin conduit à éclipser l'importance d'autres principes d'organisation comme l'affinité et la parenté matrilinéaire qui peuvent jouer un rôle essentiel dans certains domaines de la vie sociale (Capdeville-Zeng, 2019 ; Guyer, 1981). Cela nous aurait voilé le rôle structurant de la parenté féminine et notamment de l'affinité dans

l'organisation domestique (Houseman, 1988) et la morphologie sociale Wolof (Durand Sall, 2021). Mon travail vise à montrer que l'affinité féminine, qui a un rôle structurant dans le cadre du système cérémoniel Wolof (Moya, 2017a) et dans le quotidien des femmes, gagnerait à être pensée comme principe organisateur de l'habiter dans les milieux urbains. Ainsi, la continuité entre les espaces qui composent l'habiter s'explique à Guet Ndar par des relations de parenté féminine et non par les relations agnatiques comme cela a été montré ailleurs (Le bris et al., 1985). Ces relations féminines qui façonnent l'urbain en donnent à voir l'agencement en réseau, plutôt qu'en groupe, ce qui va avec un mode d'habiter qui ne s'ancre pas dans un seul espace, mais dans plusieurs (Stock, 2006).

Par ailleurs, l'approche relationnelle et spatiale que je développe dans cette thèse m'a permis de constater que les personnes ne se donnent pas à voir de la même manière en fonction des différents espaces et relations dans lesquels ils évoluent. Un homme peut ainsi se comporter différemment si on le rencontre dans la maison de ses nièces ou dans celle de ses femmes. Cette idée n'est pas nouvelle et a fait l'objet d'un certain nombre de travaux en anthropologie notamment dans la sociologie interactionniste (Goffman, 1973), mais aussi l'ethnographie des scènes sociales (Weber, 2001) et les travaux sur « l'homme pluriel » (Lahire, 2001). Mon travail prolonge ces réflexions sur la pluralité des facettes que peut avoir une même personne en fonction du contexte, en montrant que la notion vague de contexte articule ici systématiquement le statut relationnel au genre, à l'espace et au temps. Cette lecture situationnelle et localisée des statuts sociaux et de la parenté (Anthropoïkos, 2022) amène à complexifier l'étude des rapports de genre qui ne peut être extraite de la situation et de l'espace relationnels dans lesquels ils prennent place.

Le fait de considérer la relation mari-épouse comme une relation spécifique dans la société Wolof, reposant sur des logiques de distanciation, de confrontation et d'accommodement (aspect 3), participe d'une approche anthropologique qui vise à comprendre les rapports de genre dans leurs propres termes sans chercher à y débusquer du pouvoir que les acteurs se voileraient à eux même (Strathern, 1988). Pour comprendre cette relation, je m'appuierai sur la distinction que fait Dumont entre la notion de hiérarchie de celle de pouvoir (Dumont, 1997). La première exprime moins la violence ou la domination d'un parti sur l'autre qu'une articulation relationnelle spécifique impliquant des niveaux multiples de valeurs, et recouvrant des champs d'action et des capacités d'agir différentes (Dumont, 1997 ; Alès et Barraud, 2000 ; Théry, 2007). Je m'éloignerai aussi du paradigme occidental du couple qui implique une idée de fusion et de commun entre conjoints (Barry, 2011 ; Porqueres i Gené, 2015a ; Guéguen, 2023) qui n'a pas d'équivalent à Guet Ndar. Cela me permettra de restituer

le jeu qui existe dans le cadre normatif de la relation conjugale, et de voir comment ce jeu permet précisément une certaine agentivité féminine.

Dans cette thèse donc, l'espace ne peut pas être distingué des gens et des relations qui le composent. L'habiter particulièrement, car il est l'endroit où les questions de parenté de genre et d'espace sont entrelacées. Il se décline en différents espaces-temps créés par la répétition de gestes, postures, comportements, habits. Ces formes d'habiter dépendent particulièrement de l'activité et de la circulation des femmes dont les tactiques[19] relationnelles de parenté fabriquent l'espace et sont donc aussi des manières d'habiter.

Pour comprendre plus avant cette proposition théorique qui vise avant tout à retranscrire la complexité de l'organisation sociospatiale et les formes de récurrences que j'ai pressenties empiriquement, il me faut à présent revenir sur les conditions de l'enquête et les choix méthodologiques réalisés.

III. L'ethnographie dans le temps et dans l'espace

Mon terrain de thèse a eu lieu d'octobre 2021 à juillet 2022. Il a été précédé par un terrain exploratoire d'un mois et demi entre mai et juin 2021. Avant cela, j'avais déjà une certaine connaissance de la société Wolof. Je m'y suis rendue pour la première fois pour une année d'Erasmus en 2015-2016 à l'université Gaston Berger à Saint-Louis. Suite à cette année de charnière, j'ai prolongé mon séjour à Saint-Louis en prenant une année de césure, ce qui m'a permis d'apprendre le Wolof. En 2018, je suis retournée à Kayar, cette fois-ci, une petite ville de pêcheurs au nord de Dakar, pour réaliser mon terrain de recherche de master. En tout, j'avais donc déjà passé plus de deux ans au Sénégal avant ma thèse.

Vivre avec les gens et les connaître sur la durée est, pour moi, le gage de la qualité de l'ethnographie. Une telle approche fait de l'ethnographe l'instrument de mesure de ce qui se déroule autour de lui : ce qu'il perçoit, retient, et note est lié à sa position dans le monde social qu'il observe, à ses étonnements, aux décalages qu'il ressent avant de le comprendre, aux relations qu'il tisse et à sa manière de négocier avec sa propre gêne. C'est pourquoi il me faut revenir sur certains de ces paramètres de l'enquête et les « réglages » qui ont été nécessaires.

[19] De Certeau distingue la notion de tactique de celle de stratégie qui est « le calcul des rapports de forces qui devient possible à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir est isolable d'un « environnement » » (De Certeau, 1990 : XLVI). A contrario la tactique, « ne peut pas compter sur un propre, ni sur une frontière qui distingue l'autre comme totalité visible » (*ibid.*). Pour moi ici, la tactique est plus proche de la pratique que du calcul, elle est ce qui occasionne.

A. L'expérience de la densité

Ce terrain n'aurait pas été possible sans mon amie, grande sœur et cohabitante Marieme. Nous nous étions déjà rencontrées en 2015, car j'étais déjà venue dans cette maison de Guet Ndar amenée par l'épouse d'un ami à moi, mais nous avons fait plus amplement connaissance durant une cérémonie où je me suis rendue avec cette même amie lors de mon terrain exploratoire en juin 2021. Lors de cette cérémonie, Marieme m'avait abordé en me posant des questions gênantes sur la sexualité, en parlant très fort. Nous étions assises, comme habituellement dans ce genre de cérémonie, sur des chaises en plastique dans la rue devant la maison du mari. Déstabilisée par la situation, mais acceptant ce bizutage, j'avais répondu avec l'insolence qu'elle attendait, et nous avions eu une longue conversation débordant ce sujet initial. Je suis ensuite retournée lui rendre visite plusieurs fois chez elle et nous nous sommes depuis toujours aventurées plus loin dans notre amitié. Nous avons décidé, dès mon retour en octobre 2021, de vivre ensemble. J'ai d'abord habité chez elle pendant un mois et demi, au cœur de Guet Ndar dans les mêmes conditions de densité que les habitants et habitantes du quartier : avec Marieme, ses quatre enfants, son mari la moitié de la semaine (elle est deuxième épouse) et mon fils Nahim, dans un appartement de deux pièces d'environ quinze mètres carrés. Nous prenions le petit déjeuner et mangions tous les repas à moins de 500 mètres de notre logement de fortune, dans la « maison familiale » (këru famille) qui n'est pas beaucoup plus grande. Nous ne rentrions que la nuit tombée pour dormir. Nous avons ensuite trouvé un appartement plus grand, dans un quartier voisin sur la Langue de Barbarie, et y avons emménagé tous ensemble. Cet appartement-dortoir où nous ne passions que les nuits, et pour moi les matinées à écrire a été salvateur pour mon enquête. Cet en dehors deux fois plus grand et plutôt paisible s'est avéré être absolument nécessaire à mon travail, le surpeuplement rendant impossible le fait de s'isoler pour écrire quelques heures dans la journée. J'ai ainsi vécu dans une situation assez proche de celle d'un nombre important de Guet-Ndariens qui louent une chambre en dehors du quartier, car ils n'ont pas de solution pour se loger à l'intérieur, mais qui vivent au rythme de Guet Ndar, en s'y rendant tôt le matin et en rentrant la nuit tombée.

En vivant avec Marieme et ses enfants, dans un quartier peuplé en grande partie par des Guet Ndariens, j'avais l'impression parfois de ne jamais me couper de mon enquête : à onze heures du soir, quand je devais m'interposer physiquement dans une bagarre entre un mari et sa femme, je pensais à la rhétorique de l'affrontement dans la conjugalité (chapitre 6).

B. Être mère et sœur

Guet Ndar est un terrain exigeant (comme bien d'autres). Y être une femme blanche, alors que ce quartier est marqué par des enjeux politiques liés à la (post-)colonisation, ne va pas de soi. Devenir quelqu'un d'acceptable, puis de respectable et de digne de confiance est un défi. Être respectable peut-être traduit en wolof par « *am fayda* », avoir de l'honneur et se considérer soi-même en respectant les normes sociales (Ly, 1966 : 427). Lorsque la réputation de quelqu'un est salie, on dit que sa peau est gâchée (« *deram dafa yàq* »), c'est dire que quand on n'a pas la même peau et qu'on ne connait pas bien les normes sociales, on ne part pas du bon pied.

Le fait que j'ai été accompagnée de mon fils métis, qui avait cinq ans au moment du terrain, est crucial pour comprendre mon intégration rapide. Être une mère et une femme mariée m'a donné accès à la respectabilité nécessaire pour être considérée par les femmes. Que j'ai été mariée avec un homme sénégalais, puis divorcée et remariée avec un français faisait de moi une femme adulte ayant déjà une expérience du mariage et de ces difficultés et même un parcours matrimonial comme un nombre important de mes interlocutrices. La présence de mon fils, Nahim, – qui a suivi sa grande section en 2021-2022 dans une école sur la Langue de Barbarie - a déterminé mon accès à un certain nombre d'éléments de la vie sociale : j'ai ainsi perçu une partie des mouvements et des interactions des enfants (chapitre 3) à travers ses yeux. Son étonnement, ses limites, son intégration et son sens critique en font un excellent compagnon d'enquête même s'il a toujours été ma principale source d'inquiétude.

En parallèle, ma maîtrise du Wolof et mon acquisition d'un parler de plus en plus « guet-ndarien », m'a donné accès à toute une part de la population guet-ndarienne (en particulier les femmes) que je n'aurais jamais pu aborder sinon. Cela m'a aussi permis d'avoir du répondant et de la répartie, ce qui est totalement nécessaire pour être considérée par les femmes comme une interlocutrice valable et gagner leur respect. J'ai ainsi pu comprendre les interactions autour de moi, et mener l'intégralité de mes discussions quotidiennes et une grande part de mes entretiens en Wolof.

L'espace dans le wolof. Petit détour linguistique

Mon terrain de thèse s'est déroulé pour une grande part en wolof : j'ai parlé moi-même cette langue la plupart du temps, j'ai observé et retranscrit dans mon carnet une partie des interactions et certaines de mes observations en wolof. J'ai aussi discuté et mené des entretiens dans cette langue. Dans la suite de la thèse, j'ai fait le choix de traduire en français les interactions en gardant tout de même une trace du wolof dans le texte. Je n'ai pas seulement gardé quelques

mots, mais j'ai parfois retranscrit des formules marquantes ou des expressions, car elles me semblaient conserver une part non traduisible de la texture des échanges que j'ai eus ou auxquels j'ai assisté.

En rédigeant ma thèse, j'ai été saisie de vertige devant l'opération de traduction, et c'est sur les raisons de ce vertige que je souhaite revenir rapidement. Dans un texte un peu daté qui insiste sur l'importance de l'apprentissage de la langue pour l'anthropologue, Paulette Roulon-Doko (Roulon-Doko, 1994) note deux types de rapport à la langue pour les anthropologues. Dans le premier, la langue est un moyen d'enquête tandis que dans le second, la langue devient aussi objet d'enquête. Les questionnements soulevés par mes tentatives de traduction m'ont amené à me saisir du wolof, de manière non systématique et sans prétention analytique poussée sur la langue (je n'ai pas de formation en anthropologie linguistique). La langue comporte toutefois une dimension importante pour mon travail de recherche : l'espace y joue un rôle important. Tout est parti de la constatation d'une impossibilité récurrente à traduire l'omniprésence de la modalité spatiale dans les énoncés wolofs en français.

Commençons par un exemple puisé dans les phrases les plus usuelles du wolof. Quand on se salue, on échange des questions/réponses dont les plus courantes sont les suivantes.

Nan nga def ?

Comment tu faire

litt. Comment/que fais-tu ?

Maa ngi fii rekk.

Pres… prox. Adv.lieu [ici] seulement

Litt. Je suis ici seulement.

Ana wa kër gi ?

Où sont gens maison class.+i

Litt. Où sont les gens de la maison

Ñu ngi fii.

Pres…prox. Adv.lieu.

Litt. Ils sont ici.

Ce qu'on pourrait vouloir traduire rapidement par « bonjour, ça va ? /oui ça va », l'échange équivalent à nos salutations quotidiennes, comporte une dimension spatiale qui échappe totalement à un procédé basé sur l'adaptation (appelée aussi « substitution culturelle »). Cette technique de traduction qu'on adopte assez naturellement, et qui consiste à remplacer un élément de langage par son équivalent culturel pour préserver le sens (ou la fonction de l'interaction), nous masque l'importance de la dimension spatiale de l'énoncé. Les problèmes

de ce genre sont inhérents au procédé de traduction si l'on prend comme définition de la bonne « traduction » l'idée que c'est « formuler dans deux langues différentes des énoncés plus ou moins équivalents, ou, du moins, produisant des effets plus ou moins équivalents sur les personnes à qui ces énoncés sont adressés. L'enjeu, lorsqu'on traduit, n'est donc pas tant de "coller" à une autre langue, à une autre culture […], mais de *faire fonctionner* un système d'énoncés, de manière équivalente d'une langue à l'autre » (Le Hénaff, 2016). C'est tout à fait valable quand l'objectif est de fournir un texte cohérent, mais très insatisfaisant si on considère que le travail d'un anthropologue est aussi de repérer les endroits où cela ne « colle » justement pas, et de comprendre pourquoi. Or, il y a plusieurs choses que cette façon de traduire nous voile. Elle nous fait passer à côté de l'importance de l'espace d'un point de vue sémantique : le fait qu'il ne s'agit pas de savoir comment on va mais où on est. On ne « va » pas bien en wolof au sens où l'on avancerait sur le bon chemin (le verbe aller en français implique un mouvement), on est ici seulement. Prendre des nouvelles des autres membres de la famille passe par le fait de les situer spatialement. La dimension spatiale est à la fois centrale d'un point de vue qu'on pourrait qualifier d'ontologique, mais aussi dans la construction syntaxique de la langue Wolof. Sur ce dernier aspect, la linguistique a des choses à nous dire. Dans un texte qui présente les spécificités de la langue Wolof, Stéphane Roberts souligne le rôle de la détermination spatiale dans cette langue comme une de ces spécificités :

« Les trois suffixes spatiaux (proximité/distance/indétermination par rapport à l'espace du locuteur) jouent ici un rôle fondamental puisque leur usage traverse tout le système de la langue : ils interviennent, en effet, dans la formation des déterminants du nom, des pronoms relatifs, de certaines conjugaisons, de la négation et de certains morphèmes subordonnants. » (Roberts, 2011 : 12)

Elle consacre un papier à ses questions (Robert, 1998) qui précise et développe le rôle des suffixes spatiaux. Nous allons tenter d'en proposer un résumé exemplifié pour en faire apparaître les grandes lignes.

Au niveau du nom et de son déterminant, le suffixe spatial en wolof intervient comme dans l'exemple qui suit :

Pour dire « l'enfant » en wolof, on peut dire *Xale b**i**/Xale b**a**/Xale b**u*** … Le déterminant du nom est formé de l'indice de classe (il y a 8 classes au singulier et deux au pluriel, ici il s'agit de la classe la plus courante marquée par la consonne *b* —) et de l'indice de détermination spatiale *(i ou a)* ou d'indétermination spatiale *(u)*. Lorsque le déterminant est indéfini spatialement (bu) le syntagme doit être complété par une spécification complémentaire ainsi reliée au nom par une relation de dépendance. On dira par exemple *Xale bu reew* : l'enfant qui est insolent.

C'est ce qui amène l'auteur à dire que « […] En wolof, la détermination nominale suppose nécessairement une spécification concernant la position de l'objet désigné par rapport à l'espace du locuteur et les relations syntaxiques sont souvent conçues en termes de relations spatiales » (Roberts, 2011 : 12).

Le fait que l'indétermination spatiale implique une dépendance syntaxique se retrouve à d'autres endroits de la langue où l'on retrouve l'emploi des suffixes spatiaux : relatives, interrogatives, subordonnées temporelles et hypothétiques (Robert, 1998 : 5). Pour ces dernières, l'auteur remarque les indices de proximité spatiale servent à marquer la proximité ou l'éloignement dans le temps ou dans le discours.

Par exemple :

*Janq j**a** Fatu gisoon*

Jeune-fille class.+a Fatou voir+passé

La jeune fille que Fatou avait vu

Dans cette subordonnée, le suffixe d'éloignement spatial (— a) sert à mentionner un éloignement temporel. Fatou a vu la jeune fille dans le passé, mais on ne sait pas si la jeune fille était éloignée ou proche d'elle.

A contrario, dans la phrase suivante, le suffixe de proximité (— i) sert à mentionner une proximité dans le discours et non dans l'espace ou dans le temps.

*Jang j**i** mu gissoon, ndekete sa mak la.*

Jeune-fille class.+i Aor.3sg voir+passé, en-fait ton aîné Emph.Compl.3sg

La jeune fille qu'elle a vue (et que j'ai mentionné précédemment), c'est en fait ta grande sœur.

Enfin, on retrouve ces indices spatiaux dans la formation de conjugaisons, de la négation et même dans la formation d'un suffixe de valeur passif réfléchi. Un ensemble que l'auteur regroupe sous l'appellation « fonction prédicative ». Ainsi les indices spatiaux (— i et — a) apparaissent dans la base même d'une conjugaison wolof : le « présentatif » qui a une valeur de présent d'actualité. Celui-ci est formé d'une partie flexionnelle suivie d'un morphème ng — suffixé d'un indice de détermination spatiale. Cela donne :

Maa ng**i** *dem*

Marque sujet ng + suffixe de **détermination spatiale** *verbe*

Mu ng**i** c**i** kër g**i**

Prés.3sg… prox. dans+prox. maison class+prox.

Il est (actuellement) dans la maison

On voit que dans le dernier exemple que l'indice de proximité intervient trois fois dans l'énoncé : dans la forme verbale, la préposition et le déterminant du nom. Une manière d'insister sur l'espace qui est impossible à transposer en français.
Le suffixe — u qui n'est pas utilisé dans le présentatif, l'est par contre pour former la négation, comme suffixe de négation et dans la conjugaison. L'auteur l'explique par une spatialisation de l'énoncé : « avec — u le procès est déterminé comme *non localisé* dans la situation d'énonciation, il n'est donc *pas vrai* au moment où je parle » (Robert, 1998 : 12).

Nous pourrions donner d'autres exemples encore, mais cela alourdirait le propos. L'idée est surtout de souligner l'importance de la spatialisation dans la structure même du wolof et la façon dont cela se manifeste au niveau du nom, des subordonnées et dans certaines conjugaisons. Les énoncés ne sont pas seulement ancrés dans un espace pour faire sens, ils sont structurés, organisés syntaxiquement par cette dimension spatiale. Être ici, être là-bas, ou ne pas y être, détermine à la fois ce qui est dit et comment c'est dit. Cela a des conséquences sur les précisions qui doivent être apportées (relatives), le temps dans lequel on se place (subordonnées) la véracité (négation ou affirmation de la fonction prédicative), et sur l'acte de langage (interrogatif/déclaratif).

Le temps et l'espace sont des dimensions fondamentales dans toutes les langues, mais elles ne s'y expriment pas de la même manière, même si elles sont souvent liées. Alors que le temps central dans la conjugaison des verbes dans la langue française, l'espace y est pour le coup beaucoup moins présent. Dans la langue et dans les interactions en wolof, l'espace est crucial pour être. Être, c'est toujours quelque part de précis, ici tout près, là-bas, ou au loin, les choses et les gens sont situés. L'importance de la spatialisation dans cette langue renforce ma conviction que l'espace est un prisme particulièrement intéressant pour comprendre la société Wolof.

Devenir la sœur de Marieme m'a donné une place dans un réseau familial dense, et donc la protection et la garantie qui va avec. Cela m'a aussi placée dans un rapport d'âge non défavorable. J'avais l'âge d'être la fille de la plupart de mes frères et sœurs, et je suis d'ailleurs plus proche en âge de la fille aînée de Marieme que de cette dernière. Être une sœur, même cadette, me donnait beaucoup plus d'aînesse sociale que ne l'aurait fait le statut de fille. La respectabilité de Marieme a déteint sur moi et son amitié et sa confiance m'ont rendu digne de

celle des autres. Je suis prise avec elle dans une relation exigeante et totale et mon statut de cadette m'est rappelé en cas d'insubordination, mais c'est elle qui m'a présentée, guidée, défendue contre les affronts et les enfants insolents. À force de fréquenter des femmes de la quarantaine comme elle, et même plus âgées, beaucoup de gens à Guet Ndar me prêtaient au moins dix ans de plus. Ce vieillissement que j'encourageais par des vêtements de femme mature (chapitre 1) m'a permis de conquérir une liberté de mouvement et de parole considérable.

C. Les espaces de l'enquête

La conquête de ma liberté de mouvement si elle a été possible par mon vieillissement social a tout de même été progressive. Il m'a fallu m'ancrer dans un espace social restreint, puis, batailler pour en sortir, pour enfin revenir plus proche de ce lieu initial en ayant débordé ses limites.

Grâce à Marieme, j'ai été intégrée à une maison familiale (*këru famille)* à *Loodo,* un des sous-quartiers de Guet Ndar. Mon intégration à cette maison a été exigeante en présence[20], surtout au début. J'ai pris mon parti de cette immobilité, en adoptant le point de vue de cet espace social. J'y ai observé les interactions, les postures, les occupations en fonction des heures de la journée. J'ai établi des généalogies et me suis intéressée aux relations de parenté des habitants et des visiteurs. J'ai tenté aussi de retracer l'histoire de cette maison sur au moins trois générations illustrant bien les logiques de partitionnement liées aux héritages successifs.

J'ai investi suffisamment de temps, d'énergie, d'amitié et d'argent (participation aux dépenses familiales) pour devenir membre à proprement parler de cet espace, grandement aidée en cela par mon fils, pris dans ses amitiés enfantines, ses disputes et finalement son secteur (équipe de foot et d'amis de la même classe d'âge).

Une fois passées les duretés de l'intégration, les pierres jetées et les violentes interactions, nécessitant d'être toujours prête à se défendre (rituel de bienvenue réservé à tous ceux qui ne viennent pas du quartier), j'ai pu adopter une position beaucoup moins éprouvante. Dans une sorte de laisser-aller qui me semble propre à la posture anthropologique, j'ai accueilli les événements qui venaient à moi, les propositions d'accompagner telle ou telle personne, les cérémonies, les confidences que suscite la présence d'une oreille disponible, les tontines dans lesquelles on m'offrait le rôle du scribe (remplaçante de la secrétaire).

[20] Cela rejoint ce que Anna Dessertine décrit de son intégration à l'espace de la résidence, sauf que faire partie de la maison familiale à Guet Ndar ne signifiait pas ne pas quitter son tabouret, mais rester affalée par terre dans la maison familiale une grande partie de l'après-midi et escorter mes sœurs dans tous leurs déplacements.

Ces tontines d'épargnes (*plan*), organisées par une des femmes de la maison familiale à l'intérieur de celle-ci, m'ont offert un premier lieu où il était facile d'avoir un rôle d'observatrice. J'étais la bienvenue avec mon carnet et mon stylo et mes questions diverses. Ces deux tontines composées de 40 personnes chacune, habitantes du quartier pour la grande majorité, ont grandement élargi mon cercle relationnel, ont participé à mon intégration en tant que membre de la famille Sy, et m'ont permis de programmer des entretiens, ou de me rendre sans devoir me présenter dans de nombreuses maisons et d'avoir toujours une amorce facile à la discussion : « *Ban plan ngay bokk ? »* (de quelle tontine fais-tu partie ?). Pendant mes neuf mois de terrain à Guet Ndar, j'ai assisté au moins une fois par semaine à la tontine de la maison familiale, notant ses évolutions de fréquentations, ses changements de lieux, de règlements, les conflits. J'ai pu observer, juste avant mon départ les versements concluant les dix mois d'épargne et le scandale du « trou dans la caisse » occasionnant un changement drastique du règlement, un parrainage par la mère d'une autre tontine, et le relancement d'un nouveau cycle d'épargne de dix mois avec de nouvelles résolutions.

Pour ne pas être enfermée dans l'espace de la maison familiale, pour me donner de la contenance et avoir l'air de travailler vraiment et donc être moins corvéable à merci, j'ai, au bout d'un ou deux mois, commencé à sortir systématiquement tous les après-midis. Mes pas m'ont menée vers Jamalaye, le port de Guet Ndar, son centre névralgique. Dans chaque maison, une femme ou un homme au moins travaille à Jamalaye. Pour s'y rendre, il faut traverser Guet Ndar. Accompagnée ou seule, je suis devenue familière de la variabilité onomastique des rues



et des intersections, des rues qu'il faut éviter « car les gens regardent trop », et des charretiers qu'on paye 100CFA. Jamalaye, c'est en fait deux espaces, au moins. D'un côté de la Langue de Barbarie (côté mer), ce sont les petites pirogues qui accostent sur la plage au pied des ruines d'un ancien quai de pêche. De l'autre côté, côté fleuve, en face du cimetière, les grandes pirogues (*mbal*) arrivent au milieu de la foule de porteurs de caisses, de marreyeur.ses, de charretiers, des vendeurs ambulants (*bana bana),* etc.

Figure 8: image Google Earth 2025, Delphine Durand Sall

Des deux côtés, il y a des *mbaar*, abris rassemblant des groupes de femmes ou d'hommes ou mixtes qui travaillent ensemble. Les *mbaar* plus élaborés sont du côté-fleuve, car il y a des travaux côté mer qui empêchent toute construction permanente. Jamalaye est un microcosme avec des vendeurs ambulants de vêtements, de thé, de casseroles, etc., son propre marché de légumes, son code vestimentaire, ses sociabilités. C'est un monde dans lequel j'ai traîné, ayant moi aussi mes *mbaar* de référence, et mes occupations : j'y ai vendu des accessoires érotiques au bénéfice de Marieme : des parfums, de l'encens (*cuuraay*) et du sucre mentholé (*cristal*). Fréquenter Jamalaye m'a permis de diversifier à la fois mes méthodes d'enquête — puisque j'ai fait des entretiens courts et plus directifs sur des hommes et des femmes — et d'élargir le cercle de mes enquêtes. J'ai ainsi pu, à partir de là, rendre visite à deux ou trois femmes régulièrement dans leur maison, dans des espaces où l'on pouvait prendre plus le temps pour discuter, avec moins de gens autour.

Forte de l'expérience de Jamalaye, de mon assise dans la maison familiale et dans la tontine, j'ai pu, dans les quatre derniers mois de terrain, travailler encore à une autre échelle : celle du *koñ* (angle de rue, mais désigne ici toute l'étendue de la rue). De cette rue, qui s'étend de la mosquée au fleuve, j'étais devenue familière, faisant moi-même l'expérience de la marche qui se ralentit dès que je l'atteins pour saluer les différents groupes, les vieux des *mbaar* les jeunes hommes près du vendeur de café Touba, les tantes qui vendent des sucreries, telle femme assise devant sa maison, et puis encore tel autre groupe de femmes. Dans ce *koñ* et dans les maisons qui le bordent, j'ai prolongé mon ethnographie en travaillant à l'échelle micro de la vie sociale, autour de quelques marottes : la nourriture sa préparation et sa distribution, les vêtements et les postures, les tontines, les histoires de couples, les histoires de maisons. D'autres sujets pourtant bien présents dans mon enquête n'ont pris leur importance qu'après le travail de traitement des données comme les enfants et leur rôle manière de faire le *koñ* et de faire et défaire les liens.

D. Les hommes d'à côté

Dans la maison familiale et dans le quartier, j'ai assez rapidement tissé des liens avec des hommes. Les hommes sont des interlocuteurs faciles d'accès au Sénégal. Nous pouvions débattre de politique, de sport, mais aussi parler de la diminution des ressources halieutiques, des départs en migration, de la montée des eaux, de la nouvelle plateforme pétrolière et de l'histoire du quartier. Mais j'ai pendant longtemps plutôt privilégié mes relations féminines. D'abord parce que la sociabilité féminine m'intéressait particulièrement, mais aussi, car je savais qu'en commençant par fréquenter des hommes je me serais fermé des portes : donner des gages de moralité et s'intégrer passait par le fait de passer du temps avec les femmes. Les hommes avec lesquels je me suis liée vraiment, je les ai tous rencontrés par des femmes, pas par leurs femmes, mais par leurs sœurs, leurs amies, leurs cousines. C'est une donnée que j'exploiterai pleinement dans cette thèse, cette distance et cet antagonisme entre mari et femme qui rend impossible de connaître aussi bien une épouse et son mari : quand on est l'amie de l'un ou ne peut pas vraiment être celle de l'autre, il faut choisir son camp. Ce sont donc les frères les cousins, les oncles maternels et les amis des femmes que je connaissais qui m'ont intégrée dans trois espaces de la socialisation masculine : un regroupement de mareyeurs à Jamalaye, un *mbaar koñ Ank* et les baraques de Guet Ndar. Ce dernier lieu, est un ancien baraquement, conservé tel quel, où certains vieux respectés de Guet Ndar se regroupent. Ils peuvent être sollicités pour régler les conflits ou les problèmes du quartier.

Le fait d'observer les hommes par la fenêtre que m'offre le monde des femmes a déterminé mon appréhension de la socialisation masculine comme procédant d'une prise de distance avec l'habiter. Cela m'a amené à décrire la dimension interstitielle de la socialisation masculine et les formes de rapprochement que permettent certaines relations hommes/femmes. Parler des oncles maternels, des frères des cousins et des amis, participe à donner à voir la variabilité des formes de masculinités et à « penser l'ordinaire des pratiques ou des relations qui construisent la masculinité sans que s'y manifestent des enjeux de pouvoir immédiatement visibles (Broqua et Doquet, 2013a : 17). S'intéresser à ces différents pans de la masculinité participe à comprendre autrement « la configuration de pratiques situées au sein d'un rapport de genre » (Connell, 2022 : 93) qu'est la masculinité.

E. La parole des femmes

Le principal enjeu méthodologique a été, pour moi, de réussir à dépasser le mutisme méfiant des femmes lorsqu'on leur pose des questions et d'obtenir différentes formes de paroles

et pas uniquement les paroles parfaitement calibrées qui mettent en avant ce qui va dans le sens de la bienséance relationnelle.

À Guet Ndar, et dans la société Wolof en général, la parole a un poids et peut avoir des conséquences majeures. On apprend aux enfants à contrôler ce qu'ils disent en leur répétant « cela, personne ne le dit » (*Loolu ken du ko wax*), on réprimande les bavards « toi tu parles beaucoup [trop] » (*yow danga bare wax*), et on reprend les curieux « *lu sa yoon* ?! » (En quoi c'est ton chemin (tes affaires) ?!), ou alors « toi tu aimes poser des questions » (*yow danga bëgg laaj*). Cette maîtrise de la parole est liée à des valeurs morales. À la pudeur (*kersa*) qui valorise le fait d'avoir du respect pudique pour les gens, de ne jamais acculer quelqu'un par sa parole. Parler joliment dans ce contexte (*wax bu rafet*), c'est esquiver les sujets intimes qui peuvent provoquer de la honte, c'est faire toujours ce qui ménage les relations sociales (Ly, 1966 ; Moya, 2017a). Cela nécessite d'avoir une morale de la discrétion (*sutura*) et de recouvrir d'un voile pudique tous les mauvaises actions ou comportements non conformes des autres ou de soi[21] (*ibid.*). Le discours est valorisé et ce qui compte ce n'est pas les pratiques, qu'il ne vise pas à décrire, mais les normes relationnelles qu'il renforce :

« Enjoliver ne se rapporte pas à la vérité, mais à la norme qui régit la relation conjugale. Il ne s'agit pas de tromper ou d'induire en erreur (personne n'est dupe), mais […] de faire ce qui est le plus beau (rafet), c'est-à-dire ce qui, dans toute situation, favorise la relation sociale » (Moya, 2017a : 79).

Les hiérarchies sociales interviennent dans la répartition de la parole. Demander, poser des questions, c'est le privilège des aînés, et les cadets doivent parler devant un aîné que lorsque celui-ci lui adresse la parole, lui pose des questions. Les mères disent ainsi sèchement à leurs enfants « *laajuma la dara* » (je ne t'ai rien demandé) lorsque ceux-ci oublient cette règle. Mener des entretiens, c'est donc se positionner dans la relation comme aîné. Comme je n'étais pas l'aînée des femmes que j'interrogeais, cette attitude pouvait susciter de la désapprobation, d'où l'importance de veiller à ne pas paraître trop jeune.

Le fait de vouloir avoir des informations sur la vie des gens était de toute façon la preuve d'une curiosité douteuse et dangereuse pour les femmes plus encore que pour les hommes. Dans un contexte de forte interconnaissance et de densité sociale, les femmes font des efforts considérables pour préserver certains aspects de leur vie du regard inquisiteur des parentes ou des voisines. La peur du maraboutisme, de l'œil qui voit et de la langue qui parle, ajoute encore

[21] Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'autres régimes de discours, la médisance existe à Guet Ndar comme ailleurs ! Là encore, c'est principalement les espaces et les relations en présence qui déterminent l'usage d'un registre plutôt que l'autre.

à la prudence nécessaire sur ce qu'on dit de soi. La blancheur de ma peau et mon sujet d'enquête bizarre ont aussi certainement contribué au doute sur mes intentions.

Il a donc fallu que j'adapte ma méthodologie aux conditions locales de parole en essayant de la rendre la plus légère possible. Cela passait par prendre des notes, sans enregistrer, attendre sans poser de questions qu'on s'adresse à moi, revenir plusieurs fois pour créer des relations de confiance et trouver des sujets de discussion périphériques qui suscitent de l'enthousiasme. Il était préférable de parler d'abord de séries télévisées, de connaissances communes, des derniers événements du quartier et de religion avant d'aborder des sujets plus sensibles comme les relations sociales, les enfants, les conflits, la conjugalité. Faire des comparaisons, parler de mon mari, de mon logement, de ma religion ont aussi été des moyens pour donner des prises à mes interlocutrices sur nos conversations. Se dévoiler, au-delà d'être quelque chose d'assez normal dans un échange, est aussi un impératif pour que les gens parlent, car dans le monde des femmes à Guet Ndar non plus, « Il n'y a pas de place pour un observateur non engagé » (Favret-Saada, 1977 : 128).

À la fin de mon terrain, je me rendais régulièrement dans une dizaine de lieux pour discuter avec des femmes, j'avais posé des questions de base (sur leur situation matrimoniale, résidentielle, parcours quotidien, et groupes d'épargnes) à une cinquantaine de femmes, et eu des discussions poussées sur ces sujets avec une vingtaine de femmes.

IV. Annonce de parcours

Cette thèse est un parcours. C'est un parcours au cœur de l'habiter et des relations qui le composent. Chaque chapitre part d'un type de lieu où se déploient une ou plusieurs formes de relations qui souvent débordent le lieu ou en redéfinissent les contours spatiaux. Chacun de ces plans séquence donne à voir des dimensions singulières et complémentaires de l'organisation sociale de l'habiter à Guet Ndar et de son contenu relationnel.

D'abord, la thèse suit les pas d'un marcheur qui arriverait à Guet Ndar par le pont Faidherbe, mais elle commence réellement dans l'armoire (chapitre 1). L'armoire permet d'appréhender la variabilité des pratiques de l'habiter qui existe à Guet Ndar : elle concentre les habits de tous ceux qui passent juste pour se doucher et se changer ou au contraire restent à sa proximité la journée et se changent plusieurs fois. Elle donne un aperçu des différents espaces-temps qui composent l'habiter. Les changements de vêtement marquent le passage de l'un à l'autre de ces espaces-temps : de celui du proche aux heures où la maison est orientée sur elle-même ; au lointain ou au moment où la maison devient un endroit d'accueil et où il faut faire bonne figure. Les changements de vêtements et de postures permettent ainsi d'embrasser

du regard la superficie des personnes, des espaces, et leurs relations de manière très complète. Ils informent de la multiplicité des statuts – qui se réalisent dans ces espaces-temps - par lesquels les habitants passent au fil de la journée. Ce sont les premiers jalons d'une compréhension dynamique des espaces guet-ndariens qui est ainsi posée. Celle-ci amène à relativiser l'opposition intériorité/extériorité qui ne permet ni de comprendre l'agencement des différentes couches de l'habillement, ni l'empilement et le chevauchement des espaces-temps à Guet Ndar.

Après ce premier regard englobant sur l'espace de l'habiter, nous effectuerons un zoom sur un espace en particulier, celui du *koñ*, des rues ensablées qui courent devant les maisons (chapitre 2). Celles-ci sont des espaces très domestiqués, des extensions des maisons qui y étendent certaines de leurs activités et s'y déchargent de certains de leurs membres (les enfants par exemple). Dans ces espaces ambigus à mi-chemin entre la famille et le quartier, les femmes et les hommes, la maison et la route, les enfants sont façonnés comme des êtres à part qui font et disent les choses que les adultes n'osent pas formuler. En tant que tels, ils acquièrent un rôle de passeur d'espace, de transmetteur de paroles entre adultes. Ils participent à ce titre à lier et délier les adultes au gré des circonstances relationnelles. Dans l'espace féminin tissé d'interconnaissance qu'est le *koñ*, l'insubordination des enfants est canalisée : ils se battent pour faire de la place à leur mère dans la densité des relations féminines.

Ces relations féminines seront appréhendées par leur rôle structurant dans la co-habitation par le biais de la nourriture (chapitre 3). La nourriture, sa préparation et sa consommation sont en effet étroitement liées à la question de l'habiter. Manger ensemble, dans le même bol tous les midis c'est déjà habiter ensemble et ce temps fondateur du sentiment du vivre-ensemble est préparé par des organisations féminines, très hiérarchisées, dont une partie ne réside pas à l'endroit où elles cuisinent. Ces réseaux - qui reposent sur des relations de parenté féminines comme l'affinité et la consanguinité féminine-, lient donc plusieurs espaces entre eux du fait de la mobilité des femmes qui le composent qui convergent à un endroit pour cuisiner. La variabilité de leur forme donne à voir la complexité de la codification des relations de parenté féminines et les règles sous-jacentes de la constitution des réseaux embryonnaires de l'habiter. Nous tenterons ainsi d'appréhender la diversité des espaces et de configurations relationnelles qui composent le quotidien du vivre et manger ensemble, en nous débarrassant du concept de résidence qui présuppose des limites matérielles identifiables ou un centre.

Nous prolongerons cette réflexion sur les relations féminines en l'abordant sous un autre angle et dans un autre espace : nous nous éloignerons des cuisines pour aller vers les salons qui reçoivent les parentes et les voisines (chapitre 4). Il s'agira de penser les relations de parenté

féminine et les différents procédés de hiérarchisations qui les régulent, les affects et comportements qu'elles supposent et les rapports à l'espace qu'elles entrainent. Là où les cuisines reposent sur les relations belles-mères/brus ou mères/filles, c'est particulièrement la relation épouse-conjointe (*njëkke-jabar)* qui implique la sœur (ou l'amie) et l'épouse d'un homme, que nous observerons dans les salons. Cette relation moins strictement inégalitaire que celles que nous venons de citer, mais s'étendant sur toute la durée de la vie maritale des épouses, donne à voir les ressorts de l'affinité au féminin dans la société Wolof. Ces liens familiaux contrastent avec d'autres types de relations féminines : ceux qui lient les femmes voisines (et/ou connaissances ou collègues) appartenant à la même tontine. Dans ces tontines, les efforts pour aplanir les relations afin d'avoir des rapports économiques équitables sont considérables. La tontine est ainsi instaurée comme un espace différent, un temps d'exception qui rompt avec l'imbroglio relationnel dans lequel les femmes sont habituellement enchevêtrées. Pourtant, certains paramètres ne diffèrent pas de ceux qui régissent la sociabilité du cadre familial. Dans ces deux contextes, il faut se battre à coup de paroles bien placées, faire preuve de force de caractère et de conformité pour se faire une place. L'articulation de ces réseaux permet de comprendre certains ressorts de la capacité d'agir des femmes qui se base sur l'aptitude à mobiliser différents réseaux extrafamiliaux pour renforcer leur place dans le contexte familial.

Nous nous éloignerons ensuite des relations féminines pour nous intéresser aux hommes, à leur sociabilité et aux dynamiques spatiales qui les sous-tendent. C'est une manière de comprendre l'habiter par ses bords et son extérieur. Ses bords, car nous retrouverons les amis, les frères et les oncles dans les maisons en analysant les relations qui leur permettent de se rapprocher. L'extérieur, car nous penserons les logiques qui conduisent à la création d'espaces uniquement masculins aux confins de l'habiter. Les hommes lorsqu'ils sont hors de chez eux, et de leur lieu de travail, incarnent l'espace extrafamilial et extradomestique, un espace de plus en plus réduit au vu de l'extension de l'espace domestique et marchand. Dans cet espace interstitiel, situé entre les maisons et l'océan, entre-leur chez eux et celui de leur nièce/amies/sœur, ils constituent des groupes d'homosociabilité qui s'attribuent une certaine autorité collective pour penser le quartier et ses conflits lorsqu'ils débordent des maisons. De visite dans des espaces domestiques féminins, ils apportent un peu de cette tranquille extériorité et autorité (*nijaay*), mais aussi leurs qualités personnelles (amis) ou leur contribution (dépendants). Leur autorité y est toujours liée au fait qu'ils n'y restent pas trop longtemps, qu'ils viennent d'ailleurs. Cela participe de leur mobilité, qui ne trouve d'arrêt que dans les zones de marge comme les *mbaar*. Aborder la sociabilité masculine et les rapports de genre d'abord sans

parler des relations mari-femmes nous amène à introduire en creux la spécificité de ces dernières.

Les relations mari-femmes (chapitre 6) arrivent en fin de parcours, même si elles ont déjà fait l'objet d'un peu d'attention en cours de route - comme par exemple pour parler du repas du soir, qui est le seul partagé entre époux (chapitre 3). Le fait que cette relation arrive si tard dans notre exploration de l'habiter relève du fait qu'elles sont à la fois périphériques pour comprendre le quotidien des femmes qui se déroule à distance de leur mari et incontournables puisque le mariage joue un rôle majeur dans la société wolof. Ces relations qui font l'objet d'un travail relationnel et qui sont présentées comme des relations où le mari a autorité sur sa femme se caractérisent aussi par de violents conflits publics et une forme d'évitement au quotidien.

Pour comprendre ces relations dans tous leurs contrastes, nous serons amenés à dépasser certains de nos propres outils conceptuels comme celui d'intimité, à laisser de côté l'idée de dévoiler des rapports sous-jacents et à prendre au sérieux ce qui est donné à voir de la conjugalité à travers différents registres et moments. Comprendre la capacité d'agir des femmes Wolof nous amènera aux racines de notre vision du couple comme entité fusionnelle, associée à la chambre, vision dont il nous faudra nous débarrasser pour appréhender la divergence d'intérêt et l'inégalité des époux qui évoluent dans des sphères distinctes et se frottent parfois avec des étincelles.

Parcours

« Plutôt que des intentions, je voudrais présenter le paysage d'une recherche et, par cette composition de lieu, indiquer les repères entre lesquels se déroule une action. La marche d'une analyse inscrit ses pas réguliers ou zigzagants, sur un sol habité depuis longtemps. » (De Certeau, 1990) : XXXIII)

Guet Ndar c'est plein d'espaces qui s'entrelacent. Je voudrais commencer par donner un aperçu de l'ensemble, de la « composition de lieu » (De Certeau, 1990 : 174). Pour cela, le mieux est de s'y promener à pied, comme se déplace la majorité des habitants[22]. Lorsqu'on accompagne quelqu'un, comme je l'ai souvent fait à Guet Ndar, ses pas tracent une partition urbaine qu'il partage pendant cette marche commune. La partition est faite des petites habitudes d'évitement, de refuge temporaire dans des lieux, de salutations dispensées à droite et à gauche, d'un pas qui varie : parfois pressé, parfois trainant. J'ai chaque fois découvert de nouveaux chemins au gré des habitudes de mes guides d'occasion. Alors, à mon tour, je propose ici d'endosser ce rôle de guide, rôle un peu usurpé, mais qu'il me faut bien assumer pour cette thèse. Il s'agit de tracer un parcours au sens où l'entend De Certeau, c'est-à-dire un chemin orienté et en mouvement qui fasse « aller » et pas seulement « voir » (De Certeau, 1990 : 176). Un parcours, pour faire un récit de la ville à partir de la perspective d'un marcheur et non celle, surplombante, d'une carte. Je me propose donc de dresser en marchant un tableau mouvant de Guet Ndar à partir de ses apparences.

Nous allons passer ensemble plusieurs seuils dans notre parcours à travers les espaces guet-ndariens : le pont pour entrer dans le quartier, le carrefour pour entrer dans le *koñ* et l'habiter et le palier pour entrer dans un ensemble domestique. Nous arriverons ensuite devant l'armoire, aboutissement de beaucoup des parcours quotidiens, pour commencer le chapitre un.

[22] Très peu d'habitants ont une voiture personnelle ou une moto à Guet Ndar. Dans le quartier les déplacements se font à pied, en charrette, ou en taxi-clando le long des artères qui sont goudronnées.



Figure 9 : Traversée du pont Faidherbe. Saint-Louis. Delphine Durand Sall.

Comme nous venons de la partie terrestre de la ville, nous commençons notre marche par la traversée venteuse du pont Faidherbe, symbole de la ville de Saint-Louis. Imposant, avec ses grandes arcades en fer, il a été construit pour donner accès à la ville coloniale en grande pompe. Aujourd'hui, c'est un monstre d'acier, désuet, mais toujours élégant.

Nous franchissons l'île en largeur, contournons le palais du gouverneur en nous hâtant pour éviter les rabatteurs à touristes. Voici la place Baya Ndar, anciennement place Faidherbe, toute vide. Pour entrer par la porte de Guet Ndar (*buntu Guet Ndar*), empruntons le pont, court et étroit, qui se trouve en face de la place, et enjambe le petit bras du fleuve. Ce pont — qui donne l'impression de pouvoir s'effondrer à chaque passage de camion frigorifique — est un accès discret vers les coulisses de cette ville coloniale aux longues artères vides. En traversant, on surplombe le mur de pirogues alignées le long de la rive du quartier et l'on perçoit à l'agitation qu'on passe de l'autre côté, dans l'ancien village de pêcheurs devenu quartier surpeuplé.



Figure 10: Mur de pirogue vu du pont de Guet Ndar

Pour accéder à la Langue de Barbarie et donc à Guet Ndar, on aurait aussi pu prendre la pirogue, sur la rive sud de la ville, qui nous aurait menées directement au cœur du quartier, mais je n'ai pas de monnaie. Pour embarquer, il faut payer 100 FCFA au passeur qui manœuvre la pirogue grâce à une longue perche.

Comme nous avons pris le pont, nous ne sommes encore qu'à l'entrée du quartier, à *Chaumiere*. Devant nous se trouve le monument aux morts ; à droite, le marché couvert et les marchands ambulants qui posent leur table roulante sur le trottoir ; à gauche, les vendeuses de légumes et de fruits et le parking des taxis-clandos *(gaaraass)* qui vont du marché à Hydrobase. Comme il est 16 h, le marché grouille de monde, les marchands comme les clients sont ici très élégants, dans de belles robes en wax colorées pour les femmes, des pantalons et chemises ou des boubous pour les hommes. En fonction des heures de la journée, l'ambiance n'est pas toujours la même, ce qui change beaucoup le paysage : tôt le matin, sans acheteurs et sans marchands ambulants, c'est beaucoup plus calme.

La plupart des étrangers à Guet Ndar ne connaissent que les deux artères goudronnées qui traversent le quartier du nord au sud, mais nous prenons, pour échapper aux regards, les ruelles étroites et ensablées. On y croise des bandes d'enfants bruyants en maillots de foot délavés, et des moutons, véritables habitants *koñ*, ces ruelles du cœur de Guet Ndar (chapitre 2) et des femmes dans des robes amples et souvent déchirées, qui s'adonnent aux tâches ménagères dans leur maison et dans ces ruelles qui en sont les prolongements. Nous passons devant les *baraques*, une vieille construction en bois qui est le QG des vieux notables du quartier, puis devant Bachir, un vieil homme toujours assis sur une chaise en plastique devant sa maison, avec lequel j'échange quelques mots.



Figure 11 : Tàkk gi, la route près du fleuve à Guet Ndar. Photo de Delphine Durand Sall.

À cette intersection, on peut rejoindre la route goudronnée qui longe le fleuve (*tàkk gi*). Le trottoir est trop étroit pour contenir le flot des allées et venues. La délimitation avec la route n'est d'ailleurs pas clairement marquée et l'on dépasse le pas trainant des femmes et les vendeurs ambulants du bas-côté en débordant sur la chaussée. Cette rue est redoutée des conducteurs de taxis et de taxis-clandos, car elle est peuplée d'enfants, de moutons et de gens pressés qui traversent sans regarder, et mortelle pour les amortisseurs des voitures : aux grands nids-de-poule s'ajoutent les redoutables ralentisseurs artisanaux posés par les habitants (grosses cordes posées sur la route ou dos d'âne coulés rapidement). Sur cette route, les femmes bien habillées qui rentrent du marché croisent des groupes de jeunes pêcheurs en bottes ou pieds nus qui rentrent du port. Ils s'arrêteront peut-être dans une des *tàng-na* [23] installées côté habitation de cette rue pour manger une omelette avec des pommes de terre ou des pâtes sautées dans de l'huile, nourriture d'hommes célibataires par excellence. À moins qu'on leur ait gardé un bol quelque part (chapitre trois). Dans cette rue le long du fleuve, nous frôlons aussi de vieux messieurs respectables avec leurs grands boubous blancs et leur *fez*[24] qui traversent la route pour se rendre dans les *mbaar*, des toits de fortune où ils se

[23] Quand elles sont signalées par autres choses que leurs bancs et leur grande table voilés par un rideau, leur nom est plutôt orthographié « *tangana* » parfois suivi du nom du ou de la propriétaire. Il s'agit de petites gargotes où on peut manger quelque chose de chaud (*tàng* en Wolof veut dire chaud).

[24] Le fez est un signe de maturité et de respectabilité, je l'ai découvert quand j'ai dû habiller mon fils « en vieux » pour une fête de l'école.

retrouvent entre hommes pour discuter et boire du thé. Ces lieux de sociabilité masculine se trouvent de l'autre côté de la route par rapport au quartier, sur la rive du fleuve (chapitre cinq).

En marchant, nous franchissons les limites invisibles des sous-quartiers de Guet Ndar : Loodo, Pondoxoole et Dack. Loodo, le nord de Guet Ndar qui est le sous-quartier le mieux loti des trois, avec certaines rues qui sont larges et plusieurs maisons à étages. Plus on avance vers le sud, plus la densité est forte : il y a d'abord Pondoxoole (Pondokholé) puis Dack où les maisons à étages sont rares, les petites rues encore plus saturées d'enfants.

Au bout de Guet Ndar, tout au sud, il y a Jamalaye, le point névralgique de ce quartier de pêcheurs, le port. Aux abords déjà nous en voyons les signes annonciateurs : des femmes qui marchent avec de gros seaux blancs, très couvertes avec des chaussettes dans leurs tongs, des vêtements souvent un peu abimés, mais quand même couvrants et colorés. Des enfants pieds nus qui portent de gros poissons. Avant de voir les camions frigorifiques, les porteurs de caisses et les mareyeuses — qui circulent ou qui sont assises sur des caisses de poissons, on peut savoir qu'on en approche. Jamalaye se situe à l'intersection des deux routes carrossables de Guet Ndar qui en deviennent qu'une seule au niveau d'un petit rond-point à l'angle du cimetière, au centre duquel il y a une pirogue miniature peinte sur laquelle est inscrite « Diamalaye ». Il y a donc deux côtés à Jamalaye, côté mer et côté fleuve.



Figure 12 : Jamalaye côté fleuve. Photo Delphine Durand Sall.

Côté fleuve, ce sont les grandes pirogues chargées de *yaaboy* (sardinelles) et autres poissons qui se pêchent en banc et au filet, qui accostent. L'endroit ressemble à un campement de fortune avec ses bâches tendues pour se protéger du soleil, ses gros frigos rouillés et ses empilements de glacières artisanales. Pourtant on peut tout y trouver : un marché avec des légumes, des fripes, un thé ou un nescafé, des produits de toutes sortes, vendus par des marchands ambulants. On sent quand on y arrive. L'odeur est incroyable : le plus pourri du poisson macéré sous les bottes et les claquettes dans une boue noire et odorante, un subtil mélange de jus et viscères de poisson, d'eau de mer et d'ordures, qui colle sur les bas des robes et des pantalons. Là-dedans, les mareyeuses et les porteurs de caisse courent des pirogues aux camions. Lorsqu'une nouvelle pirogue arrive, les gens s'avancent dans l'eau à hauteur de taille pour négocier le poisson. On peut d'un coup d'œil englober les professions de Jamalaye : les pêcheurs en toile cirée et en bottes souvent jaunes ou blanches ; les porteurs de caisses, des jeunes habillés en fripes abimées ; les mareyeuses assises sur leurs seaux ou leurs vieux frigos, s'agitant brusquement, les vieux élégants qui attendent qu'on leur donne un peu de poisson ou de l'argent à ramener chez eux.

De l'autre côté, côté mer, c'est plus propre, si l'on fait abstraction des déchets sur la plage où accostent les petites pirogues, mais il y a quand même la même boue près des camions réfrigérés. Entre la plage et la route, des camions garés, des charrettes et des gens assis entre des caisses de poisson sur des seaux ou de vieux frigos. Quand je suis arrivée à Guet Ndar, il y avait encore les ruines de la charpente en béton de l'ancien quai de pêche qui menaçait de s'effondrer sur les gens, mais il a été démonté pour faire la digue, nouvelle solution trouvée par l'État sénégalais et financée par la Banque mondiale et L'Agence Française du Développement (AFD) pour lutter contre l'avancée de la mer et l'érosion côtière de la Langue de Barbarie.

Si nous n'étions pas attendues, nous pourrions continuer après le cimetière vers Hydrobase. Juste après le cimetière, il y a *Siin* et ses amoncellements de poisson séché ou fumé où des femmes noircies par la fumée et le sel préparent le *keccax* (poisson fumé) et le *gejj* (poisson séché).

Tournons plutôt à droite dans un *koñ,* une ruelle perpendiculaire au fleuve et à l'océan. La plupart des *koñ* ne sont pas goudronnés. Les charrettes s'y aventurent parfois pour acheminer des choses lourdes comme des sacs de riz ou des moteurs de pirogues, mais peu de voitures s'y risquent. Quand elles le font, c'est tout un remue-ménage : les habitants doivent libérer la voie, transporter des parpaings, chasser les enfants, déplacer des moteurs et des filets. Car si les plus spacieux des *koñ* de Guet Ndar font plusieurs mètres de large, ils sont rétrécis encore au quotidien par les fils à linge, les glacières, les empilements de parpaings, les troupeaux de

moutons. La rue est grignotée par ses bords, colonisée lentement par les maisons qui s'y prolongent, qui la domestiquent. Notre progression est lente, car il nous faut saluer les habitants. Rentrer dans le *koñ,* c'est déjà rentrer un peu chez les gens.

Le seuil qu'on franchit lorsqu'on entre dans une maison guet-ndarienne se matérialise très rarement par une porte fermée, à part au milieu de la nuit. Toute la journée, les portes sont ouvertes, les couloirs des maisons ou les cours intérieures communiquent souvent directement avec le *koñ*.

Quand nous entrons dans la maison des Fall, nous passons un premier perron d'où je lance le premier « *asalaam alaikum »* pour saluer Aïda et son mari qui sont logés dans la première chambre sur la gauche. Ils sont les seuls locataires de cette maison qui compte plusieurs unités familiales. Nous nous trouvons après le palier dans une allée étroite avec du sable d'abord, puis du béton avec des tessons de céramique. Sur la droite, à peu près en face du robinet commun, un autre couloir part. À cet endroit, il y a un cadre en béton pour accueillir une porte qui n'a jamais été mise. Par là, c'est chez Fatou, la sœur aînée des Fall, qui y habite avec son mari. C'est un mariage de famille, c'est ce qui explique que sa demeure conjugale soit adjacente à sa maison de naissance. Nous continuons tout droit sans bifurquer vers chez Fatou, même s'il faudra revenir sur nos pas la saluer pour éviter qu'elle ne se fâche parce que je ne l'ai pas saluée. L'allée se rétrécit. À droite, un couloir mène vers quelques chambres, c'est chez les Seye. Ils y vivent à au moins dix adultes (sans compter les enfants) dans deux pièces, et se bagarrent tous les deux jours. À la tête de leur petite unité de vie, il y a une femme d'une soixantaine d'années, mariée à un parent de la grand-mère des Fall, mais délaissée par celui-ci au profit d'une deuxième épouse. Comme nous ne l'avons pas croisée devant la maison, je passe la tête dans l'embrasure de la porte pour saluer d'un nouveau « *assalaam alaikum* » et échanger quelques formules de politesse. À gauche, pas exactement en face, mais légèrement plus loin, il y a l'entrée d'une des deux pièces qui constitue cette maison des Fall. On dit pourtant que c'est une « *kër bu mag* », une grande maison, ou plutôt l'origine d'une grande famille (*kër* veut dire maison et famille), la demeure familiale dont beaucoup sont issus. Tous les murs de la

maison des Fall, leur bout de couloir et les chambres, sont du même vert turquoise écaillé, très lumineux.

Quand je viens plus tôt, ce couloir est la cuisine. Il est occupé par Maïmouna qui prépare le repas. Elle est assise sur le tabouret devant le gaz et la marmite posée dessus, ou debout avec l'écumoire à la main (chapitre 3). Le passage vers les toilettes tout au bout du couloir, qui servent aussi de douche, se fait alors obligatoirement sur le côté gauche, par les deux pièces qui sont liées par une ouverture, une porte sans porte là aussi, qu'on peut fermer par un rideau. Je vois qu'il n'est pas tiré, nous n'arrivons pas au milieu d'une discussion importante. Ce n'est pas non plus un jour de *plan* (tontine), où les deux pièces sont remplies des femmes du quartier silencieuses ou râleuses qui comptent l'argent. Nous aurions dû rebrousser chemin dans ce cas.

Nous entrons sur la gauche dans la première partie de la maison des Fall. En journée, cette pièce fait office de salon, mais la nuit il n'y a plus que des pièces où l'on dort en étendant

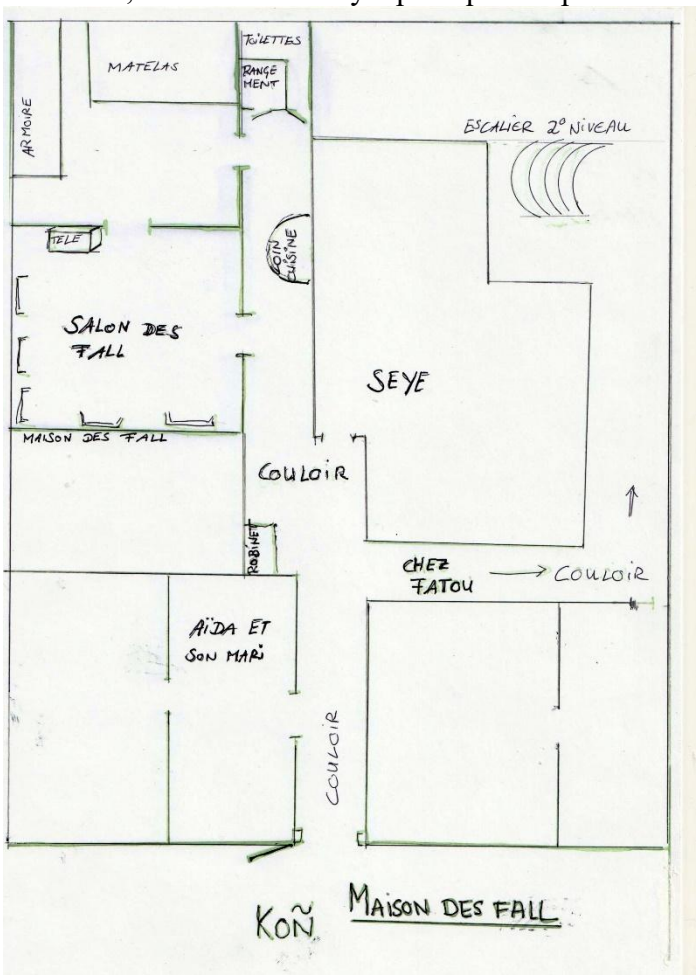

Figure 13 : plan de la maison des Fall

matelas et coussins des fauteuils par terre. Dans ce salon, il y a 5 de ces fauteuils, sortes de grandes chaises en bois avec coussins, qui ne sont pas luxueux et larges comme ils peuvent l'être dans d'autres maisons. Chez les Fall, ils sont peuplés des cousins, cousines, d'oncles,

d'amis et amies de la famille qui trainent ici habituellement. Lorsqu'il n'y a plus de place sur les fauteuils, on s'assoit par terre, dans le couloir ou dans la pièce adjacente.

Dans le coin au fond à droite du salon, la télévision est allumée, où passent des séries Bollywood, des concerts de mbalax et des cérémonies familiales ayant eu lieu dans le voisinage. Je préfère quand ce sont les cérémonies, car alors on peut se moquer tous ensemble d'une danse de l'un ou d'un maquillage d'une autre. C'est d'autant plus drôle que l'image sur le petit écran est déformée, donnant l'allure d'extraterrestres mégacéphales à tous les personnages.

Au milieu de cette pièce, trônant sur la natte étalée par terre au centre de la pièce, il y a Diana, les jambes étendues bien droites devant elle. Elle fait monter les verres en versant le thé pour déposer le centimètre de mousse de rigueur au fond des verres (*xiim àttaaya*). Diana bouge rarement. Elle est un morceau de cette maison. Lors de ses absences, tous les gens qui franchissent le seuil demandent où elle est.

Dans la deuxième pièce, en enfilade avec la première, il y a deux matelas entassés. Celui du dessus a de gros ressorts qui ont traversé sa housse. Il y a là souvent des gens allongés sur le côté, étalés de tout leur long, endormis ou participant à la conversation du salon. Ceux qui sont ainsi affalés sont des membres de cette maison et des habitués. Cette pièce aux allures de chambre (chapitre 6) est meublée d'une grande armoire à six battants[25] (chapitre 1). À côté, quelques valises entassées servent à ranger ce qui n'y rentre pas. Sur l'armoire, il y a aussi une tonne de choses entassées : des jeux d'enfants qui ne servent plus, des vêtements rangés dans des sacs en plastique : si l'on regarde de trop près, on a l'impression que tout cela peut s'écrouler.

[25] Il s'agit du nom de la partie amovible d'une armoire et donc par extension du nombre de portes que possède une armoire. Ce terme est utilisé en français à Guet Ndar pour décrire la capacité de rangement d'une armoire.



Figure 14 : Armoire à quatre battants avec des affaires sur le dessus. Guet Ndar. Delphine Durand Sall

Chapitre 1 : Étoffe et postures.

Les corps de l'habiter.

L'espace, particulièrement dans ce quartier surpeuplé qu'est Guet Ndar, ce sont les corps immobiles et mobiles. Dans le parcours à travers Guet Ndar qui précède, on voit bien comment les corps vêtus et les postures des habitants, même anonymes, nous informent des différents espaces. Les enfants en maillots de foot et les ménagères en robes déchirées nous signalent l'entrée dans les ruelles de Guet Ndar ; les bottes, les cirés et les sceaux sur la tête des femmes, l'approche du port. Les vieux messieurs élégants croisés sur la route évoquent les abris où ils se retrouvent et l'on sait d'une femme bien habillée au pas lent qu'elle se rend au marché. Lorsqu'on traverse des espaces peuplés sans les connaitre, c'est dans ces corps autour de soi qu'on cherche les informations, et c'est sur les apparences de ceux-ci que nous les prenons. C'est ce sur quoi insiste Barbara Carnevali (2020) lorsqu'elle défend l'importance et la prégnance des apparences. Elle y souligne l'importance du corps et des sens dans nos rencontres :

> « when bodies find themselves side by side, sharing a common space, their minds "sense" each other and they mutually perceive one another […] This leads us to conclude that, as our first tools of communication, the senses are also our first social media, without which society itself would be neither possible nor even conceivable » (Carnevali, 2020 : 4).

Les corps — corps, qui, comme nous le rappellent les géographes, sont des éléments constitutifs de l'espace physique, de même que celui-ci les constitue (Méo, 2010 : 472) — se donnent à voir de multiples manières dans le foisonnement de Guet Ndar. Ils sont drapés et en mouvement, en interaction avec les vêtements, les autres corps, les regards qu'ils sentent sur eux, ou le sable qui ralentit les pas. Toutes ces dimensions sont incorporées dans les conduites motrices (Warnier, 1999) et donnent aussi une consistance à l'espace.

Dans ce chapitre, nous allons aborder l'habiter à Guet Ndar, par les apparences et par les corps. Les changements d'habits et de posture et les différentes couches de vêtements, me permettront d'évoquer les différentes épaisseurs temporelles de l'espace qui se juxtaposent, mais aussi de donner un aperçu de la manière dont les statuts et le genre sont incorporés et spatialisés.

Je commencerai par les habits, en abordant successivement : la place que prennent les vêtements dans l'armoire qui nous permet de comprendre la place des habitants d'une même maison ; les discontinuités et les continuités spatiales et temporelles que marquent les changements vestimentaires ; la hiérarchisation des couches des vêtements. Je montrerai ensuite comment les corps composent avec ces habits et avec les autres éléments qui les

entourent pour bouger ou rester immobiles. Enfin je parlerai du rôle que jouent le genre et les statuts dans la manière d'occuper l'espace.

I. L'étoffe des espaces

A. Histoires d'armoires, histoires d'espace

Les vêtements sont pliés et rangés dans des armoires. Ces armoires contiennent les changements d'habits à venir de différents protagonistes qui n'ont pas tous le même rapport à l'endroit où se trouvent ces armoires. Elles sont l'endroit où se retrouvent condensés, bien pliés, plusieurs espaces domestiques qu'elles mettent en lien. Elles contiennent les potentialités de se vêtir pour aller dans d'autres espaces ou les faire advenir. Elles sont à l'entrecroisement des trajectoires plusieurs fois par jour. On s'en rapproche en arrivant chez soi comme avant de sortir. Ces armoires souvent très imposantes, en bois massif, ressemblant à des armoires normandes, prennent une place considérable dans les petites pièces de Guet Ndar. Dans celles-ci, il y a quelques meubles seulement, mais qui sont très imposants : les lits sont souvent gigantesques, assortis, chez les plus aisés, à des tables de nuit et parfois même à la coiffeuse, et les grandes armoires aux nombreux battants agrémentées de sacs en plastique surplombent le tout. Dans la maison familiale des Fall, il n'y a pas de lit dans la chambre, seulement un vieux sommier revêtu d'un tissu, pas de tables de nuit ni de coiffeuse. L'armoire est donc le seul meuble, reine de la pièce.

Lorsqu'on a emménagé, Mariama et moi, à Hydrobase, il était question dans un premier temps que Khady, l'aînée de ses enfants, étudiante en droit à l'université de Saint-Louis, vienne avec nous. La maison familiale à Guet Ndar étant pleine à craquer et l'appartement d'Hydrobase en comparaison plutôt spacieux, offrant des possibilités de calme pour son travail universitaire, je m'attendais à ce qu'elle en soit ravie. Mais c'était sans compter les problèmes d'armoire. Bien qu'il soit probable qu'une partie des motivations de cette jeune fille de 19 ans aient été liées au fait de ne pas trop s'éloigner de Guet Ndar et de la liberté de circulation offerte par le quartier et par la présence de sa tante maternelle, moins regardante sur ses déplacements que sa propre mère, ce sont les problèmes d'armoire qu'elle a mis en avant pour négocier le fait de rester dans la maison familiale. Elle argua que l'armoire de sa mère était déjà pleine à craquer et qu'elle n'avait donc aucun espace dans le nouvel appartement pour ranger ses vêtements. Nous avons cherché des solutions avec elle pendant une semaine, en évoquant la possibilité d'acheter des valises pour les stocker, mais elle eut le mot de la fin : si elle partait, selon elle, elle perdait sa place dans l'armoire de la maison familiale, elle serait remplacée et ne pourrait

pas revenir en arrière. Dans un quartier où le manque de place est le problème majeur, j'avais sous-estimé l'importance de perdre sa place dans une armoire. L'immense armoire en bois dans la chambre familiale avec ses six battants (et son allure un peu normande) a alors commencé à m'intriguer, j'ai demandé des renseignements sur les personnes qui y avaient des affaires :

D'abord, il y a Diana dont les affaires occupent deux battants de l'armoire. Diana a cinq enfants, de trois mariages différents. Quatre seulement habitent avec elle, car l'aîné de ses garçons travaille sur une pirogue en Mauritanie. Les affaires des jeunes enfants sont rangées dans des valises qui sont empilées des fauteuils dans la pièce adjacente, le salon. Seule Awa, l'aînée de Diana possède une place elle aussi dans l'armoire (un battant et demi). La place que prend Diana dans cette armoire dénote de sa position dans la maison. Elle est revenue s'y installer il y a deux ans quand son mariage a commencé à battre de l'aile (son mari ayant pris une coépouse et jugeant qu'elle ne vivait pas dans des conditions dignes dans sa maison à lui). Elle est la véritable maîtresse de maison désormais : elle organise la vie de la maisonnée, s'assure que le repas du midi soit fait dans des quantités suffisantes pour les invités, fait le thé pour recevoir des visiteurs. Elle est celle qui investit le plus le lieu et y passe le plus de temps. Sa présence est aussi structurante pour la maison que celle de certains meubles : quand elle n'est pas à sa place habituelle, n'importe quel visiteur qui entre dans la maison la demande. Elle va à l'armoire le matin après le ménage pour enfiler une robe ample sur ses vêtements, mais surtout après sa douche de l'après-midi quand elle met ses belles tenues en wax et qu'elle se maquille avant de se rendre aux tontines.

Ensuite, il y a Oumar, frère de Diana, dont les affaires occupent un demi-battant. Les hommes ayant en moyenne beaucoup moins d'affaires que les femmes, ce n'est pas très étonnant qu'il prenne moins de place que Diana, mais la présence de ces affaires dans l'armoire questionne. Fatou, sa sœur mariée dans la maison voisine s'étonne qu'il ne mette pas ses affaires chez sa première femme qui a une grande armoire. Elle dit que c'est un problème de Guet-Ndarien, les frères et sœurs ne veulent pas se séparer, ils veulent faire tout ensemble. Il est aussi probable qu'il laisse ses affaires pour rappeler que cette maison familiale est aussi la sienne. Il m'a rappelé à plusieurs reprises qu'il a plus de droits sur la maison que ses sœurs, car en raison des règles de succession du droit musulman le garçon doit hériter de deux parts là où la fille n'hérite que d'une. Cependant, ce sont bien ces dernières qui investissent la maison. Polygame, il a deux femmes qui résident à deux endroits différents de Saint-Louis : l'une au Quartier Sud, sur l'île, près de sa famille dans une chambre louée par Oumar, l'autre dans une chambre à Guet Ndar non loin de la maison familiale. Il y passe aussi beaucoup de temps. Il y vient en fin de matinée et y attend le coup de fil qui lui indique que les pirogues avec lesquelles il a des accords

pour la revente de leur poisson reviennent de la pêche. Il se change alors en « habits de Jamalaye », de vieux vêtements usés et des chaussures dont les semelles tiennent à peine et part l'accueillir avant qu'elle n'arrive au port. Le soir, il repasse par la maison familiale pour prendre sa douche, se changer, parfois manger, avant de retourner chez l'une ou l'autre de ses femmes. Il sort alors un jean un tee-shirt propre et enfile ses colliers de Baay Fall[26].

La place que prend Oumar dans l'armoire et *a fortiori* dans la maison est révélatrice de la place des hommes dans les maisons : alors qu'il est celui qui a le plus de droits sur la maison en raison des droits de succession, le fait qu'il prétende à une place dans l'armoire pose problème à ses sœurs qui estiment qu'il devrait plutôt mettre ses affaires chez ses femmes, pour lesquelles il loue des chambres. En tant qu'homme, on attend même de lui qu'il construise sa propre maison ailleurs et qu'il y emmène ses femmes dès qu'il aura assez d'argent. Si personne ne remet en cause ses droits de succession, les normes de la masculinité lui enjoignent plutôt de céder la place à ses sœurs, et particulièrement à sa sœur aînée, et d'aller créer son propre espace ailleurs.

Dans l'armoire, il y a aussi les affaires de deux jeunes hommes de la maison, Issa, et Ousseynou. Issa est le fils d'une sœur aînée de Diana (« de même mère », il s'agit donc ce que nous appelons, en France, une demi-sœur). Il habite normalement avec celle-ci à Mbakkel, à la frontière du Mali, mais il est venu à Jamalaye pour travailler. Diana le considère comme son propre enfant, d'après ses mots. Il dort chez Fatou pour une question de place, mais stocke ses affaires dans l'armoire commune. Ousseynou est le plus jeune frère d'Astou, la cousine de Diana. Leur mère étant morte jeune, c'est la mère de Diana qui a élevé les enfants de sa sœur. Ousseynou est un jeune homme célibataire qui travaille dans une boîte de tirage de photo et d'impression sur tee-shirt. Il dort chez Fatou avec Issa, mais garde ses affaires dans l'armoire commune. Il fait construire une chambre non loin de là, on le voit rarement en journée, à part le moment où il vient prendre sa douche en fin de matinée ou en début d'après-midi après le sport. Il passe alors d'un pas pressé, saluant rapidement.

Ces deux derniers jeunes hommes complètent la liste des présences dans la maison. Outre la maîtresse de maison et les jeunes filles qui lui sont affiliées, auxquelles on donne de la place dans l'armoire, il y a les fils par adoption, les cousins plus jeunes que l'on considère

[26] Adeptes d'une branche de la confrérie des Mourides fondée par Ibrahima Fall. Ils se distinguent par leur conviction que le travail qu'ils effectuent au nom de leur marabout les dispense d'une partie des obligations religieuses. Certains d'entre eux ont une apparence très reconnaissable : ils portent des dreadlocks, des tissus multicolores *njaxa*s (ce qui signifie mélange en Wolof, car ils sont réalisés avec les chutes de plusieurs tissus différents), des colliers en bois imposants et de larges ceintures. Cette allure est censée refléter l'humilité, une valeur revendiquée par ce mouvement qui est aussi considéré comme un mode de vie.

comme de jeunes frères, tous ces hommes en étroite relation avec la maîtresse de maison, à qui ils donnent bien souvent de l'argent quand ils en ont ou des coups de main en échange de leur gîte et de leur nourriture (*cf.* chapitre cinq).

Ce qui est intéressant avec cet inventaire des propriétaires de vêtements dans l'armoire, c'est qu'il permet de donner un aperçu des différentes manières d'habiter un espace et qu'il illustre bien l'impossibilité de penser l'espace résidentiel guet-ndarien comme unique fixe, homogène et délimité (impossibilité sur laquelle nous reviendrons au cours des chapitres suivants). Si leur occupation est principalement le fait des femmes de la maison, les armoires sont ouvertes sur l'extérieur autant que les maisons elles-mêmes puisqu'elles sont à l'intersection des mobilités des jeunes hommes comme Ousseynou — qui ne passe pas vraiment de temps dans la maison, mais va à l'armoire pour y récupérer des affaires — ; des circulations des hommes comme Oumar — qui y prélève des vêtements avant d'aller chez l'une ou l'autre de ses femmes. L'armoire des Fall regroupe différents modes de présence dans l'espace de la maison, mais convoque aussi d'autres espaces : la maison de la première femme d'Oumar, l'appartement de Ousseynou, et le port de Jamalaye. Elle rassemble en un point la dispersion à venir, contenant les vêtements nécessaires aux différentes situations sociales et espaces que les Guet-Ndariens vivent en une journée.

B. Temps des habits et espaces-temps de l'habiter

À Guet Ndar, les changements vestimentaires marquent le passage de l'un à l'autre des espaces du quartier ou d'un usage à l'autre du même endroit. Ils signalent le proche, domaine des robes abimées, aux heures où la maison et la ruelle devant sont dédiées aux activités domestiques ; comme le lointain, au moment où la maison devient un lieu d'accueil et où il faut faire bonne figure. Les changements de vêtements (et les postures) permettent ainsi d'embrasser du regard, au-delà du discursif, par le corps et ses extensions matérielles[27], la superficie des personnes, des espaces, et leurs relations de manière très complète. Ils informent de la multiplicité des statuts — qui se réalisent dans ces espaces-temps — par lesquels les habitants passent au fil de la journée. L'extrait ethnographique qui suit montre bien la fréquence et l'importance de ces changements au cours d'une journée.

> Chaque jour, alors que la matinée est déjà bien entamée, que nous avons déjà fait une grande partie du ménage dans la maison et que j'ai écrit quelques pages, nous prenons, Mariama et moi,

[27] Il s'agit de penser avec Warnier : « tout ce qu'on peut penser avec ses doigts, son corps, et les objets en mouvement. » (1999 : 66)

notre petit déjeuner ensemble dans notre location à l'extérieur de Guet Ndar, située sur la même langue de terre [la Langue de Barbarie]. Mariama dans son pagne en coton dont un bout est un peu déchiré et dans son débardeur blanc [qui constituent ses sous-vêtements], moi avec ma robe trop ouverte sur un côté, nous asseyons vers 11 h sur la natte pour manger notre pain agrémenté de quelques sauces (de la veille ou fraichement achetées à une vendeuse au coin de la rue). S'il lui reste une lessive à accrocher, Mariama enfile une vieille robe usée par-dessus le tout pour monter l'étendre sur le toit de l'immeuble. Puis, après une douche fraiche, nous nous préparons pour aller à Guet Ndar. Nous portons nos belles robes en wax ou en voile pour aller jusqu'à la route, prendre le taxi-clando, nous rendre à la maison familiale à Guet Ndar. Nos vieilles robes usées sont mises dans les sacs en plastique que nous portons à la main. Aussitôt arrivée, Mariama enlève sa belle robe, la plie soigneusement et la pose sur le dessus de la valise d'Astou. Elle revêt la vieille robe usée, et ainsi tout à son aise, fait des allers-retours dans notre *koñ* (coin de rue). Dans la maison allongée ou assise, sa robe remonte parfois jusqu'à ses genoux, mais elle me dit à chaque fois qu'elle me voit sortir « *wàccal sa yére* » (« tire sur ton habit pour qu'il baisse » [et recouvre tes chevilles]). Quand nous allons au marché à 17 h, marché qui n'est qu'à deux rues, elle se rhabille dans la belle robe de wax très impressionnante.

Plus tard, je réalise qu'elle n'est pas la seule à s'habiller (sol) et se déshabiller (*simmeeku*) plusieurs fois par jour. C'est tout Guet Ndar qui vit au rythme de ses changements d'habits. Guet Ndar particulièrement, car beaucoup viennent y passer la journée sans y dormir comme Mariama, mais aussi car tous les travailleurs au port de Jamalaye prévoient dans leur emploi du temps quotidien le passage par un endroit, chez un parent, le plus proche du port possible. Ils y passent avant de se rendre au port pour se revêtir d'habits de travail (des vieux habits tout abimés souvent), et au retour, pour se doucher et s'habiller de nouveau parfaitement et joliment avant de retraverser la ville. Les vêtements convoquent ainsi d'autres espaces-temps, ce qui permet bien de voir leur enchâssement au quotidien. C'est une bonne manière, il me semble, d'entrer dans le quartier couche par couche.

1. Soigner son apparence dans les espaces publics ou cérémoniels

Le mot Wolof *sañse* vient du français « se changer », et désigne le fait de s'habiller élégamment, de « se mettre en tenue de fête » (Diouf, 2003) : 225). Le terme *sañse* peut être utilisé à la fois comme un nom, *sa sañse,* (« ta tenue ») ; comme un verbe « *dama sañse tey* » (« je m'habille [bien] aujourd'hui ») ; ou comme un adjectif « *sañse nga !* » (« tu es élégant ! ») Sous cette dernière forme, il permet de souligner l'effort de l'autre pour être élégant dans le cadre d'une cérémonie ou d'un événement de la vie sociale. Ce terme ne comprend pas les changements d'habits réguliers au quotidien, il désigne principalement l'acte de bien s'habiller

pour se rendre à des cérémonies ou des événements marquants de la vie sociale : cérémonies de la vie familiale (baptêmes, mariages), événements religieux organisés par des associations religieuses par exemple et événements liés à la politique (fête de campagne électorale ou journée de la femme en sont de bons exemples).

Aminata se rend à un mariage. C'est un mariage où il y aura sa coépouse alors elle veut être *sañse* pour lui montrer qu'il ne lui manque rien (*namm dara*). Elle a sorti le grand jeu, je la reconnais à peine. Elle a une perruque de cheveux lisses qui lui tombent jusqu'au creux des reins. Son visage est maquillé lourdement : fond de teint très clair, sourcils marqués d'un épais trait de crayon, faux cils qui lui font des yeux de biche, fard à paupières rose comme sa tenue, mais yeux cerclés de noirs, lèvres rose pâle. Sa tenue en bazin riche rose bonbon est composée de deux pièces : la jupe fourreau qui est agrémentée de deux bandes de broderie blanches, une au niveau des genoux, l'autre sur le bord bas ; et une marinière ample qui descend à mi-cuisse. Sur celle-ci aussi des bandes de broderies resserrent le vêtement sous la poitrine, au niveau du col, sur les bras. Sous la jupe, à moitié cachée par la longueur de celle-ci, elle porte d'énormes talons constellés de dorures. Pour couronner le tout, il y a la pochette noire à la fermeture scintillante, les grosses boucles d'oreilles dorées et la montre au poignet.



Figure 15 : Aminata se rendant à une cérémonie.

Cette face cérémonielle de l'habillement est très importante sur plusieurs points. D'abord, économiquement elle prend une part importante de la vie des femmes qui rivalisent de moyens pour avoir à chaque cérémonie une nouvelle tenue, dans un tissu précieux, taillé dans la dernière coupe à la mode. Les armoires gigantesques sont remplies à ras bord par des tenues cérémonielles portées une seule fois.

Les tailleurs (souvent hommes, même s'il existe des femmes) sont très mobilisés dans cette course à l'élégance de leurs clientes. Ils sont tour à tour flattés pour leur travail et gratifiés

d'avances généreuses pour qu'ils favorisent une cliente, ou copieusement houspillés quand ils ont du retard ou qu'ils ont gâché un tissu. Il faut dire que le rôle du tailleur est déterminant pour le *sañse* : un tissu mal taillé perd toute sa valeur première alors qu'une belle coupe le sublime. Il existe un grand choix de tissu avec de grandes variations de prix. L'étoffe la plus connue est le wax[28] — coton teint de motifs en couleurs avec une technique à la cire — mais ce n'est pas la seule. Le plus cher est le bazin riche (*basang ris)*, un tissu en coton qui est damassé, teinté, puis amidonné. Il est frappé avec un maillet en bois, ce qui permet d'incruster des motifs et parfois agrémenté de broderies et de surpiqures. Le voile, qui coûte moins cher que le wax, est très utilisé dans les cérémonies par des groupes de femmes qui veulent être assorties (*hôtesses*). L'éventail des coupes est grand et elles sont d'une complexité variable. Les tailles basses sont composées de pagnes ou de jupes fuseaux moulant les fesses et les cuisses et évasées ou fendues à partir des genoux, et d'un haut serrant la poitrine comme un corset, enserrant souvent les épaules, évasées à partir de la taille. Les marinières sont des hauts qui s'élargissent au-dessus des seins et tombent parfois jusqu'à mi-cuisse, ornés parfois de broderies, souvent associées à des jupes un peu moins moulantes que les tailles-basses. Les robes ont des coupes variables serrées à la taille, au-dessus des seins ou sur les hanches, dénudant les dos ou les recouvrant. Les caftans des hommes sont composés d'un pantalon en toile et d'un haut qui peut aussi bien descendre jusqu'aux pieds que s'arrêter à mi-cuisse ; avec un nombre de cols différents qui fait tourner la tête (cols mao, rond, en V, boutonné/ouvert). Enfin, les boubous, maîtres des cérémonies, sont mixtes. Cousu dans une seule pièce de tissus repliée (de 1,50 m de large et jusqu'à 3 m de long), dans laquelle on découpe l'encolure et où l'on coud les bords à mi-hauteur, le boubou est l'attribut des femmes et hommes mûrs et respectables. Le col agrémenté de broderie et de dorures est rond ou en V. Sous cette grande pièce de tissu, les hommes portent habituellement un pantalon et une chemise, faits dans le même tissu, raison pour laquelle on les appelle des boubous trois-pièces. Les femmes, elles, portent dessous une robe plus serrée, et un foulard de la même étoffe.

Les relations tailleurs/clientes sont des relations étroites. Elles rappellent par certains côtés les relations maris-femmes où les deux partis poursuivent des intérêts opposés et où les négociations visent à imposer ses vues à l'autre en grappillant du temps ou de l'argent. Mais dans ces relations, l'homme est l'employé de la femme[29], et si cette dernière doit le ménager et

[28] Bien qu'une part importante soit aujourd'hui produite aux Pays-Bas et que la technique d'impression vienne d'Indonésie, ce tissu est aujourd'hui autant revendiqué comme symbole de l'africanité que critiqué pour son monopole et sa production hors Afrique, assimilée à une forme d'appropriation culturelle.

[29] Pour d'autres exemples de relations où l'homme est employé de la femme, voir la description des relations entre tisserands manjaks ou toucouleurs et leurs patronnes à Kaolack dans l'article de Deborah Heath (1992 : 25) et le

le cajoler pour qu'il mette de la bonne volonté dans son travail peu rémunéré, le tailleur est au service de cette dernière, dont l'appréciation détermine la rémunération et la fréquence des travaux demandés. Cette relation montre là encore l'impossibilité de qualifier les rapports homme femme de manière univoque et la complexité des relations asymétriques qui supposent des capacités de conciliation des deux côtés.

L'importance du *sañse* génère aussi d'importants réseaux de tontines qui servent à financer des habits pour les diverses cérémonies. Être *sañse* c'est une affaire collective valorisée socialement et associée à la réputation, mais aussi à la réciprocité et à la générosité comme le note bien Deborah Health :

> « Insofar as sañse is a public presentation of wealth (*alàl*), it enters into the politics reputation. To have wealth and to dispense it generously are important elements of high social standing » (Heath, 1992 : 24).

S'habiller bien, ce n'est donc pas seulement afficher ses propres moyens, c'est aussi afficher publiquement la générosité de ses relations à savoir celle du donateur ou la donatrice du tissu. Celui-ci qui peut être offert dans plusieurs circonstances : prestations du futur mari (compensation familiale), échanges de prestations féminines lors des baptêmes, don d'un politicien pour sa campagne, etc. Beth Buggenhagen insiste sur l'importance des vêtements comme mise en visibilité des relations sociales dans un contexte général où beaucoup de familles sénégalaises sont transnationales (Buggenhagen, 2012 : 33). Il est notable que la pratique du *sañse* ait donc autant pour effet de faire exister des hiérarchies que de créer des liens de réciprocité (Heath, 1992 : 23).

Le lien entre *sañse* et réputation et l'importance de soigner son apparence quelle que soit sa classe sociale, non seulement dans les cérémonies, mais aussi au quotidien, a aussi pour conséquence de rendre imperceptibles, de prime abord, les différences sociales (Macia et Duboz, 2018). C'est ce que m'indiquent mes interlocutrices elles-mêmes quand je demande comment distinguer les propriétaires de pirogues des autres (moins riches) sous les *mbaar*. Elles me répondent qu'on ne peut pas les distinguer des autres si l'on ne les connait pas. Il peut y avoir selon elles, un riche propriétaire qui porte un caftan simple en voile de coton et qui va s'asseoir par terre, car il est simple, et un homme qui n'a pas de travail, mais qui s'aime lui-même (*bu bëgge bopam* – qui aime sa propre tête) et qui va porter un boubou en *basang ris*, un tissu particulièrement noble et cher.

célèbre article de Colette Lecour Grandmaison sur les contrats économiques entre époux (Le Cour Grandmaison, 1979).

Faire des efforts pour paraître au-dessus de sa classe sociale ou de sa condition n'est pas vu comme un faux-semblant ou assimilé à de l'imposture, mais est vu comme une marque de valeur et d'amour de soi nécessaire. C'est ce qui est bien résumé dans l'expression « *sagal sa bopp* » :

> « Sagal sa bopp renvoie au fait d'entretenir son jardin secret, dans sa dimension économique ; autrement dit, sauver les apparences, ou ne pas paraître dans le dénuement total. Sag, en wolof, fait référence à la protection au sens normatif : on ne doit pas deviner ce que l'individu vit intérieurement, aussi compliquée que soit sa situation. » (Macia & Duboz, 2018 : ndp 4)

Une amie qui avait des problèmes avec son mari qui ne lui donnait plus la dépense quotidienne (*deppass*)[30] me disait ainsi : « Tous les matins, je m'habille bien, je mets mon petit sac à main (*pochette*) en bandoulière. Tout le monde croit alors qu'il y a plein de billets dedans, que tout va bien, alors qu'il est vide ». En faisant cela, mon amie, ne considère pas qu'elle « trompe » qui que ce soit. Elle fait juste un effort pour masquer avec discrétion (*sutura*) les problèmes avec son mari et pour se comporter avec honneur *(jom).* C'est ce qu'a exprimé, avec humour, un ami saint-louisien qui m'a un jour dit, en blaguant : « Ici, l'habit fait le moine. Si l'on voit un homme dans un grand boubou avec des babouches un fez et un chapelet dans la main, on va dire de lui que c'est un grand croyant ». Il ne s'agit pas de naïveté, bien au contraire : on prend en compte et l'on traite la personne aussi en fonction de la manière dont elle veut apparaître. J'ai moi-même à ma manière profité de cette possibilité d'accorder mes apparences à l'effet que je voulais produire. Je me suis, sur le terrain, systématiquement habillée comme une femme mûre : aux pantalons ou au jeans et tee-shirt des jeunes célibataires ou aux tailles basses moulantes des jeunes épouses, j'ai préféré de longues robes amples, des jupes marinières, des boubous et toujours porté des foulards (*col*) qui me masquaient le début des cheveux, comme les femmes de la quarantaine avec lesquelles je passais beaucoup de temps. Cela m'a valu d'être considérée comme une femme plus âgée, d'acquérir de la respectabilité, d'avoir plus de liberté de circulation et donc d'accéder à plus d'espaces différents (d'assister à des tontines par exemple) que si j'avais été considérée comme une jeune femme. Les personnes que j'avais connues pendant quelques années étaient toutes très étonnées lorsque je leur révélais mon âge. Et les quelques fois où je m'habillais en jean, on m'a systématiquement fait des

[30] Selon l'Islam tel qu'il est vécu au Sénégal, c'est à l'homme d'entretenir son foyer et de pourvoir aux dépenses de son/ses épouses et leurs enfants. Pour cela il donne à son épouse, chaque jour (ou chaque semaine ou mois) l'argent nécessaire à ses dépenses. Le mot *deppass* en Wolof ou même l'expression « dépense quotidienne » est utilisé usuellement pour désigner cet argent que le mari doit à son épouse.

remarques sur mon jeune âge. Il y a quelques accessoires qui sont eux-mêmes utilisés par mes amies lorsqu'elles veulent paraître respectables et plus âgées comme le large col brodé posé sur les épaules et les lunettes de vue neutres.

Les vêtements ne permettent donc pas vraiment de contextualiser à coup sûr les personnes en mouvement dans la ville, mais ils permettent de contextualiser les lieux et des temps de la vie sociale. Aux différentes fonctions du vêtements énoncées par Rivière dans un article portant sur le vêtement en Afrique (et ailleurs), les fonctions protectrice, économique, identitaire, symbolique, esthétique, nous ajoutons ici la fonction spatiale (Rivière, 2008). Le fait de changer de vêtements pour se rendre dans des endroits différents montre bien qu'il doit y avoir une adéquation entre lieu et vêtements dans notre société comme dans la société Wolof. Comme souvent, on remarque ce lien surtout dans les ratés, quand il y a décalage, comme le montre le géographe André-Frédéric Hoyaux :

> « […] le corps peut aussi, de par son enveloppe (des vêtements par exemple), exprimer sans le vouloir, ou mettre en visibilité des significations qui ne correspondent pas avec l'endroit où il est censé être (une robe de soirée pour un colloque, un short au sein d'une église) pour celles et ceux qui le regardent. La désignation de ce corps à travers la typification renvoie alors à un travail sur l'emplacement adéquat pour trouver ou avoir une place légitime dans l'espace » (Hoyaux, 2016) : 16)

Même dans ces cas de décalage, les vêtements peuvent alors nous informer non plus de l'espace présent, mais de l'espace dans lequel la personne se projette, de sa mobilité à venir ou passée : une femme très bien habillée dans l'intérieur d'une maison guet-ndarienne c'est une visiteuse, ou bien une femme s'apprêtant à partir. Les vêtements convoquent d'autres lieux, ce ui permet bien de voir l'enchâssement des espaces au quotidien.



Figure 16 : Femmes de dos se rendant à une cérémonie.
Photo Delphine Sall

On voit bien ici l'importance des apparences à travers le rôle des habits cérémoniels et la manière dont celles-ci sont mobilisées pour faire advenir un statut dans un espace et un temps donné. Au-delà du contexte cérémoniel, dans l'espace public, ces apparences sont aussi très signifiantes. Nous allons voir à présent qu'au quotidien, les habitants de Guet Ndar naviguent avec fluidité entre ces différents statuts et habits, co-produisant ainsi différentes strates d'espaces-temps dans un même endroit et incorporant les changements d'espaces dans leur allure.

2. Se changer au quotidien : l'espace d'une robe s'arrête où commence celui d'une autre robe.

Il n'y a pas que ces vêtements d'exception d'un côté et des vêtements ordinaires de l'autre, il y a tout un continuum de vêtements plus ou moins élégants plus ou moins agréables,

plus ou moins usés, qui composent la panoplie quotidienne des Guet-Ndarien.ne.s. Cette panoplie diffère en fonction de l'âge et du sexe, mais est aussi variable selon les espaces, les heures de la journée, les contextes sociaux. La fluidité avec laquelle les gens naviguent entre statuts et espace-temps est révélatrice de la densité sociospatiale de l'habiter dans ce quartier.

Ainsi, comme Mariama, la plupart des femmes, le matin, enfilent des vêtements vieux et usés pour effectuer les tâches matinales et notamment le ménage. Vieilles robes déchirées et pagnes troués sont la mise de la ménagère. Deuxième vie des robes en viscose ou polyester prêt-à-porter de Dubaï ou du Maroc, qui sont vendues entre 2 000 et 7 000 CFA la pièce en taille unique au marché. Ces robes longues et fluides dont la matière est plus légère et souple que le wax rigide et épais, sont portées à toute heure : les abimées le matin, les neuves l'après-midi. Elles ne sont cependant pas portées pour être élégantes (*sañse)* à une cérémonie où on préfèrera un vêtement fait par un tailleur. Quand il fait plus froid, c'est aussi le règne des survêtements de sport. On est toujours étonné de rentrer dans une maison à ces heures-là et de rencontrer une femme, qu'on a connue dans un autre contexte — fardée, poudrée, avec une perruque et une robe majestueuse —, les cheveux ébouriffés et en survêtement à la garçonne. Les survêtements de sport appelés « ensembles » sont portés par tous, quels que soient l'âge ou le sexe, ils sont vendus au marché et par des vendeurs ambulants à des prix très variables.

L'équipement du matin dure jusqu'après le repas du midi pour celles qui préparent le repas. Les autres prennent parfois leur douche avant, particulièrement si elles ont un déplacement. Après le repas du midi et le thé, c'est la queue pour aller à la douche, car 17 h approche, et à cette heure-là, l'heure des visites, il faut être impeccable. Même lorsqu'on reste à l'intérieur d'une maison et qu'on n'a pas la volonté de bouger, on se met sur son trente et un autour de 17 h. C'est flagrant pour les jeunes filles non mariées qui passent pourtant souvent l'après-midi dans leur maison familiale. Après avoir passé la matinée en pagne ou en robe, elles enfilent un jean moulant et un *body* (tee-shirt moulant) et publient un statut sur leurs réseaux sociaux, une autre manière de rendre ce moment public. Car à ces heures de fin d'après-midi, l'intérieur des maisons, qui était soustrait aux regards, se transforme en lieu de passage, où les visiteuses et visiteurs se succèdent. Les robes déchirées font place aux vêtements éclatants. 17 h, c'est aussi l'heure des tontines (*tuur* ou *plan*) et des femmes convergent vers la maison de la mère de la tontine *(yaayu tuur*), dans de belles robes, maquillées et coiffées d'un mouchoir de tête (*musor)* assorti à leur tenue pour la plupart, et parfois quelques bijoux. C'est aussi à partir de 17 h que les femmes commencent à rentrer de Jamalaye, elles passent chez leur mère ou leur sœur qui habite non loin se doucher et se changer, puis visitent, elles aussi, des amies, se rendent au marché pour les courses du soir et défilent dans le quartier jusqu'à chez elles.

Lorsque le soir approche et qu'il faut de nouveau cuisiner pour le repas du soir ou réchauffer les restes vers 20 h ou même 21 h, les femmes rentrent chez elles, les beaux costumes sont pliés avec soin et remis dans l'armoire. Elles restent alors en vêtements du dessous : pagne en coton et débardeur, ou enfilent leur robe usée du matin pour couper les oignons.

Cet emploi du temps générique des changements d'habits des femmes n'est pas applicable à l'ensemble des habitants de Guet Ndar. Les changements de vêtements se font selon une autre temporalité pour les enfants par exemple. Lavés, frottés coiffés et parfumés tôt le matin pour aller à l'école, les enfants défilent avant 8 h dans le quartier, dans des basquettes rutilantes, des jeans ou des jupes longues ou mi-longues et des tee-shirts flambants neufs. C'est un peu différent pour les enfants qui vont à l'école coranique et qui s'y rendent en habits « wolof »[31] : des caftans pour les garçons et des robes en wax pour les filles. Le vendredi, c'est jour de prière, le changement est notable : tous les garçons portent des caftans et des babouches, et pour les filles, des robes et chaussures à paillettes — parfois avec des talons même chez les très jeunes. On aperçoit ces vêtements sous l'uniforme scolaire, ces blouses sur lesquelles sont inscrits en grosses lettres les noms et adresses des différentes écoles[32]. Ces blouses de couleurs différentes en fonction des écoles permettent de discerner en un coup d'œil les enfants qui vont à l'école publique de ceux qui vont dans des écoles privées plus chères, mais mieux réputées, et donc de se faire une idée des revenus familiaux, des projections des parents sur les enfants et des aptitudes de ceux-ci. Ainsi les enfants d'une même maison ne vont pas toujours à la même école en fonction de l'importance que les parents veulent conférer à la scolarité de leurs enfants, mais aussi des compétences de ceux-ci. Dans le sous-quartier de Guet Ndar que je fréquente, une majorité d'enfants va à l'école publique (les garçons arrêtent tôt pour aller en mer), certains vont seulement à l'école coranique et une minorité continue l'école après le brevet du collège. Lorsque les enfants rentrent au quartier vers 13 h, la première chose qu'ils font, c'est se changer. Ils retirent leurs beaux atours et enfilent l'uniforme du petit Guet-Ndarien ou de la petite Guet-Ndarienne : un maillot de foot et un short assorti aux couleurs de leur équipe du quartier pour les garçons, des vêtements de seconde main (*fëgg-jaay*) ou trop tachés pour être portés à l'école, des robes ou des leggings usés pour les filles et les claquettes en plastique pour toutes et tous, qu'ils abandonneront quelque part pour courir pieds nus dans la rue. Pour les enfants, le quartier entier est le royaume de leurs survêtements et de leurs nippes couvertes de poussière. Là où les

[31] Pour désigner les vêtements du vendredi ou ceux conformes pour les cérémonies musulmanes mes interlocuteurs parlent de *« yére yu wolof »,* vêtements Wolof.
[32] Il s'agit de l'uniforme minimum de mise : une blouse pour les plus jeunes (primaire et élémentaires) et un uniforme complet pour certains collèges et lycées.

femmes, pour se rendre au-delà de leur *koñ* ou même chez une voisine à l'heure des visites s'habillent élégamment, les enfants se changent rarement l'après-midi, sauf s'ils doivent exceptionnellement se rendre quelque part qui l'exige, au-delà des limites du quartier.

Les pêcheurs ou mareyeurs qui travaillent à Jamalaye se changent, nous l'avons vu avant d'aller au travail et au retour, revêtant des habits usés ou des salopettes et toiles cirées et des bottes, ils enfilent d'élégants caftans, ou des *qamis* — ses longues chemises musulmanes qui vont jusqu'aux pieds — en fin d'après-midi ou lors de leurs jours de congé au quartier. Certains plus jeunes préfèrent les jeans basquets et chemises, ou des survêtements de sport. Mais les plus belles tenues sont portées le vendredi midi pour la prière, certains vont chez le coiffeur pour rafraîchir la coupe de cheveux (qui sont portés très courts par la plupart) ou faire un petit dégradé (qui consiste à laisser les cheveux un tout petit peu plus longs au-dessus des tempes).

On voit ainsi que c'est l'extension de l'espace des vêtements et de leurs usages associés qui sont intéressants, car ils disent aussi la variabilité des rôles. Les enfants sont justes écoliers le matin, Guet-Ndariens l'après-midi ; les hommes alternativement pêcheurs ou mareyeurs, bons musulmans, et hommes du quartier ; et les femmes sont ménagères le matin, travailleuses à Jamalaye, amies ou voisines l'après-midi, épouses au foyer le soir.

C. Les dessous et l'intimité relative

Il y a plusieurs couches à l'habillement, même dans ces climats chauds. La couche du dessous que je vais présenter ici nous permet d'aller plus loin dans la compréhension des enjeux de l'apparence. Les dessous permettent d'explorer la question de ce qu'on montre et ce qu'on cache et dans quels espaces. Ils incitent aussi à s'interroger sur la valeur associée à ces différentes couches et espaces.

Les dessous des hommes et des femmes sont pour certains indifférenciés : un débardeur en haut et un short caleçon long en bas peuvent être portés par les garçons et les filles. Ces pièces d'habillement sont souvent issues du *fëgg-jaay*[33], achetées de seconde main à des stands du marché consacrés à ces ballots de vêtements qui viennent d'Europe ou des États-Unis avant d'atterrir sur les marchés africains. S'il est vrai, comme l'a noté Deborah Heath il y a trente ans, que le fëgg-jaay n'est pas toujours tenu en haute estime par les Sénégalais (1992 : 28), beaucoup de Guet-Ndariens font un grand usage de ses vêtements d'occasion auxquels on prête quand même des qualités, notamment en ce qui concerne les sous-vêtements jugés solides et de

[33] Fripes et friperies. Ce terme vient de fëgg (secouer un objet) et de jaay (vendre).

meilleure qualité que les habits neufs « made in China » : en coton là où les sous-vêtements neufs sont plutôt en polyester, ils présentent en effet des qualités indéniables.

Les femmes plus âgées préfèreront des pagnes (*sér*) tissés en coton blanc cassé qui sont les seuls tissus réellement issus de la production locale. Les plus jeunes portent des shorts étroits à passer sous la jupe. Ces shorts qu'on appelle usuellement d'après le mot français « culottes », qu'on achète au marché neufs ou plus rarement d'occasion, ne doivent être confondus avec l'usage wolof du terme « slip » qui désigne nos culottes et caleçons. Les jeunes filles ont des « slips » sous leurs shorts et caleçons longs, et certains jeunes hommes des boxers, mais ce genre de sous-vêtements sont considérés comme serrant les parties intimes selon certaines de mes interlocutrices qui préfèrent s'en passer sous les pagnes. Ces différences sont liées à l'influence de la mode occidentale sur les plus jeunes sans doute, mais peut-être aussi à un rapport au corps et à la sexualité qui diffère en fonction de l'âge : serrer ses parties intimes dans des vêtements est le fait de jeunes ayant un rapport au corps plus pudique et une sexualité absente ou taboue socialement.

Les dessous ne varient pas seulement avec l'âge, ils varient aussi en fonction du climat. Lorsqu'il fait froid, on porte des leggings, quand il fait plus chaud on se contente du pagne sans rien dessous ou l'on porte la culotte courte. Les variations de climat étant plutôt importantes à Guet Ndar, cette dimension est visible dans les changements d'habillement en fonction des saisons. Au plus froid de la saison sèche par exemple, beaucoup de femmes ajoutent des dessous : des pulls sont enfilés sous les robes ou les tailles basses.

Hommes comme femmes se mettent dans ces dessous quand ils arrivent chez eux, ou chez des amis proches. Ils suspendent ou plient leur robe ou leur caftan à un clou dans le mur ou à une porte d'armoire, nouent un pagne ou une serviette autour de leur taille ou enfilent un jogging en bas et restent en débardeur ou en marcel en haut. La mixité des sous-vêtements est telle que les femmes empruntent souvent les sous-vêtements de leurs maris et particulièrement les marcels. C'est la tenue du confort et du chez-soi. Elle n'est pas associée à la gêne, mais est strictement intérieure. Si un visiteur vient à ces heures tardives dans la maison, les hôtes ne vont pas nécessairement se rhabiller, ils vont pourtant le faire pour sortir quitte à enfiler simplement une robe sur le tout.

À Guet Ndar, on change moins souvent de sous-vêtements que de (sur) vêtement. Les dessous ne sont pas forcément changés tous les jours alors que les vêtements du dessus le sont plusieurs fois par jour. L'aspect des sous-vêtements — déchirés ou d'un blanc passé — importe peu. Être propre ou apprêté n'implique pas de changer de sous-vêtement, mais d'enfiler une nouvelle tenue *au-dessus* de ses sous-vêtements et de parfumer copieusement le tout. La

différence d'importance des différentes couches de vêtements et son association à des valeurs, est bien explorée dans le livre de Roche (Roche, 1989) qui relate l'évolution de l'habillement au 17e et au 18e siècle en France. Il montre que ce qu'on cache ou ce qu'on montre n'a pas toujours eu la même valeur selon les époques. En France, on a favorisé les dessus pendant une part importante de l'histoire avant de juger du rang et de l'hygiène à partir des dessous. In fine, l'importance que l'on prête aux différentes couches de vêtements dit aussi quelque chose de l'importance accordée aux différentes couches des personnes et aux différents espaces. À Guet Ndar, donner de la préséance aux apparences exhibées, c'est s'arrêter à ce que les gens veulent bien montrer de leur personne dans certains contextes. Les dessous ne sont pas totalement absents, ils parfois refont surface dans les contextes les plus intimes, mais ils sont moins scrutés pour évaluer les gens.

Les sous-vêtements du quotidien dont nous venons de parler et qui correspondent à ce que Roche (1989) appelle « le linge » sont à distinguer des sous-vêtements coquins, qui, pour la plupart de mes interlocutrices, ne sont pas portés très longtemps. Ces derniers sont des atours associés fortement à l'acte sexuel, des « armes » (Moya, 2017b) dont l'usage correspond, là aussi à une séquence spatio-temporelle singulière. Une séquence qui ne commence ni ne finit avec l'acte sexuel, mais qui intègre tous les préparatifs, dont le fait de se revêtir d'une nuisette, ou d'un petit pagne coquin appelé *beeco,* et des perles de hanches (*fer*). Ces préparatifs délimitent ainsi l'espace-temps où la chambre, investie habituellement par plusieurs types d'activité et de personnes — qui y dorment, mangent, prient, etc. —, devient l'espace de la sexualité conjugale.

Certains atours de sexualité, comme les perles de hanches, sont portés en journée, se laissant deviner par leur son suggestif. Elles sont cependant changées le soir venu pour les assortir aux nuisettes lors des préparatifs. La variété de ces perles, des nuisettes et des draps érotiques ainsi que la nécessité de ce renouvellement est bien décrite dans l'article d'Ismaël Moya (2017). Cela implique, comme dans le cas des tenues cérémonielles, une certaine accumulation, mais sans deuxième vie possible contrairement à celles-ci qui peuvent se réutiliser comme vêtements du quotidien pour faire la cuisine. Ces dessous érotiques jouent avec l'art de suggérer ce qui est caché et font advenir un espace de sexualité conjugale au milieu de la densité des maisons guet-ndariennes. Le bruit, l'odeur et la nuisette à demi apparente jouent ce rôle d'annoncer les dessous, de suggérer au mari la sexualité à venir alors même que, contrairement au linge, ils ne sont jamais montrés autre part que dans les chambres à coucher, au mari ou à des amies intimes.

La présentation des couches de l'habillement et des différentes catégories de dessous amène à s'éloigner d'une vision caricaturale de l'habillement où dessous s'opposerait à dessus et où l'apparence serait associée aux dessus alors que les dessous rimeraient avec l'intimité ou l'intériorité. On voit bien par exemple que certains dessous sont plus défraichis, tandis que d'autres (les dessous érotiques) font l'objet d'investissements et d'attention. De même, certains habits du dessus peuvent être usés et abimés (ceux portés le matin pour le ménage par exemple), tandis que d'autres sont considérés avec attention (ceux pour se présenter chez soi lors des visites ou en extérieur). Il y a des dessous que l'on cache et des dessous que l'on montre, des dessous qui dissimulent et des dessous qui n'ont rien à cacher d'autre que leur insignifiance pour ceux qui les portent. Les apparences ont cependant pour elles d'être toujours pertinentes à Guet Ndar et elles nous racontent l'espace d'une chambre et la mise en scène du jeu du couple ou celui d'une cérémonie et des relations féminines honorées.

Après avoir fait l'inventaire des propriétaires des armoires et des espaces qu'ils convoquent et laissé entrevoir les espaces-temps de prédilection pour les différentes tenues quotidiennes et cérémonielles des habitants, et les dessous, il nous faut insérer un peu de mouvement dans tout cela. Car les vêtements sont portés et ils n'offrent pas de la personne qu'une image figée. Celle-ci les habite et s'en accommode (où est incommodée) pour marcher, s'asseoir s'allonger, etc. Nous allons éclaircir ce lien entre mouvement et vêtement avant d'aborder les postures et les mouvements qui participent de la construction des espaces guet-ndariens.

II. Mouvements et postures de l'habiter

A. Tissu, mouvement et technique du corps ou comment bouger sans perdre son pagne

Être un corps en mouvement dans le quartier c'est d'abord être un corps habillé. Le mouvement du corps dépend intimement du vêtement avec lequel il compose, qu'il « incorpore à ses conduites motrices » (Warnier, 1999). C'est quelque chose qu'on découvre d'abord par l'expérience de la difficulté à imiter les techniques du corps des autres lorsqu'on est étranger quelque part. C'est un problème dont j'ai fait le constat quand je me suis rendu compte qu'il est très difficile de marcher en pagne long lorsqu'on n'en a pas l'habitude : ce dernier se détache constamment, il y a toujours un bout de tissus qui se met entre les jambes et sur lequel on marche en manquant de tomber. En général, au Sénégal, la longueur des vêtements me pose problème : je dois me battre avec le tailleur pour qu'il raccourcisse de plus d'un centimètre les

vêtements qu'il fait pourtant d'après mes mesures, je raccourcis toutes les robes que j'achète dans la rue, rajoutant parfois des fentes pour pouvoir faire de plus grandes enjambées. Ces difficultés que j'ai pu éprouver donnent des indices sur des détails de l'habillement local (longueur et étroitesse des vêtements féminins) qui sont corroborés d'autres auteurs travaillant dans la région. Dorothée Guilhem qui travaille sur l'incorporation des identités de genre chez les Peulhs Djeneri au Mali note que « Selon les normes vestimentaires, les femmes doivent avoir le pagne qui descend au niveau des chevilles. Cet ajustement du pagne permet de cacher les jambes du regard d'autrui » (Guilhem, 2008 : 4).

Ces normes nécessitent un savoir-faire corporel, des « techniques du corps » — ainsi nommées par Mauss dans un texte de 1936. Ce texte extrêmement novateur a ouvert la voie à un large champ de recherche. Mauss rencontre cependant un problème quand il essaie de dissocier les techniques du corps où « Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme » (Mauss, 1936 : 10), des objets et de l'environnement avec lesquels il entre en interaction. C'est la critique que lui fera Warnier (1999) : d'avoir voulu dissocier corps et culture matérielle. Dans son texte, très ethnographique, Mauss raconte une observation assez proche de la mienne, et qui parle de vêtements, ou plutôt d'accessoires :

> « Rien n'est plus vertigineux que de voir un Kabyle descendre avec des babouches. Comment peut-il tenir et ne pas perdre ses babouches ? J'ai essayé de voir, de faire, je ne comprends pas. Je ne comprends pas non plus d'ailleurs comment les dames peuvent marcher avec leurs hauts talons. Ainsi il y a tout à observer, et non pas seulement à comparer » (Mauss, 1936 : 18).

Warnier a commenté ce passage en ajoutant la dimension matérielle, absente chez Mauss :

> « […] Un bon automobiliste est quelqu'un qui, au terme d'un apprentissage plus ou moins long, a incorporé la dynamique de la voiture, de sa masse, de son moteur, de sa capacité d'accélération et de freinage. C'est quelqu'un qui a dilaté sa synthèse corporelle à l'ensemble de la voiture, ou encore, qui a incorporé la dynamique de la voiture à ses propres conduites motrices.
>
> Si Mauss avait su cela, il aurait compris pourquoi le Kabyle peut dévaler un escalier sans perdre ses babouches. Du même coup, il aurait pu se défaire de la distinction artificielle entre technique du corps et technique instrumentale. Il aurait développé d'un seul mouvement une anthropologie de "l'homme total" (disons du sujet), et une théorie de la culture matérielle qu'il cherchait et dont il éprouvait le manque. » (25-26)

Ce mouvement d'ancrer le corps dans ses extensions matérielles est très intéressant, mais pose la question des limites de cette matérialité : où s'arrête donc le corps ? Cela donne envie de pousser cette réflexion plus loin, de prendre en compte, certes la chaussure qui est incorporée au corps, mais aussi le sol, les autres gens autour de soi. Tout ce qui participe à donner ses contours à l'espace tel qu'il est vécu et incorporé. À Guet Ndar, le sable mou des *koñ* rend le pas lourd et trainant et les regards que l'on sent posés sur soi quand on s'y meut sont tout aussi incorporés au mouvement du corps. Les regards des autres sont particulièrement constitutifs des mouvements : on marche bien plus dignement, lentement et souplement au marché que chez soi, car on intègre les yeux des autres et leur jugement potentiel dans notre port.



Figure 17 : Femme cuisinant le bas de la robe relevé. Dessin d'Anna Pichotka (réalisé lors d'une visite quelle m'a rendue).

Les travaux de Warnier ont enrichi la perspective sur le corps des prolongements matériels de celui-ci. Ils nous permettent de souligner comme les vêtements engagent les corps les tenant à des mouvements et des postures singulières. Les vêtements longs et étroits des femmes nécessitent une technique du corps adaptée, un pas court, resserré et trainant au ras du sol ; pour que le tibia ait le temps de pousser la masse de tissu qui se loge entre les jambes et pour que le pied ne retombe pas sur l'avant du tissu qui trainerait. Pour les vêtements de cérémonie vraiment longs, les femmes s'aident de leur main pour lever leurs robes de manière quasiment imperceptible. Dans les intérieurs, elles remontent carrément leur robe au niveau des genoux pour pouvoir mener à bien leurs tâches ménagères, mais dans la rue il faut les redescendre comme Marieme me le rappelle régulièrement avant de sortir. Dans leurs déplacements dans la rue comme dans les maisons, les femmes incorporent les vêtements (et accessoires) dans leurs mouvements et leurs postures, mais la manière dont elles le font diffère en fonction des espaces.

Les vêtements qui empêchent les grandes enjambées rapides pour les femmes conditionnent aussi une certaine manière de s'asseoir. Lorsqu'un homme porte un grand-boubou ou un caftan très amidonné, la dureté du vêtement et la volonté d'empêcher de faire des plis poussent à s'asseoir très droit en repliant bien le tissu sur ses épaules et sous soi. De même, impossible de s'asseoir en tailleur en pagne, à moins de se dénuder une partie des jambes et des cuisses (qui reste la partie la plus érogène du corps, la plus importante à cacher). La posture en tailleur est d'ailleurs considérée comme masculine, la bonne posture lorsqu'on est assis au bord du bol le midi pour un homme ou un jeune garçon étant le fait de plier un genou au sol, de s'asseoir sur ce pied et de laisser l'autre genou plié, mais orienté vers le ciel avec le pied dessous bien à plat pour garder l'équilibre. Le buste est droit ou un peu arrondi et penché vers l'avant. La bonne posture des femmes est, elle, complètement différente : les deux jambes repliées ensemble sur un côté de la hanche et le haut du buste droit. Cette position crée un déséquilibre au niveau des hanches, une des fesses ne reposant pas complètement sur le sol. Le buste doit alors contrebalancer le poids du corps en se penchant un tout petit peu plus vers les jambes repliées pour être parfaitement droit. Il ne faut surtout pas poser sa main gauche au sol, comme je suis tentée de le faire pour garder l'équilibre parce que cela empêcherait la bonne digestion.



Figure 18 : Posture féminine (gauche) et masculine (droite) près du bol.

Les postures près du bol prennent en compte différent paramètres. Il est ainsi nécessaire de ne pas prendre toute la place au bord du bol pour laisser « entrer » (*dugg*) d'autres personnes qui pourraient vouloir s'y joindre. Les femmes de mon entourage reprennent régulièrement leurs filles au moment du repas du midi : « *Toogal bu bax !* (« Assieds-toi bien ! »), leur demandent-elles, afin qu'elles serrent un peu plus les jambes pour prendre moins de place.

Le sol lui-même a son rôle à jouer dans les mouvements et les postures. La profondeur du sable donne au pas une certaine lourdeur dans les koñ alors qu'on peut trainer ses claquettes sur les deux routes de Guet Ndar avec plus de langueur. De même, s'allonger sur une natte en plastique dans une maison est jugé confortable pour plusieurs femmes de ma compagnie, alors qu'être allongé sur le linoléum qui recouvre le béton des sols des maisons guet-ndariennes est plus frustre. Les sols, qui sont beaucoup plus investis qu'en France, sont aussi plus balayés, plus lessivés et surtout recouverts. Un bout de tissu sert de nappe pour un repas lorsqu'il n'est pas lui-même posé sur une natte, qui, elle, repose déjà sur le linoléum dans bien des cas. Lorsqu'il n'y a pas ces couches qui isolent du sol et qui sont des gages de confort et de propreté, le petit tabouret en bois est nécessaire à beaucoup, sauf les enfants.

B. L'éventail des postures et espaces de la moralité associée en fonction du genre.

Comme je l'ai mentionné plus haut, il y a des postures féminines et d'autres masculines, cela n'est pas conditionné uniquement par l'habillement sexuellement différencié. Le genre polarise les espaces, les mouvements et les postures, au point où l'on peut se demander si le genre n'est pas défini par l'incorporation d'une manière d'être dans l'espace à la suite de ce que proposent Hamberger et Fanciulli (2022). Un homme jeune immobile dans l'espace domestique est mal vu, on lui enjoindra de se bouger, d'aller marcher pour chercher du travail (« *Doo dox wuut ligeey* ») alors qu'on trouvera ce comportement totalement adapté pour une femme. Ceci rejoint les observations de Guilhem sur les Peuls qui note que « dans les représentations sociales, la femme est conçue comme appartenant au monde de l'intérieur. La posture assise ou allongée particularise donc l'appartenance au genre féminin » (2008 : 7). Pour les femmes Wolof et notamment les jeunes, être trop mobiles, ou se déplacer sans mobile apparent est très mal vu. Ainsi on dit des femmes qui bougent beaucoup qu'elles vadrouillent et trainent (« *taxawalu* »). *Taxawalu* est connoté très négativement. Dans un sens assez proche de trainer d'ailleurs, qui donne « une trainée » donc une femme de petite vertu. Par contre, les postures supposées derrière ces mots qui désapprouvent la mobilité des femmes ne sont pas les mêmes : d'un côté, trainer, suppose être ras de terre, et de l'autre *taxaw* en wolof veut dire se tenir debout. Rester assise tranquillement à la maison (*toog ci kër*) est l'attitude exemplaire de la femme mariée.

Mais au niveau du vocabulaire aussi les choses sont plus complexes que ce qu'il paraît. Ce n'est pas que les femmes doivent être immobiles, et les hommes mobiles, car il existe aussi des restrictions par exemple sur la mobilité des hommes. Ainsi un homme qui passerait son temps à marcher (*dox*), sera perçu comme un *doxkat*, un dragueur. L'affaire est subtile, il y a tout un panel de postures et de mouvements précis qui sont exprimés en Wolof. Ainsi *toog*, c'est « s'asseoir » mais aussi « rester » à un endroit et être calme. Lorsqu'on est immobile on peut aussi être allongé *tëdd,* signe de maladie ou de fainéantise. De même, il y a différentes manières de marcher (*dox*), on peut marcher vite (*waxu*) en balançant les bras quand on se rend quelque part, ou se promener lentement (*doxantu*), ou seulement aller (*dem*), sans indications de tempo. Lorsqu'on commissionne un enfant pour aller faire une course urgente au marché, on peut lui dire de se dépêcher (« *demal gaw ! »)* ou de hâter le pas (« *waxul ! »).* Mais, pour une fille un peu plus grande ou une femme adulte, il est valorisé de prendre son temps dans la marche. En s'appuyant sur les travaux de Berman sur les enfants aux îles Marshall, on peut considérer que

cette différence d'allure est un des éléments qui marque la différence entre l'enfant et l'adulte : un enfant peut par exemple marcher vite pour porter de la nourriture à quelqu'un d'autre sans être interpellé et sans être honteux de ne pas en donner aux éventuels parents qu'il croiserait en chemin (Berman, 2019 : 125). Plus encore, marcher lentement est une preuve d'élégance : "[…] on pense de la jeune fille, à la démarche lente et contrôlée, même si ses habitudes vestimentaires sont de type occidental, qu'elle est une *diryaanke* en herbe." (Ndiaye, 2018 : 272). Être *diryaanke*, c'est tout un concept, qui correspond à un modèle de réussite au féminin. Il s'agit d'une définition locale de la grâce et de la beauté qui concerne plutôt les femmes mûres, rondes, avec de belles formes (« *jaay fonde* »)[34], qui prennent soin d'elles et s'apprêtent, mais qui doivent aussi avoir la bonne situation financière et être exemplaires d'un point de vue moral. À leurs qualités esthétiques s'ajoutent leurs qualités domestiques, elles doivent être de bonnes cuisinières et de bonnes hôtesses. Leurs formes généreuses correspondent à l'un des canons de la beauté au Sénégal ; cette érotique est associée à des femmes plutôt mûres qui prennent de la place, tant physiquement que socialement. De manière générale, l'embonpoint chez les hommes et les femmes mariées est plutôt valorisé comme une preuve d'aisance économique et sociale[35] "celui qui prend de l'embonpoint est vu comme quelqu'un qui n'a pas de soucis [*xel mu dal*]. Celui qui peut engranger est celui qui arrive à faire face aux difficultés de la vie" (Cohen, 2020 : 181) et particulièrement pour les femmes pour lesquelles "l'embonpoint […] est le plus valorisé et attendu socialement, signe de fertilité, de générosité et de quiétude dans le ménage" (ibid, p. 182). L'occupation de l'espace de ces *diryaanke* se matérialise dans une démarche censée être un de leurs traits distinctifs : elles marchent en se dandinant, balançant leur fessier de droite à gauche de manière lascive. Cette démarche est purement féminine et distingue donc les femmes en âge d'être des *diryaanke*, avec l'embonpoint associé et l'aisance financière pour prendre soin de leurs apparences, des jeunes filles ou femmes plus âgées, qui ne sont pas ou plus sexualisées de la même manière. Les hommes eux aussi prennent du poids du point avec l'âge et particulièrement après le mariage. Il est mal vu pour un garçon ou un jeune homme d'être gros — car c'est associé à de la gourmandise et donc une forme d'égoïsme —, mais les hommes plus âgés ayant du ventre sont considérés comme des hommes à l'aise financièrement

[34] L'expression « *jaay fonde* » qui veut dire *vendre de la bouillie* de mil sert à désigner le fait d'avoir de grosses fesses ce qui vient de l'idée que les vendeuses de bouillie de mil se nourriraient de leur invendu, la bouillie de mil étant réputée particulièrement nourrissante.

[35] Emmanuel Cohen (2020) souligne que les modèles de corpulences sont multiples et note une évolution vers la valorisation des « tailles fines » dans la société sénégalaise urbaine, mais à Guet Ndar les *diryaanke* ont encore de beaux jours devant elles…

et dans leur mariage. Leur prestance va cette fois avec une forme d'immobilisme, une manière d'être assis (un peu affaissé) sur une chaise ou un fauteuil.

Si certaines valeurs sont associées aux postures et à la manière de les désigner, elles ont, par contre, peu de sens isolées de leur contexte et du champ des autres postures et mouvements dans lequel elles s'insèrent à un moment donné. La posture de la maîtresse de maison ne peut être comprise qu'avec l'espace-temps dans lequel elle se trouve et les postures et gestuelles des invités. Ainsi, elle cesse d'être figée dans son immobilité et devient à son tour en mouvement et agitée au regard de son mari affalé le soir à qui elle apporte son diner. Dans les différentes situations sociales, ce sont toutes les dimensions de l'espace qui comptent : l'espace prit sur le sol par les femmes des maisons avachies de profil (largeur), ou bien les jambes tendues devant elles (profondeur), la hauteur variable du siège des invités. Toutes les possibilités de sièges offertes à Guet Ndar peuvent ainsi être pensées de haut en bas et du plus confortable au moins confortable pour comprendre les différents statuts et le ballet des places qui se réalise chaque fois qu'un invité survient : si c'est un aîné, la place qui lui ait cédé est la plus confortable ; elle lui est cédée par un autre visiteur, arrivé préalablement, et qui sera lui-même invité à s'asseoir sur un autre siège occupé par un cadet. Ce ballet des places et la rapidité des changements des configurations donnent à voir toute la souplesse des espaces et des statuts dans les maisons. Au sommet de la hiérarchie des sièges, il y a la chaise en plastique ou le fauteuil, réservés aux invités de marque ; ensuite, il y a le tabouret en bois, beaucoup plus bas, puis le parpaing ou le rebord d'une porte, puis, au ras du sol, la natte. Durham (2004) décrit quelque chose d'assez similaire dans les cercles d'hommes aux funérailles et aux mariages au Botswana pour illustrer la fluidité de la notion de jeunesse saisie comme *shifter* dans son travail :

> « One of the most telling forums for the management of age is the men's circle at weddings and funerals. Here older men sit around a fire on chairs provided by the host, on their own wooden folding chairs, and on overturned buckets and the like, and they talk, are served tea or food, and occasionally direct their juniors in some task. Younger men, those with tenuous claims to status, and those who want to signal respect to seniority will approach and greet the men in the circle deferentially, partially bent at the waist, and will allow senior men to lead in greeting and conversation. The junior men then sit on logs and overturned buckets outside the main circle. At around the age of 30, although sometimes earlier and sometimes much later, young men begin to sit in the inner circle in a manner that is not quite as deferential and subservient. A man may assert his claim to that space by not moving from a seat there when another man comes into the circle » (Durham, 2004 :593)



Figure 19 : Dessin d'un intérieur peuplé de Guet Ndar sur lequel on perçoit bien les différentes hauteurs. Anna Pichotka.

Le fait que nous donnions à voir le ballet des places pas uniquement entre hommes dans des espaces cérémoniels, mais impliquant des femmes dans des espaces domestiques, a plusieurs conséquences. Les distinctions et les rapports de pouvoir sont moins lisibles spatialement et leurs ressorts sont plus complexes : il ne s'agit pas seulement ici de faire partie ou non d'un cercle d'hommes adultes. Différentes places et statuts coexistent dans l'habiter à Guet Ndar et ceci est lié à la multiplicité des espaces-temps qui le compose rendant ces statuts peu hiérarchisables. Il est ainsi facile de deviner en entrant dans une maison que la personne assise sur la chaise ou le fauteuil est un (ou une) visiteur et que les personnes près du sol sont de la maison, principalement les femmes, puisqu'on trouve toujours un tabouret ou un parpaing pour un homme, même de la maison. Ceci nous permet donc de revenir sur les différences sexuées de postures où les hommes sont toujours assis plus haut, et d'insister sur un aspect remarquable. Les hommes ont plus d'intermédiaires objets : un tabouret entre eux et le sol, une cuillère entre

leur main et le riz, là où les femmes sont plus souvent en contact direct avec le sol et la nourriture. Loin de voir dans la position des femmes proches du sol uniquement la marque de leur statut inférieur, j'ai souhaité renverser les perspectives en me demandant si être affalé sur le sol n'est pas un privilège de maîtresse de maison. Ceci fait en partie écho à ma propre expérience : j'ai beaucoup apprécié pouvoir m'asseoir par terre dans les maisons où je n'étais pas reçu comme une invitée de marque, mais comme une femme de la maison, me rapprochant de mes interlocutrices, pouvant étendre mes jambes, et même m'allonger pour faire une sieste au milieu des autres. Il ne fait aucun doute qu'on veut honorer l'invité en lui proposant une chaise en hauteur, mais en marquant sa différence statutaire avec les autres occupants de l'espace, on le met aussi à distance des interactions physiques qui se déroulent au ras du sol : les corps qui se touchent, et s'allongent les uns sur les autres, les caresses et les tressages prodigués entre femmes. Lorsqu'on observe Diana assise sur la natte au milieu du salon des Fall, les jambes bien tendues devant elle, orchestrant les autres membres de la maison, distribuant ordres pour les cadets et répliques de conversations pour ses invités, on ne peut s'empêcher de penser qu'elle tire aussi son autorité de sa posture spatiale.

Conclusion. Ce que les corps font de l'espace

Qu'avons-nous perçu de Guet Ndar à travers ces corps drapés ? Que nous disent ses différentes couches de l'habillement variant au cours de la journée de l'articulation entre relations espaces et valeurs ? Etudier le feuilletage des vêtements portés et les changements récurrents des habits visibles m'a amené à souligner l'importance des apparences à Guet Ndar, et plus généralement dans la société sénégalaise qu'a tendance à nous voiler la dualité intériorité/extériorité. Ce qui est fondamental dans ce contexte, ce sont les différentes couches de la personne et ce qu'elle décide de mettre en exergue dans l'une ou l'autre des situations. Le parallèle avec les espaces est frappant : ils ne sont pas définis une fois pour toutes, mais sont faits des strates des espaces-temps qui sont activés par les corps des gens qui s'y trouvent, leurs extensions matérielles, et leurs mouvements et postures. Personne n'ira ainsi regarder la couleur du linge de corps d'une personne, mais sa surface spatiale, sa démarche, la qualité du tissu qu'elle porte et la largesse de la coupe seront prises comme autant d'indices de son importance sociale. Soigner son apparence ce n'est pas seulement s'apprêter (*sañse*) pour aller à une cérémonie, c'est se changer au quotidien pour avoir une tenue adaptée à l'espace dans lequel on se trouve, au moment de la journée et aux relations en présence. C'est aussi se mouvoir, s'allonger et s'asseoir de la manière qui sied à son genre son âge et son statut, mais aussi sa familiarité à un lieu. Ces corps mobiles ou immobiles sont en interaction avec les tissus certes,

mais aussi un ensemble d'autres choses qui composent la texture des lieux (les sols, les sièges, les bols, etc.) et leurs composantes sociales (regards des autres, autres corps, etc.). Les changements de vêtements et de postures permettent ainsi d'embrasser du regard les personnes les espaces et leurs relations de manière très complète. Ils informent de la multiplicité des statuts par lesquels les habitants passent au fil de la journée, statuts qui se réalisent dans des espaces relationnels donnés, eux-mêmes évoluant au gré des postures. Ils donnent à voir la mobilité quotidienne des habitants entre ces espaces qui sont rassemblés dans les armoires à l'intersection des trajectoires quotidiennes. À ce titre les vêtements et les postures sont des opérateurs spatiaux. Ils participent par exemple très concrètement à transformer la pièce d'une maison guet-ndarienne en salon de réception ou en chambre à coucher.

Quand je me rends à la maison familiale des Fall, je demande au conducteur de la charrette de « m'offrir (*may*) [l'arrêt] à l'angle *Ank »*. Quand on arrive dans le koñ qui est le sien — je le sais pour avoir accompagné des gens dans leurs trajets comme pour en avoir moi-même fait l'expérience dans le *koñ* Ank — on ralentit le pas. Ce n'est pas seulement lié à la lourdeur du sable des *koñ* à Guet Ndar, c'est aussi qu'il y a beaucoup de gens à saluer. Qu'on soit pressé ou non, on n'échappe pas au fait de répondre aux salutations ou de les engager. Quand on est familier d'un *koñ*, on l'est aussi des différentes présences qui le constituent. Les enfants courant en tous sens, mais aussi les présences moins mobiles qui peuplent le koñ régulièrement : les jeunes assis sur un banc un peu branlant ou debout à l'entrée du koñ près du vendeur de café Touba, devant la boutique de matelas qui ouvre la rue, la vendeuse de cake et ses vielles amies qui la rejoignent sur le perron de sa maison pour discuter, les voisines bruyantes et agitées qui revendent des légumes à toute la rue ou boivent du thé ensemble dans la rue devant leur maison. Plus on approche de chez soi, plus on marche lentement pour parler aux gens qu'on croise. À chaque pas, à l'intérieur du *koñ*, la densité relationnelle s'épaissit. On salue, sans s'arrêter, les gens pressés en continuant parfois l'échange un moment après s'être croisés, à distance, d'un dos à l'autre, en parlant fort. On s'arrête aussi régulièrement pour saluer respectueusement les vieux assis dans la rue, et l'on interpelle deux enfants qui se déplacent à leur tour pour saluer. C'est tout un ballet d'interactions qui rend cette étape étonnamment longue.

Chapitre 2 : Les enfants c’est comme les moutons, il faut qu’ils sortent.

Des enfants qui relient et délient espaces et relations

Ce qui saute aux yeux quand on entre à Guet Ndar, c'est le fourmillement d'enfants et de moutons dans ses rues étroites et ensablées. Lorsque je suis au téléphone lors de mes marches à travers Saint-Louis, mes proches ont appris à reconnaître, aux bêlements des moutons et aux cris des enfants, mon entrée au quartier. Les moutons, ailleurs attachés, ici souvent libres, forment des petits groupes, et les enfants aussi. Investissant la rue de la même manière mobile et sonore. Pourtant, quitte à comparer les enfants à des animaux, j'aurais spontanément plutôt pensé aux oiseaux. À des perruches bruyantes et invasives qui peuvent faire passer un mauvais quart d'heure à un arbre fruitier. C'est en discutant avec un vieil homme (94 ans) de Guet Ndar que la comparaison avec les moutons a pris tout son sens. Il s'agit d'un voisin auprès de qui j'ai été introduite par une amie. Nous discutons de Guet Ndar, je lui pose des questions un peu générales sur le quartier, les changements qu'il aurait constatés. Il me répond en français :

> « Avant, les pêcheurs avaient pour seul but de se regrouper, mais maintenant certains construisent à l'extérieur du quartier pour le décongestionner. Les querelles diminuent si le quartier est décongestionné. Il n'y a pas de place dans les maisons, c'est pourquoi les enfants sortent dans la rue faire des petits camps pour jouer au football. Eux [les enfants] et les moutons, il faut qu'ils sortent. Il n'y a pas non plus de place pour les moutons dans les maisons. C'est pour ça qu'ils sont tous dans les rues et au bord du fleuve » [Souleymane, 2022].

Il y a quelque chose d'illustratif dans la formule. Elle exprime assez fidèlement une réalité spatiale : l'occupation massive de l'espace des *koñ* (les ruelles du cœur de Guet Ndar) par les enfants et les moutons, ainsi qu'une forme de mobilité caractéristique, par petits groupes. Comme il y a peu de place dans le quartier, les enfants comme les moutons sont parfois poussés gentiment ou chassés à grands cris en dehors des pièces, des couloirs ou des courettes, pour faire de la place en journée. De même, il faut souvent écarter moutons et enfants pour se frayer un passage dans les petites rues du quartier. Les conducteurs de taxis-clandos se plaignent souvent de la difficulté à circuler sur les deux axes goudronnés de Guet Ndar, où un enfant ou un mouton peut débouler à toute vitesse au milieu de la route, soumettant le conducteur au risque de lynchage en cas d'accident. Les enfants et les moutons ont d'autres points communs encore : ils sont des investissements sur le long terme[36]. S'ils réussissent (ou sont bien portants), ils participent au prestige de ceux qui les ont nourris et éduqués. Dans une société où il n'y a ni assurance ni allocations, les moutons et les enfants représentent une assurance pour l'avenir. Mis à part leur nombre, ce qui est flagrant pour les enfants et les brebis (les mâles sont attachés),

[36] Les moutons sont en effet une grande richesse à Guet Ndar : les vendre permet de gagner de l'argent dans la période creuse entre deux saisons de pêche, et leur mise à mort rituelle est indispensable à tout type de cérémonie familiale ou religieuse.

c'est le caractère aléatoire de leurs déplacements. Même s'ils sont souvent chargés de commissions, les enfants suivent aussi leurs propres itinéraires, déambulent, font des boucles dans le quartier, croisent les pas d'autres enfants qu'ils rejoignent, et investissent longuement des espaces qui ne le sont pas par des adultes.

Les enfants ont donc un mode d'occupation spécifique de l'espace, et participent à marquer de leur sceau celui-ci. Cette « emprise des enfants sur les espaces » (Morelle, 2016a : 28) est palpable en particulier au niveau des *koñ* à Guet Ndar*,* ces ruelles ensablées dans le cœur du quartier, à l'interface entre les maisons et les artères goudronnées — difficilement appréhendables à partir des concepts d'espace public ou d'espace privés. L'enfance peut-être aussi comprise à Guet Ndar comme un certain rapport à l'espace[37] : la possibilité de se mouvoir rapidement là où les adultes sont ralentis par la densité des liens sociaux, leur faculté à lier des espaces ou au contraire à les séparer. Les enfants et les *koñ* à Guet Ndar sont des espaces de croisement des relations entre adultes et particulièrement entre femmes, les lier dans l'analyse permettra, d'avancer dans notre compréhension de l'espace de l'habiter dans ce quartier et des relations qui le compose.

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons d'abord à la place des enfants dans le quartier et à ce qu'elle nous dit des représentations de l'enfance. Pour cela, nous verrons comment l'espace est organisé par l'âge et la manière dont les groupes d'enfants façonnent les koñ par leur présence. Dans un deuxième temps, nous qualifierons cette place d'un point de vue relationnel en mettant en avant, non plus leur agentivité, individuelle ou en groupe, mais cette fois-ci leurs rôles d'intermédiaires dans les relations d'adultes.

L'enfant et la rue

L'enfant et la rue sont des thématiques emboîtées de bien des manières différentes. Ce lien a une résonnance particulière en Afrique et dans d'autres pays du Sud[38] avec les travaux sur « les enfants des rues », catégorie très justement interrogée (Lucchini, 1998 ; Morelle, 2016b ; Diack, 2019 ; Champy, 2022), sur laquelle nous reviendrons. Un auteur comme Marie Morelle développe ainsi l'idée — à partir de ses différents travaux sur les enfants des rues de Yaoundé et d'Antananarivo — que les enfants des rues sont les produits de la condition urbaine moderne (Morelle, 2016a). Il existe aussi toute une littérature qui s'interroge sur l'histoire commune des

[37] Même si c'est assez éloigné de mon approche, il est intéressant de noter que des chercheurs ont montré comment « le développement cognitif des enfants et des jeunes se réalise dans l'appropriation de leurs espaces quotidiens, par l'expérience active et directe de leur environnement » (Danic et al., 2016 : 101). Ils insistent sur la « dimension spatiale de la socialisation » (*ibid*.)

[38] Cette appellation a du sens ici pour désigner justement cette perspective en relation avec la recherche du développement

enfants et des villes en Occident, montrant qu'on ne peut comprendre l'histoire de cet âge de la vie et celle des espaces publics qu'en relation et que « les enfants sont des révélateurs de nos rapports aux espaces publics » (Monnet et Boukala, 2018 : 9). Revenir sur les caractéristiques saillantes de la relation enfant/ville, va nous permettre de nous ancrer dans une perspective comparative pour comprendre les points communs et les différences dans les appréhensions culturelles du lien entre l'enfance et l'espace.

L'existence même de la catégorie « enfants des rues » découle bien plus d'une appréhension occidentale de l'enfance et de son espace approprié, que d'une véritable compréhension des réalités de terrain. Cela est lié à une « histoire des rapports de l'enfant à la ville [qui] est une véritable histoire d'éviction » (Monnet et Boukala, 2018 : 8). Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle en France, « les enfants vivent au milieu des adultes dans la rue » (Chevallier, 1993 : 25). À cette époque, la rue, moins ségrégée qu'aujourd'hui, est un endroit investi par des gens issus de toutes les classes sociales confondues. À partir de la fin du 18e siècle, puis au 19e siècle, les enfants des classes sociales élevées sont retirés petit à petit de la rue sous l'effet de considérations hygiénistes et morales nouvelles. Ces transformations de l'espace public urbain s'accompagnent de modifications dans l'espace domestique et du développement d'une autre conception de l'enfance, qui correspond à celle d'aujourd'hui en Occident, et que Monnet et Boukala désignent par « la culture de la chambre à coucher » (Monnet et Boukala, 2018 : 8). Avec la chambre d'enfants, les lits individuels, c'est l'individualité de l'enfant qui est *mise en espace*. C'est aussi le début d'un certain isolement des enfants (Ariès, 1960 ; Galland, 2009). Ils se retrouvent entre enfants du même âge à l'école ou dans les espaces domestiques familiaux. À partir des années 1960, l'enfance devient le « support d'une volonté de changement politique et social » (Chevallier, 1993 : 26). L'importance de l'enfance est mise en avant pour dénoncer l'urbanisme, le système éducatif et la société capitaliste. La réponse à cela est la création d'aires de jeux, d'espaces spécifiquement dédiés aux enfants dans les villes. Des espaces qui ont aussi pour fonction de « de transmettre les règles du vivre ensemble aux nouveaux arrivants et aux couches les plus défavorisées de la population, en instaurant peu à peu une distinction entre les activités de rue, considérées comme désorganisées et sans règles et celles des aires de jeux surveillées » (Monnet et Boukala, 2018 : 11).

Dans cette histoire dont le résumé ne se veut pas exhaustif, on voit bien qu'il y a un parallèle historique entre l'édification de l'enfance ou la jeunesse[39] comme âge social et la segmentation de l'espace urbain :

[39] Le terme « adolescent » provient même directement d'un comportement spatial : « Il n'est en effet pas anodin que le terme d'adolescent soit dès l'origine lié à l'espace urbain. Les historiens nous expliquent que le terme est

« Délimitation des classes d'âge et spécialisation des espaces semblent donc aller de concert : les enfants à l'école et dans des parcs prévus à cet effet, les adolescents au collège puis au lycée. Des séparations rigides (murs, grillages, règlements) entre l'école et la rue, entre les espaces dédiés aux jeux, aux sports et le reste semblent avoir accru progressivement le cloisonnement des espaces et des classes d'âge dans nos villes contemporaines. » (Monnet et Boukala, 2018 : 7)

La séparation progressive entre des espaces publics, professionnels et privés concorde avec l'évolution des normes familiales en Occident et particulièrement avec le cloisonnement de l'enfance. Ainsi, l'éviction des enfants des espaces urbains est relativement récente dans notre société et elle n'est pas généralisable. Il existe plusieurs conceptions de l'enfance et de sa « bonne place » dans les espaces urbains aujourd'hui, avec des différences entre les sociétés, mais aussi entre les classes sociales de ces sociétés. C'est ce qui m'amène à penser qu'étudier l'enfance permet de s'interroger sur les rapports d'une société à ses espaces (urbains) tout en essayant de comprendre comment l'aménagement de l'espace (urbain) éclaire les conceptions de l'enfance.

I. La place des enfants à Guet Ndar

A. Quelle place pour les enfants dans cette densité ?

Dans un quartier dense comme Guet Ndar, la place est un enjeu majeur. Celle des enfants est un sujet récurent et elle ne va pas de soi dans les maisons : les enfants doivent en sortir, comme nous l'avons vu dans l'échange avec Souleymane. Dans le récit ethnographique qui suit, nous allons voir comment l'absence de place se traduit dans l'expérience quotidienne des enfants.

> Maison familiale des Fall 12 h, un dimanche. La maison est surchargée. Les enfants ne sont pas allés à l'école coranique aujourd'hui. Ils sont dans la maison et n'arrêtent pas de se faire engueuler par Diana, la maîtresse de maison, car ils font du bruit, ils réchauffent la pièce en bougeant, ils se battent, menaçant de tomber sur les adultes assis ici et là. Elle leur crie de s'asseoir à une place (« toogleen benn place ! »), de rester tranquilles.

attesté pour la première fois au milieu du XIXe siècle pour décrire des conduites désapprouvées qui se produisent dans les espaces publics. Les premières occurrences font état de jeunes hommes bourgeois détériorant le mobilier urbain, ce n'est que plus tard que la catégorie servira également à parler des jeunes hommes de milieux populaires pour englober finalement toutes les classes sociales sans distinction de sexe » (Monnet et Boukala, 2018).

J'assiste à cela et j'ai un peu pitié d'eux, mon fils est de la partie. Difficile de rester assis quand on a 5 ans comme lui, ou 3 ou 10. Le seul moyen est de les mettre devant un écran, et ça ne rate pas, quelqu'un leur tend un portable et ils sont 7 à se serrer derrière le minuscule écran à regarder des vidéos TikTok. Je n'aime pas ça. Je leur dis que je vais leur acheter un ballon. J'envoie un grand (10 ans) à la boutique située à deux rues pour s'en procurer un. Lorsque l'enfant rapporte le ballon, ils disparaissent dans la rue.

Je n'ai pas le temps d'être fière de mon idée deux minutes que les voilà déjà de retour. Premier drame. Le plus petit, Assane (3 ans et demi) hurle tellement que sa sœur a ramené tout le monde à la maison. Il ne veut le ballon que pour lui. Classique. La grande sœur demande si le petit peut avoir son ballon qui est au-dessus de l'armoire. Mais Diana, sa mère, ne l'entend pas de cette oreille. Elle frappe le petit garçon énergiquement en lui criant « arrête de pleurer sur les biens des autres (bàyyi jooy ci alalu jaambur) ! » Les autres enfants repartent laissant le petit en pleurs à sa mère.

Ils ne sont pas repartis plus de dix minutes que les voilà de retour. Cette fois-ci, c'est Nahim qui est en pleurs. Je demande aux autres ce qui s'est passé. Une femme a confisqué le ballon. Qui ? La voisine d'en face.

Je vais prendre les choses en main. Je sors dans la rue et trouve la femme sur son perron, la balle sous le bras. Je lui demande ce que les enfants lui ont fait. Elle me répond. « Rien ». Juste, le ballon l'a touchée et elle l'a confisqué. Elle me défie du regard et je ne me démonte pas. Je lui dis de me le rendre. Elle conclut « maintenant tu es une vraie Guet-Ndarienne (léegi NdarNdar bu dëgg nga) ». Je viens en effet de faire ce que tout le monde fait tout le temps ici : se disputer avec une voisine à propos des enfants.

Je retourne à l'intérieur, raconte l'altercation. Tout le monde conclut qu'elle est embêtante (soof). Mais nous vivons ensemble. Alioune, un jeune homme de la maison me dit que les enfants n'ont qu'à jouer ici à l'intérieur. Je ris presque, en grinçant, où ça dans la maison ? Dans les deux pièces où nous sommes déjà entassés ou dans le couloir de moins d'un mètre de large dans lequel Awa prépare le déjeuner ? Comme s'il y avait de la place.

Diana a une autre proposition. Qu'ils s'assoient et ne bougent plus.

Le ballon a rejoint l'autre au-dessus de l'armoire. Je dis à Nahim que je n'y peux rien.

Nous voilà revenus à la situation initiale. Je n'achèterai plus de ballon.

Des mois plus tard je repense à cette histoire avec une tristesse et un rire absurde, lorsque je discute avec Fatou Gueye, une autre voisine de la même rue. Elle m'explique que son fils de 13 ans part à la pêche maintenant. Je demande s'il n'est pas jeune pour ça. Elle me répond : « Les enfants ne veulent pas apprendre (bëgguñu jàng) et s'ils restent ici, ils vont se battre, et même s'ils jouent juste au foot les gens vont se plaindre d'avoir été tapés par la balle. Après, ça apporte (indi) des problèmes ».

Pour comprendre la situation ethnographique racontée, il nous faut d'abord parvenir à faire ressentir l'expérience de densité des espaces guet-ndariens.



Figure 20 : enfants, dont mon fils Nahim, dans un intérieur guet-ndarien. Delphine Durand Sall.

Dans la maison de Guet Ndar où se déroule la scène, il y a une dizaine de jeunes enfants concernés par cette histoire de ballon : La « maison familiale » consiste en deux pièces de dix mètres carrés chacune, communicantes et bordées d'un couloir d'environ un mètre cinquante de large dans lequel une des filles de la maison prépare la cuisine. En comptant les espaces pris par le lit et les fauteuils, les adultes allongés ou assis sur la natte et le couloir peu praticable à cette heure de la journée, il y a entre cinq et dix mètres carrés utilisables par les enfants, et encore, avec le risque qu'ils écrasent quelqu'un, bousculent une marmite, etc. Lorsqu'on regarde les enfants évoluer dans ce type d'espace, on s'inquiète de chacun de leur mouvement. Comme Diana, je m'inquiète, même si je ne leur intime pas de s'asseoir. C'est que les jambes étendues des adultes risquent à chaque moment d'être piétinées, le thé d'être renversé, les différentes affaires dans la chambre d'être retournées. Quand deux enfants se taquinent, tout le

monde intervient, de peur que cela génère des mouvements trop amples pour ces intérieurs étroits.

À présent, regardons l'espace de la rue que nous avons décrit dans le chapitre précédent. Ces ruelles sableuses (*koñ*) ne sont que très peu souvent empruntées par des voitures ou des charrettes qui risqueraient de s'y enliser. Pas besoin donc de se méfier de la circulation en sortant des maisons. Le passage de la maison à la rue est d'ailleurs matérialisé que par des embrasures, les portes les séparant n'étant fermées que la nuit. Dès qu'ils sont en âge de marcher, les enfants échappent à la surveillance de leur mère pour se précipiter sur leurs jambes fragiles vers la rue, le sable, les moutons auxquels on peut tirer les queues et les autres enfants à qui l'on peut jeter du sable.

Ces ruelles, les *koñ*, ont davantage les caractéristiques d'un terrain de jeu et sont d'ailleurs beaucoup moins encombrées que les espaces domestiques : on peut courir, tomber sans s'y faire trop mal, jouer avec le sable pour les plus jeunes, escalader les murets sur les côtés pour s'y asseoir en groupe, se servir de toutes les aubaines de l'environnement pour jouer. C'est en tout cas ce que pense mon fils Nahim (5 ans), mon associé pour l'occasion, dont le regard est à l'échelle, et qui est initié aux recoins de Guet Ndar par ses camardes du même âge et que j'interroge rétrospectivement[40] sur ses souvenirs dans le quartier :

D : Qu'est-ce que tu faisais de tes journées à Guet Ndar, Nahim ?

N : On jouait dans la rue. On faisait la course, Mohammed était tout le temps premier, mais moi j'étais deuxième. On jouait à la toupie : à tourner dans le sable jusqu'à avoir le vertige à *timis* (prière du coucher du soleil) même si c'était interdit. On jouait aussi à chat, et à cache-cache. Heu… on jouait à l'avion aussi : à se projeter le plus loin possible sans tomber, en rase-motte. Avec les fils qui pendaient [des fils à linge] : on se projetait comme Spiderman pour essayer d'atterrir sur le toit des maisons, une fois j'ai presque réussi. Des fois aussi, notre but c'était d'aller le plus loin possible dans le sable sans se faire attraper par les mamans. On courrait dans les petites rues aussi. Tu sais, celle à côté. Près de la boutique de celui qui donnait les chips. On allait côté fleuve, pas trop côté mer. [Nahim, 2022]

Dans cet échange, on aperçoit aussi un autre aspect de l'expérience spatiale : tous les espaces extérieurs ne sont pas égaux. Aller dans les espaces près de la maison, ce n'est pas la même chose que d'aller « près de la boutique » ou « à côté du fleuve ». Il y a d'ailleurs toute une onomastique à Guet Ndar qui qualifie chacun de ses lieux. Il y a les *koñ,* qui sont ces ruelles qui descendent du fleuve à la mer. Ceux-là ont tous un nom, souvent même plusieurs : leur nom de rue officiel et leur petit nom connu par les habitants du quartier. Le dénommé *koñu ank* se

[40] Cet échange a eu lieu deux mois après notre retour.

prénomme officiellement rue Kamara par exemple. Ces appellations courantes sont parfois en lien avec un bâtiment ou une installation importante : le *koñu* robine tire son nom d'un ancien robinet qui servait d'approvisionnement en eau potable avant que chaque maison en ait un, les *koñu ekool* sont les deux rues qui encadrent l'école. Les *koñ* sont perpendiculaires aux deux seules routes goudronnées : celle qui traverse Guet Ndar en long et qu'on appelle « *mbedd mi* » (la rue), et celle du bord du fleuve « *tàkk gi* ». Certains éléments de l'environnement sont aussi des repères qui entrent dans la toponymie du quotidien : flanqués par le fleuve d'un côté et la mer de l'autre, on utilise fréquemment la préposition « ci » pour désigner les bords de l'un ou de l'autre. On indique ici qu'une chose ou une personne est « *ci dex bi* », près du fleuve, ou « *ci géej* », près de la mer.

Ces éléments de toponymie qui apprivoisent et donnent du sens à l'environnement marquent aussi pour les enfants le cercle délimité de leurs espaces autorisés ou non : au-delà du *koñ*, ils sont loin (*sore*), on ne peut pas les voir. La mer (*ci géej*) leur est interdite, sauf à certaines périodes de l'année (hivernage), à cause du danger de noyade. Le bord du fleuve (*dex*) leur est accessible, mais vivement déconseillé tant qu'ils ne savent pas nager — même si c'est l'endroit où beaucoup ont appris —. Pour les enfants de *koñu ank* par exemple, l'espace de jeu autorisé se situe donc entre les deux routes goudronnées et comprend leur *koñ* et une parallèle de chaque côté.

Ces appellations sont aussi importantes pour ce qu'elles nous disent des différents espaces qu'on pourrait être tenté de regrouper sous l'appellation d'espaces publics en les opposant aux espaces domestiques. Cette dichotomie public/privé, qui est contestée par de nombreux auteurs[41], est particulièrement peu adaptée à un contexte comme Guet Ndar où la saturation des espaces domestiques aboutit à une redéfinition des contours du domestique qui ne s'arrête pas aux portes des maisons, et va être mise en travail tout au long de cette thèse. La première limite de cette dichotomie est qu'en réifiant l'espace public, elle voile la diversité des espaces non domestiques. Le concept d'espace public désignant « l'ensemble des lieux où les citadins se croisent et se rencontrent » (Tomas, 2001 : 75) est relativement récent, et sa généralisation à la fin du XXe est liée à l'annonce de sa disparition dans les villes occidentales qui subissent de profondes mutations notamment dues à la généralisation de l'automobile (Tomas, 2001). Ce concept est donc lié à une réflexion sur l'aménagement des espaces urbains dans les villes qui se fait l'écho d'une peur de disparition des lieux non bâtis permettant aux citadins de se socialiser et de se rencontrer. Ces prémices rendent le concept d'espace public

[41] Pour un résumé des critiques féministes de cette dichotomie, voir (Blidon, 2021).

assez peu adapté à la réalité du paysage urbain guet-ndarien. Les koñ, ces ruelles guet-ndariennes, ont peu en commun avec des rues pensées comme des espaces de croisement anonymes et hostiles à l'enfant. Les *koñ* de Guet Ndar sont la face extérieure des maisons, mais aussi leur continuité directe. Ils sont profondément inscrits dans le quartier et pris dans l'écheveau relationnel de celui-ci, à l'opposé de ce que Marie Morelle définit comme la « rue » la contrastant avec « le quartier » dans son travail sur les enfants des rues :

> « L'analyse géographique des enfants revient à opposer un dedans à un dehors : le quartier à la rue. Le premier représente le territoire des habitants dans la ville, celui où se construisent les premiers réseaux de sociabilité urbaine et où démarre l'appropriation de la ville […]. Se couper du quartier, c'est partir dans le dehors, la rue, l'espace public libéré de tout contrôle d'ordre familial et communautaire. […] "Être" de la rue, à la différence du quartier, ne permet pas "d'habiter" ».

Comme cet auteur, nous aspirons ici à déplacer la frontière entre espace habité et espace public, mais cette frontière ne peut pas être reconstruite ailleurs à Guet Ndar : la rue près du fleuve (tàkk gi) est, elle aussi densément habitée (c'est ce qui pose problème aux chauffeurs de taxis qui se plaignent de la difficulté d'y conduire). Les degrés de cette densité varient peut-être, et ils ne sont pas les mêmes pour les différents groupes d'âges et de genre, mais le quartier est tout entier caractérisé par cette étroitesse relationnelle. Les *koñ* ont cependant dans cette géographie des liens un statut particulier qui en font les lieux par excellence du vivre ensemble du quartier. Vivre ensemble qui n'est pas sans occasionner certains frottements…

B. Être gâché (*yàqu)* par la rue. La question de la *bonne* enfance

Comme je l'ai montré dans ma revue de la littérature sur les enfants de la rue (voir encadré), la question de la place des enfants dans la ville n'est pas une question spécifique à Guet Ndar, même si l'expérience géographique de la densité lui donne une autre consistance. Plus généralement, penser la "bonne place" revient à penser la "bonne enfance", et c'est un enjeu important à Guet Ndar.

Ces réflexions sont présentes dans la littérature sur les enfants des rues, qui donnent à voir les représentations divergentes qui entourent l'enfance. Les actions menées pour les enfants des rues » sont principalement à l'initiative des pays européens et sont liées à des conceptions de l'enfance historiquement et culturellement situées (Champy, 2014 ; Diack, 2019). Celles-ci associent l'enfance à une période d'innocence et de vulnérabilité, ce qui induit que l'enfant doit être tenu à l'écart de la rue, « un environnement perçu comme inadapté à son

développement physique et psychique » (Diack, 2019 : 63). Cette construction, récente et importée, de la bonne place de l'enfant comme antagoniste à la rue, infuse de manière inégale dans les différentes classes des sociétés.

À l'échelle de Saint Louis, on constate donc ce même type de divergences à propos de la bonne enfance entre les habitants de Guet Ndar et ceux de « la ville » (l'île, qui constitue le centre historique). Les enfants de ces deux espaces voisins sont souvent opposés par mes interlocuteurs et interlocutrices de Guet Ndar ou de l'île. Ils le sont en termes de comportements, mais aussi de rapport aux extérieurs aux maisons.

Guet Ndar se singularise en effet par la présence massive des enfants dans la rue. Elle est déjà notée il y a une vingtaine d'années par Diagne dans son mémoire portant sur « l'éducation en milieu pêcheur » : « Une marée considérable d'enfants peuple les rues de Guet Ndar quotidiennement : il suffit d'y aller pour s'en rendre compte au premier coup d'œil. » (Diagne, 1999 : 21). Cette présence résulte autant de la très forte natalité à Guet Ndar[42], soulignée par l'auteur, que par le manque d'espace dans les maisons et un rapport spécifique à l'espace urbain. Or, la présence des enfants dans l'espace public est au cœur des discours qui stigmatisent les habitants de Guet Ndar.

Bamba, habitant de *Sindone* (quartier du sud de l'île), mais familier de Guet Ndar (sa femme vient de Guet Ndar et il s'y rend au moins une fois par semaine) me dit ainsi régulièrement : « Les enfants de Guet Ndar ils sont insolents, ils ne savent que faire du tort aux gens ! Ils sont dans la rue à se battre seulement *(Xaleelu Guet Ndar dañu reew, tooñ rekk lañu mën ! Dañu nekk ci mbedd ba di xeex rekk) !* ». Il insiste auprès de sa femme pour que sa fille n'aille pas trop souvent à Guet Ndar où elle pourrait prendre de mauvaises habitudes. Dans le discours de Bamba, et dans les commentaires que font les Saint-Louisiens de l'île, le fait même que les enfants de Guet Ndar soient dans la rue est pris comme un marqueur de l'identité spécifique du quartier et de la mauvaise éducation qu'on prête à tous ses habitants. Le mémoire de Diagne dont nous avons parlé plus haut se fait le relais de cette opposition entre deux visages de Saint-Louis. Guet Ndar, le quartier populaire où il étudie « la déficience scolaire » des enfants d'un côté ; et la « capitale intellectuelle du Sénégal » — héritage de la colonisation que

[42] Il est très difficile de trouver des données démographiques actuelles sur Guet Ndar spécifiquement. Diagne note qu'à l'époque de son travail « La natalité à Guet Ndar se hisse au premier rang des facteurs démographiques. Une enquête de santé auprès de cinq cents (500) ménages dans le quartier révèle de ce fait plus de cinq (5) maternités pour 85 % des femmes dont l'âge varie entre 19 et 25 ans tout comme cette étude signale que cette frange de la population féminine élève en moyenne 4 enfants de bas âge. […] L'effectif moyen d'enfants par ménage se situe autour de huit (8) à Guet Ndar. » (Diagne, 1999 : 21). L'auteur donne pour explication, à la fois l'âge moyen au premier mariage, la nécessité économique et le mode de vie « dans une communauté de travailleurs manuels en contact régulier avec les risques professionnels amplifient la tendance ou la propension à créer » (*ibid.*).

l'île incarne avec ses nombreux lycées qui servaient à former et à instruire les « évolués », mieux considérés par l'administration coloniale (Goerg, 2006) —, de l'autre.

> « Quartier le plus peuplé de Saint-Louis, où les moins de 15 ans font 50 % de sa population, le faubourg des pêcheurs a du mal à remplir correctement ses deux établissements scolaires qui plus est, enregistrent chaque année des taux d'abandons inégalables. Avec ses 72,5 % d'analphabètes, Guet Ndar se présente comme le quartier de Saint-Louis qui a la plus faible proportion de population masculine élève (4,8 %). Curieusement, l'état défectueux de la situation scolaire de Guet Ndar rime mal avec la réputation de Saint-Louis, capitale intellectuelle du Sénégal et ville à vocation culturelle. » (Diagne, 1999 : 4)

Le mémoire de Diagne est à ce titre autant un document historique — témoignant d'un certain nombre de préjugés sur Guet Ndar —, qu'un travail de sociologie sur la scolarisation des Guet Ndarien. La thèse principale de l'auteur consiste à expliquer la déscolarisation des enfants guet-ndariens par l'appât du gain, qu'il renomme « désir d'autonomie » (Diagne, 1999 : 131). L'explication essentialise et condamne les Guet-Ndariens, qui y paraissent complètement obnubilés par la pêche et l'argent. Ces remarques sur les enfants rejoignent les considérations générales sur le quartier rapportées par exemple par Seck dans sa thèse (2014) sur les pêcheurs migrants de Saint-Louis. « Pour bon nombre de Saint-Louisiens, et même de Sénégalais, le Guet-Ndarien est synonyme de « groupe social peu moderne, bagarreur, uniquement préoccupé par la mer » (Seck, 2014 : 126). Ces jugements négatifs sont aujourd'hui encore alimentés par le refus de cette population à un aménagement de son espace par les politiques.

Les préjugés sont particulièrement vivaces dans les discours sur l'enfance et sont aussi la manifestation de la diversité des conceptions autour de celle-ci qui co-existent à l'intérieur même de Guet Ndar. Certains des habitants partagent cette volonté de tenir leurs enfants à l'écart du quartier ou du moins de ses rues, pour éviter qu'ils ne soient gâchés *(yàqu).* Le mot en Wolof *yàqu* utilisé par mes interlocuteurs désigne aussi bien des objets endommagés, qu'un fruit pourri, qu'une personne adulte pervertie ou corrompue ou qu'un enfant mal élevé. Le terme induit l'idée de gaspillage d'une potentielle richesse associée à l'enfant. C'est pour éviter ce gaspillage qu'un grand nombre des femmes de mon entourage à Guet Ndar inscrivent leurs enfants dans une école extérieure au quartier, ajoutant à leurs emplois du temps bien chargés entre école coranique et école, des cours du soir (ayant lieu l'après-midi), pour s'assurer qu'ils aient le moins de temps possible pour trainer dehors. C'est ce que m'explique Coumba [épouse d'un fonctionnaire, cherchant à vivre en conformité avec ce statut social valorisé et possédant des moyens supérieurs à la plupart des autres femmes Guet-Ndariennes que j'ai connues] quand

elle me dit que ses trois premiers enfants n'ont jamais joué dans la rue, qu'ils étaient tout le temps dans la maison à faire leurs devoirs ou à regarder la télé, car elle n'aime pas que ses enfants soient dans la rue. Par contre, dit-elle, le dernier, Abdoulaye, lui, passe plus de temps dans la rue, particulièrement depuis l'arrivée de Nahim. Je m'excuse pour cela et elle me répond que non, qu'il ne faut pas être désolée, que les enfants ont aussi besoin de jouer *(fo),* d'être entre eux *(nekk ak seen morom),* qu'on ne peut pas les enfermer dans les maisons *(ken mënul leen téju ci kër yi)* ou toujours les retenir près de soi (*ken mënul leen téye*), ce qui paraît pourtant contradictoire avec l'éducation qu'elle dit avoir donnée à ses aînés.

On voit que les habitants de Guet Ndar eux-mêmes sont aux prises avec des visions contradictoires de l'enfance. Il s'agit moins ici de considérer l'enfant comme ayant besoin d'espaces autonomes pour sa créativité (Chevallier, 1993) que comme vulnérable et devant se consacrer à l'apprentissage pour s'élever socialement et élever sa famille. L'importance accordée à l'école n'est pas une exception sénégalaise, mais bien une constante comme le rappelle Chelsie Yount-André : « les investissements dans l'éducation des enfants sont, à travers le monde, au cœur des stratégies des parents pour reproduire ou améliorer leur position de classe » (Yount-André, 2020 : 89). À Guet Ndar ces investissements semblent concerner plus particulièrement les filles, qui ne peuvent pas participer à la pêche (et donc aider ou gagner de l'argent ainsi) et les familles plus aisées. Ces considérations économiques qui guident certains choix des parents pour leurs enfants amènent certains auteurs à parler d'enfants perçus comme des « investissements » (Diagne, 1999) ou de façon moins négative, à considérer la « demande familiale impérieuse de soutien économique » (Champy, 2014) qui pèse sur les enfants. Car bien éduquer un enfant au Sénégal c'est aussi « fabriquer des enfants redevables » (Grysole, 2020) qui pourront prendre le relais des aînés dans la redistribution pour assurer l'avenir de leur famille.

La rue désignée dans ce contexte par le terme générique *mbedd mi,* ne désignant aucun espace spécifique à Guet Ndar, a alors un rôle ambigu. Elle est décrite à la fois comme l'espace des enfants par excellence, et comme corruptrice. Elle est explicitement vue comme portant sa propre éducation, impactant d'elle-même les enfants du quartier et les adultes par ricochet. L'échelle sociale n'y est plus tout à fait la même : on sort du cadre où prévalent les logiques familiales où l'enfant doit apporter sa contribution, pour entrer dans un autre cadre, plus large, du quartier, régulé par d'autres relations. Ce qui est pointé ainsi est donc moins un espace particulier, un « en dehors » flagrant des maisons, qu'un « en dehors » à l'éducation et aux objectifs familiaux.

C. Des enfants à la rue, des rues, ou dans la rue ?

Les enfants à Guet Ndar (et leurs parents) offusquent les Saint-Louisiens de l'île par leur présence dans les rues, mais ils posent aussi question au prisme de la littérature sur les enfants des rues. En effet, ils échappent à cette catégorie « enfant des rues » tout en révélant ses limites. Si elle est déjà critiquée pour le continuum de situations qu'elle recouvre (Lucchini, 1998), elle devient encore plus problématique dans des contextes où les enfants ne sont pas tenus à l'écart des espaces urbains, et même, au contraire, les investissent au quotidien. Muriel Champy montre bien l'ineptie de cette catégorie dans ce genre de contexte où tous les enfants vivant en ville peuvent être considérés comme des enfants des rues en raison de leur présence dans celles-ci. Pour contrer cette homogénéisation sémantique, elle explique que des ONG, conscientes de ce problème ont tenté de créer d'autres catégories :

"Afin de prendre en compte les différents profils d'"enfants ***des*** rues" le forum de Grand-Bassam […] avait recommandé de distinguer les "enfants ***de la*** rue" (qui vivent et dorment dans la rue), des "enfants ***dans la*** rue" (qui travaillent dans la rue, mais ont un domicile où ils rentrent régulièrement). Par la suite, "enfants ***à la*** rue" a été retenu pour désigner les enfants qui fréquentent activement la rue sans pour autant y avoir élu domicile. Selon cette définition, "les enfants ***de la*** rue" constituent donc un sous-groupe de la catégorie "enfants ***des*** rue"(Champy, 2022) : 91).

Nonobstant la différence fondamentale entre la rue prise comme espace public, et le koñ qui comme nous l'avons défini plus haut est un espace au croisement entre le domestique et le public, on peut essayer d'appliquer cette grille de lecture. Les enfants de Guet Ndar correspondraient aux "enfants à la rue", car ils ont un domicile et une famille et ils investissent la rue seulement à la journée, sans forcément y travailler. Cependant, comme beaucoup y occupent leur journée en rassemblant de l'argent en quémandant ou en rendant des services, ou même en pratiquant le *teru* [*"ter*" de "terre"] (Diagne, 1999) : 130) — qui consiste à revendre du poisson récolté au moment de l'arrivée des pirogues —, l'ambigüité de leurs occupations pourrait justifier le fait de les appeler des "enfants dans la rue". Cet exercice montre que cette déclination d'appellations ne permet pas beaucoup plus de précision descriptive. Là encore, ce sont nos conceptions de l'enfance qui varient. Si le fait de travailler ou de manipuler de l'argent est inenvisageable pour les enfants des classes sociales supérieures en Occident, ce n'est pas considéré comme particulièrement problématique à Guet Ndar. Des mères insistent cependant sur la nécessité de protéger les enfants du "goût de l'argent" (*bëgg xaalis*) afin de lui éviter de

mauvaises rencontres, et toute sorte de vices, et pour protéger la réputation familiale (lui donner ce dont il a besoin pour qu'il n'ait pas besoin de demander ailleurs).

Le débat sémantique a tout de même un intérêt : il montre les limites de nos propres catégories, mais aussi la manière dont nos préjugés orientent le choix de nos objets. Safietou Diack (Diack, 2019) montre ainsi que la place que prennent les enfants *taalibe* (enfants confiés à des maîtres coraniques associés à la mendicité dans les rues) dans le discours public et le regard sociétal *«* empêche d'aborder la question de la présence d'enfants et de jeunes dans les espaces publics urbains sénégalais dans sa complexité et sa diversité" (Diack, 2019 : 52). En s'intéressant à un autre profil d'enfant de rues, les *faqman (*de *fàq*, fugue, jeune ayant quitté sa famille, terme associé à l'idée de délinquance)*,* elle donne à voir les logiques de polarisation et de stigmatisation des présences urbaines. Pour l'auteur, 'la présentation de la "problématique des enfants de la rue" au Sénégal en termes de vulnérabilités (*taalibe*), mais aussi d'inadaptation sociale (*faqman*) participe à une perception réductrice des usages juvéniles des espaces publics alors vus comme des situations d'exploitation des enfants, ou comme l'expression d'une déchéance physique et morale' (*ibid.* : 53).

En cela, les enfants de Guet Ndar apportent une pierre à l'édifice et encore un degré d'hétérogénéité à l'étude des enfants des rues au Sénégal. À l'étude des *taalibe* ou des *fàqman* dans les rues, nous ajoutons ainsi les enfants des quartiers populaires, comme ceux de Guet Ndar, qui interrogent plus avant la question de la segmentation de l'espace urbain, mais aussi de ce qu'est l'enfance urbaine lorsqu'elle raconte sa propre histoire de la ville.

Mais pourquoi *faut-il* que les enfants sortent comme l'énonce Souleymane dans la phrase qui sert d'amorce à mon propos ? Qu'est-ce que cela nous dit de l'organisation sociospatiale et du partage générationnel de l'espace ?

D. Être entre pairs (*moroom). L*es logiques de la segmentation générationnelle de l'espace

La société wolof, comme beaucoup de sociétés ouest-africaines, est stratifiée par deux principes distincts, l'âge et les castes. Cette stratification organise les rapports aînés/cadets et les rapports entre castés et non castés :

> « En wolof, la comparaison entre les personnes est conçue sur deux plans relativement distincts. Le premier, désigné par le terme *morom*, renvoie à une simple similitude entre deux personnes, en relation à l'âge en particulier. Deux personnes qui ne sont pas des *morom* se distinguent en ce que l'une, par exemple, est plus vieille

> que l'autre. Un adulte dit ainsi à un enfant qui manque de retenue envers lui : *man duma sa morom* ('je ne suis pas ton égal'). Le second est associé au terme *nawle* et renvoie en particulier à une distinction de statut, notamment entre *géér* et *ñeeño*, mais aussi entre groupes *ñeeño* […] ou entre homme libre (*Gòòr*) et esclave (*Jaam*). » (Moya, 2012 : 116)

Selon Jacqueline Rabain-Jamin — ethnologue spécialiste de la question de l'enfance dans le monde Wolof rural et autrice de l'*Enfant du lignage* (1979) — "les wolofs connaissaient un système de classes d'âge dites *maas*, organisant selon un principe linéaire garçons et filles par échelon d'âge", mais ce système, ne subsiste aujourd'hui que dans l'utilisation du terme *mass* "par lequel on désigne à partir de 4-5 ans le compagnon d'un même âge d'un enfant ou encore les compagnes de la jeune épousée". Elle distingue ce terme de celui de *moroom* qui "désigne très couramment et de manière large le compagnon, le semblable, par opposition à l'aîné surtout et au cadet" (Rabain, 1979 : 218).

Comme le décrit Moya ci-dessus, la phrase « *man duma sa morom »* (je ne suis pas ton égal), adressée de l'aîné au cadet porte l'idée implicite de la supériorité de l'aîné qui la prononce et sonne comme un rappel à l'ordre. Elle est souvent adressée à l'enfant pour lui rappeler de garder ses distances avec le monde des adultes. Car les rapports d'âge ont aussi leur réalité spatiale, comme nous l'explique Rabain :

> "Dès 3-4 ans, les enfants se rassemblent en petits groupes dans des lieux qui leur sont propres, que ces lieux soient proches, à la lisière de la concession, ou plus éloignés à l'abri des regards. Ils organisent des activités entre pairs d'âge (*maas*), expérimentent les notions d'aîné (*mag*), d'égal (*moroom*) et de cadet (*rakk*), ainsi que l'ordre de succession dans la fratrie." (Rabain, 2003 : 67)

Les enfants sont encouragés à passer du temps avec leurs *moroom*, "le fonctionnement du groupe d'âge est toujours à l'heure actuelle valorisé par les adultes*"* (Rabain-Jamin, 2003). Cela se traduit aussi par une forme de dissuasion à passer trop de temps avec les adultes. Les enfants doivent apprendre à modérer leur curiosité (Ly, 1966), à se lever et partir pour laisser les adultes entre eux discuter dans les maisons, notamment quand il y a des invités. On comprend donc pourquoi la présence des enfants devient indésirable dans les étroites maisons de Guet Ndar où il n'existe pas d'autres pièces que celles communes où les enfants pourraient se retirer. La particularité à Guet Ndar c'est donc que des modes de présence qui pourraient être séparés ailleurs sont ici emboîtés et se frottent.

La question reste la même lorsqu'elle est déportée dans la rue, immédiatement devant les maisons, le *koñ*. Mais dans cet espace, qui est de fait associé aux enfants, les maisons ne

pouvant pas vraiment les contenir, la présence des enfants fait aussi débat. Au niveau du *kõn*, comme nous l'avons vu avec l'histoire du ballon, il y a des conflits d'usages entre adultes et enfants et dans ceux-ci, les enfants — les cadets — n'ont pas beaucoup d'autres choix que de s'incliner, contrairement aux conflits entre égaux où ils doivent montrer leur détermination à se faire une place.

E. La rue des enfants

Bien que le *koñ* soit un espace tendu, où les enfants sont parfois en compétition avec d'autres occupants, il est marqué par la présence des enfants. Leur mode de sociabilité teinte cet espace. Les enfants s'approprient le *koñ* et le "fabriquent" (Morelle, 2016a) : leur nombre et leur attitude de franche provocation (qui va des taquineries aux insultes et aux coups) envers les adultes et, particulièrement à l'égard des étrangers en viennent à caractériser ces espaces. C'est aussi flagrant pour le touriste qui traverse Guet Ndar, que pour les habitants que l'on voit souvent poursuivre un enfant ou plusieurs en agitant un balai pour les chasser.

À plusieurs heures de la journée, les enfants sont, avec les moutons, les seuls à occuper la rue, les adultes se réfugiant à l'intérieur aux heures les plus chaudes de la journée, ou lorsqu'ils reçoivent des visiteurs. Leur présence en grand nombre et quasi constante, même à des heures avancées, marque les rues. Alors que des interdictions pèsent habituellement sur la fréquentation de la rue à certaines heures, ces interdictions ne sont pas vraiment respectées à Guet Ndar : on trouve des enfants à *tisbaar* (heure de la prière du midi) et à *timis* (heure de la prière du coucher du soleil). Un jeune est parfois envoyé chercher les moutons et enfants de la maison pour les rentrer. Ces derniers restent quelques minutes à l'intérieur, mais souvent s'élancent à nouveau dehors dès que les adultes ne les regardent pas. Entre l'aube et minuit, il y a des enfants dans la rue.

Il y a des moments où cela prend des formes spectaculaires, comme lorsque les enfants défilent en courant, chantant et criant à l'occasion d'une victoire d'une équipe de foot du quartier, ou de l'équipe de foot nationale.



Figure 21 : Rassemblements dans le koñ à la tombée de la nuit suite à la victoire de l'équipe du Sénégal à la CAN. Delphine Durand Sall

Les courses de victoire des équipes gagnantes des terrains en bords de mer à leur *koñ*, sont aussi de véritables sauve-qui-peut, car l'équipe perdante se met à canarder de pierre les gagnants et leurs chansons moqueuses. La rue n'est alors que cette foule d'enfants qui déboule à toute vitesse, qui improvise un *sabar* en chantant et frappant des bidons en plastique et en jetant du sable, et qui rend impossible d'autres types d'occupations de rue. Les femmes assises dans les rues pour discuter se lèvent et rentrent en intérieur.



Figure 22 : Enfants en maillots de foot célébrant leur victoire par une course dans le koñ pour échapper à la revanche de l'équipe adverse. Delphine Durand Sall.

L'occupation de la rue est constante, bruyante, mais aussi marquée par un certain jeu de l'hostilité ou de l'agressivité, qui lui donne un aspect impressionnant. Des visiteurs ou des touristes sont nombreux à témoigner de difficultés avec les enfants lors de leur traversée du quartier. Les touristes français — qui ne comprennent pas toujours ce dont ils sont l'objet — ne sont pas ceux qui se plaignent le plus, mais beaucoup de Sénégalais m'ont déjà raconté avoir été embêtés par les enfants dans la rue à Guet Ndar. Ils disent avoir été entourés par de grands groupes d'enfants qui se moquent, les touchent dans un geste de défi, s'éloignent en riant quand ils tentent de les chasser, reviennent à la charge. Certains ont vraiment passé un mauvais quart d'heure, avant de finir par être « sauvés » par l'intervention des adultes du quartier.

Les enfants dans les rues, en plus de marquer l'identité de Guet Ndar en sont aussi les gardiens : ils dissuadent l'intrusion des étrangers dans le quartier. Nahim et moi en avons aussi fait directement l'expérience, en subissant un bizutage à notre arrivée au quartier :

Cela a commencé au quartier Hydrobase, voisin de Guet Ndar, au nord de la langue de Barbarie dans lequel nous habitions, Nahim, Mariama, ses quatre enfants et moi. Les enfants, particulièrement lorsque nous les envoyions chercher quelque chose à la boutique le soir, ont été poursuivis, visés par des jets de pierre et même bastonnés. Adja, la fille de 10 ans de Mariama, ayant pourtant grandi à Guet Ndar, est rentrée un jour à la maison avec une entorse, la veille d'un examen. À partir de ce jour, nous avons organisé la riposte : Mariama guettait les enfants du haut du balcon et dévalait les escaliers avec un grand balai dès que les enfants montraient le moindre signe d'agressivité. Elle a parlé aux femmes du quartier qu'elle connaissait et elle a contacté un enseignant coranique du quartier — un membre de sa famille éloigné qui avait la plupart de ces enfants en cours —. Nous avons réfléchi à aller voir le chef de quartier et elle a crié plusieurs fois dans le koñ qu'elle porterait plainte si ça recommençait. Il n'y a pas eu besoin. Ces efforts conjugués ont suffi. Quelques mois plus tard, nos enfants jouaient dans la rue avec les autres.

Au niveau du *koñ* de la maison familiale, les choses ont été moins difficiles, grâce au véritable soutien de tous les membres de la maison familiale et notre intégration rapide dans le réseau d'interconnaissance. Nahim s'est fait frapper quelques fois, mais il se faisait défendre à la fois par les voisines assises dans la rue et par ses copains de la maison familiale. Il a lui-même adopté une stratégie d'intégration qui a consisté à élargir progressivement son espace de fréquentation : d'abord dans la maison familiale, il a peu à peu investi la rue devant la maison et ne s'est aventuré dans les autres ruelles qu'après plusieurs mois passés à Guet Ndar. Pendant ces mois, nos allers-retours dans le quartier auprès des différents habitants ont entrepris de nous rendre « visibles » et la rumeur de notre intégration a fait son chemin.

Pourtant, quelques mois après mon arrivée, alors que j'étais tranquillement assise sur un banc devant la maison familiale, j'ai reçu une pierre envoyée par un groupe d'enfants d'une dizaine d'années qui passait devant moi dans la rue et qui se sont dispersés lorsque je me suis levée. Les femmes présentes dans la rue à ce moment les ont identifiés pour Mariama qui s'est élancée, vibrante de colère, vers la maison de la mère de l'un d'eux en lui racontant ce que son fils m'avait fait. La mère, honteuse a tenté de se défendre comme elle a pu, elle a assuré qu'elle réglerait le problème et il n'est plus rien arrivé de la sorte.

Il m'est difficile de trouver le bon ton pour parler de la violence des enfants guet-ndariens, soucieuse de ne pas vouloir alimenter les préjugés dont le quartier est déjà l'objet. Impossible tout de même de ne pas parler de mon exaspération et de mon désespoir dans certaines situations où je me suis sentie parfois vraiment en danger devant la masse des enfants

qui s'engrènent. J'ai découvert, au fil de mon séjour à Guet Ndar, qu'en reconnaître un dans le groupe et lui poser des questions d'usage sur sa famille suffisait à faire retomber toute hostilité, mais il m'a fallu plusieurs fois auparavant me défendre physiquement. L'ambiguïté de mon propre sentiment envers les enfants guet-ndariens, un mélange de peur, d'admiration et d'affection très forte pour certains d'entre eux, est révélatrice de l'ambivalence des enfants eux-mêmes. À la fois membres d'un groupe et d'une famille au sein desquels on leur demande une certaine obéissance voire une attitude de soumission envers les aînés, et en même temps des petites personnes très indépendantes avec des individualités fortes, les enfants semblent être toujours dans une oscillation.

Là encore, c'est dans la littérature sur les enfants de rue que l'on trouve la trace de récits similaires où les groupes d'enfants font peur, où l'on s'inquiète de ce qu'ils pourraient faire, où l'on ne parle plus de vulnérabilité de l'enfance, mais de dangerosité, d'insécurité. La rue est alors dans ces moments l'espace « des frottements et des affrontements » (Morelle, 2016c) entre des volontés divergentes d'appropriation de l'espace urbain. L'appropriation en force par les enfants, et sa mise en scène affirme la dimension non publique de celui-ci à Guet Ndar. En ne permettant pas aux étrangers au quartier de le traverser anonymement et sans tensions, ils rendent palpable la domestication du koñ, non pas au nom d'une famille ou d'une maison, mais au nom du quartier lui-même.

Les affrontements existent aussi entre enfants du quartier et du même *koñ.* En effet, beaucoup des jeux des enfants dans la rue à Guet Ndar tournent autour de la bagarre, des provocations et des représailles. Ceci est le cas pour les filles comme pour les garçons comme me l'explique Adja, 10 ans :

> « Si tu les laisses faire et tu ne te défends pas, ils vont t'appeler *"tapeet*[43]" et alors tu auras des problèmes, ils ne vont jamais te respecter. Moi avant c'était comme ça. Maintenant, je me défends. Guet Ndar c'est comme ça. » [Adja, 2022]

Si on en croit Boubacar Ly, cela n'est pas une spécificité guet-ndarienne, et c'est même un moyen de se distinguer et un procédé d'apprentissage des valeurs morales comme le courage *(jom)* :

> « L'enfant ouolof doit dans son groupement de jeu se conquérir par son courage, une place honorable. Il doit rendre coup pour coup pour ne pas être le souffre-douleur (ragal : peureux) du groupe. La "méchanceté" de l'enfance est connue. Seules ses

[43] Ce mot qui provient vraisemblablement de l'insulte française homophobe « tapette » est utilisé comme synonyme de « *ragal* » peureux et s'est éloigné de son utilisation première, car il ne fait pas référence à une homosexualité supposée. Je ne suis pas sûre de sa transcription, car je n'ai pas trouvé sa trace dans les dictionnaires.

> capacités de riposte efficace pourront permettre à un enfant de connaître la paix dans son groupe de jeu. Dans les groupes de jeu existe une sorte d'autoapprentissage du courage. Les enfants ouolof, en effet, organisent souvent des combats à blanc entre eux pour s'éprouver et se divertir » (Ly, 1966 : 58).

À part le changement sémantique, de *ragal* à *tapeet*, on voit qu'il s'agit exactement de la même chose : il faut se faire une place dans le groupe d'enfants, et cette place se conquiert en luttant dans un espace saturé où l'espace personnel n'est pas donné ou acquis une fois pour toutes. Il faut noter au passage que pour Boubacar Ly, enfance ne rime pas avec innocence, mais avec « méchanceté ». C'est assez étonnant, et en même temps compréhensible quand on se figure qu'au Sénégal, on n'évalue pas la moralité d'un geste à partir des intentions de son auteur, mais bien à partir de ce geste lui-même. À partir de là, on peut bien percevoir que les gestes des enfants ne sont pas innocents : les coups portés font mal et nécessitent de se défendre. Les adultes eux-mêmes, quand ils sont présents ou sollicités, encouragent d'ailleurs leurs enfants dans cet apprentissage, comme le décrit bien Boubacar Ly un peu plus loin, et comme je l'ai vu des dizaines de fois, et ceci même avec des enfants ne sachant pas encore parler :

> « Il est très fréquent au Sénégal, en milieu ouolof, de voir une femme prendre son enfant et le ramener sur la scène du combat qu'il vient d'abandonner et où se trouve encore son petit camarade qui l'en a fait fuir, en lui disant : "fayul !" (venge-toi !) » (Ly, 1966 : 58).

La sociabilité enfantine et la rue qui en est le théâtre sont donc également perçues comme un espace d'apprentissage essentiel pour se construire. Jacqueline Rabain observe, elle aussi, ces affrontements d'enfants sur son terrain plus rural (Rabain, 1979). Elle décrit un ensemble de situations de conflits, où les adultes encouragent les enfants à se battre, dès le plus jeune âge (avant le sevrage) avec les enfants appartenant à la même classe d'âge. Elle les appelle des « l'expression de la régulation de l'agressivité dans le corps à corps » (Rabain, 1994 : 102). Son angle d'approche des bagarres d'enfant, en privilégiant l'idée d'une fonction « régulatrice » de l'agressivité, est aussi intéressant que limité. Cela lui permet de montrer la mise en forme sociale de la violence et de ses scénarios qui impliquent autant les paroles que les coups. Sa démarche lui permet aussi d'établir un continuum entre plusieurs situations impliquant une forme d'agressivité entre enfants et auxquelles les adultes participent ou non : menace verbale, provocations et coups, lutte, désignation d'un enfant (souvent aîné) par l'adulte comme responsable des pleurs d'un autre par l'attribution d'un geste violent qui n'a pas eu lieu,

encouragement à la lutte ou à la dispute par un adulte ou un aîné, etc. Rabain montre ainsi l'aspect socialement encadré de l'agressivité et son caractère ludique.

Mais par l'euphémisation des gestes qu'elle qualifie par exemple de « provocations tactiles », l'auteur cherche à les atténuer, en les faisant entrer dans la vague catégorie de « contact et de corps à corps » amoindrissant de fait sa description et son analyse. Elle réduit la violence des enfants, orchestrée ou non par les adultes, à une nécessaire régulation d'une violence fantasmée : une explication psychologisante fort peu satisfaisante. Son explication fonctionnaliste laisse à penser que tout ne sert qu'à l'épanouissement de l'enfant et à la régulation de la société. Or, comme on le voit à Guet Ndar, l'endurcissement social des enfants qui a lieu dans la rue est parfois hors de contrôle des adultes et d'une grande violence. L'idée de « régulation » me semble limitante en ce qu'elle ne permet pas de voir la bataille brutale à laquelle les enfants sont tenus pour avoir une place dans la géographie des relations du koñ.

F. Quels enfants ?

Nous avons vu que la présence des enfants marque les ruelles (*koñ*) de Guet Ndar et que celles-ci façonnent à leur tour la sociabilité enfantine, mais nous n'avons pas encore vraiment défini ce que nous entendons par enfance dans ce contexte. Or Muriel Champy insiste sur la nécessité d'interroger cette catégorie dont on suppose trop souvent qu'elle va de soi « comme si l'enfance était une évidence biologique et sociologique dont l'universalité de posait pas question » (Champy, 2022 : 14). Elle souligne au contraire que « Ni l'équation opérée entre "enfants" et "mineur", ni l'idée que l'âge de 18 ans qui marquerait le seuil du passage à l'âge adulte n'ont l'évidence qu'on leur prête aujourd'hui » (*ibid.*). L'âge calendaire ne peut donc être un critère qu'on définit de prime abord, tant les âges de la vie diffèrent d'une société à l'autre, et parce que les passages d'un âge à l'autre sont rarement définis par des nombres fixes d'années — où l'anniversaire serait le point de basculement —, mais sont plutôt pensés comme des processus. De même, on ne saurait définir l'enfance par des traits qu'on lui attribue en Europe, comme la vulnérabilité ou la dépendance (Lucchini, 1998 ; Diack, 2019 ; Champy, 2022). Ces types de définitions ont tendance à orienter la recherche vers certains sujets et certains espaces, comme le montre Rabain :

> « La plupart du temps [l'enfant] est perçu et défini comme un mineur dont les parents sont responsables ; comme tel, il a pu longtemps renvoyer exclusivement au domaine de la vie domestique, voire strictement privée, en tout cas, à une situation on ne peut plus transitoire, frappée en outre du sceau de l'incomplétude et de la transformation »(Rabain-Jamin, 2003 : 50).

C’est donc pour éviter de plaquer ces représentations de l’enfance et pour l’étudier dans d’autres de ces espaces, que nous proposons de la définir spatialement. À Guet Ndar, les enfants se distinguent des adultes par leurs comportements spatiaux. Ils sont peu dans les maisons où on leur demande d’être immobiles, mais très mobiles dans le quartier où ils investissent durablement des espaces, comme les koñ. Ils peuvent cheminer sans but et au contraire être chargés de commission pour les adultes qui se déplacent moins. Les différentes étapes de l’enfance peuvent elles aussi être comprises en termes de prise d’espace comme l’a noté Rabain dans *Âge et développement chez les enfants* :

> « La conquête progressive de l’espace par l’enfant est fortement soulignée dans la thématique des questions [posées par les adultes aux enfants]. Les différences de lieu, du plus proche au plus lointain (la chambre, l’enclos des animaux, la boutique du village, les champs, le marché éloigné), participent à la représentation et à l’anticipation de l’action et symbolisent différentes possibilités de se situer par rapport aux autres » (Rabain-Jamin, 2003 : 61).

Chaque temps de l’enfance a donc ces espaces, et grandir, c’est en conquérir de nouveaux. Le fait de définir les âges de la vie à partir des possibilités de déplacements ou des espaces auxquels les enfants accèdent petit à petit n’est pas une spécificité Wolof. Claudie Haxaire note que des faits très similaires chez les Gouro où l’enfant est désigné selon les mouvements qu’il a acquis d’abord, puis selon les espaces, de plus en plus loin, où il peut être envoyé (Haxaire, 2003).

Mes observations à Guet Ndar permettent de penser que les enfants à Guet Ndar acquièrent en effet l’accès à des espaces de plus en plus distants de leur maison (et de leur mère) en grandissant. Les enfants de moins de deux ans qui ne sont pas sevrés sont en effet complètement intégrés aux espaces des femmes et se trouvent assez rarement dans la rue. Par contre, il est remarquable que les jeunes enfants investissent beaucoup plus tôt la rue immédiatement accolée à la maison — *le koñ* — que d’autres quartiers. Les portes grandes ouvertes et l’espace exigu des maisons favorisent en effet le passage des enfants vers la rue, passage qui est accompagné par les adultes. J’ai observé comment, dans le cas de Mohammed, l’enfant de deux ans de Mariama, cette exploration spatiale était progressivement acceptée puis même favorisée au moment du sevrage. Alors qu’avant elle demandait systématiquement à sa plus grande fille de le récupérer lorsqu’il franchissait le seuil de la maison, le sevrage a marqué un changement d’âge et d’espace de prédilection pour Mohammed. Pendant toute la durée du sevrage, sa mère l’emmène passer la journée dans d’autres maisons du quartier pour qu’il ne

pense pas au sein, puis le confie systématiquement à sa grande fille en lui donnant l'ordre de l'emmener avec elle à l'extérieur de la maison.

Les enfants sont aussi envoyés très jeunes pour faire de petites courses : Cheikh, qui a à peine trois ans, est fréquemment envoyé par sa tante acheter une couche pour son petit frère [cousin] *(rak*), plus jeune de quelque mois. Ce dernier est, lui aussi, parfois commissionné, mais avec un accompagnateur, un enfant de la maison un peu plus grand (5 ans). Les déplacements de ces petits enfants seront cependant principalement cantonnés au *koñ*, c'est-à-dire à la ruelle qui se situe devant leur maison et aux boutiques qu'on y trouve. Ce n'est qu'à partir de 6-7 ans que les enfants commencent réellement à explorer le quartier au-delà du *koñ*. À partir de cet âge, ils sont aussi envoyés plus fréquemment faire des courses pour leurs aînés, ce qui participe à un certain encadrement de leurs déplacements. Ils sont alors considérés différemment : Rabain note un changement de dénomination de l'enfant wolof quand on pense qu'il peut être envoyé pour faire une commission : il passe de *perlit*[44] à *xale*. Les circulations de ces enfants moins petits sont alors de plus en plus captées et orientées par les adultes, mais parallèlement leur périmètre d'autonomie dans le quartier s'agrandit.

À Guet Ndar, les filles sont beaucoup plus commissionnées (*yónee*) que les garçons et sollicitées pour des tâches ménagères dès leur jeune âge. Elles sont donc soumises à ce qu'Anna Dessertine appelle une « exigence de disponibilité » (2021 : 19), car leurs mères attendent d'elles qu'elles ne soient jamais loin afin de pouvoir les envoyer. Si ce n'est pas le cas, elles se font sévèrement gronder. Leurs déplacements sont donc plus orchestrés et encadrés que ceux des garçons. Ce qui ne veut pas dire que leur mobilité est moindre puisqu'elles sont ainsi envoyées parfois dans d'autres quartiers, et parcourent de longues distances. En revanche, cette exigence de pouvoir les appeler *(woo)* et qu'elles répondent *(tontu)* lorsqu'elles sont dans le quartier, implique que les lieux où elles passent du temps soient à portée de voix, ou au moins, à portée de voix du perron des maisons de leur mère. Elles investissent les *koñ,* mais pour des durées moins longues, souvent proches de leurs maisons respectives. Elles ont davantage des mobilités orientées, c'est-à-dire que leurs trajectoires sont liées à des buts précis qui répondent à des demandes de leurs aînées.

[44] Le terme *perlit* ne semble pas très utilisé à Guet Ndar, mais il n'empêche qu'on constate sensiblement un changement de responsabilité entre le jeune enfant — que personne ne doit l'envoyer (*perlit kenn du ko yónni*) (Rabain-Jamin, 2003 : 55) — et l'enfant plus âgé.

Quand je parle des enfants qui marquent la rue par leur présence, leurs bagarres et leur accaparement bruyant des rues, je parle donc davantage des garçons, mais il est intéressant de noter que Guet Ndar présente tout de même une certaine spécificité quant à la sexualisation des mobilités et des rôles des enfants. C'est Adja, 10 ans, qui me l'a dit le plus clairement. Un jour, elle me retrouve devant la maison où je suis en train d'écrire dans mon carnet. Elle me dit ce qu'il faut que j'écrive sur Guet Ndar :

> « *Bindal fii : mere yi dañu bëgge laajte. Fii jigéen yii dañu mel ni góor, dañu sangu dex. Fii xaleelu tuuti dañu bokk tuur* ». (« Écris qu'ici les mères aiment [trop] poser des questions [sont curieuses]. Ici les filles elles ressemblent à des garçons, elles se baignent dans le fleuve. Ici des petits enfants font partie de tontines ») [Adja, 2021].

Ces filles guet-ndariennes qui sont visiblement moins assignées aux intérieurs que dans d'autres quartiers et qui ont donc des occupations plus proches de celles des garçons sont, assez spécifiques, à mon sens, à ce quartier. Je ne me lasse pas d'écouter les récits d'enfances de mes amies proches à Guet Ndar, aujourd'hui femmes respectables, qui racontent leurs faits d'armes dans leur enfance : bagarre, nage dans le fleuve, rackets de goûter à l'école. Cela pose une question très intéressante qui mériterait approfondissement : quelle corrélation y a-t-il entre espace assigné à l'enfance et sexualisation des rôles et des mobilités dès le plus jeune âge ? La condensation spatiale est-elle aussi une opportunité pour les jeunes filles qui sont ainsi moins contenues dans des espaces plus intérieurs ? Il semblerait que le fait que le *koñ* soit aussi domestiqué, pensé en continuité des maisons, accessible à tous à partir d'un jeune âge, n'est pas étranger au fait que les jeunes filles guet-ndariennes ont plus de capacité d'agir. Elles ont en effet beaucoup moins de restrictions dans leurs déplacements au sein du quartier que les filles qui doivent franchir des portes pour sortir et justifier de leur présence dans les rues qui sont beaucoup moins peuplées et moins mixtes

.



Figure 23 : Figure 25 : Fille et garçons dans le koñ. Photo D. D. S.

Seck note que les garçons commencent l'apprentissage de la pêche à l'âge de la puberté (Seck, 2014 : 128), ce qui ne constitue pas forcément un âge calendaire fixe, mais nous donne quand même une indication qui correspond à ce que j'ai pu observer : à savoir que vers 12-15 ans, il y a un changement de statut de l'enfant qui s'incarne dans un rapport à l'espace différent. Les garçons de cet âge sont dans des espaces périphériques au quartier une grande partie du temps et n'investissent plus les rues et les *koñ*, mais se réunissent plutôt au sein de groupes de pairs, appelés *secteurs*, se rendant tour à tour chez les uns ou les autres pour y boire le thé, discuter et jouer au foot sur la plage le week-end.

Pour les filles[45], la période entre 12 et 15 ans est aussi un moment charnière dans leur rapport à l'espace puisqu'elles commencent à prendre une part importante dans les tâches

[45] On voit bien comment il devient nécessaire à un certain âge de séparer les filles et les garçons dans la description de leurs tâches quotidiennes et de leur comportement spatial, mais cela est bien entendu valable bien plus tôt.

ménagères et notamment la cuisine. Leurs déplacements sont plus encadrés et elles passent plus de temps dans les maisons.

Le fait de considérer l'enfance sous l'angle spatial permet donc de penser les différentes périodes de l'enfance en lien avec des manières d'occuper l'espace urbain. En outre, cela donne à réfléchir sur ce qui différencie un adulte et un enfant à Guet Ndar. Dans son livre *Talking like children*, Elise Berman s'intéresse très précisément à la manière dont les enfants des îles Marshall sont produits socialement comme des non-adultes, des êtres faisant et disant des choses que les adultes ne font et ne disent pas (Berman, 2019). Le fait de s'attacher à décrire la manière dont les enfants peuvent investir des espaces que les adultes n'investissent pas et s'y comporter d'une manière qui ne conviendrait pas du tout à un adulte, participe de cette perspective sur la manière dont les enfants et les adultes se positionnent comme différents les uns des autres. Cela me permet de poser ici une question qui me taraudait sur le terrain : quand et comment ces redoutables et redoutés enfants des rues de Guet Ndar, les poings toujours prêts à frapper et à la langue insolente, se transforment-ils en adultes respectueux des règles sociales, qui favorisent la bonne entente et la paix (*jàmm*) ? Cette question repose sur l'idée que les enfants sont juste des adultes en devenir. Or Berman note assez justement que cette assertion n'est pas nécessairement partagée :

> « Therefore, socialization should not be seen as a movement from novice to expert but, rather, as the process of constantly taking on and discarding age-specific modes of being and speaking. »(Berman, 2019 : 7).

La manière de poser la question n'est donc pas vraiment la bonne. Être un enfant dans ce contexte, c'est avoir une agentivité spécifique à son âge (« *âged agency* ») (*ibid.* : 107). C'est pouvoir faire des choses que les adultes ne peuvent pas faire, comme courir dans le *koñ,* se bagarrer, insulter les passants. Les mouvements comme la parole des enfants n'ont pas les mêmes conséquences que celles des adultes, car ils sont considérés comme pas vraiment responsables, ce que Berman appelle des agents non moraux (« *nonmoral agents* ») (*ibid*. : 125). L'adage *Xaleel xamul dara* (l'enfant ne sait rien) permet bien d'exprimer cette inconscience qui est prêtée à l'enfant, et qui aboutit à sa déresponsabilisation d'un point de vue social.

L'enfance guet-ndarienne est donc à la fois cette force collective inquiétante — le groupe d'enfants, qui modèle le quartier et ses koñ —et les présences singulières de petits hommes et petites femmes avec des caractères bien trempés. Les parents s'inquiètent que les enfants puissent être gâchés par la rue tout en les poussant à sortir des maisons, à être entre pairs, en encourageant implicitement une forme de liberté de mouvement qui participe à leur

construction et à leur agentivité. Les enfants sont en effet des acteurs spécifiques et leur immaturité supposée, leur extériorité au cadre moral, leur permet une liberté de mouvement, mais aussi de parole et d'action qui les distingue des adultes.

Mais les enfants sont aussi inscrits dans un réseau relationnel. « Les familles ont besoin d'agents non moraux » nous dit Berman (2019 : 125) car les adultes ont besoin d'enfants qui peuvent faire et dire ce qu'ils ne peuvent pas se permettre. Les enfants, en plus d'être des agents, sont aussi des « moyens » captés par les adultes. Ils sont alors au carrefour des relations, intermédiaires des conciliations et des conflits qui se jouent au-dessus de leur tête. C'est ce rôle qu'ils ont dans la sociabilité des adultes que nous allons explorer maintenant.

II. Les enfants au carrefour des relations

Avant de nous intéresser aux conflits autour des enfants, il est important de rendre compte du rôle de *liant* des enfants. Leur circulation et leurs interactions sont provoquées, chargées de sens et encadrées par les adultes, afin d'entretenir la cohésion sociale. Les enfants médiatisent les relations et sont les miroirs de la bonne entente et de la préservation des apparences.

L'inscription de l'enfant dans le tissu relationnel commence, en quelque sorte, dès sa naissance, et lui donne d'emblée un rôle dans les relations des adultes. Lors du baptême musulman (*tuddu*), on donne à l'enfant dans la plupart des cas, le nom d'une personne qu'on veut honorer (*teral*) par ce geste (Moya, 2012 : 243). Cet éponyme (*turundoo*) sera ensuite lié à l'enfant par une série d'obligations qui incombent à la personne auquel le nom fait référence : fournir à l'enfant une tenue pour chaque fête religieuse et faire une prestation conséquente au baptême de l'enfant *(ngénte)* (2012 : 240). La cérémonie familiale du baptême *(ngénte),* permet à la mère de la femme qui vient d'accoucher et à celle de son mari d'honorer un ensemble de liens, et particulièrement les relations d'affinités par des prestations cérémonielles. Ces deux moments cérémoniels[46] actent un réaménagement qui permet d'intégrer un nouvel être dans un espace dense tant d'un point de vue spatial que relationnel.

L'enfant est ainsi, dès sa naissance, inscrit dans un réseau relationnel où il doit faire sa place, mais où il est aussi au cœur d'enjeux d'adultes. Bien entendu, on considère aussi son individualité, et ceci de manière grandissante au cours de sa vie, comme le témoigne les surnoms *(dàkkental*) qu'on lui donne et qui le singularisent. Mais l'attribution d'un nom qui

[46] Pour une description plus précise de ces cérémonies, voir le chapitre IX dans De l'argent aux valeurs (Moya, 2017a)

l'inscrit dans une relation d'homonymie et lie son éponyme et sa famille dans le temps, le prédispose en quelque sorte à sa tâche quotidienne qui est celle d'être un activateur des relations.

A. Les enfants, jambes des adultes

Une des caractéristiques principales de l'enfance, nous l'avons vu plus haut, c'est la grande mobilité qu'elle permet. Les adultes tirent profit de cette capacité qu'ont les enfants d'être mobiles dans le quartier à toute heure, de marcher rapidement dans les koñ sans devoir s'arrêter pour parler aux adultes, sans avoir de comptes à rendre sur ce qu'ils vont faire et pourquoi. Les enfants sont commissionnés *(yónee)* dès qu'ils tiennent sur leurs jambes, puis envoyés à la boutique plusieurs fois par jour quand ils sont plus grands, et enfin chargés de missions au-delà des limites du koñ. Pour les adultes et particulièrement les femmes, la possibilité de se « décharger » d'une course sur un enfant est une aubaine, car elles sont ainsi moins soumises aux questions des voisins et voisines, aux regards réprobateurs qu'entraineraient trop d'allées et venues, et moins exposées au soleil aux heures chaudes. Il faut donc toujours penser la relative immobilité des femmes et la grande mobilité des enfants comme les deux faces de la même monnaie. Les enfants *prêtent ainsi leurs jambes aux adultes*, qui n'ont pas besoin d'utiliser les leurs, comme le suggère le proverbe Wolof : « *Ku la abal i tànk, nga dem fa ko neex.* » (Si quelqu'un te prête des jambes, tu vas où il lui plaît). Ce proverbe est particulièrement important pour comprendre à la fois ce rôle d'extension du corps des adultes qui est donné aux enfants, et, en même temps, la liberté du choix du chemin et des détours qui leur est indéniablement accordé.

Il n'y a pas que les trajets liés aux commissions qui sont ainsi orchestrées par les adultes. Ils organisent aussi la circulation des enfants entre des espaces domestiques à Guet Ndar. J'ai observé un autre type de circulation d'enfant qui est particulièrement révélatrice, à mon sens, de la manière qu'ont les enfants, d'être partie prenante de la relation des adultes : c'est le cas de la circulation d'un enfant d'une deuxième épouse entre la maison de sa mère et celle de la première épouse. Lamine, par exemple, est le premier enfant que Mariama a eu avec son mari actuel, dont elle est la deuxième épouse *(ñiarel).* Si l'enfant avait été une fille, elle l'aurait nommé d'après la première épouse, pour faire un beau geste, comme c'est courant dans cette situation. Comme il s'agissait d'un garçon, elle lui a offert le droit de donner le nom (*may tur*). Coura, la première femme *(aawo)* a donc donné à l'enfant de Mariama, sa coépouse, le nom de son propre frère. Au moment de mon terrain, Lamine a 6 ans et passe ses journées chez sa

« tante », la coépouse de sa mère. Il y va dès la fin de la journée d'école vers 14 h et y reste jusqu'à ce que son père rentre du travail vers 22 h ou 23 h. Son père le ramène alors dormir chez sa mère où il passe seulement la nuit. Lorsque je pose des questions sur cette situation les réponses sont multiples : cela résulterait d'une volonté du mari de Mariama, que son fils soit avec ses frères agnatiques et pas dans une maison de filles, cela l'empêcherait de trainer trop à Guet Ndar, et cela soulagerait Mariama de cet enfant turbulent. Dans le discours de Mariama, il est clair que cette situation est aussi l'illustration de ses efforts pour entretenir une bonne relation avec sa coépouse. Celle-ci aurait été très hostile à l'arrivée de Mariama, mais se serait adoucie lorsque celle-ci lui a rendu visite accompagnée d'une amie à son neuvième mois de grossesse. La visite et le don du nom a permis à Mariama d'amorcer une relation de bonne entente apparente (et tout de même précaire) avec sa coépouse. Lamine est un élément important de cette relation, car selon Mariama « Coura est jalouse, mais elle aime mon enfant *(Coura dafa fiir, waaye dafa bëgge sama doom*) », et même si elles se disputent parfois à propos des vêtements de change de Lamine, elles sont liées par cette sorte de garde alternée.

De manière générale, les enfants ont très souvent ce qu'on pourrait appeler une résidence circulante, ce qui n'est pas une spécificité dans un endroit où la mobilité est constitutive des résidences[47]. Mohammed, qui a 29 ans actuellement, raconte que lorsqu'il était enfant, il dormait chez la première femme de son père à Sor (quartier continental à l'est de Saint-Louis) en semaine ; mangeait tous les midis chez sa grand-mère à Guet Ndar et y passait ses week-ends ; et retournait chez sa mère à Dakar pendant les vacances. Quand on interroge les adultes sur leur enfance, on se rend souvent compte qu'ils ont vécu dans une multitude d'endroits différents et pas toujours avec leur père ou leur mère, sans avoir forcément été donnés ou confiés en bonne et due forme. Le don d'enfant et le confiage ne sont que les formes plus ou moins définitives de la circulation d'enfants, qui est quotidienne à Guet Ndar : les enfants ne grandissent pas forcément auprès de leurs géniteurs, mais sont mobiles à l'intérieur de leur réseau familial s'étendant sur plusieurs résidences. Cette circulation renforce les liens entre adultes et entre espaces. Suzanne Lallemand, dans un texte qui fait référence sur les circulations d'enfants (1993), souligne ainsi leur importance dans la mise en place de circuits d'échanges entre familles et entre résidences. De même, Anna Dessertine, qui analyse les enjeux du confiage et du don d'enfants en termes spatiaux, souligne son rôle en termes de « continuité de l'orientation des liens » entre certaines résidences (Dessertine, 2021 : 147). Dans le cas de Guet Ndar, où je n'ai pas étudié les pratiques de confiage ou de don de manière

[47] Nous reviendrons sur cette idée au fil de la thèse.

systématique, les circulations quotidiennes des enfants visent aussi à renforcer les liens entre femmes parentes et particulièrement les relations épineuses comme celles entre une femme et sa coépouse.

Lorsqu'il y a des conflits entre adultes, cette circulation des enfants est directement impactée. C'est ainsi que Mouna, illustre par exemple ses problèmes relationnels avec sa sœur Diara par le changement de comportement de cette dernière avec ses enfants. Elle explique qu'habituellement, Ibou son fils de 10 ans va tous les jours manger le repas du midi (añ) chez sa tante, Diara, et y passe la journée. Cela l'arrange, car son fils craint un peu sa tante et est ainsi moins disposé à faire des bêtises, comme par exemple aller se baigner au fleuve. Or, dernièrement, il n'a plus voulu y aller. Pressé par sa mère, il a raconté que, la veille, Diara ne lui avait pas gardé de repas (*tibbal añ*). Pour Mouna, ce comportement de Diara est volontaire et révélateur de tensions, car sinon Diara aurait fourni une explication et donné un peu d'argent à son neveu pour qu'il s'achète quelque chose à manger. Mouna connecte ce changement de comportement à des tensions que les deux sœurs germaines ont à propos de l'épouse de l'un de leurs frères. Quelque temps après, alors que la relation entre les sœurs c'est un peu améliorée, Mouna donne l'ordre à son fils récalcitrant de retourner chez sa tante.

La circulation des enfants entre les espaces de résidence, n'est dans ce cadre pas uniquement le reflet de l'état d'une relation, mais aussi de la volonté des femmes d'un ou de l'autre des côtés d'entretenir prioritairement cette relation, de chercher à l'améliorer. Les femmes engagées dans ce lien par l'enfant circulant ne sont pas en coprésence directement, elles amorcent un lien à distance en chargeant l'enfant de se rendre dans la maison l'autre ou en acceptant de l'accueillir correctement. L'enfant dans ce cadre incarne donc la relation et la bonne volonté de l'une et l'autre des parties.

La circulation des enfants à Guet Ndar a deux faces complémentaires : celle, diachronique, qu'on observe à travers les histoires résidentielles des enfants — qui comporte des confiages plus ou moins temporaires et des déménagements divers liés à des changements de situation matrimoniale de leurs parents —, et celle, synchronique, qui est faite des trajets des enfants au quotidien d'un espace résidentiel à un autre. Cette dernière, m'a particulièrement intéressée, car elle donne à voir la manière dont les femmes ont recours aux enfants pour entretenir des relations difficiles. La visite des enfants chez leurs parentes est alors une alternative à leur propre visite, et la manière dont les parentes accueillent celui-ci, le reflet des sentiments qu'elles nourrissent envers la mère de l'enfant. Lorsque la relation est renforcée par la circulation de l'enfant, il fait plus que représenter sa mère, il incarne la relation elle-même.

Ces enfants qui lient les adultes leur prêtent donc leurs jambes et leur aptitude à aider et à être objet d'affection. Mais cela ne s'arrête pas là, les enfants peuvent aussi être la langue[48] des adultes : l'inconséquence qui est associée à leurs paroles est tirée à profit par des adultes qui en jouent, mais se passent aussi des messages par leurs bouches.

B. La langue des adultes. Médiation des enfants dans les interactions

Lorsque les enfants sont commissionnés au Sénégal, ils ne le sont pas que pour effectuer des petits achats pour les adultes, ils sont aussi envoyés « dire » (*yóbbante*[49]). On les envoie, en disant « *Demal këru… danga laajte… ne ko* : "*sama yaay nena*" » (va dans la maison de… tu demandes… tu lui dis « ma mère a dit »). Ils transportent alors la parole des adultes avec eux et la restituent fidèlement. Mais il y a aussi des situations où les enfants sont constitués en passeurs de paroles alors que les adultes se trouvent en présence. Les enfants sont alors guidés dans ce qu'ils doivent répondre à un autre adulte avec la forme langagière « *Ne ko*… » ou « *Wax ko*… » (dis-lui). Dans ces cas-là, il ne s'agit souvent que d'une manière détournée de l'adulte intervenant dans une interaction adulte - enfant de s'adresser à l'autre adulte *indirectement*.

La triangulation est courante dans le monde Wolof cérémoniel. Le recours aux griots (*géwël),* qui médiatisent les échanges cérémoniels participe d'une structure triadique qui « signale que la valeur des actions n'est pas dans les personnes, mais inscrites hors d'elles » (Moya, 2017a : 115). Cependant, les enjeux de cette triangulation de la parole ne sont pas les mêmes lorsqu'elle implique un enfant. Le fait que la parole passe par l'enfant semble plutôt en désamorcer la potentielle indélicatesse, l'alléger de son poids social.

Ces interactions impliquant des enfants et des adultes donnent à voir le statut accordé à la parole des enfants et la manière dont les adultes usent de ce statut, et, en filigrane, comment l'enfant est guidé et donc éduqué à répondre dans ces situations interactives. Celles-ci nous permettent donc de « saisir comment l'individu devient un membre compétent de son groupe social au fur et à mesure qu'il apprend à penser, à ressentir et à se comporter de façon socialement appropriée. » (Schieffelin, 2007) et donne donc un accès direct aux représentations sociales, à ce que sont les bons comportements sociaux et la moralité dans les sociétés.

[48] En wolof, c'est la langue *làmmiñ* qui parle, et pas la bouche.
[49] 1. Faire transmettre quelque chose à quelqu'un. 2. Charger quelqu'un d'un message. 3. Charger d'une commission (Diouf, 2003 : 314)

Dans les deux situations ethnographiques suivantes, qui sont espacées d'à peine un quart d'heure, Nafi (6 ans) est engagée dans les relations de sa mère et guidée par celle-ci pour répondre de la manière qui sied à chacun de ces contextes.

Rama et Soda sont en train de cuisiner ensemble. Elles sont épouses de deux frères, coépouses classificatoires (wujj peccargo), une relation qui normalement est considérée comme hautement conflictuelle, impliquant une forte rivalité, mais elles s'entendent très bien, et sont souvent louées pour leur bonne relation. Nafi, (6 ans) la fille de Rama joue avec une poupée non loin de là. Soda la taquine (tooñ), se moque d'elle en lui disant que sa poupée est moche (ñaaw) et qu'elle n'a pas beaucoup plus de cheveux qu'elle. Rama répond à Soda à la place de Nafi en dictant les paroles à sa fille : « dis-lui "elle est plus belle que toi !" (Wax ko, "mo laa dàq !") ». Les deux femmes rigolent ensemble alors que Nafi commence à s'énerver. Un moment, Nafi fonce, enragée, vers Soda pour la frapper de ses poings. Soda rit, en retenant ses poings. Rama gronde Soda gentiment en lui disant de laisser sa fille tranquille : « doo ko bàyyi ?! » (tu ne la laisses pas tranquille ?!)
Plus tard, l'oncle maternel du mari de Rama arrive. Il pose des questions à Nafi, dont certaines sont visiblement adressées à Rama comme « sa yaay lu mu togg tey ? » (ta mère, qu'est-ce qu'elle cuisine aujourd'hui ?) Rama suggère alors la réponse à sa fille « dis-lui, du ceebu jen rouge » (« ne ko ceebu xonq »). L'oncle taquine Nafi sur son absence de cheveux. Nafi répond vivement « laisse-moi ! » (bàyyi ma !), et est immédiatement reprise par sa mère « loolu, ken du ko wax sa maam ! » (On ne doit pas dire ça à son grand-père !)
Ce qui est demandé à Nafi par sa mère dans ces deux situations d'interaction est complètement différent. Dans un cas, l'enfant est tourné en bourrique et est poussé à se défendre, voir à se battre. Dans l'autre, elle est reprise dès qu'elle a un mot plus haut que l'autre. Pour comprendre la différence des consignes qui sont données, il est nécessaire, selon moi, de prendre en compte les relations entre les adultes. Entre Rama et Soda, l'enfant est pris dans ce qui devient une espèce de jeu entre ces épouses de frères (wujj peccargo). Ce jeu met en scène la rivalité inhérente à ce type de relation féminine qui s'exprime par le mode de la taquinerie. L'égalité de statut entre les deux femmes fait que Rama ne reprend pas sa fille, mais la laisse se confronter à sa place et même la soutient. Dans une situation analogue entre d'autres épouses de frères la situation pourrait être explosive, mais comme les deux femmes s'entendent bien ici, elles se laissent aller à jouer avec la conflictualité. Dans l'interaction entre Rama et son oncle par alliance, via Nafi, les choses sont bien différentes. L'oncle engage une conversation avec Nafi ce qui constitue une petite marque d'attention envers elle et sa mère. Le statut de cet oncle, qui est un aîné et un affin pour Rama, lui confère une position d'autorité. Rama lui signifie donc son respect en grondant son enfant. Au passage, elle apprend aussi à Nafi à respecter un homme de l'âge de son grand-père, et la différence des attendus sociaux en fonction des types d'interactions.

Jacqueline Rabain (1979) analyse des situations interactionnelles proches de celles relatées ici. Elle retranscrit plusieurs dialogues entre un enfant et un adulte dans lesquelles intervient un autre adulte. Pour Rabain, les répliques suggérées peuvent être de plusieurs types. Elle voit dans ces suggestions de répliques une manière de canaliser l'agressivité des enfants, même si elle note qu'elles sont aussi un moyen pour les adultes d'exprimer à leur propre compte des différents :

> « Les suggestions de réplique donnent une caution et une forme à l'émoi agressif de l'enfant, tout en permettant l'expression voilée et ludique d'un désaccord entre adultes. Selon les cas, l'accent sera mis à la réassurance apportée à l'enfant, la réplique le replaçant dans un circuit d'échanges ou bien sur le défi, l'allusion adressée à l'adulte qui est confronté, par un déplacement, à sa propre dette symbolique » (Rabain, 1979 : 156).

On pourrait réutiliser une partie de ces idées dans l'analyse des suggestions de répliques faites à Nafi. Rama semble en effet épauler Nafi dans son interaction avec Soda où elle lui suggère une réponse sur le ton du défi, et la remettre en place dans son interaction avec l'oncle pour la repositionner dans le rôle social adéquat. Mais il me semble qu'analyser ces interactions comme relevant principalement d'une fonction éducative ne permet pas de prendre en compte toutes les composantes de la configuration relationnelle. Cela voile notamment l'importance de ce qui se joue entre les adultes, qui est à mon sens une donnée importante de l'équation. Rabain donne des éléments dans ce sens quand elle écrit que « le modérateur est souvent un parent, un intime qui a sa place dans la maison, mais qui ne peut pas s'opposer directement au partenaire de l'enfant » (1979 : 154). Elle note ainsi une asymétrie de statut entre les adultes impliqués dans ces situations qui explique le détour que doit prendre la parole de l'adulte intervenant (1979 : 155). Mais pour elle, le « modérateur » est l'adulte qui intervient dans l'interaction en permettant un déplacement de l'affrontement qu'elle situe de manière privilégiée entre l'enfant et un adulte (Rabain, 1979 : 155). À Guet Ndar, je considère que c'est l'enfant qui est ce modérateur, car il se trouve dans la position d'entre-deux. Sa présence et les paroles qu'on lui attribue neutralisent l'interaction des adultes.

Par les suggestions de répliques, les adultes s'adressent donc autant aux enfants à qui ils apprennent le jeu des statuts relatifs et les aspects normatifs des interactions qu'aux autres adultes en présence auxquels ils suggèrent ainsi des choses qu'ils ne pourraient pas dire en tant qu'adultes. Avoir un enfant évoluant dans ce contexte relationnel m'a sensibilisé à la grande souplesse que cela demande à l'enfant, duquel on exige un comportement complètement différent selon les situations relationnelles. Cela m'a aussi amené à comprendre que, bien

souvent, ce qui est dit à l'enfant s'adresse à sa mère, comme on le voit bien quand l'oncle demande à Rama par l'intermédiaire de sa fille ce qu'elle cuisine. Les mères — qui sont considérées comme les plus proches émotionnellement de leurs enfants — semblent même parfois testées par l'intermédiaire de leurs enfants. Leurs capacités à jouer le jeu social des interactions à trois, à favoriser leurs relations avec les adultes (plutôt d'avec leurs enfants) et à accepter les taquineries envers leurs enfants qui leur sont *indirectement* adressées, sont scrutées. Les interactions impliquant adultes et enfants ne forment donc pas uniquement les enfants, elles donnent le ton aux relations sociales autour de ceux-ci. Elles placent les enfants comme des intermédiaires de choix parce qu'ils peuvent dire des choses qui portent moins à conséquence, mais aussi parce qu'on peut par eux s'adresser de manière détournée à leurs proches (et à fortiori leur mère) — desquels ils sont considérés comme les prolongements. C'est cette perméabilité (ou continuité) sociale entre enfant et mère qui peut nous permettre de comprendre le potentiel explosif des relations autour des enfants, comme nous allons le voir maintenant.

C. Les enfants qui délient ou l'étincelle qui met le feu aux poudres

Comme il apparaît dans l'histoire du ballon et dans le récit de Fatou Gueye qui préfère que son fils aille à la pêche plutôt qu'il soit dans la rue, ce qui inquiète, dans le fait de laisser les enfants jouer dans la rue, c'est leur potentiel de déclencheurs de problèmes entre adultes, et surtout entre mères. Ce n'est pas une peur vaine, car d'après Pape Cheikh, l'un de mes interlocuteurs sur le terrain, presque tous les problèmes du quartier partent de conflits liés aux enfants. Selon lui, il y a parfois une « base d'éducation qui manque ». Il s'assoit souvent en fin d'après-midi sur une chaise en plastique devant sa maison. Il regarde les enfants et s'il en voit un faire quelque chose qui ne va pas, il lui dit *« viens » ! (« kaay » !)*, il discute avec lui : si l'enfant écoute, c'est qu'il a une bonne éducation[50]. Le quartier, pour lui, est défini comme l'endroit des relations de voisinage et du vivre ensemble où les adultes peuvent reprendre n'importe quel enfant et où celui-ci doit s'exécuter sous peine de compromettre la paix (*jàmm*) du quartier. Les conflits autour des enfants dont parle Pape Cheikh peuvent parfois prendre des proportions démesurées, rappelant l'adage d'Hampaté Ba « Il n'y a pas de petites querelles comme il n'y a pas de petit incendie ». En effet, dans une telle densité relationnelle, le feu progresse vite et fait des ravages. C'est ainsi qu'alors que j'étais à Guet Ndar, une simple dispute d'enfants a abouti à un drame dans le quartier où un large cercle de personnes s'est retrouvé

[50] Ce dernier commentaire de Pape Cheikh montre bien que ce qui compte, c'est à la fois que l'enfant l'écoute, mais aussi qu'il vienne à lui quand il l'appelle.

impliqué. L'histoire m'a été racontée par Diana qui s'est retrouvée mêlée par ses liens de parenté avec certaines des protagonistes.

> Tout a commencé par la bagarre (*xeex*) entre le fils de Nabintou (5 ans) et celui de Salimata (6 ans). Salimata est alors intervenue pour prendre la défense de son fils en donnant plusieurs coups de sceau sur la tête du garçon de Nabintou. Nabintou, alertée par les cris de son fils, a alors déboulé en furie et a roué de coups Salimata. Mère Diagne, la mère de Nabintou qui n'était pas très loin a essayé de les séparer en insultant copieusement Salimata au passage.
>
> Cette dernière est alors allée porter plainte à la police, ce qui est très mal vu dans le quartier, régi par les relations interpersonnelles, car on préfère habituellement d'autres types d'arbitrage : implication d'un vieux du quartier, d'une connaissance commune, sollicitation du chef de quartier ou des baraques.
>
> Nabintou a été convoquée au poste avec sa mère, mère Diagne. Diana et Mariama, ont accompagné cette dernière en tant que parentes (mère Diagne est mariée au frère de leur défunte mère). Diana désapprouve le comportement de Salimata comme de Nabintou, mais elle tenait à soutenir mère Diagne, car elle trouve que ce n'est pas joli (*rafetul*) d'avoir mêlé cette dame âgée et innocente, et d'avoir fait intervenir la police. Salimata se serait justifiée sur ce dernier point en disant qu'elle l'a fait pour régler les choses, car elle appartient à la tontine de Diana et voulait donc pouvoir continuer à venir y assister dans la maison de celle-ci — qui est attenante à celle de mère Diagne —. Pour Diana, Salimata aime les problèmes « *bëgg porobalem* », ce qui sonne comme un jugement sans appel. Pour éviter les bagarres *(xeex)* à l'avenir, elle a dit à Salimata qu'elle ne pourrait plus venir à la tontine, qu'elle n'avait qu'à rester chez elle *« toog rekk »* et qu'on lui verserait son argent à la fin.
>
> Pour Diana, le commissaire n'a pas bien fait, non plus, parce qu'il n'a pas vraiment arbitré *(àtte)*. Il n'a pas écouté les deux versions et les témoins, il a seulement écouté Salimata et il a dit une phrase un peu floue du type « Celles qui ont causé du tort aux autres doivent arrêter » *(« Ku tooñ dey bàyyi tooñ »*). Maintenant, les sœurs de Nabintou disent qu'elles vont régler son compte à Salimata, car leur mère a été impliquée et a pleuré au poste. L'histoire risque donc de continuer.
>
> Quand je demande autour de moi s'il y a souvent des problèmes comme ça, tout le monde me répond que oui. Diana explique cela par l'insolence *(dañu reew)* et le goût des problèmes *(bëgge porobalem)* des femmes du quartier.

J'ai constaté tout au long de mon terrain que les mères s'impliquent beaucoup dans les conflits de leurs enfants. Dans un contexte où la maîtrise de soi et le fait d'élever ses enfants en commun est si valorisé, on peut s'étonner de la vivacité des réactions, même si elle est

compréhensible[51]. Dans la continuité de mon approche spatiale, je propose de me pencher sur la question de la « place », non plus de l'enfant, mais de la mère cette fois-ci. Quel est le lien entre la place de la mère et celle de ses enfants ?

Dans un espace saturé et dans un contexte où la polygamie crée de la compétition entre femmes, enfanter est une des façons de négocier sa place. Cela se décline de plusieurs manières. La première mise en avant par la littérature, est la reproduction biologique. Fainzang et Journet qui ont consacré un ouvrage au mariage polygamique en Afrique et en France notent que la rivalité entre co-épouses « se traduit […] très fréquemment par une surenchère dans le travail reproductif » (Fainzang & Journet, 1989 : 92). Le fait d'avoir plus d'enfants que sa coépouse permet de prétendre à une plus grosse part d'héritage et d'avoir un meilleur statut social et conjugal, comme le constatent les auteurs. Mais dans le quotidien, cela permet aussi d'asseoir sa supériorité sur l'espace. Or l'espace est aussi un enjeu central dans les ménages polygames.

> « L'espace est un bien qui se gère, qu'on s'approprie ou qu'on distribue. Objet de convoitise et de partage, il est l'enjeu des conflits, des privilèges et des faveurs. La question de l'utilisation de l'espace domestique est de première importance, non pas seulement parce qu'elle pose de manière particulièrement cruciale les problèmes inhérents aux familles polygames, mais parce qu'elle exprime, dans la gestion dont il est l'objet, l'état des rapports sociaux interne à la famille » (*ibid.* : 97).

À Guet Ndar, j'ai bien vu comment avoir des enfants donne le droit à plus d'espace. Dans le cas d'un mariage polygyne où les coépouses ne vivent pas dans la même maison (cas le plus fréquent à Guet Ndar), l'épouse qui a le plus d'enfants est censée avoir le logement le plus grand. Quand ce n'est pas le cas, la situation est jugée injuste, et il n'est pas rare d'entendre une femme se plaindre qu'elle n'ait qu'une chambre avec ses trois enfants, alors que sa coépouse a un deux-pièces, *elle qui n'a que deux enfants*.

Mais le lien entre la place de la mère et ses enfants n'est pas à établir uniquement en termes de nombre et d'importance de la reproduction biologique. Les enfants contribuent aussi de manière à améliorer qualitativement la situation de leur mère. Ainsi, comme nous l'avons vu plus haut, la possibilité de les envoyer faire quelque chose en son nom permet à celle-ci d'étendre sa surface d'action. De plus, en grandissant, leur réussite sociale lui profite directement et élargit sa surface sociale. Le prestige social est en effet vu comme un élargissement social : *réy*, être gros/obèse en wolof s'utilise aussi au sens figuré pour parler de

[51] L'attachement maternel est bien résumé par le proverbe *Lô sopa-sopà doomu jaambûr, sa doom a la ko gënal :* quelque amour que vous ayez pour l'enfant d'un autre, vous lui préférez encore le vôtre,

réussite et de puissance sociale[52]. Les enfants étendent donc la surface spatiale de leur mère matériellement au quotidien, et socialement à terme. En cela, ils sont les prolongements des corps de leur mère et les toucher c'est l'atteindre dans son honneur à elle, mais aussi dans son espace. C'est ainsi que quand Astou (11 ans), la fille de Mariama se fait taper dans l'angle par un groupe de garçons, Mariama, en les poursuivant, leur crie « Moi c'est ici que j'habite (*dëkk*). Vous allez savoir que moi c'est à Guet Ndar que j'habite (*Man fii laay dëkk*, *dingen xam que man Guet Ndar laay dëkk)!* ». Elle n'aura ensuite de cesse de régler leur compte à ces enfants pour asseoir la légitimité de sa place dans le quartier, et lorsque Khady, sa fille aînée de 18 ans, aura presque étranglé l'un d'eux, elle me racontera avec fierté que, désormais, le groupe de garçons la salue respectueusement en passant.

En conclusion de ces considérations, on peut donc légitimement se demander si les conflits des enfants n'engagent donc pas aussi la place des mères dans l'habiter. Habiter à Guet Ndar nécessite de savoir faire sa place dans la densité du quartier (voire de l'imposer aux autres) soit en personne, soit par les intermédiaires tout trouvés que sont les enfants. Les pères qui trouvent une place à la marge de l'habiter, comme nous le verrons dans le chapitre six, et qui sont largement périphériques dans l'éducation des jeunes enfants, ne sont pas impliqués de la même manière. Les mères exhortent leurs enfants à se battre pour leur place dans un quartier, elles leur apprennent à ne pas se laisser diminuer (*wàññi*), et ne veulent pas l'être non plus à travers eux. À cet égard, les enfants sont plus que les intermédiaires de leurs mères, ils sont aussi leurs prolongements. Les conflits d'honneur *(jom)* qui les impliquent et dans lesquels ils négocient leur appartenance aux *koñ* impliquent aussi leur mère, faisant de cet espace un endroit de potentiel affrontement des mères. Une question subsiste cependant : qu'est-ce qui fait du *koñ* un espace d'affrontement, où les conflits peuvent éclater, là où ils sont gérés avec plus de diplomatie à l'intérieur des espaces domestiques ? D'un espace à l'autre, les enjeux sociaux autour des enfants ne semblent pas être les mêmes. Ceci nous amène à proposer une approche située de la parentalité.

D. Parentalité collective et spatialité

À Guet Ndar, comme ailleurs en Afrique (ou dans le monde), l'éducation des enfants ne repose pas uniquement sur les parents. Tout le monde peut avoir son mot à dire dans l'éducation d'un enfant.

[52] Ce qui ne devrait pas trop nous étonner puisque, comme nous avons vu dans le chapitre précédent, la réussite se matérialise aussi à un certain âge par la prise d'embonpoint. Le sens figuré et le sens propre se recoupent donc entièrement dans ce cas-là.

> « […] Il est admis [en Afrique] que chaque adulte a la responsabilité de jouer un rôle éducatif vis-à-vis d'un enfant, même s'il n'entretient aucun lien de parenté vis-à-vis de lui. Il est donc légitime aux yeux de tous qu'un homme ou une femme âgée reprenne un enfant qui commettrait un acte jugé comme étant une erreur. […] La parentalité est donc conçue comme quelque chose d'élargi et le devoir de co-veillance s'inscrit dans les responsabilités tacites attribuées par les normes sociales à chaque adulte. L'éducation revêt un caractère collectif et social qui fait qu'elle relève non seulement de la responsabilité de la famille, mais aussi de celle des membres d'un même village, d'un même quartier, d'une même ethnie […] L'enfant peut donc être éduqué, "redressé" par n'importe quel membre de la communauté. » (Cissé et al., 2017 : 30-40).

Cette parenté collective est rendue possible par des pratiques spatiales comme le souligne Anna Dessertine qui explique certains comportements des mères, dans le village en Guinée où elle travaille, par « une exigence d'exploration spatiale qui [permet ainsi] de laisser le champ libre aux interventions des autres résidents. » (2021 : 166). Pour cet auteur, le cadre de ces explorations, c'est l'espace de la résidence, espace lui-même construit par les présences et les corps des résidents qui interagissent avec les enfants. Elle note que : « La parentalité se présenterait ainsi comme une pratique d'incitation à l'exploration de l'espace résidentiel, qui permettrait aux petits enfants d'apprivoiser les corps en présence en déambulant de l'un à l'autre. Au quotidien, le but ne semble pas tant d'intégrer l'enfant à un lignage, que de l'inciter à pratiquer l'espace de la résidence de manière opportuniste » (2003 : 168). Penser la parentalité en espace peut aussi nous permettre de comprendre les différents cadres dans lesquels elle s'exerce plus ou moins fluidement. Car cette parentalité collective n'est pas toujours harmonieuse. Comme nous l'avons vu, elle génère des frottements et toutes les interventions éducatives (et punitives) ne sont pas tolérées de la même manière par les mères. La réception de ces interventions dépend de plusieurs facteurs, et particulièrement du contexte relationnel, du statut de l'intervenant, et de l'espace dans lequel se déroulent ces interactions. Dans certains espaces, la co-présence (*ibid*.) se traduit aussi par frottements. Ainsi, même si, physiquement, il existe une certaine continuité entre la maison et le koñ (absence de porte), le fait même qu'il y ait des problèmes singuliers qui surgissent dans les koñ autour des enfants montre que les enjeux relationnels ne sont pas les mêmes dans ces deux types d'espaces. Ce n'est pas la même chose d'appartenir à une même maison, que d'appartenir à un même koñ ou à un même quartier. Les exigences sociales qui pèsent sur les relations dans ces différents lieux ne sont pas les mêmes. En effet, l'organisation des espaces domestiques à Guet Ndar repose sur un ensemble de principes hiérarchiques liés à l'affinité et à la consanguinité féminines qui codifient les relations (*cf.* Chapitre 3). C'est un cadre dans

lequel les conflits existent, mais où ils sont plus latents et encadrés puisqu'ils mettent en jeu des relations considérées comme primordiales pour les femmes et sur lesquelles repose leur réputation. A contrario, dans l'espace connu et domestiqué du *koñ*, les adultes, et notamment les femmes, ne sont ni des inconnues ni des membres d'une même famille (au sens large) qui s'organisent quotidiennement ensemble. Ces liens de voisinage rapproché qui — dans cet habitat dense — vont de pair avec une cohabitation étroite sont à la fois importants et valorisés (notamment dans les tontines de quartiers), mais aussi moins codifiés. Dans les maisons, les femmes ont une place et un statut (évolutif) qui est relatif à la situation dans les liens de parenté et à l'âge, alors que dans le *koñ,* la place se négocie en permanence avec beaucoup plus de femmes. Certaines d'entre elles y ont des statuts quasiment équivalents ce qui rend la compétition prégnante alors qu'elle est impossible dans le cadre de relations hiérarchiques. L'espace de la rue au-delà du *koñ*, quant à lui, est un espace beaucoup moins dense d'un point de vue relationnel, puisque l'interconnaissance y est plus partielle. Là, il y a moins de raisons qu'une dispute jaillisse à propos d'un enfant, les témoins adultes étant moins directement engagés. Les conflits y ont aussi moins de conséquences et moins de place dans la quotidienneté des femmes.

Le *koñ* nous apparaît ainsi, à travers la parentalité qui s'y exerce avec difficultés et frottements, comme un espace singulier. Un espace de mise en jeu de la place des habitantes par leurs enfants, où ce qui s'y trouve discuté et disputé prend d'emblée de vastes proportions puisqu'il est donné à voir, publicisé. Un lieu où les habitantes ne peuvent pas s'affronter directement, puisque c'est un lieu de représentation (l'endroit de la personne sociale) où il ne faut pas se montrer autrement qu'en se contrôlant, et où les enfants sont des étincelles qui mettent le feu aux poudres. À leur manière, les femmes luttent et se bagarrent comme leurs enfants au sein de leur groupe de pairs pour se faire une place dans cet espace dense. Les enfants y sont, encore une fois, leur prolongement mobile à la langue acérée qui porte moins à conséquence que celle des adultes. Ils sont les enfants de leurs mères, mais aussi des maisons, qui se recomposent autour d'eux, faisant fi, pour un temps délimité, des divisions quotidiennes (comme dans l'histoire racontée plus haut où Diana prend la défense de mère Diagne parce qu'elles appartiennent à la même maison alors qu'elles ne cohabitent pas et sont très distantes). Dans l'espace du *koñ*, comme je l'ai montré systématiquement dans cette deuxième partie, ce qui se joue d'un point de vue relationnel est au-dessus des enfants, ou plutôt à travers, c'est la sociabilité des femmes voisines, la nécessité pour elles de défendre leur place dans l'habiter. Cette sociabilité modèle l'espace du *koñ* autant que celle des enfants et contribue à en faire un

espace de tension. Les conflits des femmes et leurs enjeux de place viennent s'ajouter à ceux des enfants.

Conclusion. Enfant des *koñ* et *koñ* des enfants

L'approche spatiale de l'enfance à laquelle nous nous sommes essayés nous a permis de tenter de comprendre le koñ et les enfants conjointement, d'un même mouvement. D'abord, nous avons vu que la place qu'ils prennent (ou qu'on leur attribue comme étant la bonne), est une question centrale pour aborder la question des enfants guet-ndariens et leur rôle dans l'habiter. Ils nous sont alors apparus comme modelant un espace en particulier : celui du *koñ*. Mais dans ce cadre, qui est celui de leurs jeux, ils apparaissent aussi au gré de nos observations soit comme un groupe compact et menaçant soit, au singulier, comme des petites personnes autonomes, bénéficiant d'une grande liberté d'exploration spatiale, encouragée par les adultes, mais soumise aussi aux injonctions de ces derniers. Ils sont aussi pris dans le vaste jeu social et dans la négociation des places des adultes, et particulièrement de leurs mères, comme nous l'avons vu dans la seconde partie. Ils sont autant des agents de leur propre destin que les médiums de ceux des adultes. Au carrefour des relations et des espaces, ils tissent et défont des liens des adultes qui se parlent et se placent au travers d'eux. Les adultes impliqués n'étant pas liés relationnellement de la même manière en fonction des espaces, le rôle de médiums des enfants se décline au gré de ceux-ci. Le *koñ* est sans doute l'espace de l'habiter qui est le plus marqué par ces enjeux des relations adultes-enfants : alors qu'il est investi par les jeux des enfants, il catalyse aussi les relations de voisinage entre femmes et il est l'espace de frottements permanents. La densité de Guet Ndar y est, plus qu'ailleurs, palpable et problématique et c'est dans les rapports autour des enfants qu'elle se donne à voir. Le koñ est ainsi un espace exutoire de l'habiter où se déverse les enfants, les moutons, les activités domestiques qui ne peuvent être faites dans les maisons étroites, et les conflits féminins.

Je franchis un seuil et m'engouffre dans une maison. Devant moi, le couloir. Il est 15 h. Une jeune fille est assise dans le couloir sur son tabouret face au réchaud de gaz, une écumoire à la main. Autour d'elle, en cercle, les bols, petits et grands, attendent d'être remplis de riz, de légumes et de poisson ; et puis d'être amenés, sur la tête des enfants, dans un tout autre coin du quartier. Le gaz ou le fourneau peut être installé dans un coin de couloir, sur un perron, sur le palier d'un étage ou carrément dans la rue. Chaque maison a ses habitudes : un endroit, plusieurs parfois, qui devient à ces heures l'endroit où l'on cuisine. Matérialisé souvent par rien d'autre que ce réchaud sur lequel bouillonne la marmite, un tabouret de bois sur lequel est assise la femme, et des bols en aluminium, dans lesquels on prépare le poisson, on épluche les légumes et l'on rince le riz. La cuisine (*waañ wi*) pour mes interlocuteurs, ce n'est pas ce lieu élu pour cuisiner, c'est l'endroit où l'on entrepose les bols et les plats et le gaz quand on ne s'en sert pas. À Guet Ndar, ces cuisines-là sont très étroites et sombres : elles sont le grand placard ne servant qu'à stocker des ustensiles.

Chapitre 3 : Anthropologie de la marmite.

Nourriture, résidence et cohabitation à Guet Ndar

À Guet Ndar, la nourriture est partout, on en parle tout le temps, qu'on soit homme ou femme, elle est au cœur des conversations. Elle fait l'objet d'une préparation complexe et chronophage pour les femmes et prend régulièrement toute la place dans le quartier où il y en a si peu : lors des cérémonies familiales, les grandes marmites envahissent la rue et, dans le quotidien, de nombreux espaces sont impraticables à l'heure du repas. Cette omniprésence de la nourriture, loin d'être anecdotique, est révélatrice de son importance dans l'organisation sociale Wolof.

La nourriture et la cuisine sont des objets classiques en anthropologie. « Le triangle culinaire » de Claude Lévi-Strauss (1963) en est l'exemple le plus connu. Mais notre approche ici ne consiste pas à aborder l'alimentation d'un point de vue symbolique ou structuraliste, mais plutôt la manière dont la nourriture tisse le vivre ensemble dans le quartier. Dans le chapitre précédent, nous avions essayé de comprendre l'espace du *koñ* à partir des enfants. Ici, nous nous concentrerons sur ce que la nourriture nous dit des espaces domestiques, des relations qui les structurent et du concept de résidence. Nous allons voir maintenant comme la nourriture opère des rapprochements spatiaux dans l'habiter par-delà les limites des maisons. Suivre la piste de la nourriture nous permettra d'appréhender des principes structurants de cet habiter, notamment le rôle de l'affinité et de la consanguinité féminine dans celui-ci, comme principes organisateurs des réseaux de cohabitation.

L'idée que manger a des conséquences sociales importantes en termes de groupes, de constitution des identités et de fabrique des corps, et même d'un point de vue spatial, n'est pas une idée nouvelle en anthropologie. Pour Maurice Bloch, « La commensalité, l'acte de manger ensemble, apparaît ainsi comme l'un des opérateurs les plus puissants du processus social » (Bloch, 2010 : 81). Dans le domaine de la parenté, la nourriture est au cœur de la démonstration de l'importance de la parenté non procréative (Peneque, 2022 : 180). Sur des terrains différents, des anthropologues ont mis en avant la « fonction nourricière » (Moïsseeff, 1992, 2004) comme élément essentiel de la parentalité et le rôle de la commensalité dans la fabrique des corps, des identités et donc des liens de parenté (Carsten, 1995 ; Bloch, 2010). La commensalité crée de la parenté, dans certaines sociétés elle unifie parfois même les corps et génère donc des interdits notamment matrimoniaux, mais aussi des risques sorcellaires (Bloch, 2010 ; Houseman, 2010). Dans les travaux qui établissent le lien entre parenté et nourriture, que ce soit par le fait de manger ensemble ou par les actes nourriciers moins horizontaux (Costa, 2017), la dimension spatiale n'est pas absente : être parents, c'est quand même souvent manger au même endroit, ou de la nourriture qui vient d'un même endroit. Le lieu de consommation ou de cuisine est donc déterminant. Ainsi, Bloch (2010) décrit le système de parenté classificatoire des

Zafimaniry à Madagascar comme se référant aux maisons et aux ménages où les parents étaient réunis dans un même lieu et mangeaient un repas commun, cuisiné sur un foyer unique par la « mère ». Ce repas commensal implique parenté et substance corporelle partagée. De la même manière, Carsten (1995) décrit la fabrique de la parenté en Malaisie comme un partage de nourriture dans un espace commun : l'espace de l'utérus puis de la maison, unité par excellence, qui n'a qu'un seul foyer dans lequel on partage du riz entre frères et sœurs. Dans ces travaux, c'est le fait d'incorporer la même substance, issue du même foyer, à l'intérieur d'un même espace, qui crée la parenté. La substance est commune parce qu'elle provient d'un même espace. L'espace d'origine est évoqué pour comprendre ce qui fait le commun, mais l'accent est mis sur la co-substantialité et non sur l'espace.

Les travaux de Pamela Feldman-Savelsberg (1995) sur les Bagangté au Cameroun, se distinguent par la place qu'ils donnent à l'espace dans l'analyse de la fabrique de la parenté et de la relation conjugale par le prisme de la cuisine et de la commensalité. En se focalisant sur l'opposition entre intérieur/extérieur elle identifie l'intérieur comme seul endroit où la femme doit cuisiner, où elle doit contenir sa sexualité et où elle doit faire naître ses enfants. Cet intérieur est à la fois la cuisine de son mari et le foyer matrifocal à l'intérieur de la maison polygyne au sein du patrilignage du mari. Son travail a, comme les précédents cités, le mérite de lier la question de la nourriture et de la cuisine à l'organisation spatiale, à la fabrique de la parenté. Elle y ajoute l'étude de la relation conjugale, des normes de genre et s'intéresse aux lignes de transmission.

Certains aspects de cette littérature ne sont pas vraiment transposables à la société Wolof, notamment l'idée de substance incorporée ou de régime alimentaire, rendant des corps similaires et créant ainsi de la parenté. Ainsi, nous nous tiendrons éloignés ici des débats féconds de la littérature amazonienne sur la priorité à donner à l'idée de substance ou de régime alimentaire, à la commensalité horizontale ou aux actes nourriciers. La question de l'intériorité a peu de sens dans le contexte Wolof par rapport au fait que la nourriture partagée crée un espace commun tissé par des relations qui rendent possible sa préparation. Le temps d'un repas ou de sa préparation, les cuisinières ou les mangeurs font advenir un espace commun, parfois au-delà des délimitations matérielles des différentes maisons à Guet Ndar.

Nous étudierons ici divers aspects liés à la nourriture qui sont souvent traités séparément : la préparation des repas, les réseaux qui sont mobilisés pour cette préparation et les règles qui régissent la répartition du travail domestique, la consommation et les valeurs sociales qui entourent celle-ci au moment du repas, mais aussi les liens tissés autour de la commensalité, la répartition des tâches culinaires et les relations de genre. Pour entremêler dans

l'analyse ces dimensions qui sont étroitement liées, nous allons aborder les différents espaces-temps de l'alimentation comme autant de points de départ à des réflexions sur les différents réseaux qui charpentent l'habiter. Ensuite, nous nous intéresserons à la cuisine et aux relations sur lesquelles elle repose. Nous verrons comment les réseaux impliqués dans la préparation du repas du midi redessinent des espaces de cohabitation dans le quartier.

I. Les différents temps et réseaux de l'alimentation

J'ai réalisé l'importance de la question de la nourriture, de sa préparation et de sa consommation lors de mon terrain de master à Kayar. Je vivais alors dans une grande concession féminine où il n'y avait quasiment que des femmes (tous les hommes étant partis en migration). Dans cette concession, il y avait deux espaces d'organisation, deux groupes de femmes réunis chacun autour d'une belle-mère, cuisinant dans deux marmites distinctes, et consommant la nourriture dans deux bols différents positionnés au centre de la cour. Forte de cette expérience ethnographique, j'ai commencé très rapidement à Guet Ndar à enquêter sur la nourriture et sa préparation en adoptant des questions fermées et précises, avec une grille d'entretien concernant l'organisation ménagère (voir annexe). Je demandais systématiquement aux personnes, où elles mangeaient le midi et le soir, où elles cuisinaient le midi (ou qui cuisinaient pour elles), avec qui elles s'organisaient pour cuisiner au quotidien et combien de bols étaient ainsi réalisés et distribués. Les premiers contacts ont souvent été insuffisants pour comprendre la complexité des différentes organisations, et j'ai dû compléter et rectifier ces données, avec des observations, jusqu'au dernier moment. Les données récoltées concernent donc un échantillon plutôt restreint : 25 femmes, d'âge et de situations matrimoniale et résidentielle différentes. Ces données seront exploitées tout au long de ce chapitre, mais l'exposé de graphiques réalisés à partir de ces données permet de faire un certain nombre de constats préliminaires, et de se rendre compte de l'hétérogénéité des espaces et des réseaux investis en fonctions des différents temps de préparation ou consommation de la nourriture.

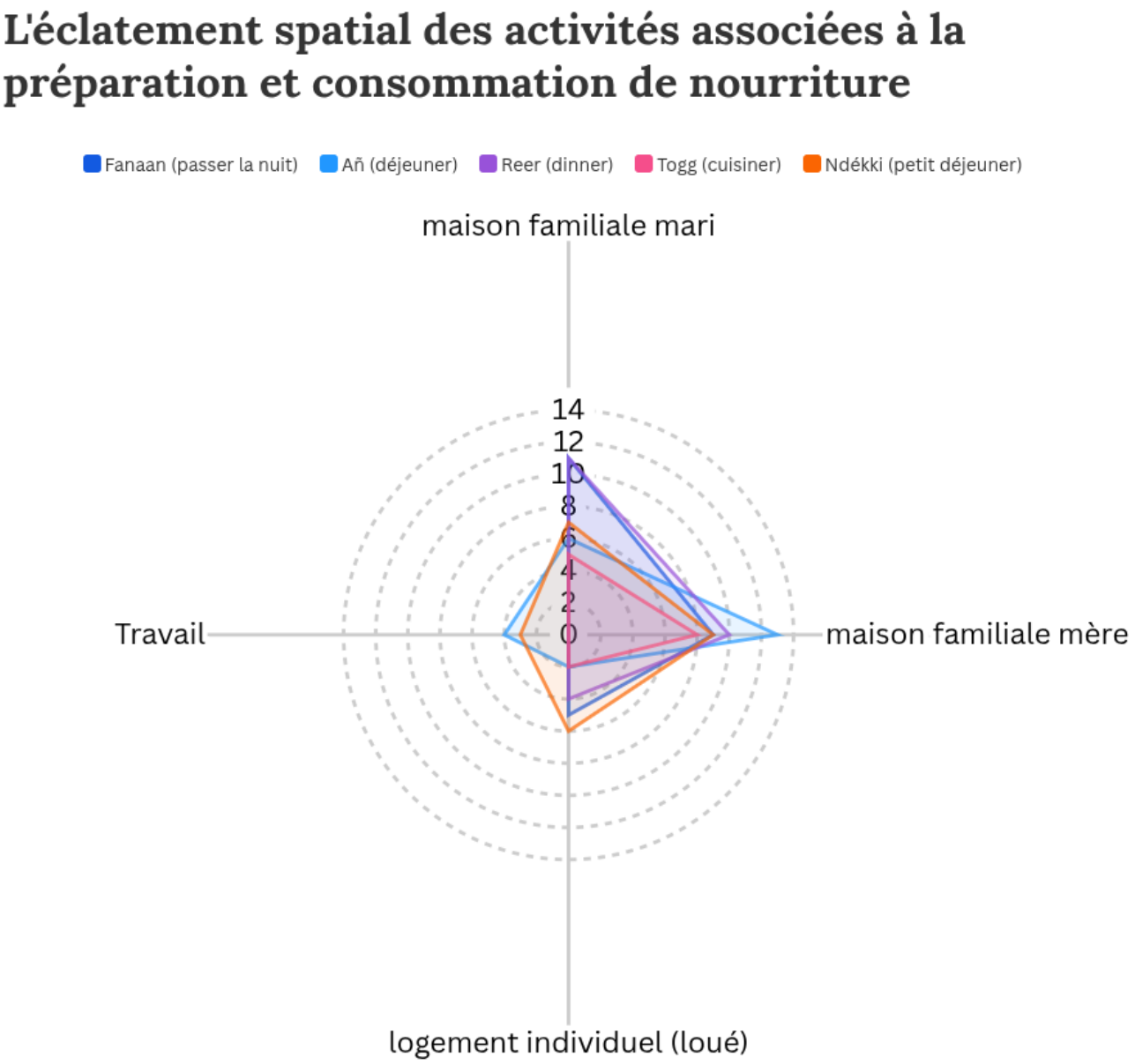

Figure 24 : diagramme de kiviat 1. Eclatement spatial des activités. Delphine Durand Sall

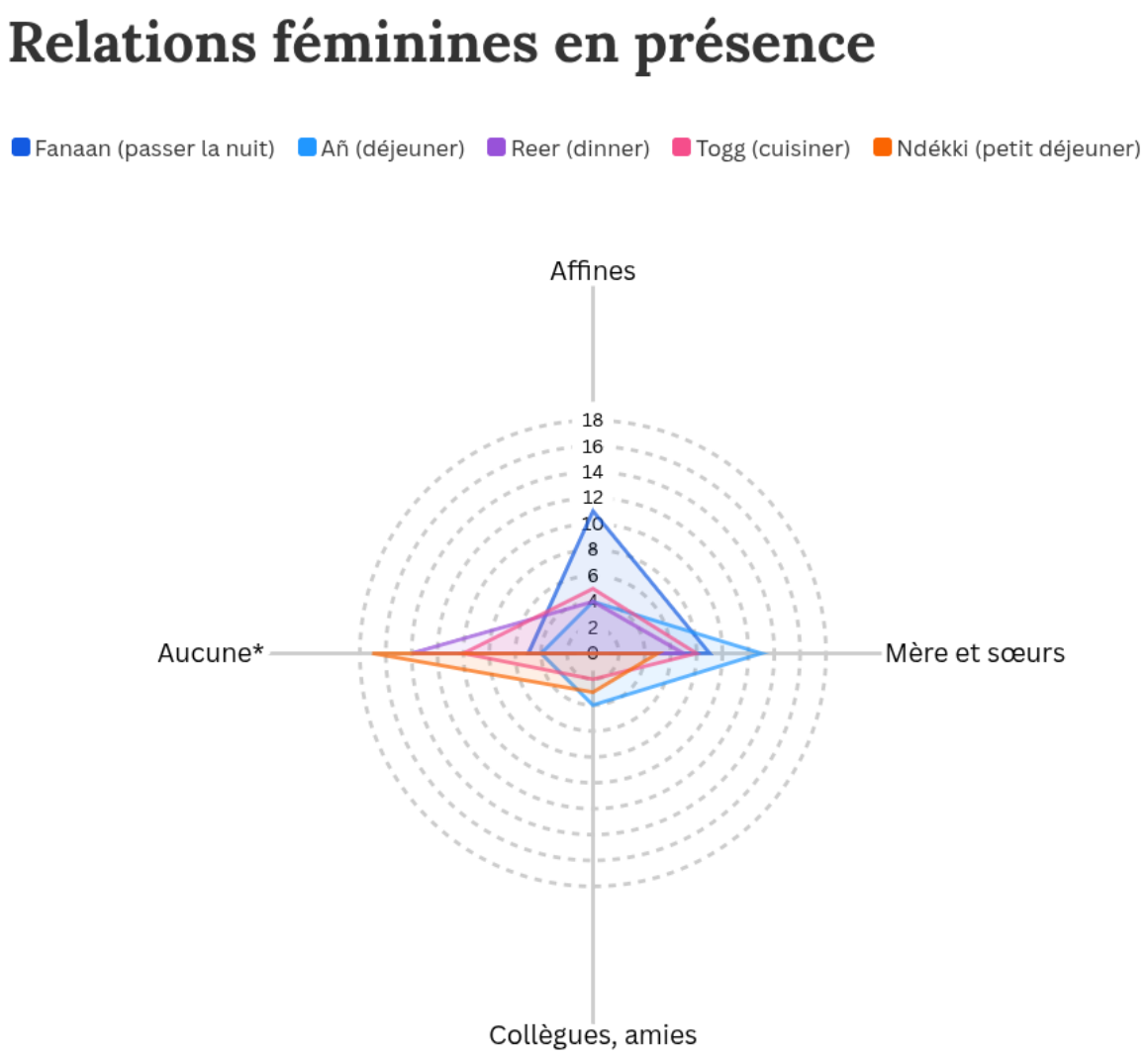

Figure 25 : diagramme de kiviat 2. Relations féminines en présence. Delphine Durand Sall

Ces diagrammes de Kiviat permettent de présenter conjointement les données liées aux différents temps de commensalité et de préparation culinaire de la journée, par un polygone de couleur, et de les comparer entre eux. Les chiffres sur l'axe des ordonnées correspondent aux nombres de femmes dans les diverses situations. Pris séparément, chaque polygone permet en un coup d'œil de voir dans quels lieux se réalisent ces temps ou quelles relations sont les plus mobilisés lors de ces différents moments et leur juxtaposition permet d'établir des différences et les concordances dans les lieux comme dans les relations. On aperçoit ainsi nettement sur les

diagrammes que les différents moments de la vie d'une femme qui tournent autour de la question de la consommation du repas ou de sa préparation n'ont ni lieu dans les mêmes espaces, ni avec les mêmes personnes (sinon les polygones se superposeraient). On note que les polygones correspondant au lieu de cuisine et au lieu de consommation du repas du midi ne se superposent pas, à la fois parce que toutes les femmes qui consomment le repas du midi ne cuisinent pas, et parce que certaines femmes peuvent être prises dans l'organisation culinaire d'un endroit quelques jours par semaine (dans la maison de leur belle-mère par exemple), et déjeuner le reste du temps dans un autre (la maison de leur mère).

On constate aussi qu'une majorité de femmes mangent le diner et dorment dans la maison familiale de leur mari (11), mais qu'elles sont presque aussi nombreuses (10) à rester chez leur mère même à ces moments-là. On peut formuler l'hypothèse que celles-ci sont deuxièmes épouses, ou que leur mari est absent. Cela laisse à penser que, contrairement à ce qui pourrait sembler « logique » en raison de l'étiquette patri-virilocale de la société Wolof[53], il y a plus de femmes qui mangent le repas du midi ou cuisinent et s'organisent chez leur mère pour la préparation du déjeuner que de femmes qui s'organisent avec leurs affines.

Comme toute représentation de données, ces graphiques ont aussi des limites. Ils ne donnent pas à voir la causalité forte entre l'endroit d'habitation et du repas de midi. En outre, ils ne permettent pas de révéler des entorses intéressantes à ces causalités, comme le fait que les femmes qui habitent dans la maison de leur mère y mangent, mais que celles qui habitent dans la maison familiale du mari (et de leur belle-mère) n'y mangent pas forcément. De même, ils ne rendent pas compte de la flexibilité dans les habitudes des femmes, qui ne mangent pas tous les jours au même endroit. Difficile en effet de faire les bons choix pour représenter les femmes qui mangent dans la maison de leur mari les deux jours où elles sont de tour de cuisine, et chez leur mère le reste de la semaine (même si nous avons tenté de le faire en séparant justement le moment du *togg,* vu comme l'appartenance à un groupe de cuisine institué de celui du *añ*).

Plusieurs de ces temps/espaces/réseaux vont être abordés par la suite et associés à des questions spécifiques qu'ils soulèvent. D'abord, le petit-déjeuner comme temps de la

[53] La résidence est désignée tour à tour dans les écrits comme comme « patrilocale » (Diop, 1985), « virilocale » (Godelier, 2014) ou « patrivirilocale », « le mode de filiation, chez les wolofs, a donné lieu à des interprétations diverses, voire opposées ; selon les auteurs, elle a été considérée comme matrilinéaire, patrilinéaire, bilatérale, unilinéaire double, et unilinéaire avec variations selon la caste » (Diop 1985 : 15). Pour Diop (1985), comme pour Gamble (1967 : 52), cette ambiguïté serait due aux changements occasionnés par l'islamisation et le développement économique de la région, qui auraient renforcé la patrilinéarité. Quoi qu'il en soit, ce flottement laisse deviner à quel point coller aux wolof l'étiquette patri-virilocale, formule favorisée par l'Islam selon mes interlocuteurs, et certes très répandue en Afrique de l'Ouest, peut masquer autant qu'éclairer la perception des réalités sociales.

dispersion, puis le repas du soir, ***reer***, qui nous amènera à nous pencher sur la relation mari/femme. Le temps du déjeuner ***añ*** nous permettra d'explorer les ressorts de la commensalité à Guet Ndar tandis que la cuisine ***togg*** nous amènera à détailler les principes de l'organisation hiérarchique féminine.

A. Le petit déjeuner (ndékki) : la dispersion

Les temps de l'alimentation diffèrent beaucoup les uns des autres à Guet Ndar. Le petit déjeuner n'est pas un moment de grande commensalité contrairement aux repas du midi et du soir. En général les membres d'une famille ne le prennent pas au même moment : les enfants avalent une boisson chaude (un verre de lait en poudre réhydraté avec beaucoup de sucre le plus souvent) avant d'aller à l'école, et emportent un goûter ou de l'argent pour s'acheter quelque chose plus tard dans la matinée ; les hommes qui partent tôt n'en prennent pas un chez eux, mais plutôt dans une *tàng-na* (petites gargotes souvent tenues par des hommes où on consomme des pâtes, des pommes de terre ou des œufs) ou auprès d'une des nombreuses femmes qui vendent des petits-déjeuners dans la rue en fin de matinée. Ils y achèteront un *mburu* (pain) omelette, *akara* (aux beignets de haricots) ou à la sauce *ñebbe* (haricot), sauce pomme de terre ou sauce petit-pois ou encore *Pinton* (marque locale d'une pâte de sardinelle). Ils accompagneront cela d'une boisson chaude : du *dute*[54] ou du café Touba[55]. Les vendeurs de café avec leurs charriots Nescafé, qui sont les premiers levés au marché, vendent eux, toute la journée, des tasses de café soluble très sucré qu'ils font mousser et qu'ils agrémentent parfois d'un peu de citron ou de lait. Auprès de ces différents vendeurs de rue, le petit déjeuner est souvent consommé debout ou assis sur un banc placé là par un vendeur. Personne ne mange en marchant, cela ne se fait pas.



Figure 26 : photo de petit déjeuner Guet Ndarien typique. Delphine Durand Sall.

Les femmes prennent leur petit déjeuner après avoir effectué une grande partie des tâches ménagères de la matinée : après avoir nettoyé toute la maison et fait éventuellement une lessive, elles s'assoient pour manger les restes de la veille dans du pain ou elles vont aussi chercher leur pain agrémenté de quelques sauces au coin de la rue. Les mareyeuses de

[54] Décoction de feuilles de *combretum micranthum* connue aussi sous le nom de *kinkeliba*
[55] Une boisson à base de café arabica et de poivre de Selim qui est associée au fondateur de la confrérie des mourides Serigne Touba, qui l'a ramené de son exil au Gabon

Guet Ndar m'ont souvent invitée à les rejoindre pour leurs petits déjeuners au port. Elles emportent des assiettes de sauce et se retrouvent à leur arrivée sur leur lieu de travail, en fin de matinée, pour partager. Il y a d'ailleurs un menu qui est, selon mes interlocutrices, une spécificité des petits déjeuners Guet-Ndariens : le poisson frit (*fiiriir*) avec de la mayonnaise.

Mariama se plaint souvent du fait qu'à Hydrobase, le quartier adjacent à Guet Ndar où nous habitons, il n'y a pas beaucoup de choix pour le petit déjeuner. Il y en a en effet beaucoup moins qu'à Guet Ndar où l'on trouve dans chaque rue plusieurs femmes qui font frire le poisson ou réchauffer les grandes marmites de sauce et les casseroles de *dute*. Certains matins, nous nous rendons donc à Guet Ndar pour prendre notre petit déjeuner que l'on consomme alors encore plus tard que d'habitude. Globalement, le temps qui s'écoule entre le réveil à Guet Ndar et le petit déjeuner me semble souvent infini. La plupart des gens se lèvent avant la première prière de la journée (*Fajr*), à l'aube, entre cinq et six heures. Certains se recouchent ensuite puis se lèvent vers sept heures pour lever les enfants et les mener à l'école. Le petit déjeuner, lui, est rarement pris avant dix heures du matin (plutôt onze heures même pour les femmes).

Le petit-déjeuner est une pause dans les matinées bien chargées des uns et des autres. Du point de vue de la famille, c'est plutôt un temps de la dispersion, contrairement au repas du midi qui fait converger les trajectoires. C'est donc un moment moins fondamental du point de vue de la cohésion familiale (avec les contours variables qu'il faut donner à cette famille, nous le verrons), mais qui permet d'autres types de sociabilité : au travail où les mareyeuses mangent ensemble, mais aussi à l'école où on vole les gouters des autres, où on partage le sien avec ses amis, ou encore à la gargote (*tàng-na)* du coin où on engage la conversation avec les habitués. Dans les gares routières (*gaaraas,* du français « garage »), je cherche toujours le coin des où des femmes sont regroupées pour vendre de la nourriture, préparée sur place afin de pallier l'attente interminable et d'éviter les sollicitations agressives des vendeurs. Sous des bâches et entre des rideaux de fortunes, sur des bancs en bois étroits, j'ai toujours mangé des petits déjeuners délicieux et trouvé de la compagnie agréable. Il est rare de se faire déranger dans ces endroits où tous les mangeurs ainsi réunis partagent une proximité temporaire et veillent à congédier les importuns. Déranger des gens qui mangent, ou même leur parler est de toute façon très mal vu, car s'il est possible de discuter posément en mangeant, la manière de le faire est très codifiée : il faut « s'abstenir de tout écart de langage » (Ly, 1966) : 42). Manger ensemble, même un petit déjeuner entre inconnus, c'est déjà partager quelque chose ensemble (*bokk* en wolof). C'est déjà être un peu des semblables. On marque d'ailleurs la différence par l'expression *« bokkunu !* (nous ne partageons pas) » qui marque ainsi une rupture nette et peut se traduire comme « nous ne sommes pas des semblables ». *Bokk* se rapporte aussi à la parenté,

le terme *mbokk (* parents) servant à exprimer la fraternité (« *sama mbokk* », mes frères) en étant dérivé. La commensalité comme temps de partage horizontal d'un même régime alimentaire, ne crée pas de la parenté en termes de consubstantialité, mais crée un rapprochement, une cohésion, qui s'étend au-delà des maisons au moment du petit-déjeuner, par la dispersion de ses membres.

Ainsi, le petit déjeuner qui est le premier repas de la journée est aussi le premier élément qui nous permet de remettre en cause l'idée classique d'une résidence comme un vase clos. En effet, ce premier repas n'est pas pris à l'intérieur d'un lieu ou au sein d'une famille nucléaire. Ce premier repas ne nous est pas compréhensible à l'intérieur des limites de la maison ou d'un groupe familial restreint. Explorons plus avant cette idée avec un autre repas, lui aussi assez peu structurant en termes de cohabitation, le repas du soir.

B. Pimenter la relation mari/épouse : le *reer*

Le repas du soir *(reer)* est souvent le seul repas de la journée que les époux partagent (voir graphique ci-dessous) et il va donc nous permettre d'esquisser une réflexion sur la relation conjugale à laquelle nous consacrerons un autre chapitre de cette thèse.

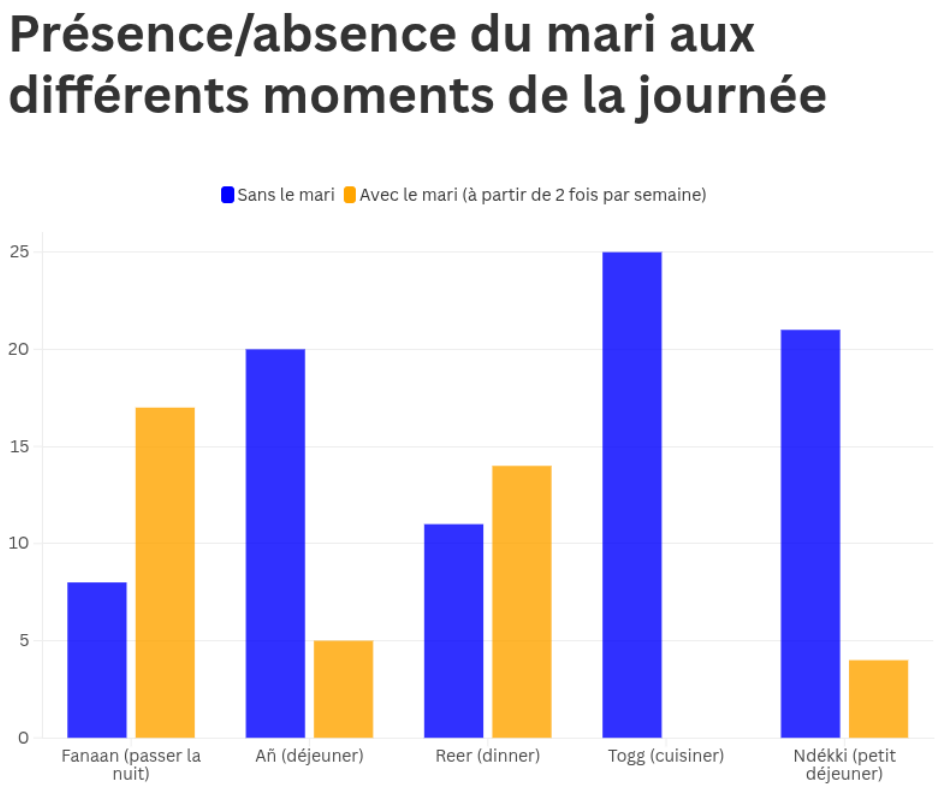

Figure 27 : diagramme 3. Absence/présence du mari. Delphine Durand Sall

On constate en effet que les époux ne mangent pas fréquemment ensemble le repas du midi (5 sur 25), mais qu'ils sont beaucoup plus nombreux à manger ensemble le soir (plus de la moitié). Ces maris qui mangent chez leurs femmes le repas du soir ne mangent pas forcément au même moment ou dans le même plat qu'elles, mais sont systématiquement comptés, et s'ils arrivent plus tard, on leur met une assiette de côté.



Figure 28 : Plat de poulet, crudités, frites. Hydrobase. Photo Delphine Durand-Sall

Pour le *reer*, les femmes à Guet Ndar cuisinent du poisson ou de la viande avec de la sauce aux oignons et des crudités. Il peut s'agir de *fiiriir* (poisson frit), ou d'une sauce au foie, à la viande de bœuf, aux crevettes, parfois même de poulet. Ces sauces se mangent à la main avec du pain. Plus rarement (en général les dimanches) le repas du soir peut être un plat sucré : de la semoule de blé ou du couscous de mil avec du lait caillé ou du riz au lait. Ce repas n'est pas considéré comme aussi fondamental que le repas du midi : il arrive assez fréquemment que les femmes ne cuisinent pas spécialement pour ce repas, particulièrement les jours où elles ne sont pas de tour dans la polygamie (*moome*) ou les jours où l'argent manque : on mange alors des restes éventuels du repas du midi ou on achète une sauce cuisinée par une des nombreuses vendeuses de rue, ou de la bouillie de mil. Dans le cadre d'union polygyne, le repas du soir peut cependant aussi être un moment de retrouvailles pour les époux après deux ou quatre ou six jours de séparation durant lequel le mari a dîné et dormi chez ses autres épouses. Dans ce cas, il est attendu de l'épouse qu'elle cuisine : le fait d'être *moome* (de tour) dans une union polygamique implique en effet à la fois de passer les nuits avec son mari et d'être chargée de la cuisine pour ce dernier. C'est ce qui amène Fainzang et Journet à faire le lien entre préparation de nourriture et procréation dans la polygamie.

> « […] L'observation conduit à remarquer que les tâches accomplies par "l'épouse de tour" sont essentiellement culinaires, tandis que la coépouse exécute plutôt des tâches de nettoyage. "L'épouse de tour" doit nécessairement produire le repas comme elle doit partager la couche de son mari. La persistante coïncidence entre

> l'obligation sexuelle et l'obligation culinaire au sein de la nouvelle distribution des tâches en milieu immigré réaffirme l'étroite articulation entre préparation de nourriture et procréation. » (Fainzang & Journet, 1989 : 109)

Dans mon cas d'étude, c'est plutôt le lien entre préparation de nourriture et sexualité qui est manifeste. Cette cuisine maritale entre en effet dans la catégorie plus large des préparatifs à la sexualité[56], à l'initiative de l'épouse dans la société Wolof. Au cours de ceux-ci, il est question de séduire, ou de s'attirer les faveurs du mari dans le cadre polygamique, avec des procédés ayant trait aux divers sens (aussi bien le goût que la vue, l'odorat et le toucher). Ce qui est important ici, c'est de comprendre que dans le cadre de la relation mari/épouse, la cuisine est fortement associée à la sexualité et à l'érotisme. Cette symbolique de la cuisine qui « provoque » les sens du mari est une des dimensions que revêt la nourriture dans le contexte Wolof (*cf.* chapitre 6). Ici nous choisissons plutôt de mettre le mari à la périphérie, au profit des relations féminines, centrales dans l'organisation sociale du dernier repas de la journée que nous allons aborder : le déjeuner.

C. La commensalité au centre de la vie sociale : le déjeuner *añ*

À Guet Ndar, le repas du midi est sans conteste le repas le plus important de la journée. Il est un moment de convergence vers les lieux domestiques et de rassemblement autour de ceux-ci et des femmes qui les orchestrent. C'est un temps où tout le monde doit montrer sa bonne éducation, car il est régi par des prescriptions morales strictes. Ce repas et sa préparation sont au cœur de la question de l'habiter et de son ancrage dans des maisons. Comprendre finement l'organisation domestique guet-ndarienne et son rôle structurant dans la manière de dessiner les contours du vivre ensemble nécessitera de mettre de côté le concept de résidence.

Le repas du midi *añ* est la plupart du temps composé de riz, de légumes et de poisson, parfois de viande, le plus reconnu étant le *ceebu jén* : le riz au poisson. Ce plat est fait à base de brisures de riz, de poisson (frais et séché, de mollusque séché) et de légumes (carotte, aubergines, chou blanc, manioc, patate douce et navet) ainsi que de nombreux condiments (persil, ail, oignons, poivron vert, feuille et fleurs d'hibiscus, feuilles de laurier, piment, poivre, sel, bouillon cube, etc.).

[56] Ismaël Moya dans son article sur l'économie domestique du plaisir à Dakar appelle même l'ensemble de ces préparatifs des « préliminaires » (Moya, 2017b).

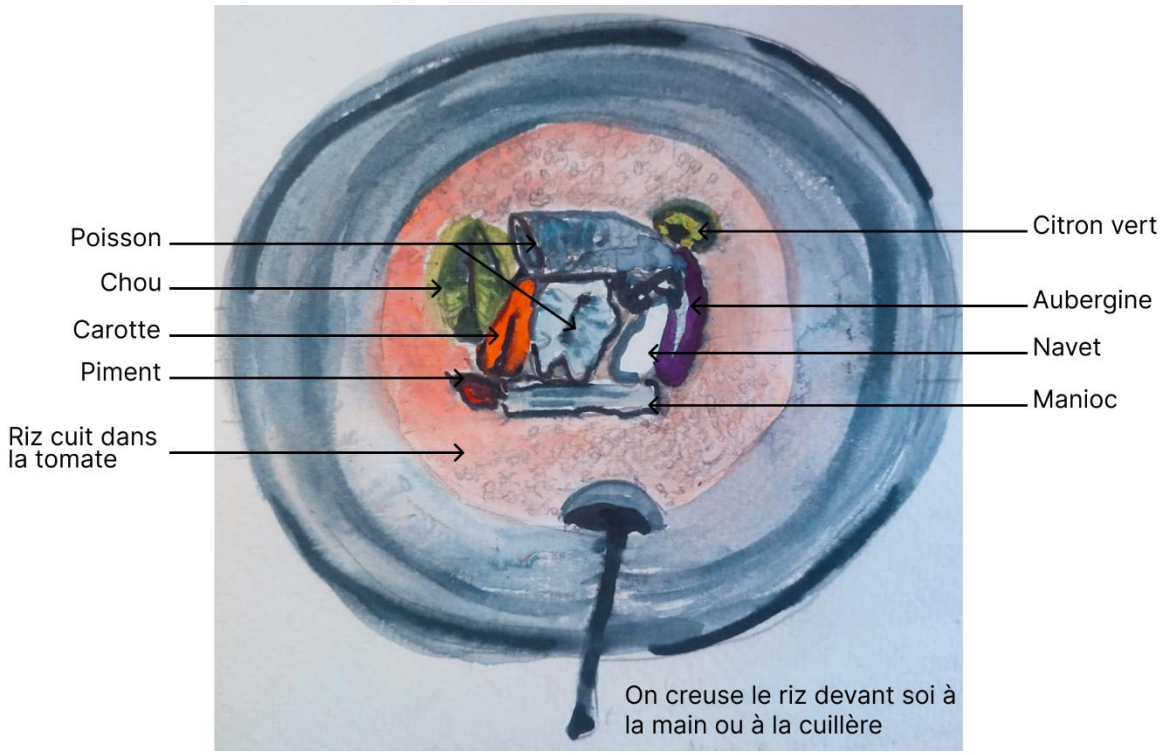

Figure 29 : Disposition des légumes et du poisson dans un bol de ceebu jén. Dessin de Delphine Durand Sall.

Les étapes de sa préparation sont nombreuses et complexes, d'autant qu'il se prépare en général dans une seule marmite et en grandes quantités si nécessaire. Ce plat, désormais inscrit au patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO, est particulièrement à l'honneur à Saint-Louis et plus encore à Guet Ndar dont la femme qui l'a inventé, Penda Mbaye, était apparemment originaire[57]. Il est préparé et mangé collectivement (les collectifs de préparation et de consommation n'étant souvent pas les mêmes) contrairement au petit-déjeuner *(ndékki*) et au repas du soir *(reer),* comme nous venons de voir. Contrairement à ce qui a été dit pour justifier la patrimonialisation du *ceebu jén*[58]*,* ce plat n'est pas qu'harmonie et cohésion sociale. Un ensemble de règles entoure sa réalisation et sa consommation et implique différemment les membres de la société. On retrouve autour de cette préparation et consommation les principales lignes de la différenciation sociale basée sur le genre et l'âge qui organisent la société. De ce

[57] C'est en tout cas ce qui est dit sur le site de l'UNESCO : https://ich.unesco.org/fr/RL/le-ceebu-jen-art-culinaire-du-senegal-01748
[58] Voir le formulaire d'inscription sur https://ich.unesco.org/fr/RL/le-ceebu-jen-art-culinaire-du-senegal-01748

temps fort de commensalité collective qu'est le repas du midi, les hommes, quoique partie prenante, sont largement périphériques.



Figure 30 : Fille préparant les bols de ceebu jén à Guet Ndar. Photo de Delphine Durand Sall.

Le proverbe « *Bu niam tégué, ku fékké ci nga* » (si le repas est servi, toute personne présente est invitée) permet bien d'introduire la séquence temporelle et spatiale du repas du midi *(añ)*. Elle commence lorsqu'on pose *(teg)* le bol principal au sol et qu'on invite les présents dans un certain rayon autour à venir manger. À Guet Ndar, ce moment est un peu un branle-bas de combat : on téléphone à certains, on sort dans la rue en appeler d'autres, on envoie des enfants dans plusieurs maisons du quartier chercher les retardataires et on crie à la cantonade « *añ bi pare na, Ñëwleen* (le repas est prêt, venez) ! ». Le temps du repas de midi se terminera après quelques cuillères pour les plus pressés ou après plusieurs verres de thé quelques heures plus tard pour ceux qui ont le temps. Pendant toute cette séquence, il faut faire preuve de sa moralité et de sa bonne éducation. Boubacar Ly (1966) consacre un passage de sa thèse aux valeurs morales associées à l'invitation aux repas et à la difficulté du refus. À l'obligation d'inviter dont nous avons déjà parlé, s'ajoute l'obligation d'accepter qui répond aussi à des règles sociales qu'il faut savoir adapter aux situations.

> C'est certes une grave impolitesse que de ne pas répondre à l'invitation lorsqu'on tombe accidentellement sur un repas, mais dans certaines occasions le refus est préférable. […] S'il arrive qu'il ne reste presque plus rien dans le plat commun, l'invité doit faire preuve de ce que les Ouolof appellent « intelligence » (hèl) c'est-à-dire de tact et de savoir-faire en refusant. Les gens continuent à insister, mais il reste ferme sur sa position de refus. On ne lui tient pas rigueur de cette « impolitesse », qui dans ce cas-là, est politesse et savoir-vivre, car s'il avait répondu aux sollicitations de ses hôtes il les aurait mis dans une situation embarrassante. […] L'individu doit en fonction de la situation faire ce qui lui semble le plus « beau » (socialement parlant). Lorsqu'on arrive, par exemple au moment où le repas vient de commencer ou qu'on se soit trouvé là avant et qu'on ait déjà mangé par exemple, la conduite la plus « belle » consiste à répondre à l'invitation. Néanmoins dans ce cas-là on ne fait que « goûter » (mos en ouolof et mèdde en Poular). […] En agissant ainsi, l'invité fait preuve de savoir-vivre. Il a satisfait aux obligations sociales et fait preuve de tact dans la mesure où lui-même ayant déjà pris son repas, il ne prive pas ses hôtes en diminuant leur nourriture […]. » (Ly, 1966 : 174).

Cette description fine des modalités de l'invitation et du refus du repas permet d'entrapercevoir le caractère formel de ces interactions. Elles peuvent paraître superflues à l'étranger ou relevant d'un rituel d'échanges de bonnes formules, alors qu'elles sont pourtant cruciales, car elles viennent témoigner des principes moraux comme la générosité et la modération de ceux qui les prononcent.

La disposition spatiale du repas du midi permet en elle-même l'intégration des invités et la générosité des familles. Le fait de manger autour du bol le midi, généralement avec la main à Guet Ndar, ou avec la cuillère pour certains hommes et enfants, permet d'inclure tout visiteur imprévu. Chelsie Yount-André (2018) montre bien comment cette pratique est associée à des valeurs sociales et comment elle est défendue comme un critère identitaire par des migrants de la classe moyenne en France :

> « Some, especially Senegalese mothers, describe eating around the communal platter as a virtuous act, a choice that indexes their families' generosity and willingness to share the meal […] The circular presentation of the communal dish and the absence of individualized portions make the meal easily divisible, such that it is possible to include even guests who arrive after the meal began. […] In this context, eating at a table on individual plates is, thus, associated with individualism and selfishness, a lack of the generosity. » (Yount-André, 2018 :7)



Figure 31 : Disposition autour d'un bol lors d'un déjeuner à Guet Ndar. Dessin d'Anna Pichotka.

Après cette installation circulaire autour du bol, parfois en deux rangs, les petits devant et leurs mères derrière passant leur bras entre la forêt dense des corps pour atteindre le bol de la main, le repas commence à proprement parler. La plupart sont assis par terre[59], quelques personnes âgées ou particulièrement respectées sur des petits tabourets. L'aspect du plat compte beaucoup, il doit être bien dressé par la cuisinière avec de beaux morceaux de légumes disposés en triangle ou en quinconce au centre du plat, le poisson sur le dessus et qui doit être servi chaud, mais pas trop pour que personne ne se brule. Chacun doit manger devant lui dans le bol

[59] Nous avons vu dans le chapitre précédent les différentes postures adoptées par les hommes, les femmes et les enfants près du bol.

et éviter de mettre trop souvent sa main au centre du bol où se trouvent le poisson et les légumes. Les enfants doivent même s'en abstenir complètement. Ils peuvent à la limite s'adresser à leur mère ou à une femme de la maison en lui demandant de leur offrir du poisson « *may ma jén* », mais ils doivent rester discrets et ne pas participer aux discussions. Il est d'usage que les enfants tiennent le bol avec l'index et le pouce gauche pour qu'il ne tourne pas (Ly, 1966 : 178). La maîtresse de maison (nous reviendrons sur cette dénomination par la suite) doit être particulièrement active dans le partage et la redistribution : elle prélève ce qui est au centre du plat et met des petites portions devant chaque personne. Elle enlève les arêtes du poisson pour les enfants et découpe des portions de légumes dans les gros morceaux. Elle se saisit du citron pour le presser devant les mangeurs à qui elle demande d'abord s'ils en veulent « *maa may la limoŋ ?* » (Je t'offre du citron ?) Elle ajoute aussi des légumes ou du poisson qu'on a gardé de côté pour ne pas encombrer le bol, et retourne le poisson pour offrir son autre flan aux mangeurs quand ils ont atteint les arêtes. Elle verse aussi parfois du jus issu du fond du petit bol de rajout dans lequel se trouve les légumes et le poisson préservé et le *maccaat* (le mélange de sauce, de graine de tamarin et d'arêtes et de têtes de poisson). Le moment du repas est un temps du partage durant lequel on discute cependant peu. Tout le monde doit faire preuve de retenue et de modération, la gourmandise est très mal vue. Ne pas être gourmand, dans ce contexte, c'est manger en fonction de son statut et garder toujours en tête la quantité qu'on laisse à celles et ceux qui partagent le même bol. C'est en fait, ne pas empiéter sur la part des autres, sur leur place dans le bol. Il y a cependant aussi en parallèle, une injonction à « bien manger » lorsqu'on est invité quelque part, à faire honneur au plat, à montrer qu'on l'apprécie en mangeant en bonne quantité. D'un homme ou une femme respectable, à qui un plus petit bol personnel[60] est réservé, on escompte qu'il/elle mange beaucoup et ait de l'embonpoint, signe de l'importante surface sociale du personnage. A contrario, on attend des jeunes hommes célibataires par exemple qui mangent dans les grands bols communs qu'ils s'exécutent rapidement et se lèvent avant la fin du plat, souvent avant d'être vraiment rassasiés pour faire prouver leur bonne éducation et leur détachement de la nourriture (Ly, 1966 : 178). Dès que quelqu'un a fini, il se lève pour céder la place et conclut son repas par un grand verre d'eau. Les femmes restent elles jusqu'au bout et elles mangent le *maccaat* entre elles. Saucer à la main le plat et sucer les têtes de poisson et les graines de tamarin est un privilège féminin.

[60] Il est rare que quelqu'un mange totalement seul. Le bol mis de côté pour une personne en particulier sera ensuite partagé à nouveau par celle-ci : elle invitera un enfant ou un jeune à se joindre à son déjeuner pour lui tenir compagnie.

Une fois le plat terminé, la nappe sur laquelle il était posé est pliée pour renfermer les arrêtes et le tout est secoué dehors. Un coup de balai est passé par une jeune fille et le premier thé est lancé par une femme de la maison ou un ou une volontaire. Les plus pressés ne boiront qu'une tasse même si le rituel du thé implique trois services.

Le moment du repas du midi est un moment de convergence des trajectoires des personnes appelées ou spontanément présentes et invitées, qui se retrouvent à manger toutes ensemble autour d'un même bol et à devoir faire la preuve de leurs bonnes manières. Ces personnes sont liées d'une manière ou d'une autre aux femmes qui orchestrent ce temps de commensalité et plus particulièrement celle que nous avons appelé la maîtresse de maison qui réunit autour d'elle et fait le partage dans le bol. Chaque maison a son lot de jeunes hommes célibataires, hommes mariés amis de la famille ou liés par la parenté (oncles ou cousins) qui se trouvent chaque midi être là à l'heure du repas. Un interlocuteur me disait ainsi que ces pratiques étaient liées à l'ouverture des maisons aux visiteurs : « La différence entre ici et sud [le quartier Sud de l'île de Saint-Louis] c'est qu'ici tu peux entrer (*dugg*) dans n'importe quelle maison et manger à ta faim (*lekk ba suur*) et boire. À Sud, déjà la porte est fermée donc tu auras honte d'entrer. ». Elles me semblent aussi liées à la nature d'un autre type de relation homme/femme que l'on n'a pas encore évoqué : l'amitié. Ces jeunes hommes célibataires ou jeunes mariés qui ont pris l'habitude de venir manger chez une femme accomplie connue pour sa générosité et la qualité des repas qu'elle offre, lui sont souvent liés par des relations de parenté, de voisinage ou d'appartenance à une même association sportive ou religieuse. Ils entretiennent avec la maîtresse de la maison qui les accueille ainsi des relations d'entraide mutuelle : ils lui ramènent du poisson ou des cadeaux divers (fruits, thé et sucre, etc.), lui rendent des services quand ils le peuvent (réparations dans la maison ou activation de certaines de leurs relations quand le besoin s'en fait sentir), viennent lui tenir compagnie et ils profitent en échange de son hospitalité, d'un repas le midi, d'un thé et d'un endroit familier où se retrouver. Ils n'ont parfois pas de lieu où manger le repas du midi, puisqu'ils sont saisonniers loin de leur famille et de leur femme (ou cherchent à les éviter pour esquiver leurs demandes d'argent). Ils sont plus à l'aise chez ces amies intimes plus âgées qui ne leur demandent pas grand-chose, liés à ses femmes par des amitiés étroites qui tranchent avec les relations mari/femmes plus souvent placées sous le signe de la confrontation ou de l'évitement (*cf*. chapitre 6).

La séquence que nous avons décrite n'est cependant pas complète si on ne mentionne pas l'existence de plusieurs bols. Dans chaque maison, ce sont à chaque fois plusieurs bols qui sont cuisinés. Il y a le grand bol principal que nous venons de mentionner, autour duquel se

retrouvent femmes, enfants et visiteurs divers, mais il y a aussi des plus petits bols[61] réservés à des personnes soit absentes soit présentes, mais ne se mélangeant pas aux autres aux moments du repas de midi : il peut s'agir de personnes âgées, des hommes et des femmes, ou des maris dont nous aborderons le cas plus spécifiquement. Ces personnes sont incluses dans une commensalité qu'on pourrait appeler « non synchronique » puisqu'elles mangent la même chose, issue de la même marmite, mais dans un espace différent, périphérique à celui du grand bol central, et parfois même dans un autre temps.



Figure 32 : Répartition entre les bols dans une cuisine à Guet Ndar. Photo de Delphine Durand Sall.

Les maris, sauf exception, ne mangent pas dans le grand bol commun. En semaine, ils prennent souvent leur repas du midi soit au travail — un enfant leur apporte alors un bol sur leur lieu de travail quand celui-ci n'est pas trop éloigné de leur domicile —, soit à leur retour, en fin d'après-midi. Le week-end est donc souvent le seul moment de la semaine où ils prennent le repas de midi chez eux. Mais dans tous les cas, on leur donne un plus petit bol qu'ils mangent

[61] Il y a d'ailleurs un mot spécifique en Wolof pour exprimer le fait de garder une part pour un absent : *tibbal,* de *tibb,* prendre une poignée (Diouf, 2003) : 259)

à l'écart, avec souvent un ou deux garçons qu'ils choisissent pour les accompagner. Ils ont ainsi une part souvent plus conséquente que celle qu'on peut avoir lorsqu'on mange dans le bol collectif à Guet Ndar, qui peut rassembler plus d'une quinzaine de personnes, mais ils sont aussi exclus de l'espace-temps de la commensalité que nous avons décrit précisément. Ils vivent une commensalité à distance. Cette idée est importante, car elle me semble illustrative de la place des hommes vis-à-vis du monde des femmes. La commensalité est une affaire de femmes, organisée par celle-ci. Une partie des hommes est conviée aux temps de commensalité, mais ce n'est pas la place du mari, même s'il en bénéficie partiellement (il mange la même chose et rarement seul). Il ne se mélange pas vraiment aux autres et à fortiori aux femmes, cheffes d'orchestre de ce moment. Sa distance avec cet aspect du monde féminin entérine sa position d'homme de la famille. Le bol à l'écart qui est destiné au mari signale ainsi une organisation distincte de celle du bol central : l'organisation conjugale, qu'il faut analyser séparément. Mais examinons maintenant les réseaux féminins impliqués dans la préparation des marmites et des grands bols communs.

II. Être femme au milieu de femmes : togg, cuisiner.

L'*añ* est le résultat d'une préparation collective qu'il me faut à présent détailler pour donner à voir l'organisation sociospatiale qui en découle. Celle-ci est indissociable des relations féminines et de la façon dont elles tissent des réseaux qui resserrent l'espace ou l'étire créant des sphères de cohabitation qui dépassent largement les limites matérielles des maisons Guet — Ndariennes ou au contraire, tissant des frontières invisibles entre les habitants d'une même maison.

Comprendre le rôle de la nourriture dans la société Wolof passe nécessairement par le fait de s'intéresser à la question de sa préparation. S'il existe au Sénégal de plus en plus d'hommes cuisiniers de métier dans des restaurants ou même dans des entreprises de traiteurs auxquelles on peut faire appel notamment dans le cadre cérémoniel, à Guet Ndar la cuisine cérémonielle comme quotidienne est essentiellement une affaire de femmes. Globalement, être femme au Sénégal implique de savoir cuisiner, comme je l'ai appris à mes dépens.

> Des amies impatientes, ne comprenant pas que je ne puisse pas prendre les poignées de la marmite bouillante à pleines mains, sans me protéger d'un torchon, me rabrouent régulièrement « *Xana doo jigéen* ? » (alors tu n'es pas une femme ?). Certains hommes de ma connaissance me charrient plusieurs fois par jour sur mon incapacité, supposée, à cuisiner. Lorsque je leur réponds irritée que je sais très bien le faire, ils me demandent ce que je cuisine. L'étalage de mes recettes du repas du soir, apprises par Mariama et pourtant délicieuses à mon sens (sauce à la crevette, toufa

mauritanien, fiiriir, etc.) ne leur inspire que du rire. Il n'y a qu'à la maîtrise du *ceebu jén* qu'on évalue la cuisinière et la féminité. On m'interroge sur la succession des étapes. L'interrogation est ardue et dès que j'en oublie une on éclate de rire…

L'équation n'est pas uniquement wolof, la cuisine est une compétence fréquemment naturalisée, mais la proposition wolof a quelque chose de plus radical encore. Les femmes ne sont pas seulement sensées savoir cuisiner *par nature*, mais elles se réalisent par leur cuisine : être une femme accomplie, c'est être une bonne cuisinière. Le trousseau des femmes pour leur mariage est d'ailleurs composé d'un très grand nombre de marmites, de bols, de passoires pour le riz, de plats de toute taille, qu'elles emportent avec elles lorsqu'elles emménagent dans la maison de leur mari. La cuisine du *ceebu jén* n'implique pourtant pas uniquement les compétences culinaires d'une cuisinière. C'est la plupart du temps une affaire collective qui engage plusieurs femmes et qui nécessite autant d'efforts relationnels que strictement culinaires. Dans ces organisations collectives féminines, très hiérarchisées, la répartition des tâches est inégalitaire. Comme le dit si bien Agnes Hann à propos de la répartition du travail domestique à Dakar : « *housework, and especially cooking, is "women's work". But, crucially, it is not every woman's work*. » (Hann, 2013 : 185). Ces fonctionnements féminins collectifs autour de la préparation de nourriture ont assez peu été étudiés en anthropologie et en sociologie de l'alimentation, un bref détour par l'histoire peut en éclairer les raisons.

L'intérêt pour la cuisine et le genre est relativement récent en anthropologie et en sociologie de l'alimentation, alors même qu'ils sont désormais au cœur des recherches sur le travail domestique qui portent fréquemment sur l'inégalité de charge de travail et de charge mentale entre hommes et femmes. Ce champ doit en effet beaucoup au féminisme et au marxisme des années soixante-dix. Le féminisme matérialiste de cette époque, dont Christine Delphy est la figure de proue, s'est emparé de la question du travail domestique pour montrer l'oppression et l'exploitation des femmes dans la sphère domestique (Delphy, 2013). Pour elle, l'invariant est que « toutes les sociétés actuelles […] reposent, pour l'élevage des enfants et les services domestiques, sur le travail gratuit des femmes » (: 176). Rendre visible l'oppression des femmes dans l'espace domestique, auparavant négligé par les mouvements féministes, vise alors à élargir les revendications politiques féministes et marxistes en faisant de l'émancipation de la classe des femmes un objectif tout aussi prioritaire que la lutte des classes au sens classique. Ces travaux, mais aussi ceux de la sociologue Ann Oakley (Oakley, 1974) qui, à la même époque, s'intéresse à la perception par les femmes des travaux domestiques, posent un éclairage nouveau sur la situation des femmes dans les espaces domestiques et amorcent un

intérêt académique pour la question de ce qui commence à être désigné à cette époque comme un véritable travail. Ces influences ont donc orienté la recherche dans le domaine vers les questions de répartition sexuée des tâches en les reliant à des questions politiques plus générales comme le patriarcat ou le capitalisme. Il s'est ainsi souvent agi d'expliquer comment une idéologie globale permet aux hommes de tirer des bénéfices du travail des femmes dans le cadre domestique. Mais en mettant la focale sur la séparation sexuée du travail, cette approche a aussi eu comme effet délétère de négliger les inégalités de répartition de la charge domestique entre hommes ou entre femmes. L'étude des domesticités et notamment pour l'Afrique, de la situation des « bonnes » dans les grandes villes (Jacquemin, 2009) a mis en lumière les hiérarchies entre femmes dans le cadre du travail domestique, et le fait que l'émancipation de certaines femmes des tâches domestiques se fait toujours au détriment d'autres femmes, plus jeunes ou plus pauvres (Ibos, 2016). Malgré les apports considérables de ces travaux, le mythe d'une coopération harmonieuse et solidaire entre femmes dans les sociétés non occidentales est encore bien vivace.

Ainsi, le fait que la relation mari/femme soit souvent l'échelle de l'étude des répartitions du travail domestique apporte un biais important pour l'analyse des situations africaines où l'organisation domestique dépasse largement la relation conjugale. La pensée de l'intersectionnalité peine à se faire une place et « dans les écrits sur les femmes considérées comme pauvres et subalternes, celles-ci restent souvent appréhendées au seul prisme de leurs relations conjugales, alors qu'une multitude de relations forgent leur quotidien, les soutiennent, mais aussi les contraignent. » (Guérin, 2017 : 130). Les relations féminines et leurs prescriptions sont pourtant le fondement du travail domestique des femmes wolof et leur étude se révèle nécessaire pour comprendre non seulement l'expérience des femmes et les espaces domestiques, mais la structuration des espaces du quartier.

A. L'exemple Kayarois : de larges organisations de brus qui travaillent pour leurs belles-mères

Lors de mon travail de master à Kayar, une petite ville de pêcheurs au nord de Dakar, j'avais noté l'importance de l'affinité dans la structuration des rapports entre femmes et particulièrement dans la préparation du repas de midi (Durand Sall, 2021). Dans les grandes concessions kayaroises, qui peuvent rassembler entre une vingtaine et une cinquantaine de personnes, l'organisation domestique est structurée en ce que j'ai appelé des « bols » du nom des grands bols collectifs posés dans les cours ou les courettes au moment du repas du midi et

qui permettent rapidement de repérer les différentes unités de consommation des repas. À la tête d'un bol se trouve une belle-mère d'une soixantaine d'années qui supervise la préparation et donne l'argent nécessaire aux courses pour le ceebu jén (issue de ce que son propre mari éventuel lui a donné, de ce que ces fils lui ont remis et de ses propres moyens). Ses brus cuisinent à tour de rôle pour leurs co-affines ainsi que pour les époux de toutes ces femmes et les enfants. Les jours (2 ou 4 consécutifs) où elles sont *aye* (de tour), elles suspendent l'intégralité de leurs autres activités pour préparer le *ceebu jén*. Dans la maison où j'avais habité durant mon séjour à Kayar, il y avait ainsi deux bols qui s'organisaient de manière indépendante, cuisinant dans des cuisines différentes. Les brus participant à ces deux organisations mangeaient autour de deux grands bols posés côte à côte au milieu de la cour.

L'organisation interne de cette maison (kër) kayaroise, comme de beaucoup d'autres à

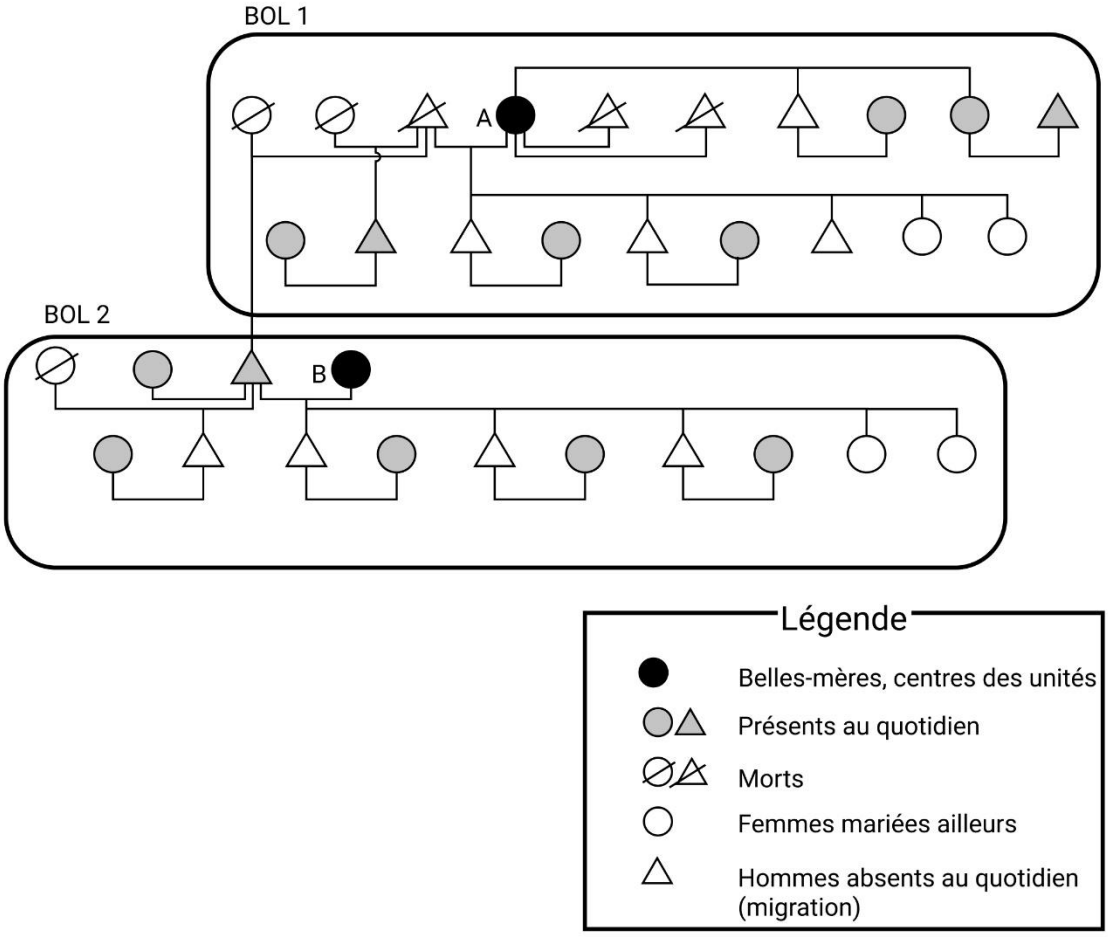

Figure 33 : Schéma de parenté des deux bols d'une maison kayaroise. Delphine Durand Sall

Kayar, repose donc avant tout sur des relations d'affinité, plus précisément des relations de co-

affinité, entre femmes. Deux types de relations sont principalement en jeu : des rapports belle-mère/bru (HM/SW) et des rapports entre épouses de frères (HBW). Les premiers sont très hiérarchiques, et les seconds sont basés sur une rivalité entre femmes de même statut. Cependant, ils ont en commun d'être considérés comme des relations qu'il faut encourager, entretenir, sur lesquelles il faut travailler (liggéey). Dans ce contexte, ce terme renvoie à la nécessité de préserver la bonne entente ostensiblement et à tout prix (particulièrement en ce qui concerne la relation belle-mère/bru).

Les brus et les belles-mères ont des destins liés sur le long terme. Le statut des femmes de ces deux générations différentes est modifié par le mariage d'un homme. La mère, qui devient une belle-mère, reçoit une bru qui la décharge de l'intégralité de ses tâches ménagères et peut donc consacrer plus de temps à ses activités cérémonielles et économiques (cérémonies de la vie familiale, tontines, commerce informel). La femme qui devient bru et intègre un nouveau monde relationnel subit une forme de mise à l'épreuve par sa belle-mère qui peut se montrer tyrannique. D'importantes attentes pèsent sur la nouvelle bru. Elle lui doit une série de services, elle doit faire sa lessive, cuisiner pour elle et son ménage[62]. La bru est tenue entièrement responsable de la relation qui les unit, c'est d'elle qu'on attend tous les efforts pour créer une bonne relation. Il n'est donc pas rare que les brus se vantent d'être très aimées par leur belle-mère, car on leur en attribue tout le mérite et, à l'inverse, toute la responsabilité en cas de mésentente. La bru s'investit dans la relation avec sa belle-mère pour « monter en puissance », pour acquérir une respectabilité dans ce nouvel espace domestique et, un jour, devenir belle-mère à son tour. Quand la belle-mère devient une femme âgée plus dépendante de sa bru, la relation évolue souvent vers une plus grande intimité, même si elle reste asymétrique.

Les relations entre épouses de frères sont quant à elles basées sur une forme d'égalité de statut et sur la rivalité. En wolof, on utilise le terme de *wujj* pour parler de coépouses ou de deux femmes qui sont mariées à des frères. Pour la relation entre épouses de frères, il existe un terme plus spécifique : *wujj peccargo.* Ce terme est cependant rarement utilisé comme terme d'adresse, puisque les femmes s'appellent par leur prénom ou nom respectif. Comme la parenté au Sénégal est classificatoire, on appelle les frères du mari des maris, et les *wujj peccargo* sont comprises dans la catégorie des coépouses (*wujj*). La compétition entre coépouses pour avoir

[62] En réalité, il s'agit du linge de la belle-mère et du beau-père, du repas de tous les membres de la maison, et du ménage de la cour commune et de la chambre des parents, mais c'est bien la belle-mère qui est déchargée des tâches qu'elle effectuait avant, et non le beau-père qui n'a de toute façon jamais fait sa lessive et la cuisine. C'est donc bien entre la bru et la belle-mère que se réalise de manière très concrète un transfert des tâches entraînant une relation asymétrique.

la préférence du mari est très documentée en anthropologie (Fainzang et Journet 1989), mais les relations entre épouses de frères sont assez peu étudiées. Cette relation est pourtant au cœur de plusieurs rituels (Sommerfelt 2013 ; Diop 1985) où elle est traitée comme une source de conflits. Au quotidien, la rivalité est palpable dans les interactions qui en restent le plus souvent au stade des petites piques dites sur le ton de la plaisanterie (*tooñ*) très typique des relations entre femmes, comme nous le verrons dans le prochain chapitre. L'égalité de statuts entre les brus d'une même belle-mère n'exclut pas pour autant qu'il y ait des femmes qui se distinguent en raison de leur aptitude à remplir leur devoir de bru. C'est ce qui se joue dans la compétition tournée vers la belle-mère et qui se réalise dans le travail (*liggéey*) sur les liens d'affinité.

Une dernière relation (non représentée sur le schéma précédent, mais que nous allons approfondir dans les exemples Guet-Ndariens) complète cette mise au jour des principes organisateurs des bols. Il s'agit de la hiérarchie liée aux rapports entre générations qui permet aux mères et notamment aux brus des bols précédents de déléguer des tâches à leurs filles. Les enfants, en particulier les filles, participent aux tâches ménagères pour aider leur mère dès leur plus jeune âge. Autour de dix ans, les filles commencent à cuisiner et déchargent leur mère d'une part de travail ménager de plus en plus importante au fil du temps. Une mère se déleste cependant beaucoup moins sur sa fille, qu'elle continuera à aider et à assister tout au long de sa vie, qu'une belle-mère sur sa bru, pour lesquelles la relation repose sur des principes hiérarchiques beaucoup plus forts.

Les obligations liées à la coaffinité, notamment au sein de la relation belle-mère/bru, permettent d'expliquer la capacité d'agir de certaines belles-mères qui accèdent à la possibilité de faire venir des membres de leur famille d'origine (bol 1), et de créer ainsi à l'intérieur de l'espace résidentiel leur propre unité familiale qui englobe les personnes qu'elles ont choisies. La constitution de ces unités et leur importance remettent en question une certaine notion de la patri-virilocalité puisque ce n'est pas le père du mari, mais sa mère qui est la figure de référence dans l'organisation résidentielle. Si l'emménagement de l'épouse dans la maison de son mari témoigne bien d'une règle de résidence virilocale dans le cas kayarois, il est plus exact de dire qu'elle rejoint la mère de son mari que le père de celui-ci.

Ce type d'organisation présente de nombreux avantages selon mes interlocutrices : il permet de minimiser les dépenses communes et le passage de relais permet aux femmes de se libérer du temps pour vaquer à leurs propres occupations. C'est un modèle de base d'organisation que beaucoup de femmes ont à l'esprit : c'est la manière dont les choses « devraient » se dérouler, comme le disent mes interlocuteurs Guet-Ndariens. À Guet Ndar, cependant, les organisations ménagères ont des formes diverses et impliquent un nombre

souvent moins important de femmes. Cette différence est à lier à plusieurs paramètres qui sont eux-mêmes relativement imbriqués. D'abord, le fait que les espaces résidentiels soient plus petits implique que les organisations le soient aussi, non pas parce qu'il n'y aurait que les femmes qui habitent ensemble qui cuisinent ensemble, mais parce que les espaces ne permettent pas d'accueillir autant de mangeurs autour d'un bol qu'une grande concession. Ensuite, la saturation de l'espace du quartier implique une mobilité de ces habitants d'origine : une partie de ceux-ci emménagent dans des quartiers éloignés de Guet Ndar leur permettant moins de participer à une organisation quotidienne, une autre partie n'habite pas dans une grande maison familiale, mais s'y rapporte dans le cadre de l'organisation culinaire quotidienne.

B. Un exemple Guet-Ndarien : des organisations plus restreintes mêlant des sœurs, des belles-sœurs (njëkke) et des filles.

Pour entrer dans le contexte Guet-Ndarien, je vais commencer par présenter de manière détaillée une situation que je connais bien, puisqu'elle est celle de la maison familiale dans laquelle j'ai moi-même mangé une grande partie de mes déjeuners, celle des Fall. Ce cas me permettra de mettre en exergue un certain nombre de conflits et d'arrangements qui existent dans les organisations culinaires à Guet Ndar et de comprendre les contours des règles hiérarchiques dans celles-ci.

Situation 1 : La maison de sœurs Fall est une maison de femmes qui a été transmise en ligne maternelle sur trois générations. Elle est aujourd'hui majoritairement occupée par Diana, une de ses filles, depuis ses problèmes avec son mari. Mariama, sa sœur cadette, ses enfants et moi venons y manger tous les midis. Il y a une quinzaine de personnes qui mangent tous les midis dans cette maison : Oumar, le frère cadet de Mariama et Diana, des cousins, des oncles et des jeunes hommes du quartier. Certains mangent là tous les midis comme Oumar, d'autres sont des visiteurs réguliers ou occasionnels. Khady (K sur le schéma) — la fille de 19 ans de Mariama et Awa (A) — la fille de 22 ans de Diana, se relaient généralement pour cuisiner le repas du midi. Elles cuisinent deux jours à suivre chacune dans la même marmite (c'est-à-dire aussi pour le même ensemble de personnes). À chaque fois, elles préparent plusieurs bols : un gros pour les mangeurs de la maison, un bol pour les enfants quand il y a beaucoup de mangeurs, un petit pour les retardataires éventuels, un bol pour les travailleurs de la station-service qui donnent chaque mois un peu d'argent pour cela, et, depuis que Fatou (F), la sœur de Diana (D) et Mariama (M), mariée dans la maison attenante, a des problèmes avec son mari, un pour elle et sa famille.

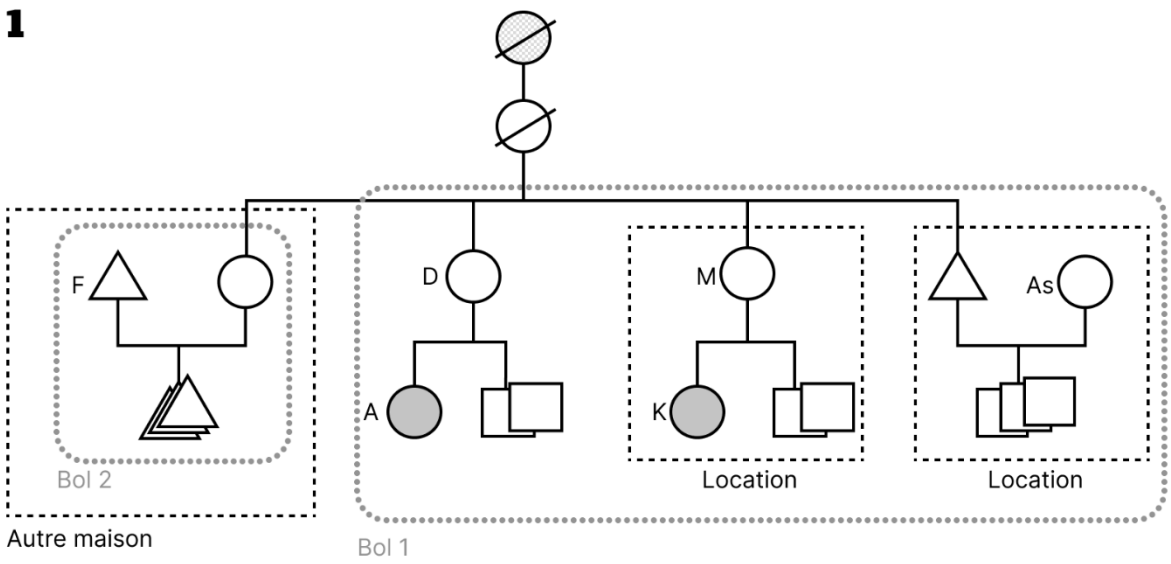

Figure 34 : schéma parenté bols Guet Ndar 1

Il y a eu plusieurs moments de conflits assez forts autour de cette répartition. D'abord, quand Assa (As), la deuxième femme de Oumar, s'est mise à passer du temps dans la maison familiale. Ses belles-sœurs, Diana, Mariama et Fatou disaient qu'il était de son devoir de prendre un tour de cuisine au côté de Khady et Awa. Elle l'a fait quelques fois, mais Diana et Mariama n'aimaient pas sa cuisine, donc elles ne lui ont plus demandé. Mariama m'a expliqué à ce moment que pour qu'un ceebu jén soit bon, il fallait aussi rajouter des choses de sa poche : un concentré de tomate en plus ou du vinaigre, mais comme Assa ne faisait pas ça (par manque de moyens ou par pingrerie selon les sources) le ceebu jén était fade et les deux belles-sœurs, ostensiblement, n'en mangeaient pas. Tout ceci s'inscrit dans un contexte assez typique des relations entre belles-sœurs. Mariama et Diana avaient d'abord plutôt encouragé le mariage de Oumar et de Assa. Assa avait même été présentée à Oumar par Mariama chez qui Assa travaillait comme bonne (aide-ménagère) au départ. Oumar avait déjà une femme avec laquelle il avait de gros problèmes : cette dernière refusait de faire son linge et de lui préparer les repas et ses sœurs avaient donc jugé que prendre une deuxième femme était une bonne sortie de crise. Cependant, dans un retournement d'alliance typique des relations d'affinité, après plusieurs événements dont des démonstrations d'amitié de la première femme à ses belles-sœurs et la fausse couche de la première femme de Oumar (dans laquelle Assa était suspecté d'avoir tenu un rôle plus que suspect sur le plan sorcellaire), elles avaient cessé de soutenir la deuxième. Le goût de sa cuisine lui-même semblait plus le résultat des problèmes relationnels que de ces qualités intrinsèques : je me souviens bien que Mariama m'avait dit que Assa cuisinait bien lorsqu'elle était sa bonne.

Il y a eu un deuxième moment de conflit important quand Khady a repris l'université et que Mariama a fait valoir auprès de Diana que celle-ci devait être dispensée de cuisine pour se

concentrer sur ses études. Diana s'est alors plainte auprès de moi de la fainéantise de sa jeune sœur, arguant que désormais quand Awa était malade c'était à elle, l'aînée, de cuisiner pour les autres, alors que Mariama aurait dû remplacer sa fille. Mariama a retorqué qu'elle n'était pas l'égale de Awa et qu'elle n'allait pas cuisiner pour celle-ci (togale). Elle a aussi dit que Awa utilisait tout le temps le fait d'être malade ou fatiguée pour ne pas avoir à se lever et à travailler. Les deux sœurs ont aussi mentionné la troisième, l'aînée, Fatou, qui selon elles devrait cuisiner de son côté, chez elle, pour son mari et ses enfants avec sa co-affine (wujj-peccargo).

Dans cette organisation, et plus largement dans l'ensemble de celles que j'ai étudié à Guet Ndar, on remarque que la répartition des tâches est très peu égalitaire : peu de femmes cuisinent en réalité alors que cuisiner pour autant de personnes est long et laborieux. Celles qui se retrouvent à le faire sont tout en bas de l'échelle sociale, en termes d'âge ou de place dans l'affinité. Rares sont donc les femmes qui cuisinent encore elles-mêmes après 35 ans, car elles sont remplacées par des femmes plus jeunes : que ce soit leurs filles ou des femmes nouvellement mariées. Cependant, les femmes ne cuisinant plus restent impliquées dans l'organisation et les conflits autour de la répartition des tâches, pour protéger leurs intérêts et celles de leurs filles. Ici, on voit que les conflits n'épargnent pas les relations entre sœurs de même père et mère, qui sont souvent décrites par mes interlocuteurs wolofs comme des relations harmonieuses et d'entraide. La cuisine est révélatrice des rivalités existantes, car beaucoup des femmes de la maison essayent de tirer leur épingle du jeu et se disputent sur ce qui *devrait être* en faisant tour à tour jouer les arguments d'aînesse, de place dans l'affinité, d'état de santé nécessitant du repos ou de situation sociale (études universitaires). Dans mon travail sur l'organisation domestique à Kayar, j'avais constaté aussi l'existence de conflits et de désaccords autour de la répartition des tâches, mais ceux-ci étaient assez discrets. Ils prenaient la forme de désapprobation formulée discrètement par une bru à l'égard de l'exemption d'une autre du travail domestique ou s'incarnaient dans les tensions entre les brus, mais l'autorité des belles-mères était rarement contestée de front. Il paraissait donc délicat de s'opposer à leurs décisions. A contrario, dans la situation décrite ici à Guet Ndar, l'absence d'une belle-mère à qui tout le monde reconnaît l'autorité rend la négociation et les conflits plus prégnants.

Nous allons à présent élargir à d'autres cas afin de voir la variabilité des formes que prennent ces organisations à Guet Ndar, variabilité qui contribue à offrir une certaine marge de manœuvre à certaines femmes impliquées.

C. Bols, marmites, affinité et cohabitation : des recettes aux variantes multiples.

Il existe une grande variabilité dans la taille et la composition des réseaux culinaires à Guet Ndar. Nous allons en présenter brièvement neuf[63], à partir du point de vue d'une femme de chacun de ces réseaux, qui y occupe une position à chaque fois différente.

Situation n° 2 : Aïda a 29 ans, elle est mariée en union monogame et elle vit avec son mari dans la maison construite par feu son père, une grande maison à étage avec une vingtaine de personnes, dont sa mère, ses tantes paternelles (bajjàn), ses cousins croisés patrilinéaires (désignés comme « *mag* » aînés) et des frères et sœurs cadets (*rakk*). Aïda cuisine en alternance (quatre jours de suite chacune) avec sa cousine croisée patrilinéaire (B) et la femme de son frère (C), comme elle me la désigne — *jabaru cammiñ.* Ces cuisinières ont toutes à peu près le même âge, même si elles occupent des places différentes dans le réseau de parenté. Quatre bols sont ainsi cuisinés : trois petits en bas pour que chaque personne âgée ait son propre bol, et un grand collectif en haut.

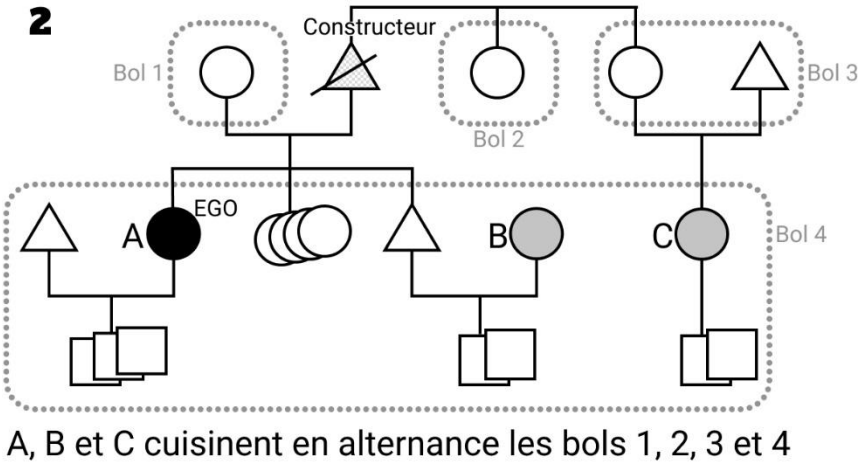

Figure 35 : Schéma parenté bols Guet Ndar 2

Situation 3 : Bineta a 34 ans. Elle est la première épouse d'un homme polygame et réside dans la maison de famille de son mari, construite par le père de la mère de son mari. Sa coépouse ne vit pas au même endroit. Elle y vit avec une dizaine de personnes dont les frères de son mari et leurs épouses, *ses wujj-peccargo.* Elle cuisine en alternance avec celles-ci (tours de quatre jours), non pas dans la maison où elles résident, mais dans la maison de leur belle-mère située non loin de là. Elle dort donc dans la maison familiale de sa belle-mère (dont son mari est la plupart du temps

[63] Pour avoir des informations détaillées, il est possible de consulter le tableau en annexe.

absent), cuisine dans la maison personnelle de sa belle-mère et mange le midi dans la maison familiale de sa belle-mère.

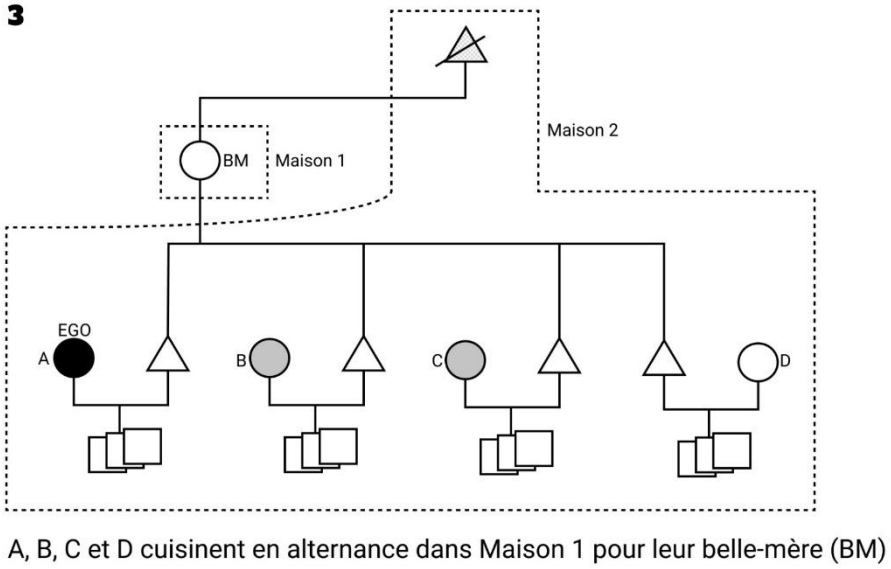

Figure 36 : Schéma parenté bols Guet Ndar 3.

Situation 4 : Khadija a 48 ans. Elle est mariée en union monogame. Son mari loue un appartement de deux pièces (une chambre et un salon), car il n'y a pas de place dans leurs maisons familiales. Ils ont cinq enfants, mais deux de leurs enfants vivent dans la maison familiale de Khadija, car ils manquent de place dans la location. La fille aînée de Khadija, qui a 14 ans, cuisine pour tout le monde.

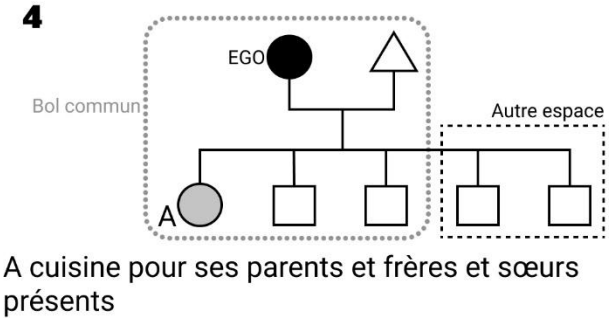

Figure 37 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 4.

Situation 5 : Penda, 54 ans, est première épouse et vit dans la maison familiale de son mari (qui est la maison du père décédée de celui-ci) sans sa coépouse qui vit dans un logement personnel. Dans la maison familiale où vit Penda, il y a une trentaine de personnes incluant la belle-mère de Penda, les sœurs de son mari (*njëkke*) et les femmes de frère de son mari (*wujj peccargo*). Deux marmites sont cuisinées dans toute la maison. Avec sa co-affine, elles se relaient pour cuisiner (tours de deux jours). Elles cuisinent un bol collectif et une assiette personnelle offerte à la belle-mère. Sa belle-sœur (*njëkke*) cuisine de son côté pour ses propre beaux-parents (*goro*) qui résident

dans une autre maison. Penda cuisine alors qu'elle est âgée, car ses filles n'ont pas encore l'âge de l'aider (la plus âgée a 10 ans).

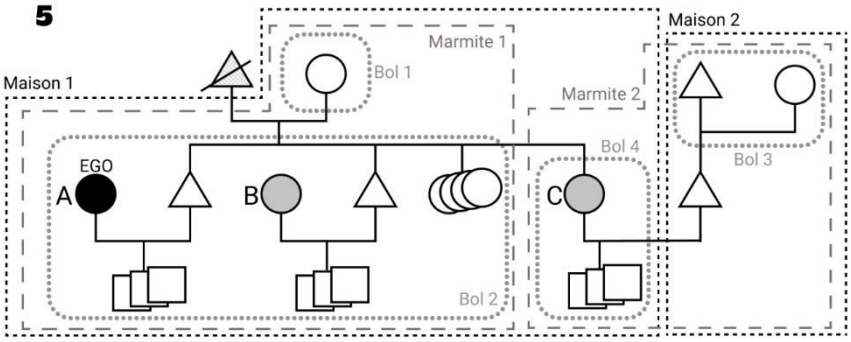

Figure 38 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 5

Situation 6 : Mère Sarr a 58 ans est veuve. Elle réside toujours dans la maison familiale de son défunt mari (qui a été construite par le père de celui-ci). Ils sont une quinzaine dans cette maison dont son fils et sa belle-fille (goro) ainsi que leurs enfants et des parents éloignés de son mari. C'est sa petite fille de 16 ans qui cuisine pour elle, son fils et sa belle-fille et ils mangent tous ensemble dans le même bol. Les autres résidents cuisinent dans une marmite séparée.

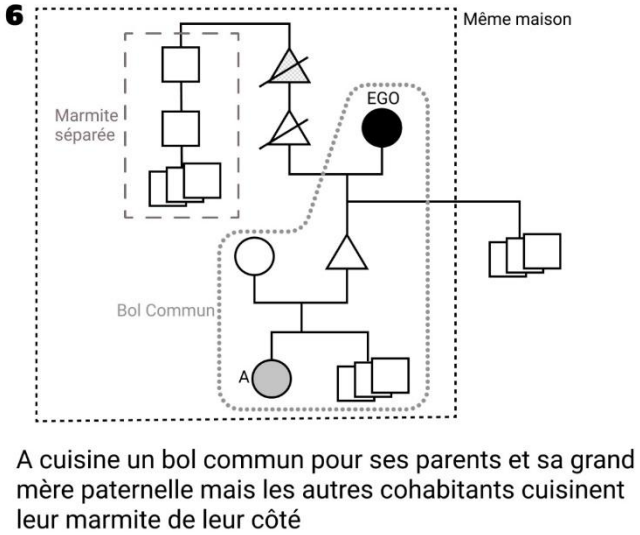

Figure 39 : Schéma de parenté bol Guet Ndar 6

Situation 7 : Ndeye, 30 ans travaille comme mareyeuse au port de Jamalaye. Elle est seconde épouse d'un mari polygame qui loue pour elle une location dans un quartier adjacent de Guet Ndar. Elle y réside seule avec sa fille. Son mari vient lui rendre visite deux soirs par semaine. Elle mange chez sa mère tous les midis et les soirs où elle ne reçoit pas son mari (où elle n'est pas

moome, de tour dans la polygamie). C'est sa sœur cadette (*rakk*) qui cuisine pour la dizaine de personnes qui mange le midi dans la maison de la mère.

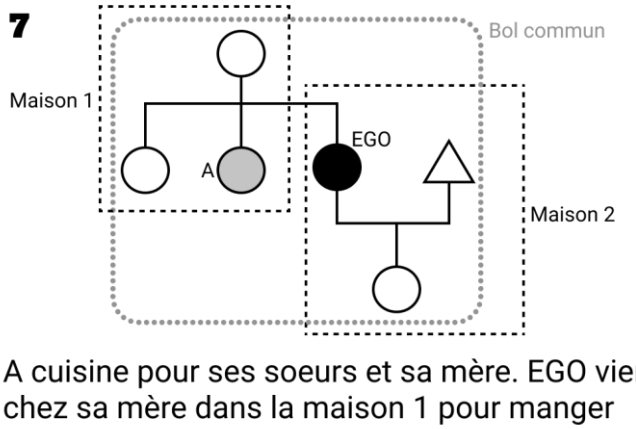

Figure 40 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 7.

Situation 8 : Diarra a 37 ans. Elle est seconde épouse d'un homme polygame. Elle réside dans ce qui fut la maison de sa mère et de son père (construite par le grand-père de sa mère). Elle y vit avec ses trois frères aînés (mag), une sœur aînée et ses deux 2 cadets (rakk) (une sœur et un frère cadet) ainsi qu'avec ses sept enfants (dont quatre sont des filles). Sa fille aînée de 22 ans cuisine pour tout le monde. Aucun de ses frères et sœurs n'est parti se marier ailleurs.

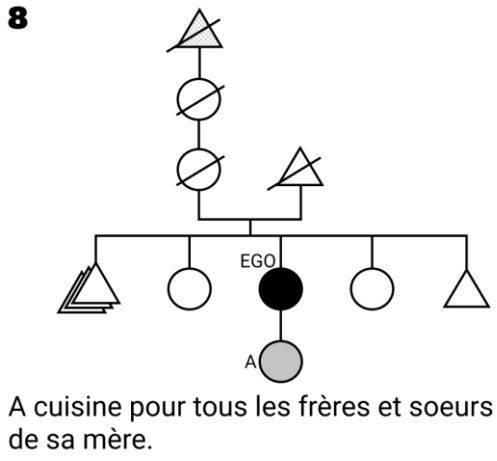

Figure 41 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 8.

Situation 9 : Fatima a 28 ans. Elle n'est pas mariée et est étudiante en droit. Elle vit dans la maison de sa mère à Guet Ndar, construite par le père de sa mère. Il s'agit d'une grande maison à étage. La maison familiale de son père est à deux rues de là. Fatima vit avec la trentaine de personnes qui habitent cette maison : des gens de sa famille maternelle et des gens non apparentés, car son grand-père faisait du « social » et a donné des logements à plusieurs personnes qui ne faisaient

pas partie de sa famille. Dans cette maison, une marmite est cuisinée par étage. Comme elle a une chambre au premier étage, elle y cuisine en alternance avec les deux épouses de son oncle maternel. Celles-ci cuisinent chacune trois jours consécutifs dans la semaine et Fatima cuisine le dimanche.

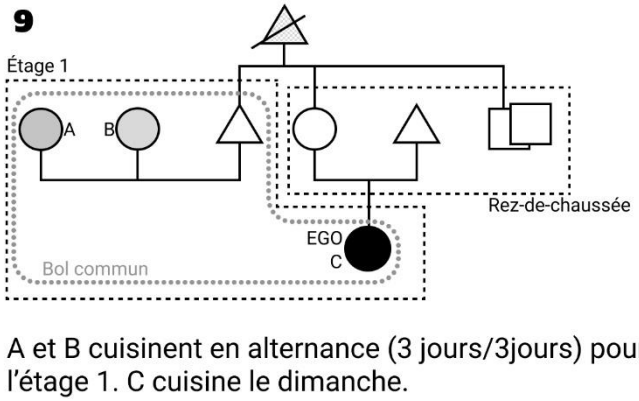

Figure 42 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 9.

Situation 10 : Maty a 35 ans. Elle est divorcée et vit dans la maison de sa mère, construite par le père de celle-ci. Elle y réside avec sa mère, la femme de son frère (qui est lui partit en campagne de pêche) et les enfants des unes et des autres. Sa sœur cadette (rakk) et son mari viennent tous les midis manger, car ils ont une location dans le cœur de Guet Ndar, mais travaillent tous deux au port non loin de là. C'est Maty qui cuisine le midi et soir, car elle est divorcée et sans-emploi. Elle s'occupe aussi de l'enfant de sa sœur cadette qui travaille au port.

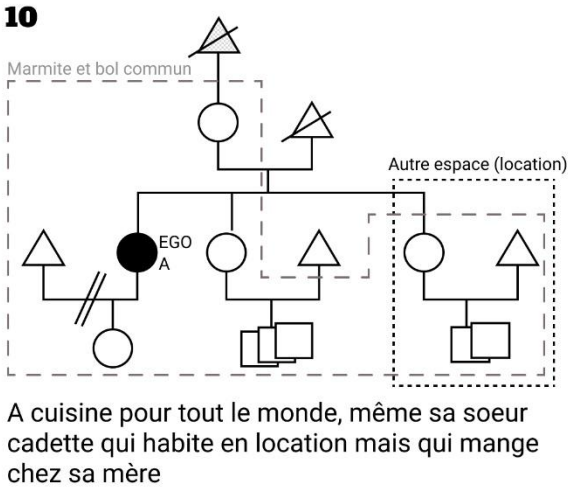

Figure 43 : Schéma de parenté bols Guet Ndar 10.

On constate que ces réseaux ont en commun de reposer uniquement sur des relations féminines : relation belle-mère/bru, relation entre belles-sœurs ou coépouses classificatoires (*wujj-peccargo*), relations entre co-épouses et relations mère/fille, ou entre sœurs. Les hommes n'apparaissent pas dans les schémas, car ils ne sont pas impliqués dans les préparatifs culinaires, mais surtout, car ils n'apparaissent pas dans les explications de mes interlocutrices. Ces organisations ménagères ne correspondent pas à ce qu'on imagine habituellement dans les sociétés patri-virilocales, c'est-à-dire plusieurs foyers polygynes. Pour comprendre les liens qui unissent les membres de celles-ci, il est nécessaire de prendre en compte d'autres aspects de la parenté que ceux que l'anthropologie considère, par défaut, comme structurants dans la société wolof, à savoir les liens de filiation patrilinéaire. On remarque aussi qu'elles ne se basent pas forcément sur la cohabitation : certaines corésidentes ne s'organisent pas ensemble (n'appartiennent pas à la même marmite) de même que des femmes appartenant à des maisons différentes peuvent s'organiser ensemble. La proximité résidentielle des femmes semble jouer un rôle mineur au regard de leurs arrangements relationnels. Ces relations féminines peuvent être cependant comprises à partir de deux pôles, lorsque ego est une épouse mariée : la maison de la belle-mère (ou des belles-sœurs) d'un côté, celle de sa mère de l'autre. Les logiques résidentielles féminines peuvent être comprises dans leur variabilité lorsqu'on les voit comme des négociations de distance à l'un ou l'autre de ces pôles. On a ici un principe d'alternance entre deux types d'organisation, avec une grande variabilité de possibilités à l'intérieur de chacun de ces types. Le premier ressemble à l'organisation chez les Diop à Kayar, avec des brus qui cuisinent en alternance pour leur belle-mère (cas 3, 5, 9). Ces groupement-là sont souvent plus complexes s'étalant sur plusieurs espaces domestiques et impliquant d'autres relations que la stricte coaffinité. En effet, le cas 3 qui se rapproche le plus de l'exemple kayarois, implique un ballet de femmes puisque les brus vont cuisiner dans un autre espace domestique, celui de leur belle-mère, les quatre jours où elles sont de tour. Dans les cas 5 et 9, les brus se retrouvent à cuisiner en alternance avec leurs affines (belles-sœurs) ou les filles de celles-ci, qui sont nées dans la maison et ne l'ont pas quitté à leur mariage (cas 9). Parfois, comme dans le cas 5, le groupement structuré par l'affinité, coréside avec une autre marmite, une autre unité d'organisation, tournée vers ses propres espaces de commensalité.

Le second type repose de manière prédominante sur la relation mère/fille. Dans ces organisations l'affinité est parfois présente, mais plus périphérique et des groupes de consanguines de trois générations s'organisent entre elles (cas 1, 7, 8, 10). À la tête de ces bols, on trouve non plus des belles-mères, mais des mères, assistées par leurs filles mariées dans la préparation des repas, elles-mêmes parfois déchargées par leurs filles quand elles en ont l'âge.

L'existence de cette configuration nous informe de l'importance de la maison de mère — « *sama këru yaay* » (la maison de ma mère), comme elles la désignent — dans le paysage quotidien des femmes mariées et donc de l'importance de la relation mère-fille. Cette importance, déjà notée lors de mon terrain à Kayar où je remarquais les visites quotidiennes des femmes à leur mère, prend à Guet Ndar un autre sens encore. Si, à Kayar, les jeunes femmes mariées se rendaient régulièrement chez leur mère en dehors des temps des repas et des temps consacrés à leurs charges domestiques dans les maisons de leur belle-mère, à Guet Ndar, certaines femmes font de la maison de leur mère leur centre organisationnel, voir leur espace d'habitation, dès le début de leur mariage. Cette possibilité qu'ont les femmes guet-ndariennes est liée aux conditions extrêmes de l'habitat à Guet Ndar et au manque de place constant qui ne rend pas toujours matériellement possible l'intégration des brus à l'espace domestique de leur belle-mère, mais témoigne aussi des potentialités de l'organisation sociale Wolof. En effet, la situation guet-ndarienne est particulière en termes de densité résidentielle, mais ne se présente pas comme un cas isolé. Des statistiques réalisées sur des ménages dakarois (Dial 2006) montrent que les situations résidentielles des femmes y sont variables : certains couples résident dans des ménages autonomes, ou chez les parents ou d'autres membres de la famille de l'époux ; d'autres, assez fréquemment, sont installés chez les parents ou d'autres membres de la famille de l'épouse, et d'autres encore ne cohabitent pas — c'est le cas d'une femme sur cinq à Dakar (Dial 2006 : 158). Au-delà des contraintes spatiales qui renforcent ce phénomène dans les contextes urbains, il apparaît clairement que la société Wolof est très flexible sur les questions de résidence maritale. L'existence d'une telle souplesse est révélatrice de l'importance que revêt le mariage pour le statut d'une femme, mais aussi de la possibilité d'*étirer spatialement* la relation conjugale ou la relation avec les affines.

La permissivité de la société Wolof quant à la résidence de l'épouse, et l'importance de la relation mère-fille, bien que moins valorisée que l'affinité et que la relation belle-mère-bru dans les discours, permettent de comprendre les différentes possibilités de résidence et les mobilités des épouses notamment autour de la préparation du déjeuner. Il y a un continuum entre la forme d'organisation sociale féminine kayaroise avec des brus qui viennent emménager dans la maison de la belle-mère au moins au début de leur premier mariage et la forme guet-ndarienne extrême où des réseaux de femmes fonctionnent (nous dirons même cohabitent) ensemble et s'accommodent du fait de résider dans des endroits distincts en s'agrégeant autour d'une mère ou d'une belle-mère pour la préparation et la consommation du repas du midi. Le cas de Kayar et celui de Guet Ndar sont deux variantes possibles de l'organisation sociale. Nous avons affaire à des configurations résidentielles impliquant les lieux de vie de l'épouse, de sa

mère, sa belle-mère et de ses belles-sœurs (*njëkke)* et dont le caractère dynamique est sous-tendu par la mobilité des femmes au quotidien et sur la durée. La forme kayaroise, version plus rurale, nécessite de l'espace, et reste un modèle dynamique où les résidences et les bols se défont et se reforment autour d'une bru montée en puissance et devenue belle-mère à son tour (Durand Sall, 2019). En travaillant uniquement sur Kayar, on aurait pu penser qu'on tenait là une organisation morphologique, mais la version guet-ndarienne qui n'inclut pas de co-résidence nous détrompe sur ce point. À Guet Ndar, on est forcé de reconnaître qu'il n'y a pas d'unité domestique à proprement parler. Les relations féminines, qui tissent les réseaux et les espaces communs, resserrent et étirent donc les espaces de cohabitation au-delà des limites des résidences. Cela nous prive d'un des derniers repères que nous avions : la résidence. Dans ce cas, il n'y a pas de coïncidence entre ce que nous appelons l'espace relationnel — la matérialité spatiale des relations — et l'endroit — la dimension purement matérielle de l'espace. D'un endroit (maison) et d'un temps donné on n'aperçoit que des bouts des différents réseaux et espaces relationnels. Car il y a plusieurs maisons pour un même réseau et plusieurs réseaux dans une même maison. On peut rapprocher cela des « systèmes résidentiels discontinus » mis au jour par Annick Osmont (Le bris et al., 1985), à condition de considérer que ce qui fait lien ici ce n'est pas les relations agnatiques, mais les relations féminines d'affinité ou de consanguinité. Ces réseaux et espaces féminins, qu'on a appelés marmites et bols, peuvent changer au gré du temps et des négociations des femmes en leur sein, ce qui en change le contour spatial. À ce titre, l'importance des maisons de mère et des liens de consanguinité féminine (relation mère/fille et sœur/sœur) peut être vue comme une preuve de la capacité des Guet-Ndariennes à modeler leurs espaces de cohabitation. Car, bien que ce qui est encouragé socialement soit la patri-virilocalité et son corollaire, la cohabitation avec les affines et les co-affines, beaucoup de femmes à Guet Ndar parviennent *à étirer* les relations avec leurs affines et à rester plus près de leurs mères, auprès de qui elles ont une plus grande capacité d'agir. Ces relations ne sont tout de même pas extensibles à l'infini : la disjonction entre l'affinité est la co-résidence n'est possible qu'à la condition de continuer à entretenir les relations avec les affines et à les honorer comme il se doit. L'étirement n'est donc pas une séparation et les affines restent liées par une série d'obligations. On peut disjoindre l'affinité de la co-résidence, mais pas des services qu'elle sous-entend.

On peut même voir des formes de compensations dans les gestes des épouses qui ne cohabitent pas, mais qui redoublent d'efforts pour entretenir leurs relations d'affinité au quotidien (plats apportés, visites de courtoisie, temps passé ensemble, dons multiples…). En parallèle, les cérémonies de la vie quotidienne, dans lesquelles les relations d'affinité sont

honorées et visibilisées, sont, à Guet Ndar, particulièrement fastes et fréquentes. Chaque fête religieuse est aussi l'occasion d'honorer ses affines particulièrement par un don de nourriture : le *suukaru kooòr* (littéralement sucre du jeûne : de l'argent ou de la nourriture comme des dattes, du beurre, du lait et du sucre pour la coupure) pendant le Ramadan, de la viande de mouton à la Tabaski[64] et du *ngallax* (bouillie de mil et d'arachide) pour la Korité[65]. Ce dernier met est réalisé spécialement pour en faire don aux affines, aux co-affines, aux parentes et aux voisines. Sa préparation implique les exigences de faire quelque chose d'ostensiblement bon et couteux, on y rajoute des ingrédients chers tels que des dattes, des bouts de fruit, des raisins secs, avant de le mettre dans des bols et des pots pour les distribuer aux quatre coins de la ville.

Comme ce sont principalement les femmes qui investissent les espaces domestiques, il n'y a rien d'étonnant en soi à constater que ce sont les relations féminines qui les organisent. Cependant, il faut sans doute continuer à questionner la notion de cohabitation. Celle-ci ne peut être considérée à Guet Ndar comme uniquement le fait de résider ensemble ou dormir au même endroit, puisque, dans certains cas, cette co-résidence n'implique aucune quotidienneté, contrairement à ce que vivent les femmes appartenant à de mêmes organisations culinaires. De même, appartenir à un même réseau de commensalité semble plus déterminer ceux avec qui on « se sent habiter » que la co-résidence.

Conclusion. Dis-moi où tu manges, je te dirais où tu vis.

La nourriture est l'un des ingrédients de la cohabitation à Guet Ndar. Cohabitation qu'on ne peut référer à un lieu unique, mais qu'il faut comprendre comme les multiples manières qu'il existe de vivre ensemble au quotidien. Une illustration très concrète de cela m'est offerte par l'enquête et les interactions quotidiennes. Ainsi, parmi les questions d'approche classiques que je posais de manière régulière à mes interlocutrices et interlocuteurs sur le terrain l'une était tout simplement « où habites-tu (*foo dëkk*) ? ». J'ai assez vite compris que cette question était trop vaste pour me permettre de comprendre quelque chose à l'habitat à Guet Ndar. « Dëkk », en Wolof, s'applique en effet à un espace-temps large. D'où la traduction dans le dictionnaire de Diouf par « Habiter ; avoir habité ; vivre ; avoir vécu dans un endroit ; demeurer ; avoir demeuré » auquel je rajouterai « venir de… » (Diouf, 2003 : 50). D'où le drôle de malentendu qui s'est répété plusieurs fois lorsque les personnes me demandaient — « *Foo dëkk ?* » question

[64] Nom Wolof de l'Aïd al-Kabīr, la commémoration du sacrifice d'Abraham à l'occasion de laquelle les musulmans tuent un mouton
[65] Nom Wolof de Aïd el-Fitr qui fête la fin du jeûne.

à laquelle je répondais « *Guet Ndar, koñ Ank* ». Alors elles insistaient « *Waa fan ? Ban dëkk ? Farance ? Fan Ci Farance ?* » (D'où es-tu l'habitant ? Quel pays ? France ? où en France). À la question que j'avais moi-même adoptée, mes interlocuteurs avaient un grand choix de réponses. Je me suis rendu compte avec étonnement que beaucoup répondaient à cette question par un lieu qui n'était pas celui dans lequel elles dormaient au moment de l'enquête, mais celui où elles s'organisaient, et notamment, celui dans lequel elles prenaient le repas du midi. Ceci est valable pour des hommes comme pour des femmes.

Ainsi, des femmes me répondent régulièrement qu'elles habitent, « *dëkk* », dans la maison de leur mère, alors qu'elles ont souvent une chambre louée par leur mari non loin de la maison de cette dernière. De même, certaines me disent qu'elles habitent dans la maison de leur mari dans un quartier voisin de Guet Ndar et pourtant mangent tous les midis dans la maison de leur mère à Guet Ndar. J'ai donc saisi rapidement l'importance d'associer à cette question initiale, celle portant sur le lieu de la prise du repas du midi « *foo añ* ? » (où manges-tu le midi ?) pour avoir accès à la complexité de la situation résidentielle à Guet Ndar.

> Un homme à Jamalaye répond à la question « foo añ » par le nom d'un sous quartier de Guet Ndar — Guet Ndar Loodo. Lorsque j'investigue un peu plus il m'explique qu'il habite dans la maison de sa mère, construite par sa grand-mère maternelle, où il habite avec sa mère, la sœur de celle-ci, les enfants de cette dernière, son grand frère, son petit frère et sa femme. Il précise ensuite un peu plus loin dans la conversation qu'il a « un appartement » avec sa femme non loin de cette maison, mais qu'il mange tous les midis là-bas avec sa femme.

Ces matériaux ethnographiques montrent bien l'importance du repas du midi, non seulement dans la structuration des relations et l'articulation des espaces, mais aussi dans l'expérience que les Guet-Ndariens ont de l'endroit où ils vivent. C'est précisément le repas du midi qui détermine à quel endroit et à quel tissu de relation les gens se sentent appartenir. Mais il ne faut pas pour autant fixer à nouveau ce qui surprend au contraire par son dynamisme : il n'y a pas que le repas du midi, nous l'avons vu, et le changement des configurations relationnelles impliquées pour le petit déjeuner, le repas du midi et celui du soir, ainsi que les différents lieux dans lesquels ils sont pris nous mettent devant les limites du concept de résidence. L'unité de lieu qu'il sous-entend est inadaptée aux réalités que nous venons de décrire et qui pourtant constituent des manières d'habiter, mais qui se déclinent sur plusieurs lieux et dans plusieurs cercles relationnels. À Guet Ndar, on cohabite de plein de manières différentes — étant pris dans différents espaces relationnels — mais on se joue de la co-résidence. En effet, le fait d'habiter dans un même lieu, n'implique pas de cohabiter, de donner un sens relationnel à cette disposition spatiale première, en s'organisant ensemble au quotidien. Ainsi, l'entrée par

la nourriture permet d'éclairer que ce qui fait l'espace domestique, ce ne sont pas les limites matérielles identifiables, ni une organisation topocentrique autour d'une cour centrale comme dans le cas des *lu* observés par Anna Dessertine (Dessertine, 2021), mais bien les relations féminines. Les bols et les marmites ont ceci de particulier qu'ils n'ont pas comme base un lieu clos, mais qu'ils deviennent eux-mêmes des unités spatio-relationnelles pertinentes pour penser une des faces de la co-habitation. Les autres chapitres permettront aussi de dévoiler d'autres aspects de l'habiter tissé par la mobilité non seulement des femmes, ici au centre d'une approche par la nourriture, mais des enfants et des hommes qui complexifient encore son appréhension.

J’accompagne une interlocutrice chez sa mère. C’est à l’étage. La porte est ouverte, nous nous engouffrons dans le couloir, franchissons un rideau. La salle est obscure et remplie par quatre immenses fauteuils. Certains ont encore leur housse de protection. Un jeune enfant dort roulé en boule au creux de l’un d’eux, il semble totalement décalé dans ce décor. Sur les murs, des photos de marabout et des tableaux de calligraphie arabe sont affichés. Dans un angle de la pièce, il y a une petite armoire vitrifiée quasiment vide, qui sert apparemment à exposer quelques verres et à soutenir l’énorme télévision. Une petite table basse en verre fumé et un tapis gris et noir terminent l’ameublement. Nous ne nous arrêtons pas dans la pièce, la traversons seulement pour atteindre l’autre pièce en enfilade. Nous voilà dans un deuxième salon. Le salon d’usage. Il est plus étroit, tout en longueur, avec des banquettes et des chaises en plastiques sur les côtés. Tout au fond, il y a une autre télévision, mais moins grande que celle du premier salon. Il y a deux enfants qui la regardent. Un bout de moquette tient office de tapis. Il y a des vêtements mal pliés sur les banquettes et une paire de claquettes qui traine au sol. La mère de mon amie est assise sur une natte pliée, les jambes tendues devant elle. Elle est penchée au-dessus d’une calebasse posée en équilibre sur ses cuisses, elle trie du riz. Ma guide me fait signe de m’asseoir sur une banquette au fond de la pièce et nous commençons à discuter.

Chapitre 4 : Le salon et les étages.

Faire sa place et avoir la paix au féminin à Guet Nda

Dans le chapitre précédent, j'ai abordé les relations de parenté féminines à partir des organisations ménagères impliquant des femmes affines ou consanguines. J'ai parlé particulièrement de trois types de relations qui jouent un rôle important dans la préparation des repas (la relation belle-mère/bru, celle entre coépouses ou coépouses classificatoires, et la relation mère/fille) et abordé leur dimension structurante dans les réseaux de femmes et dans les espaces de cohabitation. Nous allons maintenant élargir la focale au-delà du travail domestique et culinaire pour appréhender les relations féminines dans d'autres espaces relationnels. Toujours avec un point d'ancrage dans les maisons, mais cette fois-ci dans les salons et les étages, nous allons nous pencher sur le rôle des relations féminines dans la fabrique de deux espaces qui articulent contrainte et agentivité féminine : l'espace de la parenté qui est la toile de sociabilité dans laquelle les femmes évoluent en permanence, et l'espace formel et régulé des tontines dans lequel les femmes tentent d'établir une forme d'égalité entre les membres et de neutraliser le potentiel explosif des relations de voisinage et de la gestion commune d'argent. Par l'étude de situations ethnographiques dans un cadre et dans l'autre, nous allons contraster ces réseaux et tenter de donner une idée de la consistance de la socialisation féminine dans le contexte guet-ndarien afin de comprendre les ressorts de la capacité d'agir au féminin.

I. La toile de la parenté féminine

Le mariage, « étape incontournable pour les femmes » (Dial, 2008 : 9), les positionne dans un réseau de relations d'affinité féminine qui s'étend sur plusieurs espaces domestiques et qui conditionne leur existence sociale. Les relations d'affinité s'additionnent aux relations de parenté que ces femmes ont déjà dans leur propre famille, qui évoluent elles aussi après le mariage. Ces relations, dont certaines sont plus ou moins contraignantes et associées à des prescriptions sociales fortes, sont particulièrement mises à l'honneur dans les cérémonies familiales, mais ont aussi un volet quotidien. Lorsqu'elles ne cohabitent pas, les femmes se rendent visite. Les salons bruissent des conversations de femmes parentes qui s'échangent les dernières nouvelles. Cela va des discussions calibrées d'usage aux commérages tout en mesure, car on parle assez peu de ces relations qui font l'objet d'un travail quotidien pour favoriser la bonne entente (au moins visiblement). Toutes ces relations de parenté féminine font intervenir des logiques de distinction et de hiérarchisation différentes, présupposent des affects ou des comportements particuliers et s'incarnent dans des rapports à l'espace. Nous allons présenter ces aspects de façon normative dans les différentes relations féminines avant d'exposer un

exemple ethnographique qui en montrera la dynamique et la manière dont ces relations mobilisent les femmes et les arriment à une certaine sociabilité.

A. « Le mariage ce n'est pas la mer à boire, mais la belle-mère à avaler ».

La relation belle-mère/bru (*goro/goro)* est une relation très hiérarchique. Cette hiérarchie est liée au fait que la belle-mère combine deux positions : celle d'aînée et celle d'affine. Ce cumul donne à la belle-mère tous les droits sur sa bru, d'autant que le mari de cette dernière ne s'oppose jamais frontalement à sa mère. Les récits de belles-mères maltraitantes abondent donc :

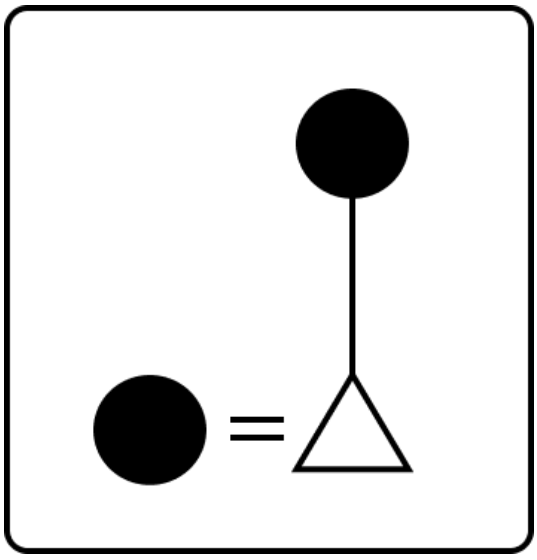

Figure 44 : schéma relation belle-mère/bru

Awa me raconte les misères qu'elle a connues avec ses affines : à son arrivée dans la maison de son mari, sa belle-mère (goro) l'avait prise en grippe. Cette dernière était contre cette union, car elle avait des griefs contre la grand-mère de Awa. Elle avait essayé donc de briser le mariage avec l'aide de marabout (serigne). Cela avait rendu son mari impuissant d'après Awa. « Il n'arrivait plus à lever son truc », me dit-elle, explicite. Elle donnait aussi des coups de pied dans la marmite d'Awa quand elle préparait le déjeuner et lui avait même donné un coup de coude au ventre alors qu'elle était enceinte. Cette fois-ci, Awa avait été malade et son mari l'avait emmené à l'hôpital pour la soigner. Lui ne pouvait pas prendre sa défense, me dit Awa, car sinon on aurait pensé qu'il abandonnait sa mère (bàyyi ko), mais suite à ça, il avait demandé une mutation à Dakar : pour éloigner son épouse de sa mère.

Malgré ces confessions récurrentes des brus sur des relations qui semblent souvent pour le moins difficiles, les brus proclament fréquemment que « leur belle-mère les adore » (*sama goro dafa ma bëgg*), car elles en tirent du mérite : cela fait d'elles de bonnes épouses. La charge de la relation et de son bon déroulement repose intégralement sur la bru. En plus des tâches ménagères dont elle doit délester sa belle-mère, elle doit lui témoigner des petites attentions, lui faire des cadeaux, lui rendre visite régulièrement, etc. Il est d'usage qu'elle l'appelle « *yaay* » (mère), même si le terme *goro* est utilisé en référence. Ce terme *goro,* qui signifie « parent par alliance » en wolof, est très extensif et il s'applique à plusieurs types de relations, mais n'est dans les faits pas utilisé pour désigner tous les parents par alliance. Dans la relation belle-mère/bru, ce terme est utilisé dans les deux sens : par la bru pour désigner sa belle-mère et par la belle-mère pour désigner sa bru. Il peut aussi être utilisé par ego féminin pour sa belle-mère, les coépouses et les sœurs de cette dernière, les femmes des frères de son beau-père, ou ses brus, les brus de ses coépouses, les brus de sa sœur et les brus des frères de son mari. Le terme de *goro* lie donc normalement deux générations d'affines entre elles, il suppose des relations hiérarchiques sur le même modèle que la relation belle-mère/bru, qui se matérialisent surtout dans les interactions. Dans les faits, il arrive que deux femmes qui ont à peu près le même âge soient des *goro*. Or, lorsque c'est le cas, elles emploient plus rarement le terme de *goro* pour se désigner l'une l'autre et ont une relation moins hiérarchique, plus proche de celle qu'ont deux belles-sœurs (*jabar-njëkke*) ensemble. La relation belle-mère/bru est marquée par le respect et une certaine distance. Pour Diop cette distance était plus importante encore par le passé et s'incarnait dans l'interdiction des brus et des belles-mères de manger dans le même plat (Diop, 1985 : 68).

Mais la relation belle-mère/bru est ambigüe et peut se muer en une relation plus étroite. La formule de Suzanne Lallemand qui décrit cette relation chez les Mossi comme « curieux mélange d'intimité et de pudeur » (1977 : 247) convient aussi pour le contexte wolof. La pudeur et la distance sont liées à l'aspect hiérarchique, mais, au fil du temps, il se crée parfois une certaine intimité. Les belles-mères changent de rôle en vieillissant, et ce sont alors souvent leurs brus qui s'occupent d'elles (Ba Gning, 2017).

Les relations belles-mères/bru peuvent être mieux comprises quand on pense que ce sont des relations de **relève**. Les belles-mères décident de l'intégration ou non de leur bru dans l'espace relationnel qu'est le monde de l'affinité, mais cette intégration de la bru à la maison de la belle-mère, quand il y a emménagement, ou simplement à la famille quand ce changement ne se traduit pas matériellement, permet à la belle-mère de changer de statut vis-à-vis de cet espace. Remplacée dans ses charges domestiques, la belle-mère peut alors vaquer à ses

occupations commerciales ou cérémonielles à l'extérieur. Elle change de statut et quitte l'espace de la cuisine pour investir d'autres espaces de socialisation qui ne sont plus confinés dans les maisons, comme la sphère cérémonielle, les tontines, etc. En cela, il n'est pas étonnant que la bru appelle sa belle-mère comme une fille appellerait sa mère, « *yaay* (maman) ». La fille, de manière certes un peu moins radicale, permet, elle aussi, ce changement de statut et cet élargissement du périmètre spatial à sa mère.

B. Le soutien des sœurs et des mères

Dans les relations de consanguinité féminines comme la relation mère/fille ou entre sœurs, l'aînesse a un poids majeur. Dans des fratries, certaines sœurs peuvent avoir un statut plus valorisé alors qu'elles ne sont pas les aînées, parce qu'elles se sont distinguées (un peu de la même manière que les brus entre elles) par leur surface relationnelle, leurs moyens financiers ou leur manière de prendre en charge leur famille maternelle.

Les relations entre sœurs (de même mère particulièrement, mais aussi, par extension, les sœurs de même père ou les cousines qui sont toutes regroupées sous l'appellation ainée (*rakk)* ou cadette (*mag)* sont considérées comme des relations de très grande proximité au sein desquelles règnent la solidarité et la complicité. Une amie proche est assimilée à une sœur, comme cela a été mon cas avec Mariama. Dans la logique de la parenté Wolof, les enfants d'une sœur appellent l'autre « maman *(yaay*) », ce qui est tout de même le reflet de la sympathie que les sœurs sont censées se porter mutuellement. Les conflits entre sœurs sont cependant courants, mais ils sont collectivement jugés comme très tristes, car coupant la famille là où elle est censée tenir envers et contre tout.

Plus asymétrique, mais très étroite dès que les filles atteignent l'âge adulte, la relation mère/fille est quant à elle faite de proximité et d'attachement comme nous avons pu le voir à travers les dispositions résidentielles, qui tendent toujours à les rapprocher. Les mères et les filles s'épaulent dans toutes les situations. Beaucoup de mères à Guet Ndar élèvent les enfants de leurs filles en cas de manque de place ou lorsqu'elles partent travailler. J'ai entendu plusieurs discours émouvants de femmes adultes qui me racontaient leur peine d'avoir perdu leur mère qui avait été un soutien irremplaçable dans leur vie. Symétriquement, j'ai observé plusieurs cas où des femmes se consacraient entièrement à leur mère, mettant même leur mariage entre parenthèses. C'est le cas par exemple de Maty, 35 ans, née à Dakk (sous quartier de Guet Ndar). Elle s'est mariée à 20 ans et est partie s'installer à Hydrobase dans une maison que son mari avait construite. Son mariage a duré trois ans. Tous les deux trois jours elle revenait voir sa mère à Dakk. Quand elle a divorcé, elle est revenue vivre dans la maison de sa mère avec sa

fille. Maintenant, elle s'occupe de sa mère. Elle ne compte pas se remarier, car sa famille a besoin d'elle. Elle s'occupe de faire la cuisine matin et soir pour sa mère vieillissante, sa sœur cadette qui travaille à Jamalaye et l'épouse de son frère qui travaille elle aussi. Elle garde aussi l'enfant de sa sœur (2 ans) qui la prend pour sa mère. Dans un article sur les solidarités intergénérationnelles et le statut d'aidant, Gning note elle aussi que « des filles mariées sont contraintes de revenir dans le domicile parental pour s'occuper de leur mère malade. Elles entretiennent ainsi avec leur mère des liens privilégiés pouvant aller du toilettage aux confidences les plus intimes »(Gning, 2017). Gning note aussi une évolution des rôles : les filles qui s'occupaient principalement des soins de leurs parents et n'étaient pas valorisées socialement pour cette aide participent désormais aussi économiquement à la prise en charge de ceux-ci et notamment — ce qui nous intéresse ici — de leur mère.

Dans les maisons des mères, les places sont moins précaires que dans l'affinité, les femmes étant dans le même camp surtout lorsqu'elles ont des liens de parenté utérine. J'ai constaté cependant que les relations les plus stables, les plus proches affectivement parlant, sont celles impliquant une distance liée à l'âge, comme les relations mère/filles ou les relations entre sœurs ayant une grande différence d'âge. À l'opposé, les relations qui impliquent des femmes ayant des statuts égaux dans le cadre de l'affinité sont certainement les relations les plus ouvertement conflictuelles, comme nous allons le voir maintenant.

C. La compétition des brus.

Les relations entre co-affines, les brus entre elles[66] (*wujj-peccargo*) ou coépouses (*wujj* tout court), sont marquées par une forme d'égalité de statut qui génère la compétition permanente et encourage la rivalité.

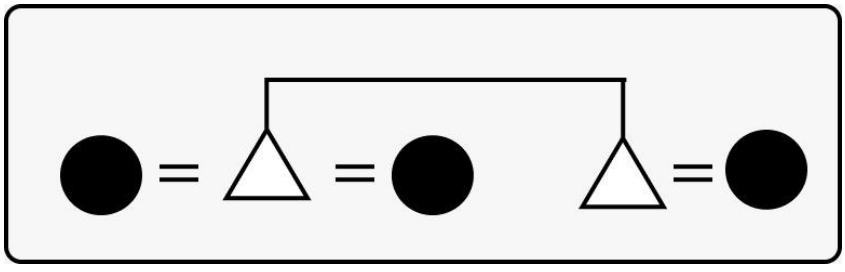

Figure 45 : schéma relation entre coépouses et coépouses classificatoires

Ces deux types de relations ont beaucoup en commun et peuvent même être considérées comme équivalentes puisque dans les termes de la parenté Wolof, comme le frère du mari d'ego

[66] On pourrait dire femmes de frères pour expliquer leur lien de parenté, mais faire référence au fait qu'elles sont avant tout brus d'une même belle-mère me semble mieux rendre compte de l'importance des relations d'affinité.

féminin est appelé aussi « mari » (*jëkkër*) par ego, la femme de celui-ci est une coépouse (*wujj*) qu'on peut spécifier avec le terme « *peccargo* », assez peu utilisé en réalité. Diop note que les épouses de frères sont appelées des petites coépouses (*wujj ju ndaw*) en opposition aux grandes coépouses (*wujj yu mag*) (Diop, 1985 : 75). Si ces coépouses grandes et petites ont les mêmes maris, elles ont surtout la même belle-mère et les mêmes belles-sœurs, et c'est pour les faveurs de ces femmes affines qu'elles sont en compétition.

Le terme dérivé w*ujje* qui signifie rivaliser est à cet égard révélateur du contenu supposé de ces relations. Il faut noter que la compétition ou la rivalité n'est pas considérée comme un mal en soi dans ce contexte. Elle peut être jouée entre amies par exemple, ou au contraire reprochée. D'une femme compétitive par jalousie on dira « *dafa bëgge wujje* » (elle aime instaurer de la rivalité), mais on dira aussi comme compliment qu'une autre « *ragalul wujj* » (n'a pas peur [n'a rien à craindre] d'une coépouse). Cette tension entre la nécessité de tenir tête dans une situation de rivalité et de ne pas trop provoquer la compétition fait partie des injonctions contradictoires inhérentes à la sociabilité féminine. Elle explique en partie certains discours mi-figue mi-raisin sur la polygamie.

> Après-midi dans la maison familiale. Aliou me taquine en disant qu'il va chercher une deuxième épouse pour mon conjoint. Mariama dit à Diana d'intervenir : « réponds à Delphine (*wuyul Delphine)* ». Je ne l'ai pas appelé, mais c'est une manière de l'impliquer dans ce conflit feint. Diana me dicte alors ce que je dois répondre à Aliou, mais s'adresse aussi par détour à son propre mari assis non loin de là — avec lequel elle a des problèmes depuis son mariage avec sa deuxième femme — [elle me fait une grimace pour me le signifier] : « Dis-lui qu'il n'a qu'à aller lui parler (*wax ko mu wax ak moom)* ». Avoir une coépouse, ce n'est rien (*am wujj amul solo*). Chacun respecte ses deux jours et il n'y a pas de problème, mais avoir une coépouse qui entre dans ta maison de famille et la détruit, cela, ce n'est pas bien *(Wànte am wujj mu dugg sa këru famille, yàqu ko, loolu baaxul*) !

Une grande majorité de mes interlocutrices insistent sur le fait que la polygamie en tant que telle n'est pas le problème. Le mal viendrait uniquement, selon elles, de cas particuliers où les femmes ne supportent pas bien la mise en compétition et cherchent trop explicitement à prendre la place de l'autre, plutôt qu'à seulement se battre pour conserver la leur.

La compétition entre les co-affines (*wujj peccargo*) est beaucoup moins documentée que celle entre les co-épouses. Elles se retrouvent pourtant dans le même espace relationnel et ont des rôles équivalents. Cette analogie de place et de statut est valable même quand elles ne cohabitent pas, mais j'ai observé que l'absence de cohabitation allège les tensions, ce qui peut expliquer cette tendance à Guet Ndar de ne pas favoriser spatialement cette relation. Les

femmes dans cette situation d'équivalence cherchent alors à se distinguer, afin de faire leur place. Dans ce cas, ce sont principalement des critères individuels qui permettent de se faire valoir. Lors de mon terrain de master à Kayar, je notais que l'ancienneté dans la maison du mari et de la belle-mère jouait un rôle dans l'attribution de responsabilités à certaines brus plutôt qu'à d'autres, mais dans un contexte guet-ndarien, où le fait d'emménager dans la maison de son mari et de sa belle-famille (*séy)* est plus rare, l'ancienneté dans la maison a peut-être moins de poids. Le fait que la famille d'une bru soit connue, proche et respectée lui donne un avantage certain sur les autres puisqu'elle l'ancre dans un réseau relationnel qui sera d'autant plus large. L'argent qu'elle a personnellement qu'elle peut réinjecter dans ces relations, particulièrement celle d'affinité, peut aussi l'aider à s'illustrer. La réussite potentielle des enfants est aussi un enjeu majeur pour se distinguer. Enfin, l'habileté relationnelle d'une bru, sa manière d'être respectée et appréciée, a un poids important dans la place qu'elle parviendra à acquérir.

L'espace étriqué du mariage et l'analogie des *wujj* les placent dans une compétition ardue pour les places enviées de bonnes épouses et de bonnes brus. La relation entre belles-sœurs, dernière relation d'affinité à considérer, permet encore de complexifier ce cadre.

D. L'inégalité perpétuelle entre une conjointe (*njëkke*) et son épouse (*jabar*)

Lorsque les femmes appartiennent à la même classe d'âge, mais sont affines comme dans le cas de la relation *njëkke/jabar*, l'asymétrie induite par l'affinité est plus contestée que dans la relation bru/belle-mère, et la compétition est moins ouvertement acceptable que dans la relation entre wujj. Dans un entretien où j'avais demandé à mes interlocutrices, volontairement naïve, si elles préféraient les *goro* (belles-mères) ou les *njëkke* (belles-sœurs), deux femmes m'ont fait cette remarque très directe : « [la] *Goro* est plus agréable. Elle se comporte comme une personne âgée. Les personnes âgées sont plus agréables que les jeunes *(Goro moo gëna neex ! Mag laay done. Mag moo gëna neex que xale)* ». Dans la relation entre belles-sœurs, les termes de parenté ne sont pas réciproques. Une femme appelle la sœur de son mari « *sama njëkke* » qui découle directement du terme *jëkker* — mari —, qui l'appelle en retour « *sama jabar* », mon épouse comme le fait le mari lui-même. Moya traduit donc *njëkke* par « conjointe » et note que « la relation de mariage lie l'épouse (*jabar*) à un conjoint (ou un couple de conjoints) » (Moya, 2017a : 137). Or, comme il le note très justement, le couple de conjoints n'est pas toujours composé de germains, particulièrement dans le cadre cérémoniel. Lors de son mariage, l'homme désigne trois *njëkke* pour sa femme : « ce choix est, en principe, orienté par

[une] règle préférentielle […] : la première de ces conjointes est choisie parmi les enfants de père (*doomu-baay*) du conjoint, la seconde entre ses enfants de mère (*doomu-ndey*), la troisième, entre ses amies proches » (*ibid*.). Une *njëkke* peut donc être une sœur de conjoint, mais elle est surtout la conjointe de l'épouse qui doit sa position à la relation de mariage.

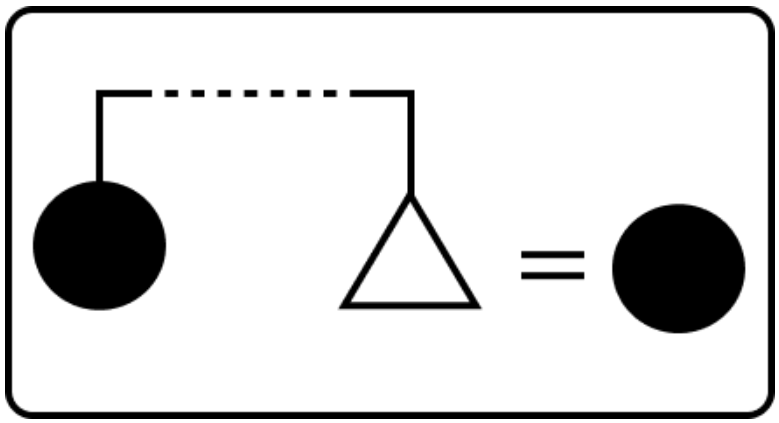

Figure 46 : Schéma de la relation entre une épouse/conjointe

Par la suite, j'opérerais parfois la distinction entre les *njëkke* « cérémonielles » qui sont des femmes sœurs ou amies du mari, désignées pour tenir un rôle de première deuxième ou troisième *njëkke* dans la configuration cérémonielle autour d'un mariage et les « *njëkke* du quotidien » — qui sont les sœurs du mari, des potentielles cohabitantes si l'épouse emménage dans la maison du mari et qu'elles ne sont pas encore mariées ou qu'elles n'ont pas rejoint leurs maris à leur domicile. Cette distinction est artificielle, puisqu'elle n'a pas de traduction dans le vocabulaire de parenté, mais elle a du sens à mon avis pour comprendre les différents pans de la relation *njëkke-jabar*.

Celle-ci articule de manière complexe conflictualité et régime d'attentions. Comme dans la relation avec la belle-mère, l'épouse *jabar* doit chercher à entretenir de bonnes relations avec ses *njëkke*. Ceci s'incarne dans des visites et de petits cadeaux à l'initiative de l'épouse. Pendant le ramadan par exemple, on va attendre d'une épouse qu'elle donne le *suukarukoor*, une prestation d'argent ou de denrées pour agrémenter le repas de rupture du jeûne (*ndogu*) de sa *njëkke* et qu'elle lui donne un bol de *ngallax* à la Korité[67]. De même dans les conjointes sont honorées par des prestations dans toutes les cérémonies qui ponctuent le temps long du mariage : entrée en résidence, baptême du premier enfant, du deuxième, etc.

Mais ces gestes pour entretenir les relations n'empêchent pas qu'elles soient vécues par les épouses comme particulièrement éprouvantes. La conflictualité potentielle de la relation *jabar-njëkke* se réalise particulièrement dans des situations de cohabitation avec les *njëkke* du

[67] Bouillie de mil à la pâte d'arachide préparée à l'occasion de la fête de la fin du Ramadan.

quotidien que ce soit au niveau du partage des tâches domestiques (chapitre précédent) ou tout simplement dans la proximité explosive induite par la cohabitation.

> Mère Sarr (58 ans) me dit que sa famille habite à la porte de Guet Ndar. Elle est venue emménager ici [à Guet Ndar L*oodo*] suite à son mariage (*séy*i). Sa belle-mère était déjà morte à cette époque donc elles n'avaient pas cohabité, mais elle avait vécu avec ses *njëkke,* par contre. « C'est agréable les *njëkke (Njëkke nexna*) ? » je demande. « oui oui, pour la forme seulement *(waaw waaw pour la forme rekk)* », me répond-elle. On ne me l'a jamais dit aussi clairement « — Pour la forme ? — Quand chacune a sa maison ça va, mais habiter ensemble c'est compliqué, si ton mari te donne quelque chose, elles seront jalouses. Si c'est toi qui as quelque chose qu'elles n'ont pas, pareil », me répond-elle.

Dans sa thèse portant sur la vie quotidienne des femmes à Dakar, Agnès Hann note elle aussi que les tensions sont importantes avec les belles-sœurs non mariées restées à la maison. Ces relations, dont les protagonistes appartiennent à la même génération, mais qui se retrouvent dans des positions très différentes, sont fréquemment désignées comme à l'origine de tous les problèmes que l'épouse peut vivre avec ses autres affines. Pour Hann, la relation entre belles-sœurs est explosive en raison de l'inégalité qu'induit l'affinité, qui est plus difficile à accepter pour les femmes quand elle concerne deux femmes du même âge sous le même toit : *« The absurdity, even cruelty of the situation of married-in wives becomes manifest above all through the figure of the resident sister-in-law* » (Hann, 2013 : 178).

La *njëkke* aide son épouse (*jabar*) à changer de statut. Elle l'installe dans sa vie d'épouse. Ce rôle induit que l'épouse conserve toujours des obligations liées à l'affinité qui, si elles se réduisent avec les belles-mères avec le temps, trouveront à cet endroit leur renouvellement permanent. Il s'agit, au contraire de la relation de **relève**, d'une relation qui **conserve** les positions dans la même articulation hiérarchique au cours du temps. La *njëkke* a cette double position de femme proche en âge et en statut, et foncièrement opposée, car une épouse et sa *njëkke* ne sont pas dans le même camp. Être du côté du mari c'est être dans le camp adverse à l'épouse.

Cette présentation normative des comportements prescrits selon les relations de parenté féminine, ne doit pas nous faire penser qu'une femme est toujours soumise à sa belle-mère *goro*, agacée par ses belles-sœurs *njëkke*, en compétition avec ses coépouses réelles ou classificatoires *wujj wujj-peccargo,* soutenante avec sa mère *yaay,* amie avec ses sœurs (*mag/rak*), autoritaire avec sa bru *goro*, et complice avec sa fille. D'ailleurs, tous ces affects supposés doivent être

relativisés à l'aune de ce qu'il faut montrer (comme la soumission à sa belle-mère) et de ce qu'il est courant de penser sans trop le donner à voir (un certain agacement pour ses *njëkke*). Ces deux dimensions étant toutes les deux normatives et pas si facilement séparables, aucune de ces faces n'est d'ailleurs plus réelle que l'autre. Cet exposé vise plutôt à présenter la pluralité des positions qu'occupe une femme dans un réseau de relations, et les types d'engagements différents qu'elle peut y avoir, sachant qu'il y a des camps ou des adversités qu'il est difficile de changer et des complicités plus favorables que d'autres. Nous allons maintenant donner à voir ces relations de manière plus dynamique à partir d'un récit qui permet bien de comprendre la manière dont les liens féminins se reconfigurent dans un moment de crise familiale.

E. La dation du nom retirée : ethnographie d'une crise familiale

Le récit qui va suivre concerne la dation du nom (*tudd*) de l'enfant de la coépouse de Diana. Les conflits autour du nom de l'enfant et de l'attribution de la position de *njëkke* ont secoué la maison familiale de Diana à laquelle j'étais rattachée et ont eu des conséquences durables sur plusieurs relations dans le réseau associé. Le récit qui suit est constitué de toutes les bribes de discussions et de débats auxquels j'ai pris part ou seulement assisté en différents moments et différents espaces. Avant de rentrer dans le cœur de l'histoire, il nous faut présenter Diana qui va être un personnage central dans ce récit et dans la suite de ce chapitre. Certains éléments de sa vie sont importants pour comprendre son statut et le fait qu'elle est reconnue dans sa famille et dans le quartier comme une femme importante. Son autonomie et sa force de caractère sont aussi assez remarquables et transparaissent dans son parcours.

Diana est à la tête de deux tontines que j'ai suivies sur 10 mois. Elle réside seule dans ce qui était la maison de sa mère (et de son arrière-grand-mère). Elle est revenue s'y installer il y a trois ans, suite au conflit qu'elle a avec son mari depuis qu'il a pris une deuxième épouse. Celui-ci paye ses charges lui donne la dépense (*deppaas*)[68], et lui rend visite parfois, mais ils ne cohabitent plus. Cette autonomie résidentielle et son indépendance vis-à-vis de son mari (qui ne sont pas rares à Guet Ndar et plus largement dans la société wolof) expliquent en partie sa grande capacité d'agir. Diana a eu un véritable itinéraire matrimonial. Elle a été mariée quatre fois et s'est donc séparée trois fois. Elle a cinq enfants de ces différents mariages et vit avec quatre d'entre eux (l'aînée de ses garçons est en Mauritanie pour une saison de pêche). Malgré son différend avec son mari, elle entretient toujours des relations fortes avec ses affines : deux

[68] Selon l'Islam tel qu'il est vécu au Sénégal, l'épouse doit recevoir chaque jour (ou semaine ou mois) une somme d'argent de son mari, servant à couvrir ses « dépenses quotidiennes » (voir infra).

de ses belles-sœurs (*njëkke*) qui sont membres de ses tontines (l'une d'entre elles est même membre du bureau). Son caractère bien trempé l'oppose parfois même aux membres de sa propre famille qui mettent en cause son comportement de cheffe. C'est le cas notamment de sa sœur aînée qui l'accuse parfois de vouloir l'évincer de certaines situations pour prendre sa place. Cela a généré des tensions lors de la préparation du baptême *(ngénte)* de l'enfant de leur plus jeune frère Ibrahim. Diana a pris en charge des aspects de l'organisation qui devaient revenir à l'aînée des sœurs et a refusé d'obéir à celle-ci devant plusieurs membres de la famille. Dans un moment de redistribution de l'argent d'une prestation[69] pour l'organisation du baptême, Diana a refusé l'argent que sa sœur lui tendait pour préparer le lait caillé nécessaire à la bouillie de mil servie habituellement le matin du baptême *(lax*). Elle a ainsi signifié publiquement son refus d'être envoyée faire quelque chose (*yónni*) par sa grande sœur, alors qu'en tant que cadette elle aurait dû l'accepter. La situation est rentrée dans l'ordre l'après-midi même grâce à l'intervention des autres sœurs qui ont joué des rôles d'intermédiaires, amenant Diana à accepter l'argent. Ce conflit autour de l'organisation d'une cérémonie familiale est révélateur de la place que prend Diana dans cette famille : une place un peu plus grande que celle qui lui reviendrait dans l'ordre des choses, mais qui ne déborde jamais complètement non plus.

> Le jour où le bébé de la seconde épouse de Mohammed Diop, la coépouse de Diana (D sur le schéma), est né, j'ai été mise au courant dans l'heure alors même que je n'avais jamais rencontré la mère. Mohammed Diop (MD) l'a annoncé au téléphone à sa première femme, qui a appelé ses sœurs de même père même mère pour leur dire, sœurs dont techniquement je faisais partie. À partir de ce moment-là, le compte à rebours pour le baptême était lancé. Celui-ci devait avoir lieu une semaine après comme à l'accoutumée. Le jour même de la naissance, Diana m'a demandé si je comptais me rendre au baptême. Surprise, car connaissant les griefs de Diana contre sa coépouse et son mari, j'ai demandé ce que j'irais y chercher [là-bas] (*lan laa fa wut* ?). Elle m'a alors dit assez solennellement que je pourrais m'y rendre avec Mariama (MA) pour apporter la valise qu'elle préparerait avec des affaires pour le nouveau-né, et qu'il faudrait que je sois très élégante (*sañse*). À ce moment-là, je me suis dit que quelque chose m'avait échappé. En demandant des précisions à Mariama, j'ai compris qu'au moment de son mariage, Mohammed Diop avait annoncé à Diana qu'il lui offrait le statut de première *njëkke*. C'est un geste assez courant, considéré comme beau socialement (*rafet*) que d'offrir cette position cérémonielle à la première épouse, lui offrant ainsi une position honorifique pour qu'il soit plus facile pour elle d'accepter le second mariage. Triste consolation pour Diana, ai-je pensé, mais grand honneur ici.

[69] Il s'agit de la prestation de la bouillie de mil (*ruy*) qui est remise par la famille du père de l'enfant dont c'est le baptême à la famille de la jeune mère.

Alors, dès que la naissance a été annoncée, Diana et toute sa famille (dont nous, ses sœurs, mais aussi ses frères et cousins) attendaient que Mohammed lui redise qu'il lui offrait le nom (*may tur*) de l'enfant, c'est-à-dire le droit de le nommer, qui revient habituellement à la première *njëkke*. Mais plus le temps avançait, plus la situation était bizarre. Dans la maison familiale, je sentais une atmosphère un peu étouffante, faite d'excitation qu'il faut réprimer. Diana avait commencé à préparer la valise, mais l'avait laissée chez le vendeur. Elle avait déjà choisi l'homonyme, un frère à elle (*mag*) [un cousin maternel], Moustapha (MP). Quand je posais des questions, on me répondait que Mohammed était un menteur (*fenkat bu mag*), ce qui est une grosse insulte. Quand le jour du baptême est arrivé, Aliou, le frère même père même mère de Diana, est parti avec Moustapha l'homonyme pressenti au *tudd* [rituel musulman]. Avec Mariama, nous avions eu les instructions de ne pas y aller, ce qui n'était pas étrange en soi puisque les femmes ne vont pas toujours au rituel musulman. Au retour, Aliou et Moustapha sont passés nous voir à Hydrobase, nous annoncer le scandale : l'enfant avait reçu le nom de l'oncle maternel (*nijaay*) Ibrahim (I) de Mohammed, le statut de première *njëkke* avait été transféré à la femme de ce dernier (*yumpaañ*). La colère était palpable, on ne parlait plus que de l'affront. On s'est empressé d'aller à Guet Ndar pour participer à l'indignation générale. Quand le plat de riz au poisson (*ceebu jén)* cérémoniel est arrivé à la maison, personne n'y a touché. La bouillie de mil au lait caillée (*laax)* du matin non plus n'a pas été mangée. Pour ne pas gâcher, Diana a distribué une part à une de ses sœurs, et l'on a intégré ce qui restait au *ceebu jen* cuisiné le lendemain. Cette part n'était pas celle qu'on attendait, a déclaré Mariama. Quand Mohammed Diop est venu vers 17 h, personne ne l'a salué correctement. On a répondu à son salamaleikum, mais rien de plus, on ne l'a pas gratifié de la félicitation d'usage « *ndokkale* » et on s'est délecté collectivement du fait qu'on ne lui avait pas dit. De l'avis de tous, il avait honte (*rus*), car il n'est pas resté, fuyant l'hostilité palpable de la maison.

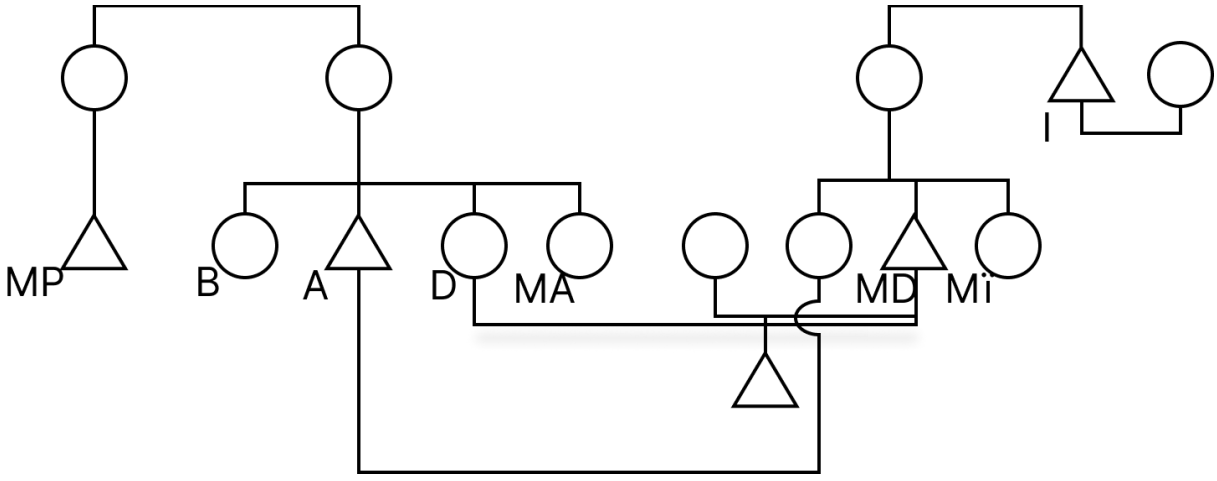

Figure 47 : Schéma de parenté du récit du nom retiré.

Cette histoire a continué longtemps à secouer les familles Fall et Diop comme je l'ai appris ensuite. Plusieurs mois plus tard, j'ai entendu à nouveau parler de cette histoire par des personnages secondaires : Bineta (B), la sœur aînée de Diana, et Maïmouna (MÏ) la sœur cadette de Mohammed, qui est par ailleurs aussi l'épouse du frère cadet de Diana, Aliou, discutaient ensemble dans le salon de Bineta. Maïmouna se retrouvait dans une position particulière dans toutes ses histoires, car Diana est sa *njëkke*, comme elle l'est pour Diana. Comme elle l'explique alors à Bineta dans le salon, leur statut n'est pas exactement similaire, car Diana est l'aînée d'Aliou, alors qu'elle, Maïmouna, est la cadette de Mohammed. Le conflit autour du nom de l'enfant de son frère l'avait donc mise dans l'embarras avec sa propre famille. Dans cette histoire, elle s'était rangée du côté de Diana en raison de leurs liens, mais aussi parce que Diana est première épouse (*aawo*) et que « tout ce que la deuxième va vivre, elle l'a déjà vécu ». Mais la sœur aînée de Maïmouna, elle, n'avait pas fait ce choix : elle avait soutenu Mohammed dans ses décisions et se rendait fréquemment chez la deuxième épouse à Hydrobase, montrant ainsi sa préférence. Cette aînée avait joué une sorte de double jeu en demandant à Diana si elle acceptait sa place de première *njëkke*, entretenant ainsi son espoir, mais sans raisonner Mohammed. Elle l'avait même encouragé à donner le nom de son *nijaay* à sa place. Pour Bineta, ce choix tenait au fait que tout le monde avait eu peur que Diana n'accepte pas ses responsabilités. La déception de Diana avait été intense, d'autant plus qu'elle y avait cru quasiment jusqu'au bout, la communication avec Mohammed étant difficile. Dans son salon, Bineta explique alors qu'elle a essayé d'intervenir auprès de Diana, sa sœur cadette, pour qu'elle refuse la bouillie de mil (*laax)* et la jambe de mouton (*tankuxaar*). Accepter le repas du midi (*añ*) était possible d'après Bineta, mais la jambe de mouton devait être envoyée à celle à qui elle appartenait vraiment : la famille du *nijaay*. Maïmouna relate alors les conséquences que cette histoire a eues sur sa famille. Sa sœur aînée lui en a voulu de ne pas se ranger du même côté qu'elle, et l'a fait payer aux enfants de Maïmouna, qui allaient régulièrement chez leur tante et qu'elle n'a plus accueillis convenablement à partir de ce moment-là.

À travers ce récit, on perçoit bien la manière dont se retrouvent impliquées les différentes relations féminines dont nous avons parlé plus haut. Ces relations sont singulières, vivent au gré des rapprochements de circonstance, et supposent aussi un certain nombre de normes intégrées avec lesquelles tout le monde compose. Diana est prête à mettre de côté ses griefs personnels pour remplir son rôle de *njëkke* dans le rituel de dation du nom, mais son insubordination dans sa relation avec son mari rend la situation imprévisible. Son mari et ses affines commettent donc la faute de pas honorer leurs engagements du point de vue de la famille élargie de Diana, ce qui fait que ses membres peuvent prendre complètement parti pour elle

dans la situation dans laquelle elle est socialement irréprochable. En même temps, le fait que le mari, mais surtout les affines de Diana qui organisent réellement la cérémonie, ne se décident pas tout à fait dans leur choix et jouent un peu avec les règles d'attribution du nom, qui n'obligent pas aussi sûrement le mari en cas d'enfant de sexe masculin, aboutit à des sortes de contradictions que personne ne sait résoudre : le positionnement de Maïmouna contre sa propre famille en est un indice, et le gigot qui est quand même remis à Diana le montre de manière éclatante.

Cet imbroglio de relations de parenté dans lequel les femmes sont insérées implique des principes hiérarchiques forts ou des formes d'égalité de statut qui les poussent à chercher à se distinguer. Au-delà de cette codification relationnelle, les relations de parenté féminines sont aussi des espaces de coalition plus ou moins éphémères. Faire sa place dans ces relations nécessite à la fois de se conformer aux normes, mais aussi d'avoir une certaine force de caractère, ce qui fait que certaines femmes s'y retrouvent, se distinguent et s'élèvent plus rapidement dans la hiérarchie que d'autres. Pour cela, elles s'appuient aussi sur d'autres types de liens, des relations de voisinage ou de travail qui étendent leur surface d'action. C'est ce que nous allons voir dans le cas des tontines de quartier, qui constituent un autre espace de sociabilité des femmes comme Diana, espace dans lequel elles ont un autre statut encore et qui leur donne une autre capacité d'agir, élargissant leur aire relationnelle au-delà du strict réseau de parenté.

II. Mailler le quartier

Les femmes à Guet Ndar ne sont enfermées ni dans leurs maisons, ni même dans leurs réseaux familiaux inter-domestiques. La multitude de tontines, d'associations diverses, de groupements religieux, de groupes de travail féminins qui existent dans le quartier, en atteste. Ces organisations rassemblent les femmes dans des espaces et temps de sociabilité. Nous allons nous intéresser à ces espaces de socialisation « choisie[70] » des femmes à travers l'exemple des tontines.

Durant toute la durée de mon terrain, j'ai assisté aux réunions hebdomadaires des deux tontines dont Diana est la « mère » (*yaayutuur*). Ces tontines impliquent les femmes du sous-quartier Loodo de Guet Ndar et quelques affines de Diana qui viennent du quartier Sud de l'île.

[70] Non que les réseaux tracés par la parenté féminines soient nécessairement subis, ou qu'il n'y ait aucune forme de contrainte dans ces espaces de sociabilisation que je désigne comme « choisis ». Ce qualificatif me sert seulement à exprimer l'idée que les relations dans ces espaces ne sont pas déterminées par le mariage et que l'appartenance d'une femme à telle ou telle organisation de ce genre est moins prévisible à priori et est liée aux parcours individuels des femmes.

L'espace formel et régulé durant lequel les cotisations sont versées et les prêts octroyés laissent apercevoir les normes sociales qui régissent les relations féminines en général, mais aussi leur fluidité et les arrangements divers qui sont pratiqués. Ces tontines sont abordées ici comme un espace-temps singulier de la socialisation féminine. Nous n'aborderons qu'en passant l'aspect économique de ces pratiques financières informelles qui a fait l'objet de nombreux travaux (Bekolo-Ebe et Bilongo, 1989 ; Bloy et al., 1995 ; Guérin, 2002 ; Sow, 2006), car ce qui nous intéresse dans ces pratiques est principalement leur qualité de scènes relationnelles (Goffman, 1973). Il s'agit de déplacer le regard vers les relations de conflit et de coopération entre femmes voisines ou parentes, qui ne sont pas structurées par l'affinité et sur lesquelles repose la capacité d'agir des femmes — liée à leur habilité à mobiliser de l'argent dans certaines circonstances. Ces relations ont une dimension locale forte, elles nous parlent du quartier (ou ici, plus spécifiquement, du sous-quartier) par les femmes.

F. La formalité et la structuration de l'espace de la tontine

Les tontines dont nous allons parler sont destinées prioritairement à mener des activités commerciales et non à financer des activités cérémonielles et sont appelées par mes interlocutrices « plan ». La plupart distinguent ces plans des « *tuurufamille* » (tontine de famille ?) dans lesquels elles sont impliquées, et qui elles servent à financer des cérémonies. Pour mes interlocutrices, le *tuur* est prétexte à des moments de convivialité entre proches (famille, amie du même groupe d'âge, collègues), là où le plan est plus sérieux et plus orienté vers sa fonction financière. Les femmes du plan utilisent principalement l'argent qu'elles empruntent au plan pour l'investir dans leurs activités de commerce informel.

Le fonctionnement des deux plans que j'ai fréquentés est identique, car il est organisé par la même « présidente » ou *yaayutuur* (mère de tontine). Le plan est composé d'une caisse indépendante de « solidarité » à laquelle on peut emprunter pour les urgences comme des factures ou des ordonnances liées à des frais médicaux ; et d'une caisse générale à laquelle on emprunte de plus grosses sommes. Les temps de remboursement pour la caisse de solidarité sont plus courts (un mois maximum) que pour la caisse générale, qui peuvent s'étaler sur cinq mois pour les plus gros emprunts. Le plan se déroule habituellement en quatre temps : la distribution de carnets et la contribution à la caisse de solidarité (1), le *natt* durant lequel les participantes payent leur contribution et les carnets sont tamponnés. Si quelqu'un n'a pas payé sa contribution, il a une amende de 250 FCFA (2). Une fois par mois, s'ajoutent deux étapes : le *fey,* où les personnes ayant emprunté remboursent une partie des emprunts (autour de 20 000 FCFA) ou payent une amende de 2000 FCFA si elles n'ont rien remboursé (3), le *leble,*

durant lequel il est possible d'emprunter jusqu'à 100 000 (4). Le plan court sur dix mois : à la fin de cette période, tout l'argent est divisé entre les participantes.

Comme cela transparait dans la description qui suit, la première chose qui m'a intriguée à propos des plans, c'est le caractère formel de cet espace-temps de la socialisation féminine. Les rôles de secrétaires, de présidente et de trésorier sont fixes, les paroles et les gestes sont très codifiés et contrôlés, les amendes viennent sanctionner tout écart de comportement. L'écrit sert à attester des différents échanges, et à garder la trace des cotisations et des dettes des protagonistes et les regards et l'attention de toutes sont jugés nécessaires pour contrôler le moment.

> 17 h mardi, c'est l'heure du plan hebdomadaire. Nous sommes toutes assises sur des basaŋ (nattes) en tailleur ou les jambes étendues devant nous dans un large couloir à l'étage de maison de Bineta. Nous avons laissé nos chaussures à l'entrée du couloir. Il s'agit d'un lieu soustrait au regard, habituellement vide, aujourd'hui plein. Les femmes sont apprêtées, certaines sont maquillées légèrement. Quelques enfants dorment sur les genoux ou sur le dos de leur mère, mais je remarque leur faible nombre : globalement, les femmes n'ont pas emmené leurs enfants. Presque toutes les femmes sont assises le dos contre (ou vers) le mur ; formant un cercle rectangulaire autour d'un coffre en fer bleu fermé avec un cadenas positionné plutôt au centre de la pièce. Les dernières arrivées n'ont pas la place pour s'asseoir dans ce rectangle et sont donc plus au centre de la natte, tournées vers Diana la présidente, Mariama la trésorière et Astou la secrétaire, qui tiennent un grand cahier d'écolier. Quand Mariama prend la parole, les conversations s'estompent. Elle prend une pile de carnets jaunes et commence à les distribuer. Elle appelle à voix haute les noms des détentrices de carnets. Quand la personne se manifeste, son carnet circule alors de Mariama jusqu'à celle-ci. En « retour », la détentrice fait passer une pièce de 100 FCFA qui circule de main en main jusqu'à la calebasse centrale. Il s'agit de la cotisation pour la « caisse de solidarité » m'expliquera Mariama par la suite. Nous sommes 22 personnes ce jour, mais ce plan compte plus de cinquante personnes. Certaines personnes ont plusieurs carnets [j'apprendrais par la suite qu'ils représentent des absents]. Sur les carnets, on peut lire, imprimé à l'encre verte « association Villageoise d'épargne et de crédit ». Le nom et prénom du titulaire ainsi que le nom de l'association « deggo » est, lui, inscrit manuellement. Quand j'ai demandé à Diana ce que ça signifiait, elle a réuni ses deux index dans une étreinte en disant que cela signifie s'entendre.
>
> Quand la distribution des carnets est terminée, le natt (mesure, estimation, mais aussi temps où on donne sa cotisation) commence à proprement parler. Astou, qui tient le cahier, appelle les femmes les unes après les autres. La femme appelée fait passer son carnet avec l'argent coincé dedans vers le centre. Chaque personne annonce combien elle cotise par un chiffre entre 1 et 5 (1 correspond à 500, 5 à 2500). Diana tamponne les carnets, l'argent va dans la calebasse et Mariama rend la monnaie. L'assemblée des femmes est peu bruyante, tout le monde regarde ce qui se passe

au centre. Diana dicte à Astou ce qu'elle doit écrire dans le grand cahier. Une autre femme s'est emparée d'un cahier petit format et note les amendes (alamaan) : les absentes ou celles qui n'ont pas la cotisation devront payer 250 FCFA. Celles qui arrivent en retard doivent donner immédiatement 100 FCFA.

Soudain, le ton monte, une femme alpague Mariama en lui disant qu'elle a une amende à cause d'elle. Elle lui avait confié l'argent la dernière fois pour qu'elle paye sa cotisation. Mariama répond que la somme n'était pas la bonne, qu'il manquait de l'argent. Diana intervient pour évoquer le « règlement » : normalement, quand on n'est pas présente, on doit payer une amende de toute façon, même si l'on mandate quelqu'un pour donner l'argent de la cotisation (yóbbante). La femme se calme finalement.

À la fin du natt, la totalité de l'argent de la calebasse est comptée et comparée à la somme des cotisations inscrites sur le grand cahier qui est calculée avec l'aide de la calculatrice du téléphone de Diana. La différence entre les deux est liée aux cotisations de solidarité. Le compte est bon. Une grande partie des femmes se lèvent immédiatement et partent. Il ne reste que quelques femmes assises près de la caisse, dont la secrétaire la trésorière et la présidente. La femme à l'origine de l'altercation pendant le plan vient s'excuser auprès de Diana. La caisse est refermée à clé, les nattes sont pliées et nous redescendons.

Plusieurs éléments distinguent le moment du plan de la socialisation féminine qui se réalise dans les maisons. La discipline qui y règne est exceptionnelle et rompt avec le quotidien. L'absence des enfants, et en particulier de jeunes enfants, en est un premier indice. De même, les portables qui sont omniprésents dans la vie sociale sont bannis de cet espace : ils doivent être mis sur silencieux et celles qui répondent au téléphone pendant le plan ont une amende. Il s'y passe des choses qui sont rarement mises en pratique ailleurs : pendant plusieurs mois, la présidente a réussi à instaurer le port obligatoire du masque lors des réunions hebdomadaires, les participantes étaient là aussi sanctionnées par une amende de 100 FCFA si elles se présentaient sans. Cette discipline est cependant aussi sujette à des négociations et des disputes fréquentes dans le cadre des plans. La femme qui tient le carnet des amendes a la vie dure, elle est prise à partie de tous les côtés : par celles qui contestent et menacent et par celles qui lui disent qu'elle ne fait pas bien son travail, qu'elle doit écrire le nom d'untelle ou d'untelle. De même, la présidente, la *yaayutuur,* doit posséder des qualités humaines particulières pour s'imposer et pour que son autorité soit respectée dans les situations de conflit.

L'instauration du plan comme temps singulier et ordonné passe par un mécanisme spatial. Les deux plans auxquels j'assistais quotidiennement ont pris place dans trois lieux différents de la maison familiale de la présidente pendant l'année où j'y assistais, et ils ont toujours procédé d'une mise en espace singulière. La séquence du plan telle que je la conçois

ici commence quand on déroule les nattes pour préparer l'accueil des participantes et termine quand on récupère ses chaussures laissées à la porte et qu'on replie les nattes. Cette séquence inclut les bavardages et les potins qui sont échangés avec les premières arrivées, avant la distribution des carnets qui marque le début du temps régulé durant lequel les bavardages sont sanctionnés par des amendes. Elle s'étend aussi ensuite après la fermeture de la caisse, quand la présidente et celles qui restent appellent au téléphone les absentes pour leur demander de venir régler leurs dettes.

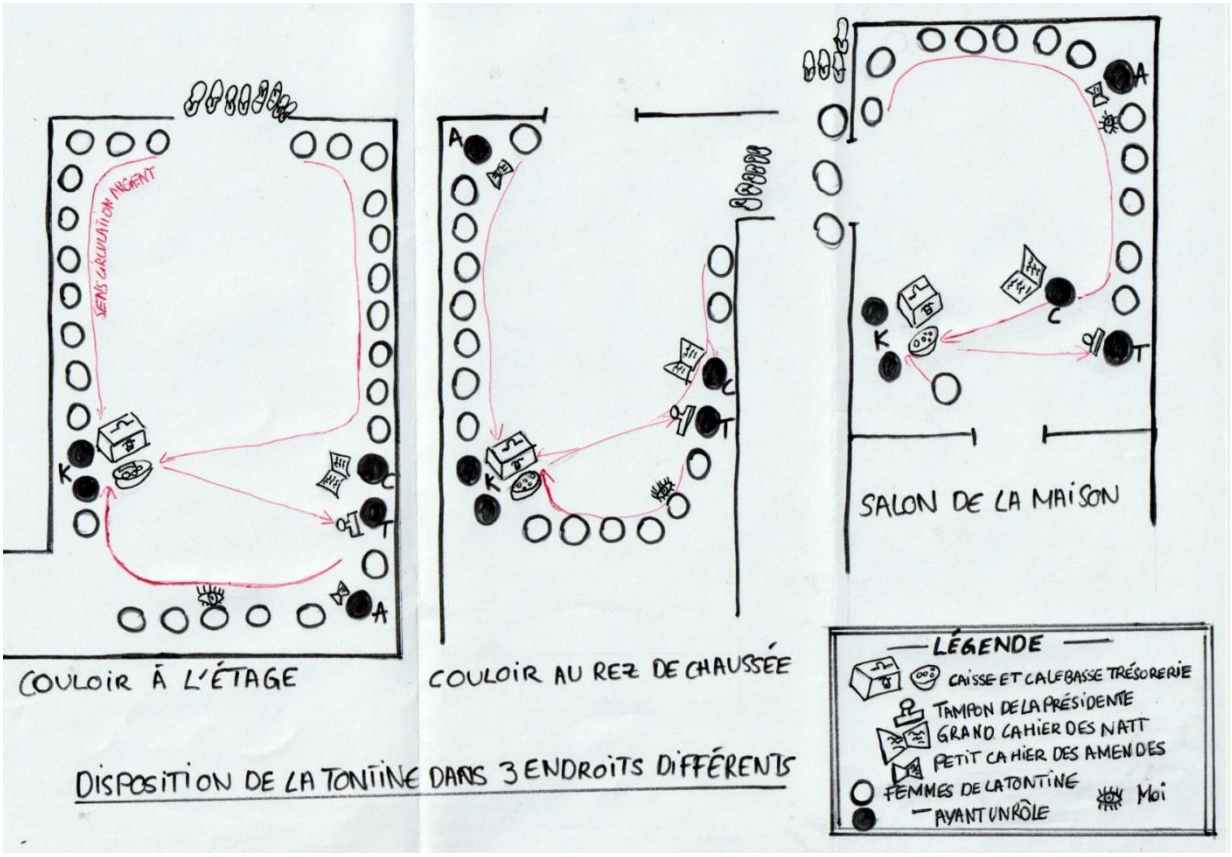

Figure 48 : Schéma de la disposition des femmes de la tontine dans trois endroits différents. Delphine Durand Sall.

Les premières à se positionner dans l'espace du plan ainsi délimité sont toujours la présidente qui tamponne les carnets (T sur le schéma) et la ou les trésorières en charge de la caisse (K), puisque le plan a lieu chez elles. Elles se mettent toujours face à face du côté de la pièce le plus éloigné de la sortie. Elles sont tournées de biais de sorte à pouvoir avoir un œil sur les entrées et les sorties, mais surtout à être visibles par toutes. La présidente le répète ainsi tout au long des arrivées « *Ñépp dañu wara gis* – tout le monde doit pouvoir voir ». Quand l'espace le permet, elle repositionne les femmes en leur demandant de ne pas s'asseoir au milieu et de ne faire qu'un cercle. Elle dit alors « *duggante leen* » qu'on peut traduire dans ce contexte

comme « entrez dans le cercle », mais qui veut aussi dire « mettez-vous en relation avec les autres » « entrez dans le cercle et les liens ». Être assise dans ce cercle c'est faire partie du plan, c'est pourquoi Mariama m'a suggéré au début de m'asseoir sur un tabouret, pour marquer ma différence avec les participantes, pour que mon statut d'observatrice soit clairement posé. Cette distance a progressivement été gommée puisque je tenais les carnets[71] et que je payais des amendes lorsque je bavardais. Les autres membres du bureau de la tontine, comme la secrétaire qui tient le cahier des comptes (C) ou encore celle qui tient le cahier des amendes (A) varient plus souvent de place, mais elles sont souvent positionnées proche de la présidente et de la trésorière, pour pouvoir entendre ses dernières, particulièrement la secrétaire qui a besoin de recevoir l'information de la trésorière sur le nombre de parts cotisées. Au milieu de l'agitation et de la rapidité des transactions, l'ouïe aussi est mobilisée, ce qui donne une allure très ritualisée au moment.

> Plan du 11/12 : On me donne le grand cahier pour noter. Aujourd'hui, je suis montée en grade. J'appelle les noms des carnets dans l'ordre. Ensuite, je trace un trait pour délimiter une nouvelle colonne : j'inscris en rouge les 100 FCFA de solidarité et en bleu le nombre de parts versées par la personne ce jour-là. Cela prend la forme suivante.
>
> 21) Adja Sene/100 FCFA 5P
>
> 5P ça veut dire 5 fois 500 francs.
>
> En écrivant, je comprends mieux les différents sens qui sont mobilisés quand j'appelle le nom. L'argent et le carnet passent de main en main. La pièce de 100 FCFA tombe bruyamment dans la calebasse et je n'ai pas besoin de lever les yeux pour savoir que la personne que j'ai appelée a payé ses 100 de cotisation à la caisse de solidarité. Les chargées de la caisse s'occupent de garder la monnaie et/ou de la rendre, selon les cas. Leur mémoire et leur habileté en calcul mental sont formidables. Comme une femme peut payer avec un billet de 10 000 FCFA les cotisations (*natt)* de plusieurs carnets qui ne se suivent pas forcément, il faut tout garder en tête. Les deux responsables de la caisse me disent « c'est rentré (*dugg na)* [au sens de c'est payé] » ou « ce n'est pas venu (*ñówul !)* » pour m'aider à noter qui a payé les cotisations de la caisse solidarité. Ils me disent aussi le nombre de parts (« 5 parts ou 2 parts ») versées. Je n'ai presque pas besoin de lever la tête pour regarder. Les choses vont vite. Le carnet passe dans les mains de Diana qui redemande parfois « 5 parts ? ». Elle n'a parfois même pas fini de tamponner qu'elle passe déjà au suivant en me disant « qui suit (*ku si topp*) » ? Parfois il y a des gens qui apportent la cotisation d'une fois précédente, ce qui fait un sacré désordre, car il faut retrouver dans le cahier la colonne où il manque un chiffre. Ensuite il y a des vérifications : quelqu'une prend en note toutes les cotisations sur la calculette d'un téléphone et fait le total pour voir s'il correspond à la somme dans la

[71] Il faut dire qu'il n'y a pas beaucoup de femmes qui ont été à l'école et qui peuvent donc écrire et tenir le carnet.

calebasse. S'il y a une erreur dans les chiffres tapés alors on recommence à partir des chiffres notés dans le cahier que j'énonce tandis que celle qui a le téléphone-calculette tape au fur et à mesure.

Comme il y a beaucoup de monde dans ces plans et que les espaces ne sont pas grands, les corps sont souvent serrés les uns contre les autres.



Figure 49 : Corps serrés dans une tontine dans un salon étroit. Photo D. D. S..

Les participantes s'assoient donc de manière à ne pas prendre trop de place, les jambes tendues devant elles vers l'intérieur du cercle ou bien assises sur leurs jambes dans la même posture qu'autour du bol le midi. Il vaut mieux être assise confortablement, car le plan s'étire parfois pendant plus de trois heures les jours de paiement des prêts (*fey*). L'immobilité des corps a pour corollaire la grande mobilité de l'argent et des carnets. Ces derniers sont distribués du centre, que matérialisent la caisse et les membres du bureau, vers la périphérie où sont alignées les femmes participantes, puis convergent à nouveau vers le centre (présidente et trésorière) avec la cotisation rangée à l'intérieur. Le plus souvent, tout ceci se fait de main en main, mais

quand il y a peu de monde et que les personnes sont un peu plus écartées, il arrive que les carnets soient jetés. Je suis toujours impressionnée par la capacité de ces femmes dont certaines sont âgées, de tenir de longues heures assises au sol sur une simple natte. Liées sans doute à l'engourdissement des corps liés à ces longues heures immobiles et à l'espace restreint qui empêche d'amples mouvements, les femmes évitent de se lever et il arrive donc qu'elles se déplacent à quatre pattes ce qui me laisse une drôle d'impression au milieu de tout ce sérieux. Je m'amuse aussi à regarder la manière dont l'argent est tenu et rangé par les femmes pour le compter ou pour différencier les tas de billets correspondant à plusieurs cotisations et plusieurs carnets : des billets sont glissés entre les orteils, pliés en trois dans la longueur ils sont aussi noués entre les doigts, ou coincés sous les fesses.

G. Être là en personne, être visible ou ne pas l'être (le *yóbbante*)

Les absences régulières d'une partie des participantes du plan vont à l'encontre cette organisation spatiale qui vise à rendre possible le regard de toutes sur les transactions afin d'attester de ce qui est par ailleurs écrit plusieurs fois dans les carnets. Le *yóbbante,* le fait de mandater quelqu'un d'autre pour déposer sa cotisation (*natt)* à sa place est pourtant à la base de l'organisation du plan. Plusieurs des femmes ont jusqu'à 5 carnets à gérer pour des hommes de leur connaissance (souvent des « frères » ou des « fils »), des femmes âgées, ou des amies proches ne souhaitant pas venir. Les hommes sont de toute façon toujours représentés dans cet espace par des femmes, déléguant entièrement leur droit de contrôle des transactions aux femmes de confiance qu'ils ont choisies pour cette tâche. Ils sont là sans être là, comme souvent (*cf*. chapitre cinq). Ils ne perçoivent donc pas d'argent de la caisse des amendes qui est partagée entre femmes. L'absence des femmes est cependant plus compliquée et donne lieu à des discussions récurrentes.

> Plan mardi 22/02 : Au début du plan, quand presque tout le monde est arrivé, Diana commence un discours. Je sais que ça va être important à la manière dont elle salue « *assalamaileikum* ». Elle insiste sur la nécessité de dire la vérité (*wax dëgg*). Elle explique qu'il y a un problème dont elle veut faire part, un problème qui pourrait détruire son plan (« *daaneel sama plan* »). Il y a un problème avec les *yóbbante*. Il y a de femmes qui ne peuvent pas venir au plan, car elles étudient ou elles travaillent ou certaines qui restent chez elles, car elles vont à une cérémonie. Or certaines ne veulent pas donner les 250 FCFA d'amende lorsqu'elles envoient quelqu'une déposer leur cotisation à leur place (*yóbbante)*. Ce n'est pas juste pour celles qui le déposent elles-mêmes et cela implique trop de cas par cas. Les hommes, bien sûr, ils ne donnent pas, car ils ne prennent pas part au partage de la caisse des amendes à la fin (*bokkuñu ci séddoo),* mais celles qui en font

partie devraient toutes donner les 250 FCFA quand elles font du *yóbbante*. À la fin de son discours, Diana donne la parole aux autres en disant qu'elles peuvent ajouter leur parole à la sienne. Une femme prend la parole pour aller dans le même sens en précédant sa prise de parole par un proverbe « la bouche qui ne dit pas la vérité ment » (« *Gemmiñ bu waxul* dëgg dey fen »).
Plan du mardi 01/03 : Une femme qui était absente la dernière fois prend la parole lorsqu'on lui réclame son amende pour dire qu'elle a des problèmes de santé, qu'elle est souvent malade ou en formation et qu'il lui est impossible de venir. La secrétaire, Astou, fait à peu près le même discours que Diana la dernière fois sur la nécessité de payer les amendes pour que ça soit juste. Diana prend la parole à son tour. Elle dit que les histoires de santé sont compliquées, car si on n'est pas à l'hôpital on ne peut pas savoir et si les gens te voient dans la rue ils pourront se poser des questions et ça créera des problèmes. Les gens pourront dire « Elle est passée à tel endroit, pourquoi ne vient-elle pas au plan (*rombuna, kii lu-tax du ñow plan)* ? ». Diana ajoute que si quelqu'un travaille au lieu de venir au plan et qu'il fait partie ensuite du partage de la caisse [« *bokk ci séddoodep* »] c'est un péché, car personne ne devrait avoir un centime (*dërem* - cinq francs) de plus que son égal (*moroom*). Elle ne dit pas spécifiquement à la femme qu'elle doit payer, car cette dernière a mentionné une maladie et c'est un peu la dispense pour tout ici, mais elle dit que chacun doit regarder (*xool*) ce qui est le plus joli (*rafet*) à faire. Elle prend ensuite son propre exemple : quand elle avait très mal au sein et qu'elle ne pouvait plus aller au plan à Sud, elle a *yóbbante* quelqu'un avec son amende de 250 FCFA. Les gens du plan, quand ils ont appris qu'elle était malade, se sont étonnés et ils ont barré ses amendes. « Il reste quatre mois », continue Diana, « quand on recommencera un nouveau plan on pourra éventuellement rediscuter les règles, mais ce n'est pas possible d'accepter le règlement et ensuite de dire je n'avais pas compris ceci ou cela. C'est comme aujourd'hui où certaines disent qu'ils ne savaient pas que c'était le jour du paiement (*fey)*. Moi je ne réponds même pas, je les regarde comme ça (*dama noppi di leen xool nii*) ».
5/04. Ça râle encore sur le *yóbbante*. « *juum amna, du ñakk* — l'erreur, ça arrive. Mais tout le monde devrait être assis à regarder ce qui se passe avec son argent pour qu'il n'y ait pas d'erreur » dit Aïssatou, une des trésorières. Mariama renchérit en disant qu'il faudrait carrément arrêter tous les *yóbbante*. Virer les mères et les hommes. « Des gens comme Diana gèrent quasiment 10 carnets, continue-t-elle, c'est trop fatigant ».

Le problème qui se pose est à la fois un problème d'égalité entre les membres, mais touche plus largement à la question de représentation que nous allons approfondir ici. Comme on le voit dans le discours de Diana sur le fait que personne ne doit avoir un centime de plus que l'autre, l'égalité économique est revendiquée. Dans ce plan où toutes les femmes n'ont pas exactement le même âge ou le même statut, l'utilisation du terme « *moroom* » (pair, égal) gomme les hiérarchies qui pourraient exister ailleurs. L'amende que les femmes doivent payer

en leur absence est pensée comme une forme de compensation : les femmes qui sont assises (*toog*) au plan perdent une après-midi de travail et celles qui n'y sont pas et gagnent de l'argent pendant ce temps-là doivent payer les 250 FCFA d'amende. Les cérémonies ne sont pas non plus vues comme des motifs suffisants pour être exonérée des amendes malgré leur importance sociale dans le monde féminin. Par contre, la maladie (ou la vieillesse) vient rebattre les cartes puisqu'une solidarité s'impose alors envers la participante empêchée de venir. Les limites sont floues et les règles sans cesse discutées en fonction des cas particuliers, ce qui remet en cause l'égalité formelle que Diana aimerait instaurer dans cet espace.

Cette analyse des motifs acceptables ou non, et des contours de l'égalité telle qu'elle est pensée dans cet espace, nous donne la possibilité d'amorcer une discussion sur la représentation au sein du plan. Pour cela, il faut bien comprendre que certaines femmes font le choix permanent de ne pas venir dans l'espace du plan :

> Je demande à Bineta si elle ne vient pas au plan. Elle me montre son œil et me dit que les gens regardent (xool) trop. Elle tire son œil avec son index. Elle ajoute qu'ils parlent (wax) trop. Elle dit qu'elle donne toujours à ces sœurs pour qu'elles y aillent à sa place. Pour contrer le mauvais œil, elle a mis le nom de son fils afin que son nom à elle n'apparaisse pas. Mariama dit que beaucoup de personnes font ça pour éviter la honte (rus) quand ils ont une amende.

Ne pas être là est une manière de ne pas « s'afficher » publiquement, de créer une distinction entre le carnet et la cotisation (*natt)* et la personne qui est derrière. Car être au plan, ce n'est pas seulement voir, c'est aussi être vu. *Yóbbante* quelqu'un à sa place et donner à son carnet un autre nom que le sien c'est échapper aux regards, et par là même à la jalousie ou à la honte. D'où la volonté des organisatrices du plan de réduire la distance entre la personne et son carnet, afin d'avoir des prises, dans un contexte où l'interconnaissance est la seule force exécutoire. En cela, être représentée au plan diffère beaucoup de la représentation dans un cadre cérémoniel. Dans une cérémonie, comme l'explique Moya, « ce qui importe ce n'est pas la présence "en personne", mais plutôt l'absence "en personne" » (Moya, 2017, p. 216). Mandater une personne disposant de l'autorité pour faire une demande de mariage par exemple donne de la valeur au geste, car « la valeur d'un acte [rituel] ne réside pas dans son accomplissement par la personne de son auteur, mais en dehors d'elle » *(ibid.)*. Au plan, au contraire, le fait de mandater une personne ne donne pas de la visibilité à un acte et à la personne qui est derrière, mais les dissimule en partie. Car le plan est moins un espace où on honore les relations qu'un espace où on cherche à les épargner comme on peut. Ce qui se joue dans les tontines, ce n'est

pas la représentation (comme c'est le cas dans les cérémonies), c'est la capacité d'agir des femmes.



Figure 50 : Dernier jour du plan, l'argent des cotisations inscrites dans les carnets est remis aux participantes dans des enveloppes. Photo D.D.S.

H. La maille du quartier : argent et relations au féminin

L'argent est ce qui lie les femmes dans cet espace, mais sa manipulation et son entremêlement dans les relations d'amitié, de voisinage ou même de parenté sont aussi sans arrêt objet de précaution et de méfiance. L'argent médiatise des rapports d'entente et de solidarité entre femmes qui sont clamés haut et fort, comme il apparait dans le nom même du plan « *déggoo* – bonne entente », ainsi que me l'explique Diana. Il laisse aussi apparaitre les difficultés relationnelles des unes et des autres et une ambiance générale faite de défiance et de compétition, même entre les plus grandes amies et sœurs. Certaines paroles des participantes expriment l'idée que l'argent réunit et même qu'il procure de la joie : un jour de féy et

d'emprunt particulièrement bruyant, une femme dit par exemple : « *Xaalis dafa neex. Bu mu génne, ñééppay wax* — l'argent c'est agréable, quand il sort, tout le monde parle ».



Figure 51 : Deux trésorières comptent l'argent de la caisse.
Photo D.D.S.

Mais l'argent est aussi teinté de la méfiance des relations qu'il peut détruire (*yàqu*). Le cadre strict du plan et les valeurs partagées d'impératif d'harmonie dans les relations (*maasla)* et de discrétion (*sutura)* sont vus comme des remparts pour éviter que les relations ne s'enveniment à cause de l'argent. La présidente du plan fait fréquemment des discours pour rappeler que ce sont ces valeurs qui les réunissent, mais aussi le respect du règlement et que si les femmes ne s'y conforment pas, il vaut mieux qu'elles s'en aillent seules (*dem sa bopp*). Tout cela n'évite pas les tensions et les disputes de surgir :

> Coumba est chargée par une amie à elle, Ndeye, d'apporter sa cotisation (*yóbbante*) depuis plusieurs semaines quand survient un problème : deux autres amies l'accusent de ne pas avoir versé toute la somme qu'elle a reçue. Coumba vient le mardi suivant au plan et explique devant toutes les participantes qu'elle est sûre d'avoir tout versé, que la secrétaire a dû mal noter. Les

différents cahiers et carnets sont consultés. La présidente conclut que ce n'est pas écrit donc que l'argent n'a pas été donné. Elle ajoute que ce n'est pas au plan de juger (*àtte*) leurs relations, que c'est à elles de régler ça entre elles. Il n'y a pas d'erreur dans la caisse, dit Diana. « Tout est dans les carnets, c'est à cet endroit qu'on peut chercher une erreur. Si vous avez décidé de mélanger votre amitié avec ça, c'est votre problème ». Astou, la secrétaire dit « l'argent c'est diabolique, cela peut gâcher beaucoup de choses *(xaalis dafa séytaane, dafa mëna yàqu yu baré)* ». Aïssatou, la trésorière, conseille à Coumba d'arrêter de faire du *yóbbante*. Il y a des larmes dans les yeux de Coumba. Elle paye avec son argent la somme qu'elle est présumée avoir oublié de verser au plan pour Ndeye. […] À la fin, les femmes commentent : certaines ont pitié avec Coumba soupçonnent Ndeye, d'autres la trouvent louche.

L'omniprésence de l'argent dans les relations n'est pas totalement simple et fluide, elle a un potentiel explosif pour les femmes du plan, qu'elles tentent d'endiguer. C'est ce qui peut expliquer les reproches qui sont faits à Rokhaya d'avoir mélangé amitié et argent. Tout le monde fait ça et elle n'est pas la seule à être mandatée (*yóbbante)* par une amie, mais leur échec public à gérer leurs problèmes avec discrétion (*sutura*) à l'intérieur de leur relation *(ci biir)* fait qu'elles sont vivement critiquées, car cela met en péril l'ensemble des liens. Le caractère potentiellement problématique des relations impliquant de l'argent est alors déplacé sur l'argent lui-même qui n'est plus vu dans ce contexte comme « *neex* » (agréable), mettant la bonne ambiance, mais comme « *jinne* » (génie/diabolique) entrainant la destruction des liens[72]. Une petite anecdote montre bien cette caractérisation de l'argent par des propriétés relationnelles : Mariama m'explique ainsi un jour que l'argent du plan est très difficile à garder, car il y a de l'argent Jinné qui ne reste pas, qui disparaît de la caisse alors qu'elle est fermée, ou qui se dépense plus vite. Pour Mariama c'est lié au fait que la provenance de l'argent, la manière dont il a été gagné n'est pas bonne moralement parlant (*baxul*). C'est pour ça que l'argent des plans n'est « pas bien » selon elle, il a pu être gagné par une femme qui se l'est vu offert en échange de services sexuels au port de Jamalaye, me dit-elle en guise d'exemple. Les discours sur l'argent montrent une certaine méfiance qu'ont les participantes à la tontine à la fois vis-à-vis des femmes avec lesquelles elles se trouvent ainsi liées, mais aussi vis-à-vis de l'argent lui-même qui peut abimer les liens autant qu'il les tisse. C'est d'autant plus intéressant que, selon certains auteurs, le principe même de ce type d'économie est de sécuriser son argent par son investissement dans un cercle relationnel :

[72] Cette idée de l'argent qui peut être bon ou mauvais en raison de la façon dont il est gagné peut-être rapprochée de ce qui est décrit par Parker Shipton à propos de l'argent amer (*bitter*) (Shipton, 1989).

> Thésauriser sous forme de liquidité monétaire n'est qu'exceptionnel. C'est autant une question de sécurité, de « besoins », qu'un moyen de se prémunir contre les sollicitations de l'entourage tout en « plaçant » soi-même ses propres fonds. Sitôt perçu, tout flux monétaire est soit dépensé, soit réinjecté dans le circuit communautaire comme un placement — les femmes emploient ce terme —, susceptible d'être récupéré à tout moment en cas de besoin pressant ou de problème. […] La liquidité, au sens de lien précieux entre le présent et l'avenir tel que le définissait Keynes, prend alors d'autres formes : elle ne repose pas sur la détention spéculative de monnaie, mais sur l'entretien d'un réseau de relations communautaires […] (Guérin, 2002 : 813).

Or, cette forme relationnelle étant elle-même incertaine, la tontine ne peut être vue comme une technique financière. La sécurisation est très relative, dans un contexte où l'argent manque toujours, et où une dette est utilisée pour en combler une autre, tout le monde sait qu'un problème est vite arrivé. Cet imprévu empêchera la participante de rembourser son prêt ou de restituer l'argent qu'elle devait amener au plan pour une autre et dans laquelle elle s'est vue obligée de piocher pour combler une dette plus urgente encore.

> Dans un de nos moments comptabilité à la maison avec Mariama, on compte les cotisations mensuelles de ses plans. Mariama fait partie de trois plans. Dans deux d'entre eux, la cotisation s'élève à 2000 FCFA alors que dans le troisième elle est à 3000. Dans chaque plan elle verse 2500 ou 3000 en plus à la fin du mois. Au total, elle verse 36 000 FCFA par mois dans des plans (une cinquantaine d'euros) ce qui n'est pas rien étant donné qu'elle ne travaille pas en ce moment et que son mari lui donne la dépense de manière assez aléatoire. Je lui demande comment elle fait. Elle me dit que des cousins ou des frères partis en mer lui donnent parfois quelque chose qui peut l'aider à payer ses cotisations. Quand elle n'a pas, elle appelle son mari pour lui demander qu'il lui envoie pour le jour de son *nàtt*. Quand il ne peut pas, elle prend sur de l'argent qui est en sa possession à l'instant T, mais qu'elle doit rendre plus tard : la cotisation d'une connaissance par laquelle elle est mandatée (*yóbbante*) à un plan, de l'argent qu'elle a regroupé pour un achat collectif de vaisselle, etc.

« L'enchevêtrement de dettes et de créances dans lequel les femmes sont imbriquées » (Guérin, 2008 : 68) déborde le cadre d'une seule tontine et dessine de larges réseaux féminins dont les frontières se dérobent. La maîtrise financière et relationnelle dans ce contexte est liée à la capacité à « parvenir à synchroniser ces relations sociales (et donc financières) aux temporalités hétérogènes pour obtenir son argent le moment voulu » (Moya, 2017, p. 27). Mais comme les temporalités sont incertaines et que personne n'est à l'abri d'un imprévu, les femmes d'un plan se retrouvent en permanence à négocier avec les échecs des unes ou des autres. Le

partage d'une condition commune et de valeurs morales liées à la discrétion (*sutura*) et à l'accommodement des relations (*maslaa*) fait que, malgré la sévérité du « règlement » sans cesse évoquée, l'indulgence est de mise avec les mauvaises payeuses.

> Pendant toute la durée de mon observation du plan du vendredi, il est arrivé fréquemment que Bineta, une des participantes, ne paye pas la fin du mois ou ne rembourse pas l'argent qu'elle avait emprunté. Lorsque c'était le cas, elle s'arrangeait souvent pour ne pas venir en prétextant qu'elle n'avait personne pour garder ses marchandises (pastèques) et ses jeunes enfants. Elle essayait alors de refourguer la somme d'argent qui ne couvrait pas la totalité de son paiement à une voisine pour qu'elle l'apporte au plan à sa place. Cette dernière se faisait alors réprimander par Diana d'avoir accepté d'être l'émissaire et était renvoyée illico chercher Bineta en personne qui s'excusait bon gré mal gré et demandait encore une chance. Diana lui disait alors qu'elle allait la « barrer » du plan, mais Bineta n'a jamais été exclue, et elle s'est même réengagée l'année d'après malgré les critiques de certaines participantes qui disaient qu'il ne fallait pas l'accepter.

On pourrait se dire, suite à ce récit, que Bineta a ainsi gagné, voire abusé les autres participantes ; mais ce serait négliger l'importance des conséquences relationnelles. Bineta a payé un lourd tribut de ses manquements au plan, puisqu'elle a été humiliée devant ses voisines qui constituent son réseau relationnel dans le quartier. Celles-ci la considèrent comme une femme sans amour propre, sans dignité « *ñiak jom* » et elle est fréquemment moquée. L'interconnaissance sécurise autant qu'elle contraint. Dans ce contexte, il n'y a pas de frontière : le plan est le quartier des femmes, elles y jouent leur statut leur réputation et leurs amitiés et ont donc beaucoup à perdre. Le plan, bien qu'ayant souvent lieu dans des endroits soustraits aux regards, regroupant des femmes dont certaines se refusent à participer ouvertement, est une scène publique du quartier sur laquelle il faut veiller à bien apparaitre.

La forte cohésion et solidarité dont font preuve les femmes du plan dans la gestion commune de leur argent a pour corollaire la négociation perpétuelle de son statut et une conflictualité assumée par laquelle on s'assure une place.

I. S'affirmer au plan

Au plan comme en dehors, les interactions entre les femmes ne sont pas un long fleuve tranquille. Elles m'ont parfois semblé même d'une grande dureté. Les femmes peuvent se faire des plaisanteries acides (*tooñ*) et même se disputer violemment (et parfois physiquement) dans les maisons, dans les *koñ* ou dans les cérémonies. Les plans sont relativement épargnés des formes les plus spectaculaires de violence, mais ils sont faits de cette potentialité contenue. Les moqueries sont courantes, et il n'est pas rare que le ton monte tant qu'on n'entende rien d'autre

que des cris des femmes qui se disputent. Les restrictions liées à la parole et les amendes qui peuvent résulter de prises de paroles intempestives semblent contenir autant que catalyser les disputes. Il en résulte une sorte de jeu autour des amendes qui sont contestées ou demandées à grands cris à la détentrice du carnet.

> Plan du 1/03. Aujourd'hui encore, discussions échauffées autour des amendes. À la fin du plan, Rokhaya, qui s'est fait retenir 200 FCFA sur la monnaie de son *natt* comme amende pour son retard et ses récriminations, interpelle Fanta qui tient le carnet des amendes. Rokhaya se tient debout, forte de ses presque 90 kilos et tend la main vers Fanta avec colère en lui criant de lui rendre (*delloo*) ses 200 FCFA. Elle dit qu'elle en a besoin pour acheter du riz. Fanta répond sans se démonter qu'elle sort à 3 h de chez elle en laissant son petit enfant (*Sama doom bu ndaw*) pour être à l'heure au plan. Rokhaya est arrivée à 18 h donc elle ne lui rendra pas. Une femme encore présente intervient : « *Dangeen toog seen kër ba 18h* (vous restez assises [tranquilles] chez vous jusqu'à 18 h), c'est vrai que ce n'est pas normal ! ». Cette intervention suffit à faire sortir le problème de la relation entre Rokhaya et Fanta. Rokhaya se rassoit un petit peu, comme pour attendre un changement d'avis, puis se lève, récupère ses chaussures et s'en va.

Les disputes autour des amendes sont courantes et elles n'étonnent personne, mais toutes mes interlocutrices conviennent que la personne qui tient le carnet des amendes n'a pas un rôle facile. Certaines se plaignent du fait que Fanta, qui le fait régulièrement au plan du mardi, soit trop sévère ou même méchante (*bon*), mais d'autres considèrent que c'est une nécessité. Cette dernière me racontera même que Diana, la présidente, lui a explicitement demandé d'assumer ce rôle, car elle seule en avait les compétences. Diana, que j'interrogerai plus tard à ce sujet, me le confirmera « *bo severoo, munoo te kayiitu alamaan* (si tu n'es pas sévère, tu ne peux pas tenir le cahier des amendes) ». Le fait que Fanta soit une des rares femmes extérieures à Guet Ndar explique en partie le fait qu'elle ait les mains plus libres pour agir, mais il s'agit aussi d'aptitude individuelle. Ces interactions en flux tendu nécessitent certaines compétences sociales, un art de la parole et du tac au tac, mais aussi une certaine intransigeance que toutes les femmes prises dans ce dense réseau de relation, n'ont pas. On peut comprendre certains des attendus de ces joutes verbales à travers l'aide qui m'a été prodiguée dans une de ces situations par Mariama et Diana :

> 1er plan (tontine) du mardi. Certaines m'ont déjà vue le vendredi d'avant, avec elles ça se passe plutôt bien. J'ai été présentée comme quelqu'un de la famille de la présidente. Une femme habillée de jaune arrive en retard. Elle me regarde. Seule blanche de l'assemblée, je détonne, évidemment. Le visage fermé, elle me lance « *danga bokk ci plan* ? » (tu fais partie de ce plan ?) Je réponds oui de la tête. Elle s'assoit non loin de la « *yaayu tuur* », la présidente de la tontine. Elle note les

emprunts à la caisse dans un grand cahier d'écolier, elle est la secrétaire de ce plan. Elle me regarde à nouveau et commence l'attaque en règle : « *bul fii ñówati* » (ne reviens plus ici !). Je suis désarçonnée. La disposition circulaire de la tontine fait que nous avons désormais une trentaine de spectatrices. Mariama doit voir mon désarroi, je n'ai de toute façon pas répondu dans les temps impartis pour ce genre d'échange. Elle vole à mon secours comme on épaule un enfant pour trouver le bon chemin dans le labyrinthe de ces interactions quotidiennes. Elle s'adresse à moi, et à mon assaillante de manière détournée : « *wax ko que dinga ñió par force* » (dis-lui que tu viendras forcément). La femme répond tournée vers moi comme si c'était effectivement moi qui avais répondu « *kon dinaa la rey* » (alors je vais te tuer). Elle mime le fait de couper sa gorge avec un index. Même manège de Diana, qui m'enjoint de lui dire qu'alors, nous l'attendrons en bas pour la bastonner jusqu'à ce qu'elle soit fatiguée (*dinanu dox ko ba mu sonn*). Le public rit doucement, mais pas aux éclats, attentif. L'interaction se termine là. Le plan continue. Je sais que c'est un test, une évaluation en bonne et due forme de ma répartie. Je connais ces moments pour en avoir déjà vécu, mais je ne suis pas encore habituée à me faire menacer de mort. Quand le plan s'achève, mon agresseuse vient me voir tout sourire. Elle me demande comment je m'appelle et me dit qu'elle m'a déjà vu passer devant chez elle, que la prochaine fois je pourrais entrer boire le thé.

Même s'il s'agit d'une anecdote personnelle, il est important de comprendre que ce qui se joue à ce moment-là n'a pas vraiment voir avec moi, mais avec le fait que cet espace est équistatutaire où il faut faire sa place et payer ses dettes (c'est un espace où il y a des payeuses ou de mauvaises payeuses). Les réponses qui sont faites à ma place visent essentiellement à avoir l'air peu affectée, menaçante, tout en gardant son calme afin de s'imposer, alors que l'offensive est intentionnellement déstabilisante. Avoir du caractère au plan, c'est trouver la juste place entre la prise en compte des normes sociales et une certaine affirmation de soi qui nécessite leur dépassement afin d'avoir une capacité d'agir, d'être porté par ces relations sans être contrainte. Cette capacité est liée à une aptitude à la parole, une maîtrise des interactions, mais aussi une habileté financière. Tout ceci apparait mieux quand on se penche sur la présidente du plan, qui peut être appelée *yaayutuur* selon les circonstances. Diana a mis en place deux « plans » à Guet Ndar. Elle participe à deux autres au quartier sud desquels elle n'est pas la *yaayutuur*. Même si je connais très bien Diana et que j'avais déjà pu observer un certain nombre de ses traits de caractère qui en font une femme d'exception, j'ai lui demandé en entretien et à sa sœur trésorière dans la tontine l'explication de toute cette activité dans la finance :

« - Est-ce que tout le monde peut devenir *yaayutuur* ?

- Non il y a plein de gens qui ne peuvent pas. « — *Duñu taxawal, dañu ñàkk fulla* — Ils ne réalisent rien. », répond Diana.

- Il leur manque du sérieux/du caractère » ajoute sa sœur qui est dans la pièce.

Je demande si c'est qu'ils ne peuvent pas tenir (au sens de contrôler) les gens (*téye niit*). Elle me dit oui, les gens et l'argent. « *téye xaalis dafa complique* (tenir l'argent c'est compliqué ».

Dans cet extrait, on perçoit bien les qualités nécessaires d'une *yaayutuur*, qui la distingue du reste des femmes : son caractère affirmé, mais aussi sa capacité à maîtriser l'argent. Maîtriser, car c'est à la fois réussir à canaliser les flux d'argent du plan, à compter correctement et à ne pas en perdre ou en dépenser, mais aussi, sur un autre plan, se prémunir du *jinné* de l'argent que nous avons abordé plus haut. Les éléments que j'ai donnés plus haut sur le caractère de Diana et son statut matrimonial permettent sans doute d'étoffer la description de ce qu'est une femme qui se distingue dans le contexte guet-ndarien. Son rapport à l'argent fait l'objet de beaucoup de commentaires. Elle est tour à tour considérée (parfois par les mêmes personnes) comme économe et sérieuse avec l'argent (*du yàqu xaalis*), bonne commerçante, car « sans pitié » (*amul yërrmande*), mais aussi avare (*nay*), et égoïste (*munguiy xalaat boppam*). Diana sait aussi se montrer généreuse et aidante avec ses frères et sœurs, ce qui les oblige aussi à son égard : sa maîtrise de l'argent la rend aussi puissante dans le cercle familial.

Au plan, on voit donc très concrètement comment des femmes se font une place et se distinguent. Elles ont alors des rôles particuliers dans cet écosystème des relations financières féminines qui est impacté et impacte leur rôle familial, car la sociabilité féminine ne cloisonne pas les différentes relations. Les femmes occupent simultanément des places différentes dans les différents réseaux dans lesquelles elles sont impliquées, mais leur comportement dans un de ces réseaux se répercute sur les autres. Dans le plan, les potins du quartier — concernant telle ou telle épouse et ses déboires familiaux — interrompus en début de séance se nourrissent des cancans du plan sur les femmes qui ne remboursent pas leurs dettes. Ceux-là viendront à leur tour nourrir d'autres discussions dans les salons ou au marché. La sociabilité féminine est une scène permanente où il faut savoir se défendre sous les regards des spectatrices et où il faut négocier distance et proximité au quotidien. Avoir la paix y est donc toujours une situation temporaire faite de distance et d'intimidation.

La scène de sociabilité de voisinage qu'est la tontine (le commerce informel ou les regroupements de pêcheuses à Jamalaye sont similaires sur ce point) est organisée comme un espace clos et tissé par les relations qui ont des enjeux assez proches des relations de parentés : logiques de distinctions individuelles, asymétries posées d'emblée, interactions tendues pour se

faire de la place, etc. Mais dans la famille, les asymétries se déploient selon des logiques relationnelles établies d'avance et qui sont seulement parfois infléchies par les rapports interindividuels, alors qu'au plan, l'hyper formalisation vise à établir une égalité (certes relative) où tout le monde peut prétendre à la même part. Les efforts nécessaires à aplanir les relations féminines pour leur donner une forme d'équivalence afin de permettre une circulation de l'argent en tous sens sont considérables, et nous montrent bien la densité et l'asymétrie normale des relations de parenté féminine.

Conclusion : des réseaux distincts mais liés

Après avoir donné à voir ces deux types de réseaux, nous sommes à même de percevoir en quoi ils contrastent. Les tontines sont des espaces non organisés par la parenté, mais tout aussi contraignants d'un point de vue relationnel. Elles contraignent différemment cependant, car les liens sont moins fixés normativement, les efforts vont même dans le sens d'aplanir les inégalités statutaires pour que ne subsistent que des bonnes ou de mauvaises payeuses. On peut noter aussi la différence qu'il existe dans les modalités des conflits entre ces deux espaces : d'un côté, comme le montre l'histoire de la dation du nom de Diana, les choses ne sont jamais dites clairement, car tout est fait pour préserver les apparences ; de l'autre, dans la tontine, les conflits sont ouverts et explosifs, mais avec beaucoup moins de conséquences.

Les tontines ne sont pas des techniques financières qui permettent d'accumuler ou même de synchroniser parfaitement les flux monétaires. Par contre, elles permettent à certains moments et à certaines femmes, de gagner de la capacité d'agir autant en termes relationnels — les relations qu'elles suscitent, soignent, le temps et la contenance qui va avec l'occupation — que financier. En effet, elles sont le principal moyen pour financer des cérémonies de la vie familiale qui, pour les femmes, sont des moments cruciaux où les liens d'affinités sont honorés. Sous cet angle, on peut donc considérer que les affaires de tontine sont au service des relations de parenté féminines de l'habiter qui prennent, elles aussi, place dans les salons : les tontines habillent ces relations. Il est intéressant aussi de contraster ces modes de relations et leur dimension économique avec celles que les hommes entretiennent — eux qui n'ont accès à des tontines que par l'intermédiaire des femmes (ce n'est jamais leur femme, car l'argent est strictement séparé entre époux *(cf.* chapitre 6)). Les hommes ont des relations d'endettement dans des relations interpersonnelles très hiérarchiques sous le format patron/client. Ces relations sont des relations d'obligations et de dépendance fortes, souvent extérieures à la famille. Les femmes, elles, vivent ces hiérarchies dans la famille, mais ont plutôt des rapports symétriques dans les réseaux économiques. Elles sont plus libres d'un point de vue économique, mais plus

subordonnées dans la famille. C'est cette manière qu'elles ont d'être liées et à l'intersection de tous ces réseaux, qui se rencontrent dans les espaces domestiques (puisqu'ils n'ont pas lieu dans la rue ou dans des espaces extérieurs qui seraient disjoints) qui font d'elles des points d'ancrage de l'habiter qui s'articulent autour d'elles et de leurs actions.

Lors de ma première venue à Saint-Louis, en 2015, il y avait encore des mosquées sur la rive du petit-bras du fleuve de Saint-Louis. Leur destruction en 2016 avait donné lieu à de grandes émeutes durant lesquelles le poste de police de Guet Ndar avait été incendié. Aujourd'hui, la route est plus large, mais la berge du fleuve est réinvestie par le quartier, ses *mbaar*, ses moutons et ses filets.

Par la fenêtre du bus qui me ramène à Hydrobase, je regarde défiler la rive : les moutons, les fils à linge, les tas de filet, les glacières artisanales. Voilà le premier mbar : une sorte de préau avec des murets en parpaing et des pylônes en ciment ou en bois qui soutiennent une bâche bleue retenue par un vieux filet. Dessous, des vieux et des moins vieux discutent et boivent le thé. Des moutons et des chèvres trainent non loin de là. Sur le trottoir juste à côté, un vendeur s'évente à côté de sa colline de pastèque. Le bus accélère, les images qui me parviennent par la fenêtre aussi. : des grandes pirogues accostées, des tas de briques. Les *mbaar* se succèdent, certains ne consistent qu'en une bâche tirée sur des poteaux, d'autres sont entièrement en dur, et ressemblent à des maisons sans murs.

Chapitre 5 : Les hommes à (bonne) distance



En prenant le parti d'étudier l'habiter à Guet Ndar très empiriquement par les habits et la nourriture, nous n'avons pas encore parlé beaucoup des hommes. Ceux-ci apparaissent au détour de plusieurs chapitres, parfois comme contrepoints, ou à travers leur rôle de maris ou de père, mais ils s'illustrent plutôt dans cette thèse par leur absence. Le fait même qu'il ait été possible de ne pas en parler jusqu'ici est significatif de la distance que les hommes entretiennent à certaines questions qui charpentent l'habiter. Pourtant, à cette posture de distance des hommes, s'ajoute leurs relations privilégiées à certaines femmes qui constituent leurs points d'ancrage dans des maisons. Ce chapitre vise à donner une place (ou plutôt donner leur juste place), spatialement et analytiquement, aux hommes et à leurs relations.

Il est en effet regrettable que les hommes soient moins souvent étudiés avec l'outillage critique du genre, à tel point qu'aujourd'hui encore, « *gender often means women and not men* » (Gutmann, 1997 : 403). Le champ d'études sur les masculinités et les hommes, qui doit beaucoup aux travaux de Connell et à son concept de « masculinité hégémonique », est cependant en plein essor depuis la fin des années 80 et le début des années 90 (Connell et Messerschmidt, 2005). La recherche africaniste n'est pas en reste comme en atteste la parution du numéro « Masculin Pluriel » dans les Cahiers d' Etudes Africaines en 2013 (Broqua et Doquet, 2013b). En continuité avec l'objectif de ce numéro, qui était de donner à voir le masculin « à travers la pluralité de normes qui coexistent ou s'affrontent » (Broqua et Doquet, 2013a : 17), j'aborde ici les masculinités par un pas de côté.

En parlant des espaces de sociabilité masculine dans le quartier puis des relations que les hommes entretiennent avec leurs nièces, leurs amies, leurs sœurs ou leurs mères, je m'éloigne à dessein d'une approche du genre qui privilégierait l'étude de la place de l'homme dans sa famille. Plutôt que de m'intéresser de manière centrale à la figure du *borom kër* (mot Wolof pour désigner l'époux ou le chef de famille qui veut dire littéralement propriétaire de maison) régnant sur la communauté familiale tel qu'elle a été étudiée par Diop (1985), je propose une approche très ethnographique des masculinités, des relations et des rapports de genre dans d'autres espaces et relations : le mari n'en est pas la figure centrale et il n'est pas étudié prioritairement dans sa maison avec sa/ses femmes (ce à quoi nous nous attaquerons dans le prochain chapitre), mais plutôt dans les espaces de sociabilité entre hommes sur les bords du quartier et dans celles des femmes auxquelles il rend visite. Aborder les jeunes hommes, les frères, les amis et les respectables médiateurs de conflits – les *nijaay* (oncles maternels) – permet d'éclairer différentes facettes des masculinités. Ce qui réunit toutes ces facettes c'est la manière dont la distance est constitutive de leurs relations et de leurs postures. La distance est présente ici de plusieurs manières : comme éloignement géographique collectif des hommes

qui établit la distinction de genre, comme posture de certains hommes pour marquer leur statut d'aînés respectables, et comme résultante inévitable des mobilités masculines. Je vais commencer par cette distance collective des hommes aux espaces de l'habiter à travers l'étude de leurs rassemblements sur la rive du fleuve, avant de me pencher plus précisément sur la manière dont différentes relations hommes-femmes singulières mobilisent la distance pour créer des liens de proximité et de confiance.

I. Les hommes au bord de l'eau

A Guet Ndar, les *mbaar* - des abris fabriqués avec des piquets et des bâches ou parpaing, construits illégalement le long de la rive du fleuve qui borde le quartier -, accueillent les hommes tout au long de la journée quand ils ne sont pas en mer ou après le travail.



Figure 52 : Mbaar à Guet Ndar. Photo D. D. S.

Ces *mbaar,* positionnés sur les bords du quartier, sont des lieux de la sociabilité masculine et permettent aux hommes de se tenir à distance des relations féminines qui structurent l'habiter. Ces *mbaar* et les autres regroupements d'hommes dans le quartier sont donc une bonne porte d'entrée pour continuer d'étudier les logiques spatiales et relationnelles à l'œuvre dans et autour de l'habiter mais aussi les enjeux de la masculinité et des rapports de genre. En confrontant mes données à la littérature sur les *grin* – groupes de thé principalement masculins existant dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest – je questionnerai le fait de saisir

ces groupes d'hommes comme des « instances spatiales » (Lefebvre, 2019 : 99) et réfléchirai à leur inscription dans une pluralité de modes d'occupation d'espaces des rues du quartier. Je me pencherai aussi sur la manière dont ces rassemblements d'hommes peuvent servir à interroger « des formes de production et de reproduction de la masculinité à travers des gestes ordinaires et des interactions quotidiennes » (Bondaz, 2013 : 62) et les pratiques spatiales qu'ils occasionnent.

A. Discussions de *mbaar*

Dans le récit qui suit, qui retrace l'un de mes premiers passages au mbaar où je me rends pour rencontrer un cousin des Fall qui m'y a donné rendez-vous, les hommes se racontent en racontant leur mbaar. Au fil de la conversation - en partie guidée par mes questions, mais suivant aussi son propre cours et les interactions entre les hommes habitués à se fréquenter en ce lieu - on retrouve en condensé les paramètres de la masculinité à Guet Ndar. Cela donne une idée des sujets abordés dans les conversations entre hommes : la religion[73], la politique, la pêche, et la conjugalité. Ce moment dans le mbaar, donne aussi à voir les attitudes masculines valorisées, comme le calme et la maîtrise de soi dans la gestion des conflits dans les couples comme dans des conflits extérieurs que ces hommes sont amenés à résoudre. Il est surtout une bonne entrée en matière pour comprendre le rôle des mbaar dans le quartier et la relation des hommes à l'habiter.

> Quand j'arrive, c'est déjà l'heure de l'appel à la prière de 17h30. Abdoulaye me présente aux autres. Quand je dis que je peux attendre assise sur le muret en dehors du *mbaar*, il s'offusque et me dit de rentrer et de m'asseoir en me désignant une chaise (défoncée). Il m'introduit alors à « leur aîné » (*mag*) qui porte un grand boubou bleu, en me disant que je peux m'adresser à lui en cas de questions. Abdoulaye se lève pour balayer la « mosquée » d'à côté (il s'agit juste de demi-murets et d'une grande natte au sol). L'imam parle dans un mégaphone. Tous se lèvent pour se positionner, pieds nus sur la natte en direction de la Mecque. « L'aîné » désigné précédemment se met devant. Tous les hommes du *mbaar* présent à ce moment-là se tiennent derrière lui sauf l'imam qui dit à voix haute la prière.
>
> Ils ont fini, ils me disent de me rapprocher. Je suis maintenant assise sous le pilier central sur une belle chaise en bois sculpté. Ousmane, l'aîné, en boubou bleu est étalé de tout son long sur des sacs remplis de filets. Abdoulaye est d'abord assis à ses côtés, puis allongé à son tour. On m'offre

[73] Ce domaine très important de la sociabilité masculine sera peu présent dans mon chapitre, pour la bonne raison que l'espace de la mosquée m'est inaccessible en tant que non-croyante. J'aurais pu, cependant, consacrer plus de mon ethnographie au rôle de la religion dans les discussions entre hommes et dans les trajectoires personnelles. Il s'agit certainement d'une des limites de mon approche plus centrée sur les femmes que sur les hommes.

la tasse de thé qui arrive juste après celle de l'aîné, comme une invitée de marque. Ousmane me dit que cela fait 2 ans que le *mbaar* est comme il est là. Avant, ils venaient s'asseoir ici, mais ce n'était pas un *mbaar* comme ça. Ils se sont cotisés avec leur argent me dit-il. « Il n'y pas de politicien comme les autres *mbaar* que tu peux voir le long du fleuve avec des images ou des noms de politiciens inscrits dessus. Rien de tout ça ici. C'est un *mbaar*… comment dit-on ?... Communiste ? Révolutionnaire ? Ici, on est patriotes, mais on n'a pas de rapports avec les politiciens. Dans les autres *mbaar*, souvent, il n'y a que deux trois intéressés qui convainquent les autres. Ils organisent un meeting ou deux pour le politicien, celui-ci finance le *mbaar* pour sa campagne et ensuite les oublie », dit Ousmane.

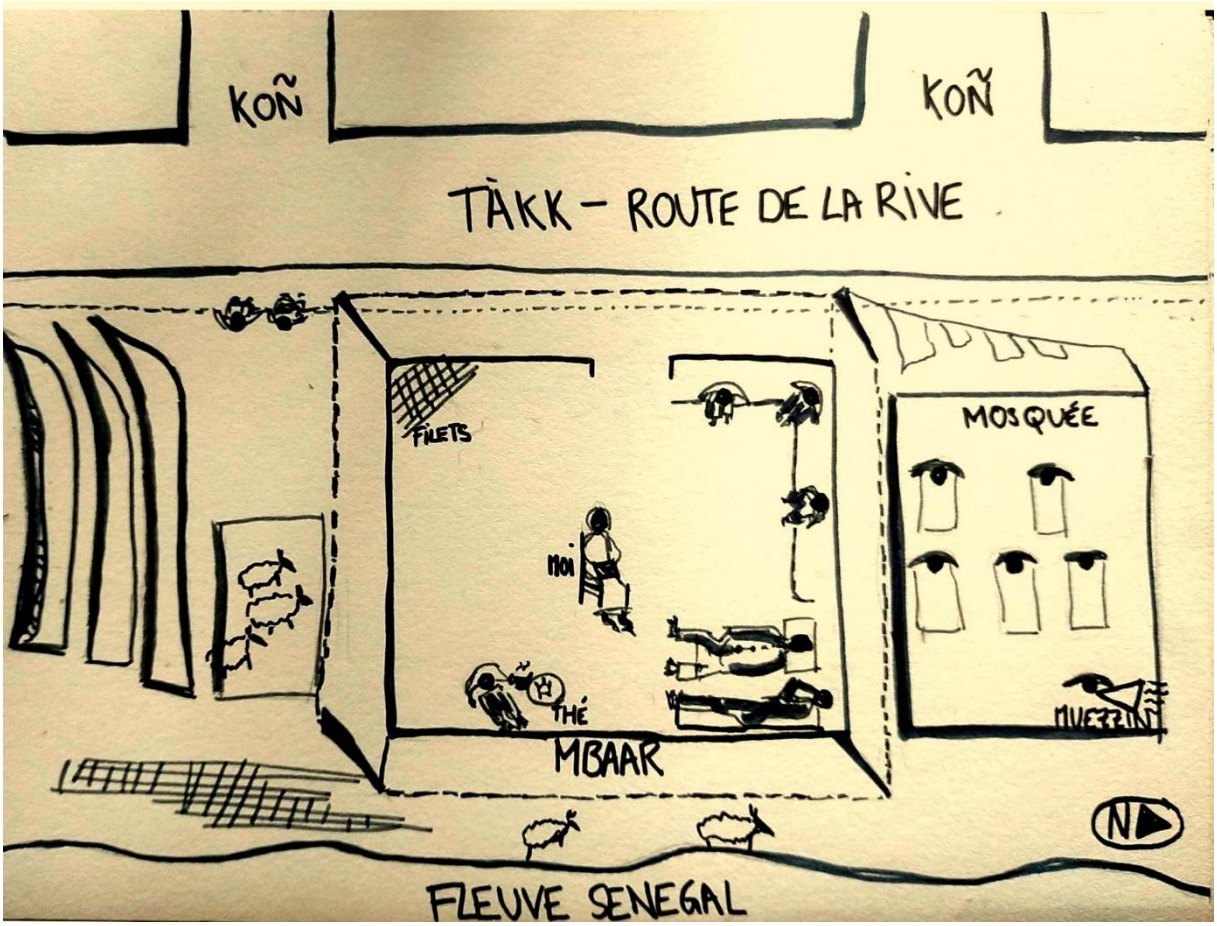

Figure 53:Dessin de ce moment d'entretien groupé dans le mbaar. *Delphine Durand Sall.*

Nous poursuivons par une discussion sur la politique sénégalaise et ses défaillances […]

Je demande si les gens qui fréquentent ce *mbaar* sont forcément des deux *koñ* les plus près du *mbaar* ou du sous-quartier. Il me répond que non : « chacun fréquente le *mbaar* où il a le plus d'amis, où sont les gens qu'il a l'habitude de côtoyer (*ànd*), pas forcément le *mbaar* le plus proche de chez lui. Ousmane, par exemple, habite à Sor et pourtant il vient tous les jours ici ».

Je demande s'ils restent ici la nuit, et s'ils mangent ici. Abdoulaye et Ousmane expliquent que oui. Parfois, ils cuisinent ici s'ils ont envie. Je relève « ils cuisinent ? ». Oui, ici tout le monde sait

cuisiner à cause de la mer, c'est pour ça. « – Moi, chez moi, je cuisinais *(Man sama kër dama done togg)* », dit Ousmane.

« Les pêcheurs sont comme les militaires, ils savent s'occuper d'eux mêmes », ajoute Abdoulaye. « Maintenant, il y a d'autres professions, mais ici avant, de 900 m de long à 500 m de large, toute la superficie de Guet Ndar c'était des pêcheurs. Les hommes, quand ils avaient fini le travail, ils avaient l'habitude de laisser (*bàyyee)* les maisons à leurs femmes et enfants et venir s'asseoir ici *(ñów toog fii*) » […]

Un autre homme s'approche et prend part à la conversation : « Le *mbaar* c'est agréable, il peut t'enlever le stress (*muna la dindi estress)* ». Ici, tu vas pouvoir trouver un vieux pour débattre. Si tu as des problèmes avec ta femme, tu peux venir ici, t'asseoir (*toog*), te changer les idées en écoutant les débats ou expliquer tes problèmes. Quelqu'un d'ici peut aller parler avec ta femme pour régler le problème, et tu ne vas même pas le savoir, tu vas rentrer chez toi et ce sera fini ». Ousmane ajoute : « C'est un lieu de formation par la conversation [il dit cela en français]. Les autres peuvent te donner de bons conseils. Quand tu vas venir ici, tu vas te distraire, penser à autre chose, partager ton problème et ne pas rester seul. » […]

Abdoulaye me demande si j'ai d'autres questions.

Je dis que je voulais surtout comprendre les *mbaar*. « Ce sont les *mbaar* qui tiennent Guet Ndar *(mbaar yi ñiu téye GuetNdar)*. Ils servent à faire ce qui n'est pas possible dans les maisons : réparer les filets notamment ». Ousmane intervient pour dire qu'avant les *mbaar* étaient du côté de la mer. Ils servaient à la surveillance. Je demande quelle surveillance ? Les enfants ? « Non, la mer. Si une pirogue avait un accident, c'était possible de lui envoyer rapidement des secours. Les *mbaar* étaient les yeux (*bët*) du quartier. Ils le sont toujours. Aujourd'hui, quand on voit un jeune qui ne fait pas ce qu'il devrait faire… » — il me mime le fait de fumer ou de boire — « c'est possible d'intervenir ou d'aller voir sa famille. Ici, tu as vu, il n'y a pas de banditisme ».

Je demande s'ils sont sollicités pour régler des conflits, comme les baraques[74] du quartier. Oui, me répond Ousmane : « les gens viennent à nous ou nous allons à eux si c'est important ». Je demande « quoi comme problèmes ? - Des problèmes liés à la mer *(problemu géej*)". Il m'explique : des conflits entre pirogues sur des bancs de poissons et des zones de pêche, etc. Cela peut aussi être des problèmes de jeunes. Si des enfants se disputent au football par exemple, alors l'oncle (*nijaay*) de l'un va parler à l'oncle (*nijaay*) de l'autre ici, dans le *mbaar,* et régler le problème. Pour les gros problèmes, il y a aussi les baraques […]

Abdoulaye me dit que là-dessus, il peut me parler, mais que si je veux savoir pourquoi les hommes veulent avoir plein de femmes, il ne peut rien me dire. Pour ça, il vaut mieux que je m'adresse à eux, dit-il en me montrant Ousmane et un autre homme qui a trois femmes. J'interroge le premier du regard. Il me répond par une explication fonctionnaliste qui ferait plaisir à des anthropologues

[74] Groupe de notables qui se réunissent dans une des dernières constructions en bois de Guet Ndar.

marxistes : « épouser une femme et avoir des enfants c'est une chance d'avoir du relais *(takk soxna am doom chance u relai la*). Le travail de la pêche est dur, et nécessite de la force physique (*liggéeyu force*). Les pêcheurs sont retraités à 40 ans déjà et il leur faut avoir des enfants pour assurer leur avenir. »

Un homme plus jeune (32 ans) nous rejoint dans le *mbaar*. L'assemblée le taquine en lui disant que lui, il n'aura jamais de deuxième, que la première a fait tellement de problèmes quand elle a su qu'il avait une fiancée qu'elle a réussi à détruire leur relation naissante. […]

L'homme se tourne vers moi et me demande si j'accepterai la polygamie. Je réponds comme à mon habitude que j'aime la paix, mais que je n'ai pas peur des *wujj* (coépouses). Abdoulaye dit qu'avec les grandes sœurs que j'ai, je dois être jalouse[75].

Le jeune homme qui s'est fait railler à son arrivée explique la difficulté pour les premières à accepter. « Elles ont été là au début quand tout était dur, quand il n'y avait pas d'argent, quand le mari et la femme partageaient le pain [il fait signe avec ses mains de rompre une baguette en deux]. Les premières ont enduré *(muñ*), mais la deuxième ne fait pas partie *(bokkul*) ». Il me sert alors le traditionnel discours de justification de la polygamie à base d'amélioration des femmes et des enfants dans la compétition. Puis, il expose comment il est bon mari : « Être mari c'est demander pardon. Quand je rentre et que ça ne va pas, je le vois tout de suite, je jette mes vêtements, je me mets tout nu, et j'écarte les bras [il mime]. Ensuite je serre ma femme contre moi. Je lui dis de s'allonger là, sur mon épaule. Ma femme, je l'ai élevée/éduquée, elle n'a pas étudié, mais elle a des connaissances sur toi (*sama jabar, man ma ko yar jàngul, mais dafa la xam yow*) ! Elle a cette intelligence-là (*am-xel*). »

Les autres commentent tout du long de son récit « tu vois comme il est galant [ce dernier mot est dit en français] ?! », mais aussi « sa femme ne voudra jamais partager (*bokk*) ».

Maintenant j'écoute les hommes du *mbaar* continuer à parler entre eux. Ils parlent de « l'écart entre coutume et droit de la famille sénégalais ». « Tout homme a un pied ici et un pied dans la prison », dit un enseignant qui est là. Les hommes essayent d'expliquer à un imam que s'il bat sa femme et ses enfants, ou des enfants dans la rue, il peut aller en prison. Les autres rient un peu de lui un peu avec lui.

Dans le discours des hommes qui me reçoivent, le *mbaar* est un résumé de leur sociabilité : en leur permettant un entre-soi masculin, il participe à leur « formation » d'après les mots d'Ousmane. L'espace du *mbaar* est opposé à celui des maisons, occupé par les femmes et les enfants. Il entérine une solidarité masculine en leur permettant de partager leurs problèmes

[75] Il dit cela, car je suis considérée comme un membre à part entière de la famille des Fall à Guet Ndar. Deux des femmes de cette famille, mes « sœurs » ont des problèmes avec leurs époux depuis qu'ils ont épousé des deuxièmes femmes. Elles sont donc accusées de jalousie, même si les versions s'affrontent et que les hommes et femmes proches de ces épouses prétendent que ce sont les maris qui sont fautifs.

et de trouver une manière commune/collective de les régler. Il est notable que dans l'extrait ethnographique ci-dessus, et au cours des autres observations que j'ai pu faire, beaucoup des conversations tournent autour du mariage et de la conjugalité. La place que prennent les récits des déboires conjugaux, les discours romantiques ou plus normatifs qui encouragent la polygamie atteste bien de la centralité du mariage à Guet Ndar, du point de vue masculin comme féminin. Se « former », ici, c'est donc aussi se construire comme maris à travers le partage de valeurs autour de la conjugalité. Entre hommes à distance de leurs épouses, ces hommes parlent encore de ces dernières, ce qui me motivera à penser les espaces masculins en lien ou en vis-à-vis avec l'habiter féminin du quartier.

Comme dans tous les espaces d'hommes, le temps passé dans les *mbaar*, est scandé par des moments religieux. Les *satala,* ces théières en plastique servant à faire les ablutions qui jonchent le sol près de l'entrée des *mbaar,* et les nombreux tapis de prières, en témoignent. La présence d'une mosquée à ciel ouvert délimitée uniquement par des petits murets et par les nattes qui en couvrent le sol, jouxtant le *mbaar* d'Abdoulaye, montre que la religion est aussi une composante spatiale. Prière et sociabilité masculine se retrouvent ici côte à côte et participent d'une même appropriation de l'espace du bord du fleuve. Le caractère sommaire de l'architecture de cette « mosquée » fait écho à celle du *mbaar,* sachant qu'il s'agit dans les deux cas de constructions illégales. Lors de ma première venue à Saint-Louis, en 2015, il y avait encore de grandes mosquées en dur, aux façades carrelées, sur la rive du petit-bras du fleuve de Saint-Louis. Elles aussi étaient au départ uniquement des installations temporaires qui avaient fini par s'installer un peu trop durablement au goût de la mairie[76]. Leur destruction en 2016 — dans le cadre d'un projet d'aménagement urbain qui prévoyait l'élargissement de la route et l'aménagement des berges du fleuve à visée touristique — avait donné lieu à de grandes émeutes durant lesquelles le poste de police de Guet Ndar avait été incendié[77]. Aujourd'hui, la route est plus large, mais la berge du fleuve est réinvestie par le quartier, ses *mbars*, ses moutons et ses filets.

[76] https://www.xalimasn.com/saint-louis-la-verite-sur-la-demolition-des-deux-mosquees-a-guet-ndar/

[77] Pour des récits dans la presse locale : https://www.ndarinfo.com/Demolition-des-moquees-de-GUET-NDAR-la-fissure-s-aggrave_a17355.html ; https://www.saintlouisdusenegal.com/mosquees-a-detruire-situation-tendue-guet-ndar/ et https://www.xalimasn.com/saint-louis-la-verite-sur-la-demolition-des-deux-mosquees-a-guet-ndar/

B. Les *mbaar* au bord de l'habiter

La situation géographique des *mbaar* – sur la rive du fleuve aux limites du quartier -, et leur fréquentation par les mêmes hommes, souvent d'un âge proche, n'en font pas des espaces accessibles pour tous. Malgré leur position périphérique par rapport à l'espace de l'habiter, les hommes du *mbaar* me le présentent comme central dans la géographie sociale du quartier : ce qui « tient » le quartier. Pour souligner le fait que les *mbaar* sont indispensables à la vie du quartier, ils utilisent une métaphore du quartier comme corps humain dans lequel les *mbaar* seraient les yeux (*bët*). Si cette expression est utilisée de manière positive ici, pour parler d'un rôle de surveillance bienveillant, mes interlocuteurs à Guet Ndar ne sont pas tous de cet avis. Plusieurs hommes et femmes m'ont indiqué éviter de passer par la route près du fleuve (*tàkk gi*) pour éviter les regards curieux. « *Paa u mbaar dañu xool rekk* (les vieux du *mbaar*, ils ne font que regarder) » me dit par exemple Ousmane, alors que je l'accompagne au port, justifiant ainsi le fait de passer par les ruelles parallèles. Si on veut filer la métaphore, on peut dire que les *mbaar* ne sont pas seulement les yeux du quartier, ils sont aussi sa bouche. C'est en tout cas ce qu'exprime Pa Ndiaye (70 ans) quand je lui demande s'il fréquente les *mbaar* : « Non, les gens là-bas parlent trop *(dañu baré wax) !* Ils parlent des problèmes des autres qui ne les regardent pas ». Les *mbaar* marquent donc de leur sceau des espaces pour les habitants du quartier, et leur localisation sur un flanc du quartier permet à la fois leur contournement et d'y accéder rapidement à partir des koñ. Ils sont ainsi complètement hors du champ des activités des ruelles et des maisons et en même temps, des points nodaux de la circulation de certains hommes du quartier. À ce titre, la montée de l'océan qui les a délogés de leur ancienne situation, les a rendus aussi plus périphériques. Alors qu'ils étaient situés entre la mer et le quartier, deux zones articulées par la pêche qui dialoguent en continu, ils se retrouvent à présent entre le fleuve et le quartier. Pour les grandes pirogues à senne tournante (*mbaal*), le fleuve est désormais la porte d'entrée et de sortie de la mer, donc ils restent au cœur des circulations des hommes, mais leur horizon s'est un peu réduit (voir schéma).

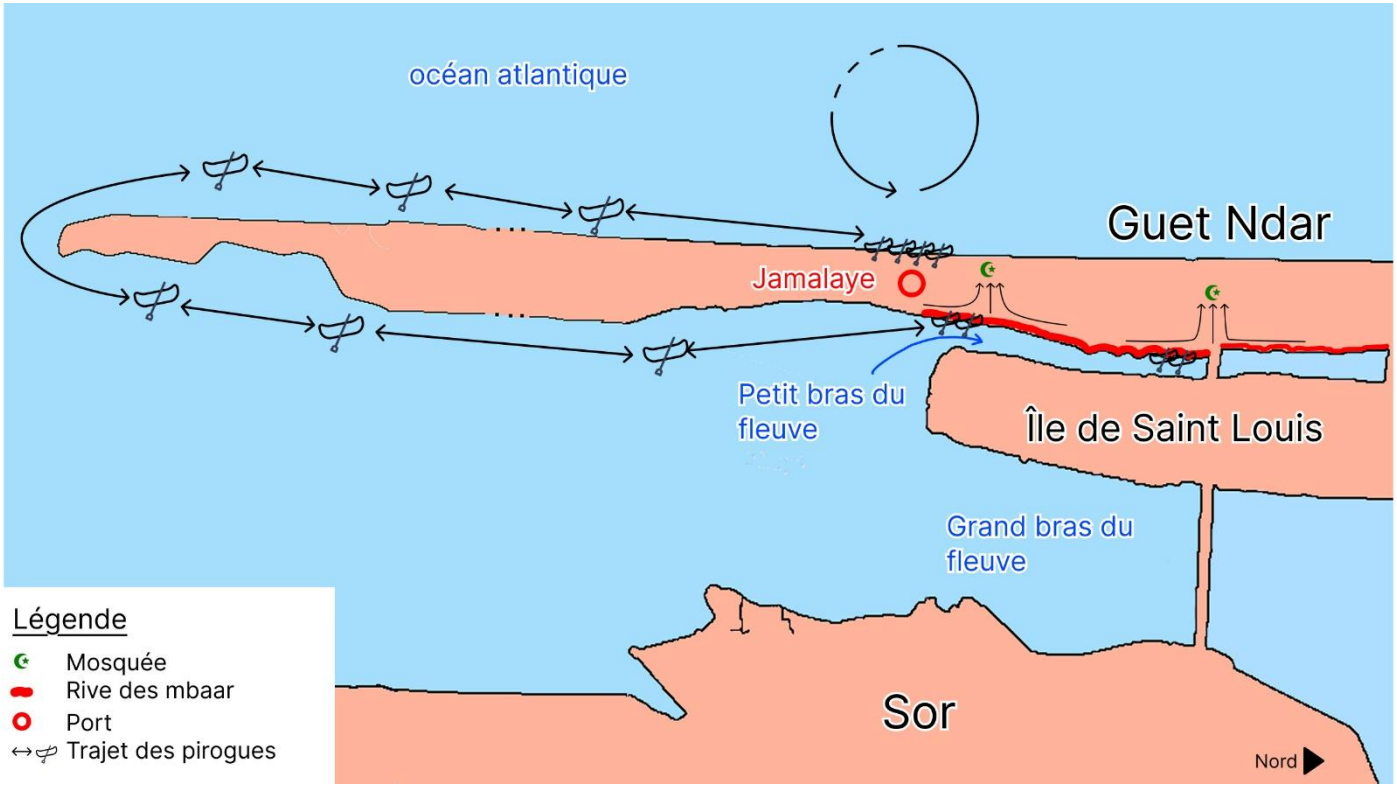

Figure 54 : Figure 57 : Schéma des circulations des hommes, entre les mosquées, les mbaar et le large.

À la vue qu'ils avaient, côté mer, des conflits et des accidents de pêche s'est substitué l'ouïe à laquelle parviennent les conflits qu'on leur rapporte. La berge du fleuve à Guet Ndar constitue à ce titre une zone intermédiaire entre l'espace sauvage de l'océan et celui, régulé, du quartier.

C. Le continuum des espaces et lieux de la masculinité

Les *mbaar,* s'ils sont assurément un espace d'hommes, ne sont pas la place de tous les hommes. Ils sont associés par un certain nombre de mes interlocuteurs à une profession – les pêcheurs ou anciens pêcheurs – et à un âge de la vie – les vieux –. Cela n'est qu'à moitié vrai puisqu'il y a des *mbaar* de plus jeunes (35 ans) et que certains des hommes qui les fréquentent n'ont aucun rapport avec la pêche. Les *mbaar* sont des lieux matériels qui rendent visibles la sociabilité masculine qui se réalise en réalité dans plusieurs autres types d'espaces et sous plusieurs formes : les baraques du quartier qui regroupent des notables de Guet Ndar, les ASC (associations sportives et culturelles) de quartier, les équipes de foot des enfants, ou les groupes d'âges de jeunes hommes qui se retrouvent chez les uns ou les autres etc… On gagne à considérer ces différentes formes de la sociabilité masculine dans leur continuité comme le fait Pa Ndiaye :

Je demande à Pa Ndiaye (70 ans) s'il fréquente les *mbaar*. Il me dit que non, car les gens dans les *mbaar* sont bavards *(baré wax*) et qu'« ils parlent des problèmes des autres qui ne les regardent pas ». Lui, il est assis ici avec ses pairs (*Moroom)*. […] Il me dit que dans le temps, ils étaient du côté de la mer. « Les maisons sont trop étroites (*xat*) pour les hommes. C'est lié à l'existence séculaire des « secteurs » selon lui, « des groupements interpêcheurs ». Son papa était pêcheur, me raconte-t-il. « À l'époque, ils pêchaient encore à la voile et ils revenaient tôt. Entre 14h et 18h. Alors, ils se retrouvaient tous dans une maison, leur secteur avec du thé et des arachides par groupe du même âge. Cela pouvait être au *mbaar* ou dans la maison d'un ami qui avait de l'espace, notamment chez le dernier marié ». Je lui demande si son secteur à lui c'est ce perron où je le vois parfois avec deux hommes de son âge. Il me répond « en quelque sorte ». Après avoir prié, m'explique-t-il, ils se retrouvent tous ici vers 17-18h et jusqu'à 20-21h. Mais ils ont commencé à faire cela uniquement depuis leur retraite. Ça fait dix ans qu'il les a « rejoints au purgatoire » [en français]. Et puis ils ont souvent le même programme. C'est-à-dire ? Ils se rendent aux baptêmes, deuils, etc. dont ils sont les *nijaay* (oncles maternels), les *mbokk* (parents) ou les *maam* (grands-pères). Il revient sur les secteurs : « avant ils [les hommes] avaient beaucoup de temps *(bu jëkk, dañu amoon jot yu baré*). Ils revenaient, mangeaient, mais ils ne voulaient pas que leur compagnie s'éparpille (*bëgguñu seen ànd mu tas).* Avant, même quand quelqu'un épousait une femme, après la première nuit de noces, tout le secteur arrivait en rang, bien habillé, comme des oiseaux qui viennent participer à la parade nuptiale [en français] ». Il continue en prenant un autre exemple : « tu as bien vu les maillots des enfants ici, ton fils en fait partie, c'est ça les secteurs ».

Du *mbaar* à l'occupation d'un perron et jusqu'au maillot de foot, la discussion avec Pa Ndiaye peut sembler un peu décousue. Mais finalement, ce qu'il exprime est assez proche du propos de cette thèse : les vêtements, les lieux et les postures participent ensemble à la structuration spatio-relationnelle du quartier. Les maillots de foot floqués d'un nom qui sera celui de l'équipe de foot de l'enfant, mais aussi de son groupe d'ami ; les perrons investis à certaines heures par trois vieux ; et les *mbaar* près du fleuve ; sont les signes d'une homosociabilité masculine qui a comme condition d'existence la création d'espaces et de temps proprement masculins. Cette homosociabilité – critiquée sous certaines de ses formes (la curiosité déplacée des hommes des *mbaar*) - est aussi valorisée par la référence à un temps ancien un peu idéal où elle aurait pris plus de place dans la vie quotidienne en impliquant plus de solidarité.

Ces *mbaar* comme lieux où des groupes d'hommes se retrouvent quotidiennement, peuvent être rapprochés des « *grin* » - ces groupes de thé principalement masculins - qui ont été étudiés au Mali (Bondaz, 2013), en Guinée (Dessertine, 2021), au Burkina Faso (Kieffer, 2006 ; Lefebvre, 2019) et en Côte d'Ivoire (Vincourt et Kouyaté, 2012). Les *grin* ont souvent été

étudiés comme des lieux de production d'une « culture de la rue » (Kieffer, 2006 ; Hien, 2012 ; Bondaz, 2013) qui devraient leur existence à l'urbanisation sauvage et au fort taux de chômage chez les jeunes. Cette lecture du phénomène semble cependant un peu limitante, car les *grin* ne sont pas présents uniquement en milieu urbain (Dessertine, 2021 ; Van Deputte, 2023) et parce qu'il ne s'agit pas uniquement d'une pratique de jeunes (Bondaz, 2013 ; Van Deputte, 2023). La diversité des formes de rassemblements d'hommes à Guet Ndar et le fait qu'ils concernent des hommes d'âges et de statuts divers m'amène à penser qu'il y a des manières variables (et pas nécessairement toutes nommées) pour les hommes de dessiner des lieux de regroupement hors maison. Cela va des secteurs de jeunes hommes célibataires à Guet Ndar, qui se réunissent à un angle de rue en s'asseyant sur des bancs en bois ou des parpaings (ou qui se retrouvent chez les uns ou chez les autres pour boire le thé), aux perrons investis par des hommes plus âgés, en passant par les *mbaar* (qui sont eux plus délimités spatialement). Ces investissements masculins de l'espace urbain ne me semblent donc pas résulter de « la décomposition des liens communautaires provoquée par la dynamique urbaine » (Hien, 2012 : 191) pas plus qu'ils n'« inventent des pratiques sociales et culturelles inédites qui ont des répercussions sur leur mode de participation politique » (Kieffer, 2006 : 64). Pa Ndiaye les présente au contraire comme un héritage des temps anciens où les hommes auraient eu plus de temps encore pour se retrouver. Ainsi, à Guet Ndar, ce qui semble pertinent pour parler de la sociabilité masculine a moins à voir avec une présupposée rupture produite par la ville et les jeunes sans travail, qu'avec une certaine continuité entre les générations d'hommes qui investissent chacune à leur manière des espaces de sociabilité à l'écart des femmes. Le fait que ces espaces soient pour la plupart situés hors des maisons pourrait nous amener à penser que les hommes s'approprient ainsi l'espace public du quartier. Or, comme nous l'avons déjà vu dans les chapitres précédents, cette lecture simpliste des dynamiques socio-spatiales doit être évitée afin de comprendre la fluidité des occupations des espaces à Guet Ndar.

D. Une appropriation de l'espace public ?

Dans la littérature sur les *grin,* plusieurs auteurs mentionnent ce qui relève, selon eux, d'une forme d'appropriation de l'espace urbain, tout en soulignant son caractère éphémère (Kieffer, 2006 ; Hien, 2012 ; Bondaz, 2013 ; Lefebvre, 2019). Bondaz parle ainsi « d'un usage semi-privatif de la rue » (2013 : 70) tandis que Kieffer insiste sur les marques que prend cette appropriation de la rue avec une formulation paradoxale :

> Écrits à la craie ou au charbon, tagués sur un poteau téléphonique ou une borne, ces noms sont donnés à voir et constituent, à n'en pas douter, une forme d'appropriation de la rue qui se caractérise justement comme « un espace à prendre ». Mais pour autant, ce marquage du lieu n'implique pas l'identification à un territoire interdit. Le territoire ne représente pas en effet un élément déterminant de ce type d'institution. Les noms de quartiers sont parfois invoqués et peuvent constituer une base d'identification des jeunes, comme dans des compétitions sportives ou musicales, mais le grin n'a pas de frontières précises auxquelles le groupe serait particulièrement attaché (Kieffer, 2006 : 73).

Selon Kieffer des espaces sont pris, mais le « territoire » n'est pas « un élément déterminant ». Cela semble vouloir dire à la fois que les *grin* sont des espaces qui s'accommodent de changement de lieux, et que si des lieux sont investis et marqués par les présences des hommes, ils ne sont pas pour autant confisqués à d'autres usages (du moins lorsque celui-ci n'est pas en cours). Il faut rappeler que la rue, est, globalement en Afrique de l'Ouest, investie au quotidien par plusieurs types de présences qui ne font pas que la traverser, mais qui l'occupent et l'habitent. Les usages sont multiples et se côtoient, voire se superposent. Le spectre de l'opposition public/privé, qui est assez peu adapté à cet état de fait, alimente les formulations ambigües dans la littérature. Même chez le géographe F. Lefebvre, on ne comprend plus très bien si le *grin* crée un espace public ou s'il se l'approprie et le confisque donc potentiellement à d'autres usages :

> « Le grin ne se donne donc pas pour but l'appropriation de l'espace, même s'il met en jeu la question de l'appropriation par la construction d'un espace public de discussion (la discussion se tient dans la rue) et par les thèmes abordés » (Lefebvre, 2019 : 97).

Ces contradictions sont liées, à mon sens, à la difficulté de parler d'appropriation d'espace sans parler de temporalité et de relations précises. Comment est l'espace avant (et après) d'être modifié par la présence des hommes ? Est-il vraiment public, ou en tout cas vierge de toute forme d'appropriation ? Si les hommes s'approprient un espace, ou le privatisent (même à moitié selon l'expression de Bondaz), le confisquent-ils aux femmes ?

Nous avons vu qu'à Guet Ndar les notions d'espace domestique ou public ne sont pas très pertinentes pour comprendre les espaces. Ici en l'occurrence, elles nous voileraient la mosaïque des peuplements et des sociabilités plus ou moins éphémères du quartier. Nous avons vu qu'il existe différents types d'espaces investis par les hommes : les *mbaar*, qui sont la forme la plus visible et pérenne de la sociabilité masculine (alors même que ce sont des installations

illégales et donc pas définition précaires) sont situés sur la berge du fleuve, séparés du cœur du quartier et de ses ruelles ensablées (*koñ*) par une route goudronnée (*tàkk*). Les secteurs qui regroupent de jeunes hommes, ont, eux plus souvent lieu dans l'enceinte d'une maison, dans une courette, ou sur un muret, « là où il y a de la place », comme me l'exprime un jeune interlocuteur. Certains se retrouvent aussi sur les trottoirs de l'une ou l'autre des routes goudronnées de Guet Ndar, sur des bancs branlants près d'un vendeur de café Touba ou un vendeur de dattes. Les parties de foot, disputées par les garçons, ont, elles, lieu sur la plage, sur l'autre bord de ce quartier. Si ces groupes se retrouvent, pour la plupart, dans des espaces extérieurs aux maisons, ils sont divers et bornés dans le temps pour la plupart. On ne peut donc pas se contenter de dire que la sociabilité des hommes a lieu dans la rue, car les espaces dans laquelle elle prend place ne sont pas équivalents. De plus, les groupements d'hommes n'ont pas lieu dans tous les types espaces extérieurs aux maisons : les *koñ*, les ruelles de Guet Ndar, sont massivement investies par les enfants et les femmes et assez peu par les hommes, exception faite des quelques vieux hommes sur les perrons. Les hommes ne sont donc pas non plus les seuls à se réunir dans les espaces à l'extérieur des maisons. Ceux-ci sont composés des présences mouvantes ou immobiles, et de lieux de rassemblements habituels pour des femmes, des enfants et des hommes. Ces groupes se réunissent souvent autour d'un élément qui joue un rôle d'aimant dans ces agrégats de présence : un vendeur de café Touba, un vendeur de dattes, une vendeuse de gâteau ou de petits déjeuners, une revendeuse de légumes pour le *ceebu jen*.

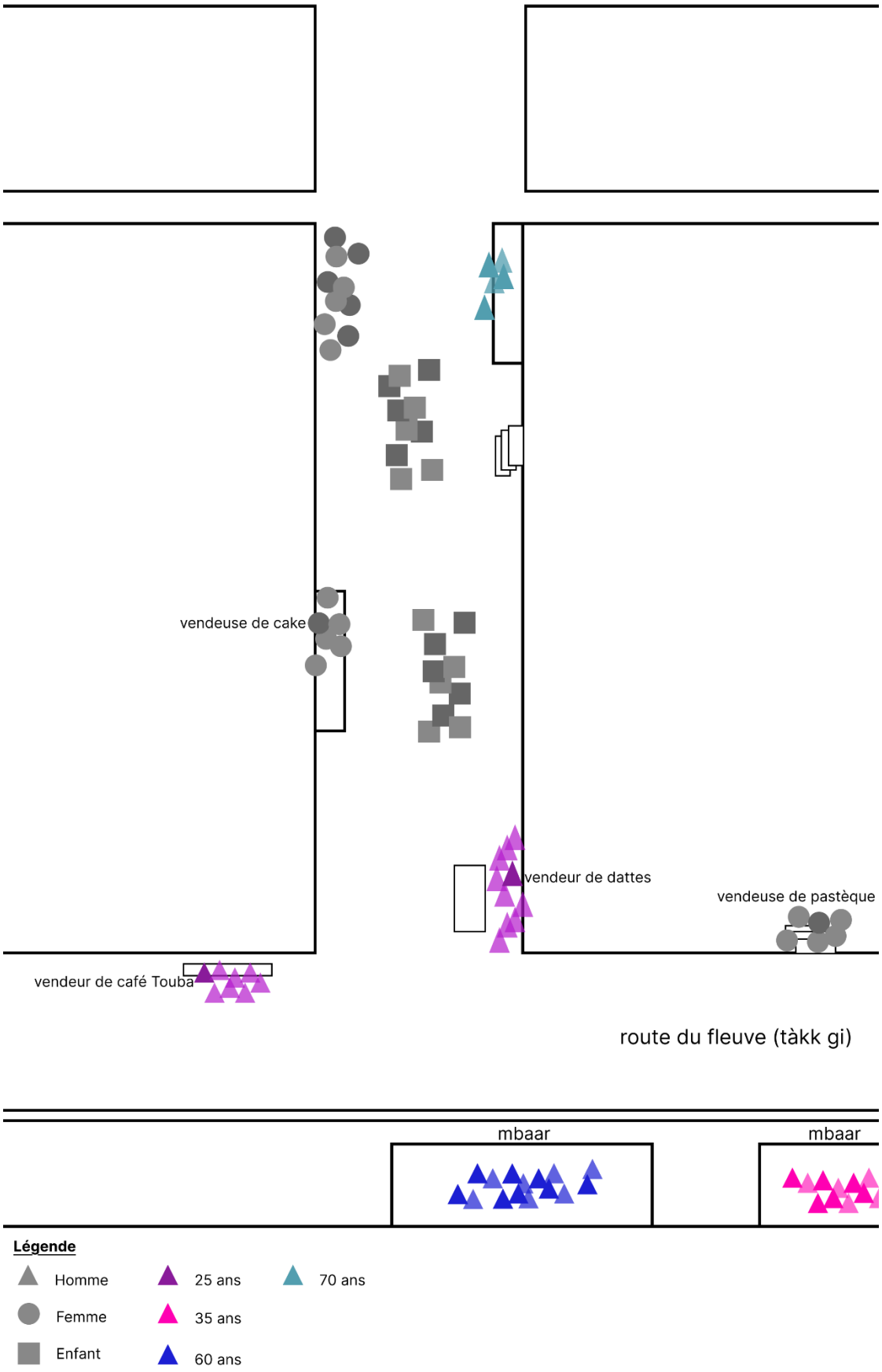

Figure 55 : Schéma des occupations d'un koñ et de sa rive (tàkk) par des groupes d'âge et de genre différents.

Les présences féminines dans les koñ et la diversité des espaces de sociabilité féminins comme masculins rendent la frontière entre espaces d'hommes et espace de femmes assez poreuse, et elle ne se fait pas sur une ligne qui séparerait les espaces privés ou intérieurs des espaces publics. Par contre on voit que ces différents rassemblements masculins procèdent tous d'une forme de prise de distance (plus ou moins importante en fonction de l'âge des hommes) avec les espaces structurés par les relations féminines. Cette prise de distance, à la fois physique, mais aussi relationnelle, peut être vue comme une manière pour les hommes de correspondre à certains paramètres de la masculinité.

E. Être entre hommes loin des femmes ?

Être un homme à Guet Ndar nécessite de s'éloigner des femmes : les *mbaar* et autres regroupements d'hommes sont la réalisation spatiale de cet impératif social. C'est ce qu'exprime clairement Abdoulaye quand il me dit que les hommes *laissent* les maisons à leurs femmes et enfants pour venir s'asseoir dans le *mbaar.* La formulation qui fait passer la polarisation spatiale pour un acte de galanterie momentané ne doit pas nous tromper sur le caractère quotidien et incorporé de celle-ci. Les *mbaar* sont des lieux de production de la masculinité qui sont opposés aux maisons investies par les femmes. Ils nécessitent donc d'être pensée dans cette relation d'antagonisme avec l'espace de l'habiter structuré par les relations féminines. En cela nous rejoignons Gutmann qui insiste sur la valeur analytique de considérer les masculinités en relation avec les pratiques et les identités féminines : " […] *masculinities develop and transform and have little meaning except in relation to women and female identities and practices in all their similar diversity and complexity*" (Gutmann, 1997 : 400). Cela s'applique autant à la question des identités, et la manière dont elles sont construites en miroir, qu'aux pratiques spatiales inhérentes à la construction des masculinités qui nous intéressent ici. Cette idée – que le genre est constitué par des pratiques spatiales – a été déjà amplement exploitée dans cette thèse. Elle est aussi explorée par K. Hamberger et F. Fanciulli (2022) qui proposent d'aborder le genre comme une construction qui repose sur ce que l'on « fait » et particulièrement la manière dont on mobilise son corps au Togo et en Côte d'Ivoire. Dans leur perspective « ce n'est pas parce qu'elle est accomplie par des hommes ou par des femmes qu'une technique est masculine ou féminine — à l'inverse, c'est l'accomplissement de techniques masculines ou féminines qui façonne des "hommes" et des "femmes" » (Hamberger et Fanciulli, 2022 : 2). Pour ce qui nous intéresse ici, à savoir les formes d'occupation des espaces, cela revient à dire que la façon dont les hommes et les femmes se partagent l'espace est inhérente au processus même d'en faire des hommes et des femmes et non une conséquence.

Ceci rejoint certaines de mes observations d'interactions qui montrent bien que le fait de polariser les comportements spatiaux est un processus quotidien.

> Rokhaya (45 ans) et son jeune cousin Moussa (30 ans) se taquinent mutuellement comme de jeunes enfants. Le cousin accuse Rokhaya d'être fainéante, car elle ne cuisine plus depuis plusieurs semaines afin de protester contre son mari. Rokhaya le rabroue : « toi tu es assis ici seulement. Tu ne veux pas aller chercher du travail ? Un garçon ne doit pas rester assis tous les jours avec les filles. Lève-toi ! Va chercher de l'argent (*yow danga toog fii rekk. Doo dem dox wut liggéey ? Góor warul toog bés bu nekk ak jigéen yi. Joggàl ! Demal wut xalis* ») !

Ce que dit ici Rokhaya à Moussa sur le ton de la blague, tout en le rappelant à l'ordre, c'est à la fois que son comportement spatial n'est pas adapté à son genre, mais aussi que la compagnie des femmes altère sa condition d'homme. Ce n'est pas une interaction exceptionnelle, j'ai souvent entendu dire qu'un homme qui passerait trop de temps en compagnie de femmes et dans l'espace domestique en perdrait sa virilité : il sera désigné de « *góor jigéen* » (homme/femme). Au contraire, on pourra dire d'une jeune femme qui passe trop de temps à l'extérieur de l'espace domestique qu'elle ne fait que marcher [« *dox rekk* »] ce qui éveillerait des soupçons sur ces qualités morales. Les postures spatiales sont ainsi affaire de genre, mais aussi d'âge. Les femmes plus âgées qui ont fait leurs preuves dans les espaces domestiques sont beaucoup plus mobiles à l'extérieur, elles voyagent, se rendent à des cérémonies familiales. De même, les hommes plus âgés peuvent passer plus de temps dans les espaces domestiques, ou sur les perrons, sans qu'ils aient de comptes à rendre (ce qu'on constate dans le schéma du *koñ* plus haut).

Pour les hommes, se tenir à distance des espaces où se trouvent des femmes est donc nécessaire à la fabrication de la masculinité. A cela s'ajoute la dimension collective de l'homosociabilité masculine qui contribue, nous l'avons vu à la « formation » des hommes. Les maisons et les *koñ* sont mixtes et même fortement structurés par la présence des femmes (comme nous l'avons vu dans le chapitre trois). Ce sont donc les hommes qui « sortent » (*génne*) pour trouver leurs espaces propres. A Guet Ndar, cet espace domestiqué et structuré par les relations féminines – que j'ai appelé l'habiter – s'étend, au détriment des espaces au bord de mer, des rues plus larges et plus passantes, des cours des mosquées etc. Il n'y a alors plus que les bords du fleuve et l'intérieur des mosquées qui permettent une occupation entre hommes (voir carte).

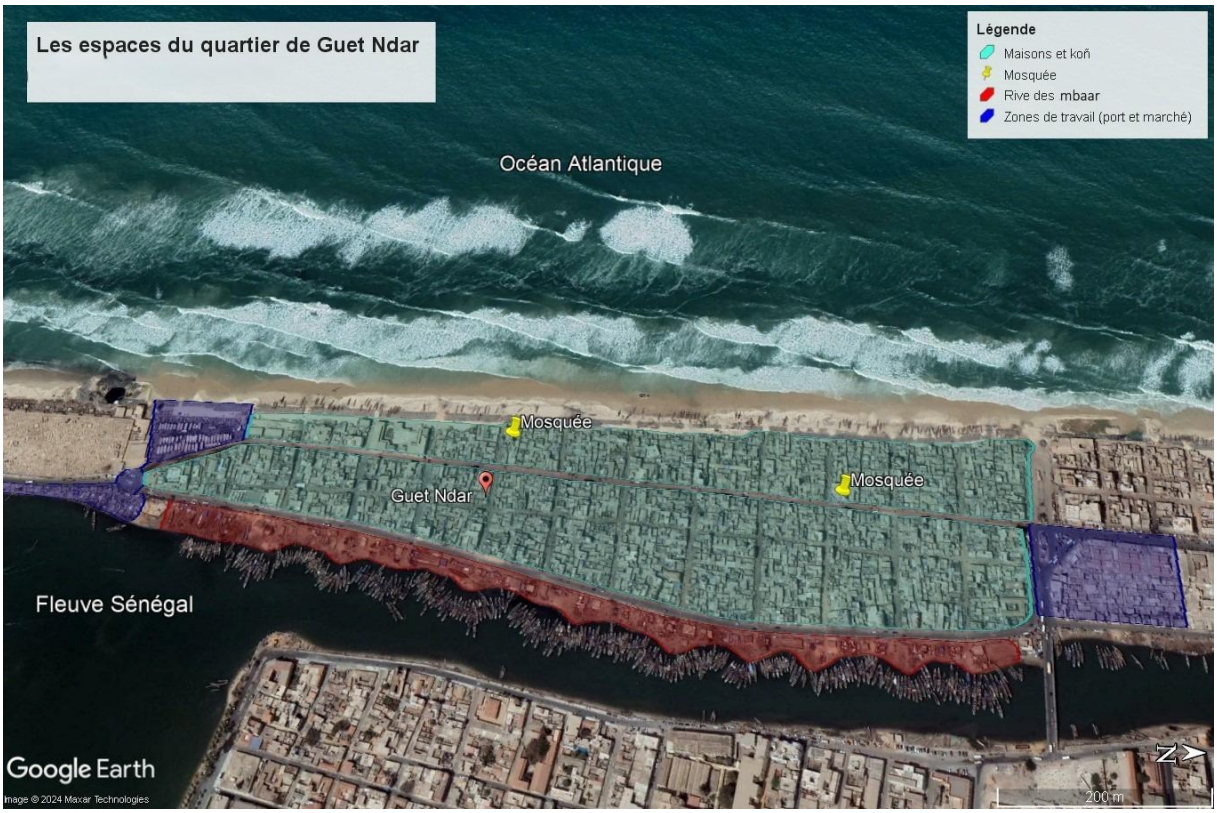

Figure 56 : Figure 59: Répartition des espaces à Guet Ndar. Image Google Earth modifiée, Delphine Durand Sall.

Pour les jeunes hommes, le fait de quitter son espace domestique de référence n'est pas lié uniquement à la nécessité de prendre ses distances avec le monde des femmes, et de rejoindre la communauté des hommes, c'est aussi un impératif pour se réaliser. Comme Rokhaya y exhorte son cousin, beaucoup de mes interlocuteurs et interlocutrices insistent sur la nécessité pour un homme de se lever tôt et de partir gagner de l'argent ou du moins en chercher (*wut*). Ceci est lié à l'idée qu'un homme doit être un pourvoyeur, ou *breadwinner* en anglais. Si « Le capital est devenu un critère de masculinité » (Broqua et Doquet, 2013c : 309), c'est d'abord en tant que moyen de subvenir aux besoins de sa ou ses femmes, de ses enfants, de sa mère et de tous les plus ou moins proches apparentés ou voisins et d'ainsi passer du statut de jeune dépendant à celui d'homme accompli répondant aux attentes de ses dépendants (Van Deputte :103). Un homme qui a de l'argent n'a réussi que s'il est généreux, et il est alors considéré comme un homme bon. Sinatti, qui s'intéresse aux normes de la masculinité chez les migrants Wolof note que leur pratique de la masculinité repose sur l'argent et le travail. La migration permet en cela [dans certains cas] à des hommes d'acquérir un statut respectable en exerçant le rôle de pourvoyeurs (*breadwinner*) (Sinatti, 2014 : 219). Il est assez intéressant de constater que la littérature sur la migration ouest-africaine s'intéresse à la question de la masculinité (Sinatti, 2014 ; Prothmann, 2018 ; Setrana et Kleist, 2023). Ces travaux viennent

corroborer l'idée que la mobilité pour chercher du travail ou de l'argent est fortement encouragée par l'entourage des hommes. Pour nombre d'entre eux, et particulièrement les jeunes, l'éloignement géographique est synonyme d'opportunité, là où le fait de rester immobile est vu comme un enlisement. "The local term *toog*, literally meaning "to sit/to wait", perfectly describes this predicament. It is a state of non-movement in an environment of avid anticipation paired with restless anxiety towards a meaningful future." (Prothmann, 2018 : 99).

Le fait de trouver de l'argent n'est pas la seule raison à la mobilité des hommes ou en tout cas, n'en est pas la seule fin. Là encore, la question d'espace a son importance pour comprendre ce qui se joue. Se réaliser comme homme, c'est aussi ouvrir de nouveaux espaces pour sa famille comme cela apparait dans le discours de Maam Assane (90 ans), ancien chef de gare :

> Je lui pose une question sur les *mbaar* : je lui demande s'il les fréquente. Il n'a pas vraiment compris ma question ou en tout cas n'y répond pas directement. Il dit que les *mbaar* sont construits au bord du fleuve, car il n'y a pas de place dans les maisons. Les enfants aussi sortent dans la rue pour jouer au football et faire des petits camps. Le gouvernement essaye de détruire les *mbaar* mais ils [les hommes] ne peuvent pas rester dans les maisons, car ils ne peuvent pas respirer et comme ils manquent de moyens, ils ne peuvent pas non plus habiter ailleurs. Je lui redemande s'il les fréquente/les fréquentaient. « - Non. Il n'y a que les pêcheurs dans les *mbaar* ». Certains mangent même là-bas, pas dans les maisons où ils sont comme des sardines. Certains rentrent chez eux que pour dormir… C'est pour cela qu'ils sont partis à Goxumbathie[78]. Ils ont les moyens : avant le poisson ne coûtait rien, mais maintenant les pêcheurs ont de l'argent. Ils vont acheter des terrains ailleurs et laissent leur maison ici à leurs neveux.

Pour maam Assane, les *mbaar* sont une espèce de palliatif à la vraie mission des hommes d'acheter des terrains et de construire des maisons pour désengorger les maisons familiales existantes. L'espace du quartier étant saturé, cette mission ne peut se réaliser qu'ailleurs et avec des moyens financiers importants. Ces considérations sur la « quête d'espace » des hommes, rejoignent les observations d'Anna Dessertine (2021 : 209) sur les pratiques spatiales liées aux « aventures » - des mobilités longues et lointaines dans le pays ou dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest - de jeunes célibataires qui quittent le village de Djirilan en Haute Guinée qui « […] reconfigurent spatialement les résidences en leur permettant de s'étendre, grâce aux aventures des hommes célibataires. » (Dessertine, 2021 : 213). La situation dont parle l'auteur n'est pas vraiment similaire à ce que nous voyions de Guet Ndar. Elle décrit des hommes qui ouvrent des

[78] Nom du quartier voisin de Guet Ndar qui résulte de l'expansion de ce dernier.

espaces sur leur route migratoire qui permettent ainsi à d'autres aventuriers ou à leurs sœurs commerçantes d'organiser à leur tour leur mobilité après le retour des premiers au village. Ce qu'il y a de commun, cependant, c'est que ces jeunes hommes « opèrent […] une forme d'expansion résidentielle en créant des espaces qui serviront de points de chute à d'autres » (Ibid.). A Guet Ndar, les jeunes hommes créateurs de nouveaux espaces, y logeront mères ou leurs épouses et s'en tiendront à distance. La réussite au masculin a aussi à voir avec le fait de réussir à loger les autres (et principalement les femmes). Ceci rejoint des considérations de Monique Bertrand sur le lien entre masculinité et pouvoir d'hébergement à Bamako. Pour cet auteur, « devenir hébergeant non seulement s'apprend, mais manifeste une forme de performance chez les hommes interrogés. Chacun s'en prévaut comparativement à ce qui est rapporté d'autres hommes, avec la fierté de l'assumer ou le regret de ses carences. » (Bertrand, 2013 : 326). L'expérience des hommes qui sont d'abord des « logés » lorsqu'ils sont jeunes et deviennent ensuite des « logeurs » est un enjeu dans les rapports de genre, mais aussi dans les rapports intergénérationnels entre hommes à Bamako selon Bertrand. Elle note que cette responsabilité de devenir hébergeant « les démarque des femmes et les relie en même temps à elles » (Ibid. : 324).

D'après ce que nous dit Assane, la difficulté des hommes à être hébergeant pourrait expliquer la prolifération des *mbaar* qui seraient le refuge des hommes loin du constat de leur échec à créer de nouveaux espaces résidentiels pour décharger les maisons surchargées. Mais comme nous avons vu dans le premier récit dans le *mbaar*, les hommes ayant construit ailleurs, comme Ousmane, y reviennent eux aussi retrouver leur groupe d'ami du quartier en ce lieu. Les *mbaar* sont plutôt des extérieurs nécessaires aux espaces domestiques que des lieux par défaut où se rendre pour les hommes. Ils sont moins la marque d'une quelconque défaillance, à mon sens, que des atouts des hommes pour remplir leur rôle social. Ils permettent en effet pour les hommes d'avoir une sociabilité à distance des femmes, mais aussi de se montrer mobiles, et actifs pour rapporter de l'argent ou ouvrir de nouveaux espaces pour leur famille. Cette mobilité a un référent, elle ne se présente pas de la même manière en fonction des endroits d'où on la regarde. De l'intérieur de l'espace domestique, les hommes doivent paraître mobiles. Ils se lèvent tôt, quittent la maison, quittent ceux et surtout celles à qui ils veulent montrer qu'ils sont en mouvement et ainsi de correspondre (au moins en façade) à ce que certains auteurs appellent une « *purposeful masculinity* » (Esson et al., 2021). En même temps, les *mbaar,* comme les *grin,* offrent « la possibilité de « ne rien faire ensemble », permettant aux individus dans un cadre de sociabilité, celui d'un groupe d'amis, de se désengager socialement » (Dessertine, 2021 : 83). Ne rien faire dans le *mbaar,* c'est donc déjà faire plusieurs choses : se tenir à l'écart

de certains lieux et relations, et faire acte de présence physiquement dans un lieu pour faire vivre ses amitiés masculines.

Les *mbaar* participent à la construction d'une masculinité distante et occupée qui tire son autorité d'une forme d'extériorité. Les hommes qui, du point de vue de l'autorité, ont une place centrale dans les foyers (dont ils sont les *borom kër*), doivent, pour assumer pleinement cette place, en être régulièrement absents. Ils se tiennent donc physiquement au bord des espaces domestiques dont ils sont les centres moraux. Loin d'être en « rupture », les rassemblements que créent les hommes sur les bords de la densité domestique du quartier sont donc ce qui leur permet de répondre à ces injonctions quasi paradoxales de la masculinité. Ces *mbaar* sont une des formes que prennent les rassemblements d'hommes dans le quartier. Ces rassemblements ne sont pas nouveaux, et pas particulièrement liés à l'urbanisation : que ça soit sur les *penc* – grands places- Lébous près des arbres à palabres, ou près des mosquées, il y a depuis longtemps et en plusieurs lieux des espaces extérieurs aux maisons où les hommes se retrouvent au Sénégal. À Guet Ndar, ces espaces sont divers et sont précaires. Mais bien que ressemblant à des campements de fortune, investissant illégalement une berge non constructible, les *mbaar* sont structurants à leur manière, ils sont reconstruits lorsqu'ils sont détruits, ils s'adaptent en investissant le peu d'espace inoccupés et ils ont des formes variables – de la bâche posée sur quelques poteaux en bois aux élégantes constructions en béton. Périphériques des circulations féminines mais positionnés au croisement entre le quartier et la mer (*géej*) au cœur des usages masculins, ils installent les hommes dans cette situation de « bornes » du quartier. Au tableau que nous avons brossé des espaces sexués du quartier et de la construction spatiale de la masculinité, il manque cependant la diversité des statuts et des expériences des hommes – déjà entraperçue dans les descriptions précédentes – que nous allons aborder sous l'angle des relations hommes-femmes.

II. Les différents visages des hommes : le jeune dévoué, l'ami et le médiateur.

En sortant de chez eux ou en rentrant du travail, les hommes ne fréquentent pas uniquement des lieux d'homosociabilité au quartier, comme les *mbaar* ou la mosquée, ou leur coin de rue, ils rendent aussi visite à des femmes dans des maisons[79].

[79] Ils se rendent aussi visite entre hommes bien sûr : les amis intimes passent des soirées ensemble dans leurs chambres.

> Matar me dit qu'il parle souvent avec des amis qui ont migré en Espagne et que ce qui est le plus dur pour eux c'est qu'ils sont enfermés dans leur maison. Là-bas quand le travail est fini il n'y a pas d'endroit où se rendre. « Là-bas, chacun reste dans sa propre maison, se rendre dans la maison d'un ami ça n'existe pas *(foofu ku nekk sa këru bopp, amul dem sa këru xarit*). Lui, ça, il ne supporterait pas, me dit-il, il a sa liberté et il y tient. Quand il descend (*wacc*) du travail, il prend une douche puis il va rendre des visites. Il va parfois dans cinq endroits différents de la ville : à la maison d'une amie à lui dans son koñ, à Dakk chez une autre amie, à Sor, à Santhiaba voir sa sœur, puis près du garage des taxis clandos où il rejoint ses amis hommes dans la rue pour discuter. Ensuite seulement, il rentre chez lui.

Ces visites, plus ou moins longues et courantes, témoignent des liens multiples que les hommes entretiennent avec des femmes pour lesquels ils ne sont pas seulement des maris distants, mais des frères, des oncles et des confidents. S'intéresser à ces relations permet de dépasser une vision monolithique des rapports de genre. Dans cette partie, nous laissons donc la question d'homosociabilité de côté pour nous intéresser spécifiquement aux relations hommes-femmes en dehors du mariage avec l'idée de « défaire l'homogénéité des groupes sociaux de classe et de race et étudier la manifestation des rapports de genre en leur sein » (Connell, 2022 : 81) pour comprendre la multiplicité des masculinités. Connell prône « une approche relationnelle [qui] permet de prendre plus facilement en compte les injonctions violentes au travers desquelles les configurations de genre se forment, et d'appréhender aussi bien l'amertume que le plaisir, liés à l'expérience de genre » (Ibid.) tout en évitant la « typologie de personnalités » (Ibid.). Concevoir ces masculinités au pluriel implique de concevoir la complexité et la dynamique des rapports de genre. Car masculinités plurielles et pluralité des registres des relations hommes-femmes vont ensemble comme le notent Broqua et Docquet « selon leurs propriétés ou appartenances, qu'elles soient géographiques, ethniques, de classe, d'âge, etc., le rapport des hommes aux normes de genre et leurs positions vis-à-vis des femmes varient fortement » (2013c, p. 19). Dans les aspects qu'ils développent pour comprendre la diversité des masculinités et des positions, j'en retiens particulièrement trois qui sont liés les uns aux autres : l'importance de l'âge qui détermine les rapports aînés/cadets, le rôle du statut marital dans la définition du statut social, et la question de la situation économique. Nous allons maintenant nous pencher sur plusieurs des « positions [qu'adoptent des hommes] vis-à-vis des femmes » (Ibid.) à Guet Ndar, qui mêlent ces différents aspects, et que je propose de saisir comme des modes de rapports à l'habiter. Ces rôles d'hommes divers sont parfois des facettes d'un même homme qui se montre sous un jour différent en fonction des espaces (chez sa sœur ou chez ses femmes par exemple) comme nous allons le voir.

A. Des jeunes hommes dans la maison de leur « mère »

La maison que je fréquente à Guet Ndar, maison de femmes par excellence, tenue par les trois sœurs Fall, est, certains après-midi, peuplée d'hommes[80]. Ils boivent le thé que prépare Diana, toujours assise dans le même coin du salon. Certains mangent avec les femmes et les enfants de la maison, d'autres non. Les jeunes filles qui font la cuisine prévoient toujours du riz supplémentaire pour qu'une part importante d'entre eux puissent se joindre au déjeuner. Ce sont des cousins, des parents éloignés, des voisins, des amis de la famille. Ils viennent discuter avec Diana et Mariama. Leur tenir compagnie plutôt. Ils prennent les enfants sur les genoux, abordent des sujets peu sérieux (les histoires de voisinage, de pêche, etc.). Parfois même, ils ne parlent pas. Lorsque l'heure de prière arrive, Diana demande à ses filles qu'elles remplissent des *satalas* et qu'elles sortent les tapis de prière. Ceux qui prient ici utilisent les toilettes pour faire leurs ablutions. Ils prient dans la chambre attenante au salon, pour avoir de la tranquillité[81]. Quand ils ont fini de prier, ils reviennent dans le salon pour boire une tasse supplémentaire. Ils distribuent parfois quelques pièces de 50FCFA pour que les enfants puissent aller s'acheter des paquets de chips à la boutique, en taquinent quelques-uns, boivent une dernière tasse de thé puis disparaissent sans prévenir. Certains des jeunes hommes rendent des services aux sœurs : ils réparent une porte, donnent quelques billets quand les affaires roulent, apportent des fruits, du poisson ou du sucre pour le thé. Quand Diana est tombée malade, un jeune de sa connaissance qui avait souvent fréquenté sa maison, et qui travaille dans un centre de santé, est venue regarder l'ordonnance pour voir quels médicaments il pouvait lui procurer à peu de frais. À la Tabaski (fête de Aïd al-Adha), plusieurs jeunes habitués de la maison sont venus tuer les moutons, les dépecer et faire les découpes. Ils ont donné des coups de main dans d'autres maisons, ensuite, répondant aux femmes de leur connaissance les appelant à grands cris, alors que leurs maris polygames étaient occupés ailleurs. Cette maison a été la première aidée, et les sœurs ont été les premières du koñ à cuisiner, à servir les plats et à inviter les autres à manger.

Les relations de ce genre, qui lient de jeunes hommes, célibataires pour la plupart, avec des femmes plus âgées, sont courantes à Guet Ndar. Les femmes y remplissent souvent ce rôle de nourricière généreuse, leur offrant le repas, le thé et un lieu refuge, loin de leur maison familiale mais aussi des rues où les jeunes hommes se rendraient visibles (à ne rien faire) et seraient plus sollicités par des aînés. Un homme de 54 ans m'a ainsi raconté au cours d'une discussion sur un tout autre sujet, l'importance, quand il avait la vingtaine, d'une « mère » (de 20 ans son aînée) qui était devenue son « amie ». L'événement sur lequel il insistait pour

[80] Lorsqu'il n'y a pas plan. C'est-à-dire les lundi, mercredi, samedi et dimanche

[81] Les femmes qui prient les cinq prières par jours sont moins nombreuses que les hommes à Guet Ndar d'après mes observations.

exprimer la générosité de cette femme et son émotion à lui, était le fait qu'elle sortait régulièrement le soir un grand bol de riz (*ceeb*) devant sa maison pour lui et ses amis qui se réunissaient dans cette rue, et qu'elle s'asseyait avec eux pour manger. Il continue de rendre visite aux filles de cette femme qu'elle lui aurait « confiées » et a noué une amitié solide avec l'aînée.Dans certaines de ces relations, les jeunes peuvent même confier de l'argent aux femmes pour qu'elles l'économisent *(denc)*. Une manière, pour eux, de mettre la liquidité à distance (Moya, 2017a) et d'éviter de la dilapider trop rapidement. Ces femmes sont en effet moins sollicitées financièrement que les hommes. Surtout, elles sont intégrées dans des collectifs d'épargnes (tontines ou *plan*) qui sont majoritairement féminins. En discutant avec plusieurs femmes du *plan* de Diana auquel j'assistai régulièrement, je me suis rendu compte que plusieurs d'entre elles tenaient des carnets pour des hommes de leur entourage. Les carnets portaient rarement le nom de leur vrai propriétaire, mais plutôt celui d'un enfant de la femme, ce qui garantissait au propriétaire une certaine discrétion, dans le cas où il ne pourrait pas s'acquitter de leur cotisation. Ces femmes aînées de confiance sont donc des alliées importantes pour de jeunes hommes sans épouses. Elles leur donnent accès à des prérogatives du monde féminin dans un contexte où les compétences sont divisées entre les sexes.

Ces relations où les rapports de genre et d'âge sont entremêlés entre des femmes et des hommes plus jeunes sont assez peu documentées dans la littérature. J'ai cependant déniché un article sur les masculinités des « street boys » en RDC où Hlabana, van Blerk, et Hunter décrivent une relation assez proche entre les jeunes hommes vivant dans la rue et des vendeuses du marché qui deviennent leurs « confident women » (Hlabana et al., 2021 : 10). Bien que la relation aille au-delà d'un échange intéressé, les garçons mettent en avant la capacité de ces femmes à leur offrir de la nourriture et à garder leurs économies, même s'il arrive qu'elles y prélèvent quelque chose pour elles-mêmes. Les auteurs s'appuient sur ces relations pour montrer qu'il a différentes facettes aux pratiques des masculinités urbaines pour ces jeunes ; et qu'ils ne sont pas toujours en position de force dans les rapports. Ils décrivent cette relation comme étant même clairement à l'avantage des femmes :

> "Using their position as elders and tenured members of society, as oppose to the boys' subordinate positionality as young and homeless, the women both care for and exploit the boys. While there are clearly emotional entanglements in this caring role, the market women are also dominant in the relationship, expressing hegemonic femininities […] which transgress expected gender norms." (:11)

À Guet Ndar, je ne pense pas qu'on puisse dire que les femmes exploitent les jeunes hommes, mais ce qui est sûr, c'est qu'elles ont un statut supérieur à ces jeunes hommes qui correspondent à des cadets sociaux. Ceux-ci ne sont en effet pas mariés et donc pas considérés comme pleinement adultes. Le rapport d'âge et les différences de statut social font que les relations de ce type sont asymétriques. Elles permettent d'esquisser en creux l'habilité des femmes d'un certain âge à s'entourer d'un réseau de dépendants. Certaines femmes semblent ainsi avoir des ressources à mobiliser en toute situation, contournant leurs maris qui n'ont pas toujours les moyens (financiers et relationnels) pour faire face. Qu'il s'agisse de médicaments à acquérir pour leurs enfants, d'argent pour combler la dépense, de poisson pour cuisiner le tieb, elles ont un numéro à appeler d'un jeune obligé qui travaille au bon endroit, qui a quelques sous en poche, qui peut ramener du poisson du port ou qui connaît une autre personne qui peut arranger le problème. Dans ce contexte où l'argent manque toujours, la capacité d'agir se mesure par l'étendue de son réseau de relations. « To all these women [financially secure and insecure women], extra-familial support facilitates a certain autonomy on which they capitalize to different effects, depending on their family situation" (Schulz, 2012 : 66).

Bien que cette relation soit asymétrique, il faut bien avoir en tête qu'elle inclue une certaine réciprocité. Mais comme le relève Camille Van Deputte, « la réciprocité n'est pas évidente en soi et est définie par les attentes respectives de chacun autant que par des idées plus générales de la manière de se conduire lorsque l'on est engagé dans une relation d'amitié […] » (Van Deputte, 2023 : 230). La question n'est pas tant l'équivalence (ou non) des services échangés, que le fait que cette relation bien qu'asymétrique implique un investissement mutuel des protagonistes pour la faire durer dans le temps. Comme la plupart des relations au Sénégal, et plus généralement en Afrique[82], ces relations entre jeunes hommes célibataires et femmes mariées aînées ne sont pas « gratuites » comme on aime à décrire les relations d'amitié en occident. Elles impliquent de l'argent. Cette « monétarisation généralisée des relations sociales » (Moya, 2017a : 21) ne signifie pas que les personnes sont mues par l'intérêt, mais plutôt que « l'argent médiatise à la fois les relations marchandes et les autres relations sociales » (Ibid :21). Mais ce n'est pas qu'une histoire d'argent, c'est aussi à une forme d'assistance mutuelle et de services que les relations sociales obligent comme le note bien Jean Pierre Olivier de Sardan :

[82] Jean Pierre Olivier de Sardan compare l'inscription de l'argent dans les relations en Afrique au tabou de l'argent dans certains aspects de la vie sociale en Europe « Des secteurs entiers de la vie sociale fonctionnent en effet [en Europe] en minimisant ou en réprouvant la circulation d'argent. En Afrique, il n'est à l'inverse aucun domaine (même les rapports conjugaux) où l'argent n'intervienne en permanence. » (Olivier de Sardan, 1996 : 110).

> On ne saurait refuser un service, une faveur, un « piston », une complaisance, à un parent, à un voisin, à un camarade de parti, à un ami. On ne saurait pas plus refuser tout cela à quelqu'un qui vous est envoyé « de la part » de l'un quelconque d'entre eux. Le cercle de ceux à qui on se sent obligé de rendre service est donc remarquablement large. Le système devient donc celui d'un « échange généralisé » de services, petits ou grands, qui ont en général la forme de « passe-droits », officiellement illicites (Olivier de Sardan, 1996 : 105).

Dans la relation asymétrique et élective qui implique des femmes aînées avec de jeunes hommes, les deux protagonistes se trouvent engagés dans une forme d'obligation vis-à-vis de l'autre. Il y a parfois un caractère contraignant qui rompt avec l'idée qu'on peut se faire d'une relation « choisie » comme lorsque certaines des femmes expliquent qu'elles se privent certains jours pour qu'il y ait assez de riz (*ceeb)* pour tous les jeunes qui viennent manger chez elles. Mais, dans ce contexte, ce sont les efforts de ce type qui sont à l'origine du lien et de son importance.

Il est courant que les jeunes hommes soient désignés comme des « *doom »* (fils) par les femmes aînées et que celles-ci soient appelées des *« yaay »* (mère)[83] en retour. On retrouve ici l'idée d'un usage extensif des termes de parenté ou plutôt le fait que les termes de parenté ne servent pas qu'à désigner les relations de filiations ou de mariage, mais un ensemble de relations (Moya, 2017a : 118). Cela nous invite à chercher à comprendre les modalités de la relation *ndey/doom* (où *doom* est masculin) qui ne présuppose pas un lien biologique, mais répond à un certain nombre d'autres critères : une relation avec un écart d'âge important impliquant une forme de proximité et d'entraide mutuelle ainsi qu'une hiérarchie entre la femme aînée et le jeune homme. *Ndey* c'est donc le terme wolof qui sert à désigner « aussi bien une personne avec laquelle j'ai une relation généalogique, comme une sœur de ma mère, qu'une amie de ma mère » (Moya, 2017a : 114) et, nous rajoutons, une amie femme plus âgée qui pourrait avoir l'âge de ma mère avec laquelle j'ai un lien de confiance. La relation *ndey/doom* implique un lien de confiance, mais place aussi les enfants et particulièrement le « fils » (*doom)* dans une position de dépendance et génère une obligation pour celui-ci de s'acquitter de sa dette vis-à-vis de sa mère.

Ces jeunes hommes dépendants, qui sont dans l'incapacité d'assumer un rôle de pourvoyeur dans leurs familles respectives, dénichent en ces femmes qui deviennent leurs amies

[83] Il y a là plus de variations. Sur mon échantillon, certains appellent leur amie femme aînée « *tante* » en français, un terme qui n'existe pas en parenté wolof, d'autres « *mère* » encore en français, utilisé principalement pour les femmes plus âgées afin de marquer la différence d'âge. Le terme wolof « *ndey* » n'est en effet pas vraiment utilisé à Guet Ndar, car considéré comme désuet et lié à des insultes ?

et même leurs mères des lieux refuges où manger, prier et se retrouver. Chez elles, ils peuvent endosser un statut de dépendant qui est plus difficile à assumer dans leur propre famille (et avec leur propre mère qui a des attentes plus importantes) et en retour ils deviennent des appuis pour ces femmes qui élargissent ainsi leur réseau d'entraide.

B. Des *nijaay* qui résolvent les conflits matrimoniaux de leurs nièces

> Cheikh bara (59 ans) vient quasiment tous les jours dans la maison de ses nièces. Il porte la barbe, un caftan long, et un *fez*, accoutrement d'homme croyant et respectable. Il a dans ses mains son chapelet. Quand il vient, et qu'il salue très honorablement [il prononce « *assalamaleikum* » comme en arabe, en prononçant bien toutes les lettres], tout le monde lui répond en cœur, en l'appelant soit par son nom de famille, ou en lui donnant du « *maam* » ou du « *nijaay* ». Il est alors installé sur une chaise un peu à l'écart, dans la pièce attenante aux discussions, ou dans le couloir. Quand je demande pourquoi, on me répond que c'est un homme religieux qui aime le calme. Les discussions agitées avant sa venue deviennent plus sérieuses, les plaisanteries sur la sexualité s'arrêtent. Les enfants sont envoyés lui serrer la main en l'appelant grand-père (*maam*). Il reste une heure ou deux, à prier avec son chapelet sur sa chaise en plastique, puis il s'en va.

Cheikh (59 ans) ou « *nijaay* Cheikh », comme il est appelé chez les Fall, incarne encore une autre manière d'être homme. Celle-ci est étroitement associée au terme de parenté *nijaay*. *Nijaay* est un terme de référence comme d'adresse qui s'applique, nous dit Diop, au « frère germain de la mère, frère utérin ou agnatique, cousin de celle-ci ; par extension, tout homme parent de la mère et de sa génération. » (Diop, 1985 : 34). Pour préciser, il faut bien avoir en tête qu'« à G-1, il y a deux sortes, et seulement deux sortes, de parents de sexe masculin : *baay* et *nijaay*. Le principe de distinction est simple : tous les hommes de cette génération sont des *baay* à l'exception du « frère » (*càmmiñ*) de la mère » (Moya, 2017a : 174). Pour ego femme ou homme, les seuls parents masculins de la génération d'au-dessus qui ne sont pas des *baay* sont des *nijaay.*

Les *nijaay* sont souvent présentés dans les discours de mes interlocuteurs, comme de bons médiateurs dans les conflits. Cheikh a par exemple été sollicité par Amina pour intervenir lorsqu'elle a quitté son foyer suite à des violences domestiques. Cheikh s'est alors rendu dans la maison du mari de Amina pour discuter avec ce dernier. Après cela, et quelques allers-retours d'émissaires envoyés par le mari pour supplier sa femme de revenir, Amina a regagné le domicile conjugal un mois après son abandon de domicile. Cheikh parle de lui-même comme

d'un homme mesuré et serviable, partisan d'une sorte d'autorité « douce » et défenseur de la paix dans les relations :

> Il se lève à 5h me dit-il, prie, se promène et rentre lorsque le soleil se lève. Vers 10h-12h, il sort se promener. Il vient souvent ici, rendre visite à ses *jarbaat* (neveux/nièces). Il ne peut pas avoir de problème m'explique-t-il, sinon il ne pourra pas régler ceux des autres. Or, il semble associer le fait d'être dehors au fait d'avoir des problèmes. En tout cas, être seul les lui épargne. Il résout ceux de ses *jarbaat* (neveux/nièces), c'est « sa participation ». Lui n'a jamais eu de problèmes avec sa femme, ajoute-t-il. Les gens disent que les guet-ndariens ont peur de leurs femmes, mais en fait ils ont pitié (*yërëm*) d'elles. Lui il aide la sienne à la maison, il ne crie pas, il veut qu'elle soit la reine de la maison. Il ne veut pas prendre une deuxième, car il ne souhaite pas casser l'équilibre et la paix chez lui.

Ce discours très normatif sur le comportement idéal du *nijaay* (endossé par Cheikh dans cet échange) est intéressant, car il montre les qualités de bienveillance et de parcimonie qui lui sont associé. Celui-ci performe une masculinité autoritaire, mais sans forme de coercition. Le rôle du *nijaay*, notamment vis-à-vis de ces nièces, m'a beaucoup intrigué à la relecture de mes carnets de terrain. J'ai donc demandé à Amy, une amie proche à Guet Ndar des explications sur le sujet dont je reprends ici les mots d'un vocal WhatsApp:

> « Si tu vois un *nijaay* qui vient régler des problèmes. Ou une personne qui a un problème dire « je vais appeler mon *nijaay* ». Hein?... Souvent les *nijaay* vont mieux savoir régler les problèmes parce qu'ils vont prendre leur engagement (*jél seen engagement*) pour les régler. Mais si c'est les pères, ils n'acceptent pas de prendre leur engagement pour régler les problèmes. Car si comme… les pères ce sont eux qui donnent naissance *(jur)* à leur enfant et qui le marient (*maye ko jëkkër*), donc si aujourd'hui il y a un problème, le *nijaay* est plus en position de régler les problème (*moo gëna am position u réglé problem yi*) que le papa. Parce que si le papa règle le problème, ils vont dire que c'est parce qu'il a donné naissance… parce ce qu'il a donné naissance à untel [parce que c'est son enfant]. Je veux dire, c'est parce qu'il a donné naissance à Amy qu'il cherche à régler le problème. Parce qu'ils voient un jour le père de Amy favoriser (*faral*) [son enfant]. C'est comme ça qu'ils voient les choses. Les gens sénégalais ici c'est comme ça qu'ils voient les choses. Alors que si c'est le *nijaay*, ce que le papa ne pouvait pas dire, ce que le papa ne pouvait pas dire au gars [le mari], ce que le papa ne pouvait pas dire aux gens, lui, il va venir passer au milieu (*ñëw, jaar ci diggi bi*) [il va le dire, mettre les pieds dans le plat]. Il va dire « hey, ça ce n'est pas bien ! » ou « ça ne peut pas se passer comme ça », ou « il faut faire plutôt comme ça » ou « ça personne le fait » etc. C'est que c'est engagement, souvent le *nijaay* le prend plus que le papa. C'est comme ça. C'est comme ça l'affaire […] Maintenant un exemple : Amy elle a un copain qu'elle aime, je veux dire dont elle veut qu'il l'épouse. Maintenant le papa… moi mon papa, il refuse. Maintenant moi j'ai le droit d'aller voir mon *nijaay* et de dire « j'ai demandé à mon père qu'il m'offre mon copain là (*mu maye ma sama copain bii*) et il a refusé ». Maintenant je le dis à mon *nijaay*. Mon nijaay il prend l'engagement de venir et de me marier *par force*! […] Souvent les *nijaay* c'est comme ça qu'ils font. Souvent ce sont les *nijaay* qui vont aux baptêmes (*ngénte yi*), ce sont les *nijaay* qui vont aux mariages, ce

sont eux aussi qui vont régler les problèmes dans les familles/dans les maisons (*ci kër yi*). Dans les maisons/famille, ce qu'il y a le plus aussi… comme nous par exemple, nous n'avons pas de parents, maman n'est plus là et papa n'est plus là… avant que la maison/famille de ton père ne règle un problème, ta maison/famille du côté maternel l'aura déjà réglé. C'est pourquoi nous disons « *ku am papa, am nga yaay* – Si tu as un père, tu as déjà une mère ». Donc maintenant si du côté de ton papa, ton père en personne, il ne peut pas prendre son engagement, ton *nijaay*, je veux dire le frère de ta mère (*sa freru yaay*) plus grand (*bu mag*) ou plus petit (*bu ndaw*), c'est lui qui va prendre l'engagement. »

Cette explication fait apparaître le poids de cette relation oncle maternel/nièce à la fois dans la vie quotidienne et dans celle cérémonielle. Elle est liée à la relation mère-fille dont nous avons vu l'importance dans les chapitres précédents. Le lien à la famille maternelle, jugée plus proche, plus apte à prendre parti, est décrit par Amy comme investi prioritairement pour les questions difficiles (conflits, mariages d'amour refusés). Là encore, il s'agit moins d'associer aux faits de parenté une typologie et une ligne de transmission unilinéaire (patrilinéarité), que de comprendre ce qu'on associe à la parenté maternelle et paternelle et surtout de quel espace le *nijaay* tire son rôle de médiateur dans ce contexte. On perçoit dans le discours d'Amy que la maison/famille paternelle et la maison/famille maternelle ne sont pas des endroits qu'on associe aux mêmes domaines, à Guet Ndar. Pour la résolution des conflits, chose délicate par excellence, on préfère faire appel à la famille maternelle et à l'homme qui la représente ce côté-là : le *nijaay*. La relation *nijaay*-nièce apparaît comme le pendant de la relation avec le père, jugée trop proche, trop partiale pour intervenir dans les conflits. Le *nijaay*, au contraire, est paré d'une aura d'autorité conférée par son âge, et il vient d'un autre espace, il est donc à la bonne distance pour être perçu comme plus juste. Au regard de ces éléments, c'est finalement le seul parent existant cochant les cases pour être un bon intermédiaire : de sexe masculin et d'un âge respectable car appartenant à la génération d'au-dessus, sans être un père. Ce qui est tout de même intéressant, c'est que la distance nécessaire au bon jugement du *nijaay* lui permet finalement d'être plus proche de ces nièces au quotidien et d'avoir un rôle dans leur vie d'épouse et dans leurs mariages puisqu'il s'occupe beaucoup des problèmes de couples. La posture de Cheikh Bara dans la maison des Sy, est à ce titre révélatrice : assis sur une chaise dans le couloir ou la chambre, ne partageant pas l'espace avec les autres visiteurs, il soigne sa position entre recul et implication. Dans la relation *nijaay-jarbaat* (comme dans d'autres relations hommes-femmes d'ailleurs) la distance rapproche : la différence d'âge et l'appartenance à la parenté maternelle s'additionnent pour renforcer des liens qu'on aurait pu croire un peu distendus.

Cette figure du *nijaay* nous permet ainsi de mieux comprendre les masculinités à Guet Ndar. L'aptitude à résoudre des conflits apparaît comme constitutive de la masculinité des

hommes d'âge mûr, mais se réalise pleinement qu'à l'extérieur de l'espace domestique de ces hommes : au *mbaar* et chez leurs nièces, ils représentent alors une autorité bienveillance indépendante de leur rôle de père ou de mari parfois défaillant. Le contraste entre le *nijaay* qui intervient auprès de ces nièces et le père ou mari qu'il incarne dans un autre espace peut être déconcertant. La surprise et l'incrédulité qui m'ont saisie, quand le fils de Cheikh Bara, m'a confié que son père est à ses yeux un coureur de jupons dépensier, en sont de bons indices. En connaissant Cheikh Bara à travers son rôle de *nijaay*, il m'était tout bonnement impossible de l'imaginer autrement qu'en grand sage respectable[84]. Un entretien avec un homme de 90 ans permet aussi de se rendre compte des conséquences de l'évolution des normes de masculinité avec l'âge et de la coexistence de différents rôles masculins en fonction des espaces et des relations :

> *Maam* (grand-père) Moustapha a plus de 90 ans. Il me reçoit dans une toute petite chambre dans cette maison qu'il partage avec sa nièce qui a beaucoup plus de place bien qu'il soit propriétaire. C'est un vieil homme, avec des cheveux blanc, bégayant et avec un problème à la langue (une paralysie ?) ce qui rend son expression très compliquée. Petit à petit, moitié en français, moitié en Wolof, nous nous comprenons. Une des premières questions que je lui pose concerne sa situation matrimoniale. A-t-il une ou plusieurs femmes ou en a-t-il eu ? C'est une question assez routinière pour moi. Sa réponse me prend un peu de court. Il en a eu deux successivement me dit-il, mais « une des conditions humaines lui manquant, il n'a pas pu les garder ». J'exprime mon incompréhension. Il me dit alors qu'il est impuissant, que c'est la volonté divine et qu'il l'a accepté en se disant que son rôle est plutôt d'aider ses apparentés (*mbokk*). Il souligne l'importance de son rôle de médiateur dans les conflits, notamment ceux liés aux mariages [des autres]. Lui il fait asseoir *(toog)* et discuter *(waxtaan)* [posément] le mari et sa femme, car « *fase baxul* » (divorcer n'est pas bien). Une femme peut se retrouver avec un mari pire, m'explique-t-il. Il m'explique que ce sont souvent des femmes de sa famille qui lui demandent d'intervenir.

Pour ce vieil homme, qui n'était pas en mesure de répondre à ce qui reste un prérequis de la masculinité dans ce contexte, avoir une érection et avoir des rapports sexuels pénétratifs avec des femmes dans le cadre du mariage, l'âge a permis de se réaliser autrement. En devenant un homme mûr, maam Moustapha a pu remplir d'autres conditions de la masculinité : aider ses apparentés et jouer le rôle de médiateur dans des conflits, notamment ceux matrimoniaux de ces nièces. Maam Moustapha n'a pas pu être un mari ou un père dans cette société, mais il est

[84] Ses nièces étaient au courant de certains bruits qui circulaient autour de leur oncle, mais comme il était avant tout leur *nijaay* et un bon croyant, elles ne laissaient pas la place à cette version de l'histoire.

devenu un *nijaay*. Il a été amené à jouer un rôle dans le mariage, non le sien mais celui de ses nièces.

Ce qui est intriguant, c'est que « *nijaay* » est aussi utilisée comme un terme d'adresse par l'épouse pour appeler son mari. « *Nijaay* » est considéré comme un doux nom pour flatter le mari, montrer qu'on est soumise à son autorité, qu'on le respecte. Pourquoi le mari est-il appelé « mon oncle maternel » par sa femme ? Une des pistes de réponses à cette question est le fait que le *nijaay* incarne en un sens ce que doit être un bon mari sur le plan de la valeur : hiérarchiquement supérieur, puisant sa respectabilité dans son âge et son statut, bienveillant et amical, résolvant les conflits de la famille. Mais le *nijaay* et le mari ont aussi en commun des postures spatiales qui concilient autorité et absence : ils viennent régulièrement voire quotidiennement rendre visite à leurs nièces et femmes mais investissent d'autres lieux que celui du foyer.

C. Des amitiés hommes/femmes : des ponts entre les mondes ?

Il nous reste une autre relation homme-femme à étudier : l'amitié homme femme. Alors que les deux autres relations décrites précédemment - la relation mère-fils et la relation oncle utérin-nièces - se caractérisent par la distance générationnelle, liée à une forte différence d'âge, celle-ci implique des hommes et des femmes de la même génération (même s'il semble courant que les femmes soient plus âgées que leurs amis masculins). Ces amitiés tissent des liens étroits entre les mondes séparés des hommes et des femmes, s'accommodant des différentes mobilités. Elles ouvrent des brèches dans la construction de réalités de genre différentes et se distinguent par une confiance, une aisance dans les rapports, une forme même de compagnonnage qui tranche avec ce que j'ai pu observer des relations entre époux.

> Je leur demande comment ils se connaissent, car ils ont l'air d'avoir une solide amitié. Meïssa (36 ans, marié) vient chez Rama (42 ans, mariée aussi) boire le thé et discuter des longues heures quasiment tous les jours. Il dit qu'il fait ça pour la distraire. Lorsqu'il revient de son travail au port, il lui apporte parfois du poisson, parfois des fruits.
> Un jour où ils sont tous les deux réunis, je leur demande l'origine de leur amitié. Depuis quand se connaissent-ils ? Ils se connaissent depuis 4 ans me répond Rama. Meïssa entrainait l'équipe de foot du sous-quartier et ils cherchaient un endroit pour se retrouver après les matchs. Cheikh le fils aîné de Rama [qui jouait dans l'équipe] avait proposé chez lui. La première fois qu'ils étaient venus – dis-lui ce que tu avais dit Meïssa demande Rama -. « La première fois », m'explique Meïssa, qui a essayé de changer de sujet plusieurs fois avant de s'exécuter, « la première fois, j'ai dit « *Woo ma xale bu tooy,bi, xale bi dafa tooy* (appelle-moi cette fille sexy.

Cette fille est sexy !) », et on m'a dit que c'était la mère de Cheikh. Ça m'avait étonné, car je pensais que c'était une jeune fille (*jànq*) ». Après leur réunion de club, Meïssa était allé voir Rama et son mari pour s'excuser du dérangement occasionné. Il avait ensuite pris l'habitude de venir ici discuter avec Rama.

Cette grande amitié a éveillé des soupçons. Rama m'a dit l'autre jour que toutes les amitiés hommes femmes éveillent des soupçons, même quand elles sont entre « frères » (cousins) comme elle et Moussa [un autre ami qui est le fils de la sœur de sa mère]. Elle m'a confié que les gens ont souvent parlé de sa relation avec Meïssa à ce dernier. Pourtant c'est une femme mariée et Meïssa ne manque pas d'aller saluer le mari de Rama à chaque fois qu'il est là. Mais malgré les commérages cette relation perdure et n'est pas cachée.

Comme nous le voyons dans cette description, la relation Rama-Meïssa inclut une forme de réciprocité, mais existe principalement parce que les deux protagonistes aiment bien passer du temps ensemble et converser. Les comportements des amis sont très différenciés et suivent ainsi les lignes de partage des normes de genres. Les entrevues ont toujours lieu chez Rama, et quasiment pas chez Meïssa. Rama attend donc la venue à l'improviste de son ami qui ne se déclare jamais avant. Il vient à elle. Rama n'est cependant pas passive dans la relation. Alors qu'elle ne l'avait pas vu depuis longtemps, un jour elle m'avait demandé de l'accompagner chez lui. Sa maison à lui n'est qu'à quelques mètres de chez elle, mais elle sait bien quand elle y va qu'elle ne l'y trouvera pas. Elle va seulement rendre visite à sa femme, demander de ces nouvelles quand il ne lui a pas répondu au téléphone depuis quelques jours. Car la première chose qu'elle fait quand elle ne le voit pas pendant plusieurs jours c'est de lui téléphoner pour prendre de ces nouvelles. Ensuite elle va prendre des nouvelles auprès de sa femme afin qu'à son retour, Meïssa apprenne qu'elle est passée. La mobilité de Rama est exceptionnelle, habituellement elle est l'ancre immobile de leur lien. Lui est très mobile, voire un peu trop ce qui l'éloigne d'elle. Quand il revient après plusieurs semaines d'absence, il prétexte toujours des déplacements trop réguliers qui l'ont empêché de s'immobiliser à ses côtés : « *temps yii dama dox rekk* » (ces temps-ci je ne fais que marcher ! [je suis très occupé]).

Ces relations d'amitié n'impliquent pas forcément des apparentés, Rama et Meïssa, par exemple, ne partagent aucun lien de parenté. Mais elles sont aussi fréquentes entre parents : sœur et frère cadets ou entre cousins/cousines (ces deux relations étant désignés par les mêmes termes dans la parenté wolof *jiggeen-cammiñ* ou *rak-mak*). La parenté rend ces relations moins équivoques et plus quotidiennes encore. Les jeunes frères peuvent alors visiter leur sœur dans leur demeure conjugale à des heures tardives sans que cela interroge sur la nature des relations :

Je discute avec Souleymane sur le perron de sa maison, il fait nuit déjà (21h) quand nous voyons passer Ousseynou (28 ans), le jeune frère de sa femme Fatou (35 ans). Il nous salue, puis demande si sa sœur est là. Souleymane répond à l'affirmative. Ousseynou s'engouffre alors dans la maison sans plus attendre. Souleymane me demande si je connais Ousseynou, je réponds que oui. Il me dit que c'est bon garçon (*góor bu baax la*), « c'est l'ami de Fatou (*xaritu Fatu la)* ». Il vient quasiment tous la voir tous les jours m'explique Souleymane. Pour l'anniversaire de leur fille, Ousseynou lui a offert un agrandissement d'une photo de l'enfant dans un beau cadre. Souleymane ajoute que Fatou l'aide aussi, elle lui donne de temps en temps quelque chose, car la vie est difficile (àddina jafe na).

Ce qui est intéressant, c'est que Souleymane, utilise le terme « *xarit* » (ami) pour désigner cette relation qui est par ailleurs une relation de parenté. Fatou a plusieurs frères, aînés comme cadets, mais cette relation est colorée d'une proximité quotidienne et c'est cette spécificité qui est mise en avant. L'amitié homme/femme et la relation de parenté frère sœur viennent donc se chevaucher un peu comme la relation entre jeune dépendant et femme aîné vue plus haut et celle mère/fils. La question qui surgit inévitablement est celle du lien entre parenté et amitié qui a trait au large sujet des frontières de la parenté. Dans ce contexte, l'amitié et la parenté sont clairement liées et articulées. Être parents ne signifie pas qu'on ne puisse pas être amis, et être amis se prolonge souvent à la génération suivante par l'homonymie notamment qui permet une intégration dans la parenté (Moya, 2017a : 119).

Ces relations d'amitié hommes-femmes entre parents ou non ont ceci d'intriguant que je me suis souvent demandé comment elles étaient possibles : elles réunissent des mondes tout de même assez séparés, des hommes et des femmes qui ont des quotidiens différents et doivent être très volontaires pour passer du temps ensemble, le tout au milieu des soupçons et des possibles jalousies des époux et épouses de l'un ou l'autre. Lors des mobilités des hommes (proches ou lointaines) elles continuent pourtant, par téléphone, les hommes au loin s'appuyant même parfois sur ces femmes restées au quartier pour gérer leurs affaires, pour contrôler l'avancement de travaux, s'occuper de certaines relations, prendre part à distance à des cérémonies familiales.

Toutes ces relations hommes-femmes qui entremêlent rapport de genre, d'âge, de parenté et une forme de confiance et de proximité ne sont pas des découvertes. Que ça soit les jeunes dépendants ou les oncles utérins elles concernent des figures d'hommes qui sont bien présentes dans la littérature anthropologique. Force est à constater cependant, que leurs relations avec des femmes sont très peu documentées. Ainsi, les relations aînés/cadets ou les relations oncle maternel/neveux utérins sont des thèmes majeurs de l'anthropologie, sans qu'il n'y

apparaisse de référence aux relations femme aînée/homme cadet ou oncle maternel/nièce utérine.

Conclusion : les contours de la masculinité et les liens des hommes.

Étudier les hommes en dehors de leur espace domestique de référence, dans l'entre-soi masculin, ou dans des espaces domestiques à travers leurs relations avec des femmes qui ne sont pas leurs épouses permet de complexifier l'analyse de leurs rôles et de leurs prérogatives.

Les *mbaar* et les relations hommes-femmes que nous avons présentées nous ont permis de voir de nouvelles logiques spatiales à l'œuvre. D'abord, celles qui conduisent à la création d'espaces uniquement masculins, et ensuite celles qui rapprochent des hommes et des femmes dans des espaces domestiques. Le fait que ces logiques s'additionnent montre bien que le monde social wolof n'est pas ségrégé par les rapports sociaux de sexes alors même qu'il est polarisé par le genre. Cette polarité ne s'exprime ni en termes d'activité ou de gestes posés, ni sur une ligne entre intérieur ou extérieur ou entre des espaces privés et des espaces publics. La difficulté est donc de rendre compte de ces logiques dans toute leur complexité. La sociabilité masculine et celle féminine prennent forme de manière spatialement différenciées. Les hommes hors de leur espace domestique (et de leur lieu de travail) incarnent l'espace extra-familial et extra-domestique, un espace de plus en plus réduit aux vues de l'extension de l'espace de l'habiter et de l'espace marchand. Dans cet espace liminaire, ils constituent des groupes d'homosociabilité qui s'attribuent une certaine autorité collective pour penser le quartier et ses conflits lorsqu'ils débordent des maisons. De visite dans des espaces domestiques féminins, ils apportent un peu de cette tranquille extériorité et autorité (*nijaay*), mais aussi leurs qualités personnelles (amis) ou leur contribution (dépendants). Leurs espaces de sociabilité sont interstitiels : ils se situent précisément entre les maisons et l'océan, entre leur chez eux et celui de leur nièce, de leurs amis. Leur autorité dans un espace domestique étant liée au fait qu'ils n'y soient pas la majeure partie du temps, en fait des présences mouvantes, qui ne trouvent de l'immobilité que dans les zones de marge comme les *mbaar.* La sociabilité masculine a donc des contours différents de celle féminine : les hommes fonctionnent en groupes ou se relationnent de manière interindividuelle se détachant d'un lien pour rejoindre un autre (ou le groupe qu'ils fréquentent) au gré de leurs circulations ; là où la sociabilité féminine tisse des réseaux inter domestique à l'échelle du quartier dans lesquels elles occupent plusieurs places simultanément, en ne s'extrayant jamais tout à fait.

La distance, des hommes aux femmes, mais aussi de l'oncle maternel à sa nièce, est très présente dans ce chapitre : elle est parfois purement spatiale, mais surtout relationnelle. Elle désigne la posture hiérarchique des oncles maternels vis-à-vis de leur nièce mais aussi le fait de se mettre hors de portée (ce que ne font pas ces oncles pour le coup), ou le fait d'être loin (mobilité oblige) alors même qu'on souhaiterait être proches (comme dans le cas des amitiés). Encore une fois, c'est le temps qui nous a aidé à penser la distance plus finement.

Quand j'entre dans la chambre, obscurcie par les rideaux pourpres aux fenêtres je suis surprise par la taille du lit en bois massif : il occupe plus de la moitié de la pièce. Le matelas contribue à ce qu'il soit très haut et qu'il faille se hisser un peu pour s'y asseoir. Une épaisse couverture fleurie y est posée. Les tables de nuit d'un côté et de l'autre du lit sont assorties à celui-ci : on discerne la même gravure florale dans le bois. Sur l'une des tables, de grosses perles rouges et noires ou des perles dorées de toutes les couleurs forment un tas lumineux qui attire le regard. Ce sont les colliers de reins aux couleurs vives qui sont exposés négligemment. À droite, il y a aussi la grande armoire qui doit être remplie des tenues de l'épouse et des quelques affaires du mari et des enfants. Je cherche s'il y a une coiffeuse, ce meuble que je croise souvent dans les chambres, servant de table d'exposition pour les produits de beauté les parfums de chambre et les boites d'encens (cuuraay), mais il n'y a pas de place pour un tel meuble dans cette pièce. Les crèmes et parfums sont posés sur une étagère murale formée avec quelques planches. Sous le lit, je distingue le matelas en mousse qui est tiré pour les enfants à la nuit tombée. La pièce sent fortement l'encens, mais je distingue aussi la discrète odeur de renfermé.

Chapitre 6 : L’Adieu au couple

Distance et combat dans les relations conjugales à Guet Ndar

Tout au long de cette thèse, nous nous sommes appliqués à périphériser la relation mari-épouse. Nous avons décrit plusieurs espaces et pans de l'organisation sociale à Guet Ndar, structurés par d'autres types de relations (faisant l'objet de moins d'attention dans la littérature), comme les relations d'affinité ou de consanguinité féminine et d'autres relations hommes-femmes. Nous avons pu aborder des questions aussi conséquentes que l'organisation des espaces de cohabitation, la place des enfants dans le quartier et les masculinités, sans que la relation mari-épouse intervienne de manière notable. Nous avons aussi, en parallèle, constaté l'importance du mariage à la fois de manière individuelle, en tant qu'étape nécessaire pour devenir un adulte respectable et accéder à une sexualité non réprouvée et une descendance légitime, et collectivement, comme force de réarrangement relationnel qui repositionne chacun dans un réseau de relations. Ainsi le mariage inscrit les femmes dans un réseau de femmes affines — endroit où elles font leurs preuves et s'impliquent au quotidien.

Alors que les contraintes spatiales poussent à la promiscuité, et que certaines relations, comme celles qui lient des femmes parentes, se retrouvent condensées dans des espaces restreints, il est étonnant de constater que les relations conjugales se caractérisent par la distance. Celles-ci semblent au contraire polariser l'habiter : beaucoup d'époux ne résident pas ensemble, ne mangent que rarement ensemble, et passent leur vie dans des espaces complètement séparés. Par ailleurs, le mariage à Guet Ndar ne comprend pas vraiment l'idée d'un quotidien partagé ou d'une « vie à deux » pour reprendre l'expression utilisée par Kaufmann (2024 : 124) dans sa sociologie du couple. Il contraste également avec « le paradigme du couple » supposant unicité, fusion, harmonie, amour. Selon ce paradigme, le couple est pensé comme tendant vers l'unité et comme « une référence centrale dans les esprits » (Artigas Burr & Salcedo Robledo, 2021 : 119) pour envisager les conditions matérielles, affectives et sexuelles des individus. Ce paradigme est lié à une histoire et notamment à celle du christianisme (Barry, 2011 ; Porqueres i Gené, 2015b ; Guéguen, 2023), qui a inscrit le mariage unique comme fondement social et diffusé une vision « qui postulait l'indissolubilité et l'unicité du couple » (Barry, 2011 : 49 -50) basée sur l'idée que les conjoints partageraient une chair unique (*una caro).* Bien que le couple ait aujourd'hui des formes diverses, l'idée qu'il forme une entité perdure à travers l'idéal du couple « fusionnel » ou « repli » qui a accompagné la généralisation du mariage d'amour (Guéguen, 2023 : 28). Ce paradigme a infusé dans d'autres concepts des sciences sociales comme celui de ménage. Ce dernier a été critiqué pour reposer sur un postulat erroné d'unité économique et de décision, et pour voiler un certain nombre de dynamiques relationnelles (Gastellu, 1980 ; Guyer, 1981). Mon travail s'inscrit dans la lignée de ces critiques et vise à en étendre la portée.

La distance entre les conjoints à Guet Ndar est autant d'ordre spatial —de nombreux couples ne cohabitent pas — que relationnel —la relation mari/femme n'est pas une relation de proximité, mais est marquée par une certaine pudeur (*kersa*). Il s'agit en effet d'une relation hiérarchique au sens où le mari est dans une position de supériorité statutaire, sans pour autant que cette supériorité n'annule la maîtrise que peut avoir son épouse dans d'autres contextes (Dumont, 1966 ; Théry, 2007). Le couple est ainsi fait de distance physique et relationnelle et de cloisonnement financier. Les époux gèrent leurs biens de manière séparée et l'épouse n'est pas tenue de participer aux dépenses du ménage, bien qu'elle en soit la principale organisatrice et gestionnaire[85]. Elle doit recevoir pour cela chaque jour une somme d'argent de son mari, servant à couvrir ses « dépenses quotidiennes » (*deppass*). Le mariage repose d'autant moins sur l'idée d'une fusion des époux, que la polygamie (polygynie) est courante[86]. Celle-ci accentue la séparation spatiale entre les conjoints et la dissociation des budgets tout en étant source de nombreux conflits.

Les (brefs) moments de rapprochement des époux ont très souvent des allures de confrontation : les disputes, dont certaines peuvent être spectaculaires, sont fréquentes. Exposées à la vue de tous, elles soulèvent le voile de pudeur (*sutura*) et d'évitement du conflit (*masla*) qui caractérisent les relations sociales au Sénégal. Elles contrastent singulièrement avec les efforts faits par les époux et épouses pour conserver les apparences notamment par la « proclamation ostentatoire de l'autorité du mari » (Moya 2017, 70). Toutes ces règles sociales et religieuses auxquelles mes interlocuteurs se réfèrent régulièrement, et qui donnent lieu à des discours très stéréotypés sur la conjugalité, vont de pair avec la distance et la conflictualité ouverte et assumée des relations entre maris et femmes à Guet Ndar. Cette conflictualité est, selon mes interlocuteurs et interlocutrices, constitutive du mariage — perçu comme un combat au long cours[87] — et de ses difficultés, appelant tout à la fois à la patience et à la combattivité.

Dans ce chapitre, je monterai que la relation conjugale à Guet Ndar se comprend selon ses propres critères — c'est-à-dire en dehors de ce paradigme de couple qui implique une idée de semblable et de commun entre conjoints qui n'a pas d'équivalence dans ce cas — et dans

[85] Le Coran, sourate 4, verset 34 ou 36 selon les versions.

[86] Il n'y a pas de statistiques sur Guet Ndar, mais 2/3 des 28 femmes mariées avec lesquelles j'ai travaillé à Guet Ndar ont au minimum une coépouse. Les données des enquêtes démographiques et de santé (EDS) situent autour de 30 % le nombre de femmes (et 15 % des hommes) qui, en 2019 au Sénégal, vivaient en union polygame. Mais ces statistiques transversales masquent le fait que la polygamie n'est souvent qu'une étape dans les parcours matrimoniaux des individus ; elles ne permettent donc pas d'appréhender l'étendue réelle de la pratique que dévoilent les données biographiques (Antoine, 2018). Antoine observe dans un article au titre évocateur « Peut-on échapper à la polygamie à Dakar ? » que les facteurs socio-économiques influent peu sur la polygamie, ce qui fait qu'à Dakar, tous les hommes sont des « polygames potentiels » (Antoine et Nanitelamio, 1995).

[87] Cela a été décrit à propos de la sexualité dont l'évocation emprunte au champ sémantique de la lutte (Moya, 2017), mais moins pour d'autres dimensions de la conjugalité

toute sa complexité afin de restituer le jeu qui existe dans le cadre normatif de la relation conjugale, jeu qui permet l'agentivité des Guet-ndariennes.

Pour ce faire, nous allons d'abord voir l'évolution de la relation conjugale dans le temps et la manière dont elle repose sur une forme d'écart d'intérêts et de perspectives. Nous allons ensuite développer l'idée que l'organisation sociale produit une distance entre les époux, distance qui confère une certaine autonomie aux femmes. Ensuite, je me pencherai sur les modalités du face-à-face marital au long court et l'utilisation du registre du combat. Nous verrons que cette confrontation permanente, qui résulte de l'écart des intérêts des protagonistes d'un mariage et qui n'a jamais pour but la remise en question des relations hiérarchiques entre époux, entretient la distance entre les époux.

I. Conflits et distance au cours des différents âges du mariage

Le terme wolof *séy* qui peut être traduit par « mariage » ou « conjugalité » recouvre plusieurs aspects de la vie conjugale telle qu'elle est conçue à Guet Ndar. Il peut servir à désigner à la fois l'action de se marier, l'union conjugale, le rapport sexuel et le déplacement de la femme impliqué par le mariage (« *dem séyi* » aller rejoindre son mari dans la demeure familiale). Concevoir le mariage dans sa quotidienneté, ses temps, ses enjeux, et ses dispositions spatiales comme nous y invite le terme *séy*, et non uniquement comme une institution ou une cérémonie[88], permet de rendre compte du caractère évolutif et multiforme de celui-ci. Le recueil d'une vingtaine de parcours matrimoniaux m'a permis de constater une certaine similarité dans la succession des étapes et périodes traversées par les couples. Ces périodes, que j'ai appelées les âges du mariage, se caractérisent par des enjeux différents, et établissent la distance relationnelle entre les époux selon diverses modalités.

Les relations préconjugales durant lesquels les futurs époux se rencontrent, nécessitent pour ceux-ci de faire montre de leur capacité à correspondre (au moins en apparence) aux attendus de genre qui fondent la respectabilité ; elles se heurtent aux premières divergences des points de vue entre époux. Le mariage religieux installe la distance entre les jeunes époux alors qu'il légitimise la sexualité : ceux-ci n'emménagent pas tout de suite ensemble, et sont liés, mais aussi distingués par les prescriptions religieuses concernant leurs rôles dans la vie quotidienne. Lors de l'emménagement de l'épouse dans la maison familiale de son mari, les

[88] Sur le plan cérémoniel, le mariage Wolof ne peut pas se réduire non plus à un unique moment, car il est ponctué par un ensemble de cérémonies qui légitiment et honorent le couple et l'alliance entre les familles.

époux sont confrontés à de nouveaux enjeux de taille : le défi de l'intégration dans un nouveau cercle relationnel (la famille du mari et particulièrement le cercle des affines) pour l'épouse, et souvent, le début des problèmes économiques. L'époux passe de moins en moins de temps dans sa maison familiale désormais investie par son épouse. Le temps passant, les conjoints sont aux prises avec l'injonction à la polygynie pour les hommes et les difficultés que cela occasionne pour la première épouse[89]. Enfin, les unions des personnes plus âgées, se caractérisent par une distance plus accentuée, voire sont ponctuées par les divorces et les remariages fréquents — les femmes ayant de véritables carrières matrimoniales là où les hommes « cumulent » plutôt les épouses.

Je vais détailler chacune de ces étapes afin d'en donner à voir les moments charnières et les implications pour la relation mari-femme.

A. Les relations avant le mariage, les premières divergences

Dans les relations préconjugales, les hommes et les femmes négocient déjà âprement leurs relations futures ; l'argent et l'exclusivité y sont des enjeux majeurs. Avant le mariage, les futurs époux ont souvent des liaisons, qui sont plus nombreuses et plus longues que par le passé, au vu du recul constant de l'âge moyen au premier mariage[90]. Bien que la sexualité hors mariage soit condamnée moralement, la fréquence des grossesses hors mariage et leur appréhension par les parents de jeunes filles (Adjamagbo et al., 2013) témoignent de son ordinaire dans les relations préconjugales. Ces relations ont souvent aussi une face visible, même si une grande partie de ce qui se passe entre les jeunes amoureux est cachée, et échappe au contrôle social, grâce, notamment, d'après mes observations, à l'utilisation du téléphone portable. Les mères sont souvent dans la confidence de leurs filles et leur consentement est souvent primordial[91] à la poursuite des relations cachées aux pères. Lorsque les prétendants sont sérieux, ils effectuent régulièrement des visites de courtoisie chez la mère, de laquelle ils tentent de s'assurer un soutien. Certains de mes interlocuteurs guet-ndariens célibataires accusent d'ailleurs les mères d'être à l'origine de leur difficulté à se marier.

> J'accompagne Idrissa, 31 ans, au port de pêche. Sur le chemin, il me dit qu'il veut me présenter quelqu'un. On entre dans une maison et une jeune fille nous reçoit. C'est Coumba, elle a 23 ans

[89] La situation des deuxièmes épouses est un peu différente de celle des premières décrites ici : elles se retrouvent dans une situation de « polygamie choisie » (Dial, 181) et non « imposée » (*ibid*.). Choisir ce genre d'union leur permet d'échapper à la cohabitation avec les affines, voire même le mari une partie du temps et d'accéder d'emblée à une certaine autonomie.

[90] En 2013, celui-ci est à 22,7 pour les femmes et 29,7 pour les hommes alors qu'il était à 20 pour les femmes et 28 pour les hommes en 1988 (Diouss et al., 2016 : 69).

[91] Cette complicité entre mère et fille dans les choix matrimoniaux est déjà notée par Diop (1985 : 100-101).

et est au lycée. Elle nous reçoit dans le salon. Assez vite, je comprends que Coumba et Idrissa entretiennent une relation. Tout ce que me dit Idrissa semble tourné vers Coumba et avoir pour but de lui plaire. Il peste sur le mauvais comportement des hommes guet-ndariens qui, selon lui, sont des fainéants qui passent la journée dans des mbaar, épousent une nouvelle épouse à chaque retour de campagne [de pêche] et cessent de travailler à 35 ans. « La faute est aussi aux mères, elles veulent donner leurs filles qu'à ces hommes-là. Moi si je voulais épouser Coumba je ne pourrais pas, car sa mère dirait que je suis un étranger alors que j'ai passé ma vie à Guet Ndar. Les mères elles ne regardent pas l'avenir de leurs filles, elles regardent les dépenses, les tissus et ce qu'elles vont manger au mariage, c'est tout ».

Cette dernière phrase d'Idrissa me permet de souligner le rôle des mères dans le mariage de leur fille, à la fois en tant qu'organisatrices, mais aussi parce que le mariage d'une fille impacte le statut de sa mère (*cf. supra*.). Le fait que les mères fassent du mariage de leur fille un enjeu personnel est révélateur du fait que ce qui se joue dans le mariage, ce n'est pas l'installation du couple dans son cocon d'amour.

Surtout, dans ces propos d'Idrissa, adressés à Coumba à travers moi, on voit se profiler l'un des grands enjeux des relations prémaritales et conjugales : l'argent. Pendant la période de séduction, jeunes hommes et jeunes femmes sont sur leurs gardes et l'argent et les dons divers sont des arguments de négociation de la confiance. Il est attendu d'un homme qui courtise une femme qu'il lui fasse des cadeaux, qu'il lui donne de l'argent ou qu'il lui paie des choses importantes (frais de santé, études, crème éclaircissante) pour montrer son engagement et sa capacité future à prendre en charge les dépenses conjugales qui lui incombent. Les relations prémaritales ressemblent parfois à du théâtre de vaudeville, en ce qu'elles mettent en scène des personnages qui ont toujours peur de se faire tromper et qui manœuvrent pour tirer leur épingle du jeu. Les jeunes filles ont souvent plusieurs « prétendants », desquels elles tentent d'obtenir le maximum de dons et de promesses d'engagement, en s'engageant le moins possible (et en essayant de garder leur virginité). Elles jouent alors une partie risquée qui consiste à trouver le bon équilibre entre tenter de conserver sa bonne réputation et entretenir des espoirs chez plusieurs jeunes hommes pour bénéficier d'un soutien matériel, mais aussi pour ne pas mettre tous leurs œufs dans le même panier en termes de projets matrimoniaux. Thomas Fouquet (2011), qui a travaillé sur la prostitution à Dakar, s'est aussi intéressé au *mbaraan* « une forme de multipartenariat féminin » (*ibid.* : 3) propre au milieu urbain. Il relève les difficultés d'établir des « frontières entre prostitution, multipartenariat et sexe transactionnel [car elles] se révèlent remarquablement labiles, et ne peuvent être saisies qu'à travers leurs usages sociaux » (*ibid.* : 2). À Guet Ndar, le fait que le comportement d'une jeune fille soit associé au *mbaraan* ou à une

sorte de pragmatisme normal et nécessaire est plus lié à son habilité à mener le jeu et à la perspective de la personne prononçant le jugement qu'aux actes ou aux intentions des jeunes filles en tant que telles. Les jeunes hommes qui estiment pâtir du comportement des jeunes femmes n'hésitent pas à le dénoncer, alors que les mères des jeunes filles, notamment, encouragent leurs filles à ne pas s'engager trop rapidement dans une relation exclusive. À la différence de Fouquet qui pense qu' « Il reste […] impossible d'affirmer que le *mbaraan* s'imposerait comme la nouvelle norme féminine et galante en milieu urbain sénégalais » (2011 : 3), je dirais que le multipartenariat (impliquant de la sexualité ou non) est une étape courante de la jeunesse féminine urbaine, et constitue ainsi un « prélude au mariage » (Adjamagbo et al., 2013 : 89). Il est vu comme une « source d'autofinancement » (*ibid.* : 14) permettant aux jeunes filles d'aider leurs familles, de continuer leurs études et d'évaluer les capacités financières de leurs prétendants avant de se marier (*ibid.*). Cela préfigure aussi des relations conjugales à venir, où le mari est une ressource pour son épouse, qui lui permet d'acquérir les moyens de son autonomie et de sa capacité d'agir. Il me semble donc vain de tenter de distinguer « le "sexe transactionnel", qui constitue une part de l'ordinaire des rapports galants — et les stratégies plus clairement mercantilistes poursuivies par certaines jeunes femmes (Fouquet, 2011 : 3) » dans la mesure où ce n'est pas les intentions des jeunes filles qui déterminent les perceptions sociales. S'il est pertinent théoriquement de penser le continuum de relations hétérosexuelles impliquant un échange économico-sexuel et de faire ainsi un lien entre la prostitution et le mariage (Tabet, 2004), le jugement social qui oppose ces deux formes de relations au Sénégal les distingue radicalement. Par contre, l'acceptabilité sociale du multi partenariat féminin (qui reste relative par rapport au côté masculin) dans les relations préconjugales et l'importance que prend l'argent dans celles-ci font que le *mbaraan* ne doit pas à mon sens être isolé comme un cas limite. De leur côté, les jeunes hommes ont aussi plusieurs copines en ayant moins à s'inquiéter du jugement social tant qu'elles ne tombent pas enceintes. Ils essayent de s'assurer de la fidélité de leurs partenaires et d'accéder à la sexualité malgré leurs revenus souvent insuffisants, et élaborent donc des stratégies diverses (Faynot, 2019) pour débourser le moins possible afin se prémunir de ce qu'ils appellent le « matérialisme » des femmes sénégalaises (Faynot, 2017 ; Hann, 2013). Cette expression usuelle dénonçant le goût de l'argent conféré aux jeunes femmes sénégalaises (et parfois de leur mère comme on l'a vu avec le discours d'Idrissa) est éloquente et montre bien l'écart des perceptions entre les objectifs des jeunes hommes et des jeunes femmes avant le mariage. Le combat matrimonial commence donc même avant le mariage. Combat des filles pour obtenir une situation maritale avantageuse et s'assurer que leur mari remplira son devoir d'entretien, qu'elles seront logées dans de bonnes conditions et

qu'elles bénéficieront d'une certaine autonomie. Combat des garçons pour avoir accès à la vie maritale ou à la sexualité même quand ils n'en ont pas les moyens financiers. Il est intéressant de constater que, dans ce contexte, le romantisme à l'Occidentale très influencé par la religion chrétienne qui associe l'amour au don de soi désintéressé (Cole et Thomas, 2009), peut être utilisé stratégiquement par les jeunes hommes afin d'échapper aux sollicitations financières des jeunes filles[92].

Ces relations prémaritales sont souvent de courte durée. Il est, en effet, valorisé, de faire une proposition de mariage rapidement à la famille de la jeune fille pour ne pas être accusé de vouloir la « tromper »[93], c'est-à-dire avoir des relations sexuelles avec elle sans envisager un mariage. Lorsque l'homme fait sa demande (*ñaan*) auprès de la famille et que celle-ci est acceptée[94], c'est la remise des prestations de mariages qui acte le projet de mariage (Moya, 2017a). Les prestations de mariage sont au nombre de deux : le don du conjoint (*may ju jëkk*), et l'obligation (*warugar*). La première est destinée à la jeune fille et est composée d'argent de cadeaux de valeur. D'après mes interlocutrices à Guet Ndar cette prestation se situe autour de 500 000, mais peut aller jusqu'à 800 000 voire 1 million[95] et s'accompagne d'un smartphone ou d'une enceinte et de bijoux en or[96]. L'argent permet à la jeune fille d'acheter tenues, bijoux et maquillage pour le mariage. Parfois, le futur conjoint rajoute à cela les meubles pour la future chambre conjugale (lit, armoire, coiffeuse, commodes, etc.). La seconde prestation, *warugar,* est pour la mère et sert à couvrir les frais liés à la cuisine de la cérémonie, elle est à peu près à la même hauteur que la première (500 000 et des cadeaux de valeur). Le mariage religieux (*takk*) survient en général rapidement après ces échanges de prestations.

Le rituel du mariage musulman, *takk* en wolof, est le seul de l'ensemble des éléments cérémoniels du mariage qui est considéré comme essentiel et incontournable pour sceller l'union (Moya, 2017a : 211). Si les autres cérémonies asseyent la légitimité du couple au regard de la société, ce rituel est le seul qui légalise l'union. Ce rituel se déroule en général devant un

[92] Faynot (2019) donne des exemples de la mobilisation d'un discours romantique par les jeunes hommes pour accéder à la sexualité. Pour ma part, j'ai entendu beaucoup de jeunes hommes se plaindre du fait que les Sénégalaises ne voudraient pas d'une relation d'amour et de complicité.

[93] On dit usuellement d'une femme qui a eu une grossesse hors mariage, ou qui n'est plus vierge au mariage qu'elle a été « trompée » par un homme.

[94] Les mariages non consentis sont rares, ce n'est pas un fait nouveau, même s'il y a parfois des pressions importantes par les parents lorsqu'ils désapprouvent le conjoint choisi ou pour « régulariser » des grossesses survenues hors mariage (Adjamagbo et al., 2013 : 76).

[95] Ce qui correspond au haut de la fourchette il y a une dizaine d'années selon Ismaël Moya qui situe cette prestation entre 50 000 et 500 000 FCFA (2017 : 189).

[96] Ces objets précieux associés changent selon les époques puisque Diop mentionne plutôt des montres et des bijoux, Moya plutôt des télévisions et des montres plaquées or (Moya, 2017a : 189).

imam et en présence d'une délégation d'hommes représentant le futur marié et d'une délégation représentant la future mariée. Les futurs époux ne sont donc pas présents en personne et ce sont leurs représentants qui formulent le consentement en faisant la demande (*nãan*) — pour le représentant du garçon — et en acceptant de donner (*may*) la fille comme épouse pour le représentant de cette dernière. L'imam fait ensuite un sermon qui rappelle les devoirs des époux et demande la bénédiction divine du mariage. L'annonce du mariage et le sermon sont ensuite retransmis à l'assistance composée de notables du quartier par un griot.[97]

Le rituel musulman du mariage, *takk,* rend l'union légale en la rattachant à un cadre moral et normatif qui sert de référent. L'union n'est cependant considérée comme pleinement légitime d'un point de vue social, que si elle donne lieu par la suite à des cérémonies familiales comme l'entrée en résidence (*céyt*) ou le baptême (*ngénte)*.

Détour par l'histoire du droit du mariage.

L'histoire du droit du mariage est très révélatrice du rapport de l'État sénégalais à la laïcité et aux religions, autant que des populations aux institutions étatiques. Elle démontre l'impossibilité d'infléchir les normes par le droit au Sénégal et l'échec relatif du volontarisme juridique. Le texte qui fait loi en matière de mariage et de droit de la famille est le code de la famille adopté en 1972. Ce texte de loi est exceptionnel en ce qu'il est le seul dans le droit sénégalais « à reconnaître le droit musulman comme source du droit, en matière de mariage et de succession » (N'Diaye, 2015). Selon Phillipe Antoine (Antoine, 2008), ce texte est à comprendre au regard de l'histoire coloniale et de la mise en place pendant la colonisation d'un système dual en termes de législation. Au 19e siècle en effet, dans les quatre communes que sont Saint-Louis, Gorée, Rufisque et Dakar, le droit français s'applique aux colons et aux citoyens français autochtones assimilés, tandis que le reste de la population, les autochtones administrés, sont régis par le droit coutumier très influencé par l'Islam. C'est une manière pour l'administration coloniale d'éviter des conflits avec les puissantes confréries religieuses islamiques et cela aboutit à reconnaître aux musulmans (et pas aux chrétiens, ce qui constitue une différence de traitement de taille entre les religions) une autonomie en ce qui concerne la législation familiale (Antoine, 2008 : 2). Après la décolonisation, le législateur hérite de l'ambigüité dans ce domaine et de la dualité entre un droit civil, très influencé par le Code civil français, et un droit coutumier.

Dès sa rédaction, le « code de la famille » fait pourtant l'objet d'une contestation virulente par les organisations islamiques qu'elles soient confrériques ou réformistes. Elles lui reprochent le

[97] Pour une description complète de ce rituel voir Diop (1985 : 107-109) ou Moya (2017 : 211-223).

fait d'être basé sur des valeurs occidentales et coloniales telles que la laïcité et la responsabilité individuelle et de marginaliser les valeurs islamiques (Ndiaye, 2018). Les désaccords se cristallisent aussi sur les droits des femmes, les organisations islamiques considérant que le code promeut l'autonomie des femmes au détriment de la cohésion familiale qu'il voudrait détruire au nom de l'individualisme. C'est dans cette lignée qu'est créé en 1996, le *Comité Islamique pour la Réforme du Code de la famille au Sénégal* qui propose d'instaurer un Code de statut personnel valable pour les seuls musulmans (Moya et Schmitz, 2022). Ce projet est à son tour contesté par une coalition laïque, le *Collectif pour la défense de la laïcité et de l'unité nationale au Sénégal,* suivit d'une *Coalition pour la réforme du Code de la famille au Sénégal*. Pour les auteurs (Antoine, 2008 ; N'Diaye, 2015), ces débats et la réponse assez faible de l'état sénégalais ont contribué à discréditer le droit civil et expliquent en partie la préférence des Sénégalais pour les mariages religieux plutôt que civils. Il ne s'agit cependant pas de l'unique explication. Les questions d'accessibilités sont par exemple importantes pour comprendre le fait que le mariage civil soit très largement délaissé : se marier religieusement est beaucoup plus facile pour de nombreuses personnes pour lesquelles l'accès concret à la justice reste très compliqué (N'Diaye, 2015). Ce qui est sûr c'est que, pour une grande majorité de Sénégalais, le mariage est d'abord une histoire de famille et de religion, ce qui se traduit par une certaine réticence à faire usage du droit. La régression des enregistrements des mariages à l'État civil constaté par les démographes (Antoine, 2008 ; F. B. Dial, 2008) tend même à montrer que les Sénégalais voient de moins en moins l'importance de la reconnaissance du mariage par les administrations étatiques. Dial fait aussi le constat que les deuxièmes ou troisièmes mariages sont encore moins souvent déclarés que les premiers. Elle fait l'hypothèse que l'échec d'un premier mariage pousse à moins formaliser le second, principalement du fait des hommes qui veulent éviter le divorce civil, moins avantageux et plus lourd financièrement, pour eux que les formes coutumières de ruptures (F. B. ; S. Dial Martine, 2006 : 123). Ce recul de déclaration des mariages à l'état civil, tout comme le maintien de la répudiation ou de la polygamie vont à l'encontre du projet du code de la famille qui était d'inciter un changement progressif des normes, et trompe les pronostics : le droit de la famille n'a jamais été aussi peu présent dans le quotidien des sénégalais.

« Dans les années 70, beaucoup voyaient souffler un vent de modernité dans les sociétés urbaines africaines. À leurs yeux, de plus en plus de jeunes ouest-africains instruits semblaient adopter, en matière matrimoniale, le modèle occidental : mariages contractés devant un magistrat, rejet de la polygamie, etc. (Little et Price, 1967) et ces comportements devaient

gagner ensuite, peu à peu, le reste de la société. Contrairement à ces perspectives, on constate un retour plus marqué aux traditions et une réticence à accepter l'État comme régulateur des affaires familiales privées. » (Antoine, 2008 : 12)

Nous pouvons voir dans ces « traditions » qui résistent, non pas une forme d'immobilisme social, mais plutôt la preuve de l'importance sociale du mariage (mais aussi de la polygamie) et de sa formalisation religieuse et familiale. Le mariage, qui se trouve ainsi à l'intersection des institutions étatiques, religieuses et familiales, bénéficie cependant aussi d'une relative souplesse de formes et de référents.

B. Entrée dans le labyrinthe de l'affinité féminine et début des problèmes économiques entre époux

Il est intéressant de constater que la célébration du rituel de mariage, *takk*, ne concorde pas exactement avec le début de la vie commune pour les époux et avec l'emménagement de l'épouse dans la maison familiale (dont on a vu qu'il n'est pas systématique à Guet Ndar). Les auteurs constatent qu'il s'écoule un délai allant de quelques mois à plusieurs années entre ce rituel et la cérémonie d'entrée en résidence (*céyt*) marquant le début de la cohabitation de la jeune mariée avec la famille de son mari et particulièrement ses affines et co-affines (Gamble 1967 ; Le Cour Grandmaison 1979 ; Rabain 1979 ; Diop 1985 ; Dial 2006 ; Moya 2017). L'existence d'un tel délai est révélatrice du fait que ces cérémonies sont considérées comme différentes et séparées, n'engageant pas les mêmes choses : d'un côté la légitimation religieuse qui autorise la sexualité, de l'autre, sa confirmation sociale et familiale, dont la mise en pratique occasionne de véritables changements dans la vie de l'épouse. Il peut être aussi considéré comme le signe que l'intégration de l'épouse dans le réseau familial n'est pas évidente, qu'elle nécessite du temps et même qu'elle est parfois repoussée par les épouses. Cette corésidence est en effet lourde pour celles-ci en raison de la charge relationnelle et la charge de travail qui leur incombent dans cet espace, d'autant qu'une partie des autres femmes de la maison (belle-mère, belles-sœurs et aînées) se déchargent sur les nouvelles venues. Surtout, cela montre que, dès le début, le mariage n'est pas considéré comme impliquant nécessairement une co-résidence des époux.

Cette cérémonie d'entrée en résidence (*céyt*) marque l'installation de la nouvelle arrivée dans son statut d'épouse[98]. L'épouse est aidée dans cette installation par sa conjointe (*njëkke)*[99]. Le rôle de cette dernière est très important, car elle est, l'« opératrice cérémonielle de la relation de mariage […] [dont] l'action […] permet [la] mise en œuvre » (Moya, 2017 : 233). L'entrée en résidence se termine par un échange de prestation organisé par la mère de l'épouse. Celle-ci honore les affins de sa fille, dans son nouveau domicile conjugal, par des prestations d'argent ou d'ustensiles comme des bassines. Elle commence par des dons aux conjointes puis à la mère de l'époux, puis à l'ensemble des affins présents dans la maison (Moya, 2017 : 232). On peut donc voir, dans ce moment le passage de relais, la cyclicité des âges de la vie féminine, puisque ce moment constitue la fin du travail d'épouse de la mère et le début de celui de la fille. Ismaël Moya note à ce propos :

> « Ces prestations signalent […] un passage entre les générations : l'action d'une mère pour sa fille qui débute son travail d'épouse. C'est alors à cette dernière, installée comme épouse, que reviendra ensuite la charge d'assumer les tâches de la vie quotidienne et les relations de la vie domestique, et précisément d'honorer ses affins (surtout ses conjointes et sa belle-mère) à chacune des occasions qui se présenteront au cours de son mariage » (Moya, 2017 : 234).

Ce qui se passe dans cette cérémonie du *céyt* peut être éclairé sous un angle nouveau quand on le met en parallèle avec le quotidien à venir de la nouvelle épouse. En effet, l'épouse arrive dans un nouvel espace relationnel où elle se retrouve en bas de l'échelle sociale, car elle y est nouvelle, perçue comme une rivale par ses affines tant vis-à-vis des hommes que de la belle-mère. Dans cette nouvelle maison, elle va devoir faire ce que sa propre mère a fait avant elle : travailler (pour son mari et surtout pour ses affines) et veiller à entretenir de bonnes relations avec ses affines et cohabitantes. Lors des échanges de prestations finaux qui scellent la cérémonie, l'épouse est la plupart du temps absente. La charge d'entretien des relations lui

[98] Pour une description complète de ces différentes étapes de la cérémonie d'entrée en résidence voir Diop (1985 : 123-141) et Moya (2017 : 223-236).

[99] Une des séquences de cette cérémonie, le *xaxar*, tel qu'il est décrit par A. Diop (1985) et I. Moya (2017) met en scène les tensions qui existent autour de l'intégration d'une jeune épouse. L'arrivée de l'épouse dans la maison de son mari se fait dans un « contexte d'agressivité latente ou spectaculaire » (Moya, 2017) d'où elle est extraite par sa conjointe (*njëkke*). « Elles lui lancent des grossièretés, l'accusent, par exemple d'être affreuse (*bukki*), d'être un porte-malheur (*aay gaaf*) une prostituée (*gànc*), de venir jusqu'ici pour chercher un homme. C'est le début du xaxar, manifestation d'hostilité simulée contre la mariée, considérée comme une étrangère indésirable par ses futures compagnes qui pour l'instant la rejettent » (Diop, 1985 : 131). Le travail de Judith Irvine (Irvine, 1973) permet de mieux comprendre ce qui se passe lors du *xaxar*. Les griottes qui lancent des injures à la nouvelle épouse sont en fait mandatées par les coépouses (*wujj*) ou épouses de frère du mari (*wujj peccargo*). Le *xaxar* n'est donc pas organisé par n'importe quelles habitantes de la nouvelle concession, mais par les affines ou co-affines de la nouvelle épouse. Le *xaxar*, comme exagération des sentiments qui composent les relations entre affines, semble ici être le reflet grossissant du quotidien de la bru qui arrive dans une maison où elle est de prime abord, rejetée.

est donc transmise alors qu'elle n'est pas là. Une fois encore, on constate que ce qui est installé dans cette cérémonie, ce n'est pas le couple, ce sont ses relations d'affinité et de co-affinité.

Cette cérémonie semble cependant être peu pratiquée à Guet Ndar, d'abord en raison de la raréfaction de l'installation de l'épouse dans la famille du mari, mais aussi, selon l'explication proposée par Ismaël Moya, car elle est remplacée par une cérémonie « homologue » (2017 : 236) qui est la cérémonie du baptême (*ngénte*). Cette dernière, qui associe le rituel musulman de dation du nom (*tuddu*) et la cérémonie d'échanges de prestations, est le dernier jalon qui installe l'épouse dans son rôle et qui inscrit « le mariage et la succession des générations dans l'ordre des relations » (*ibid*. : 307).

Lors de la période qui succède le mariage, l'épouse est donc mise au défi de créer de bonnes relations avec ses affines et ses co-affines et de se faire accepter par celles-ci. Cette période est difficile pour les jeunes couples qui se retrouvent en même temps face aux difficultés économiques. Les femmes se plaignent du fait que les maris sont moins généreux après le mariage que durant la cour amoureuse même si elles ont pour une part conscience des difficultés financières de ceux-ci. Les pressions sociétales et familiales font que beaucoup de jeunes hommes se marient alors qu'ils n'en ont pas encore les moyens parce qu'ils sont acculés socialement ou qu'ils savent sont concurrencés sur le marché matrimonial par des hommes plus âgés en quête de seconde, troisième ou quatrième épouse. Rares sont donc les jeunes hommes à Guet Ndar pouvant compter sur des revenus stables, et les dépenses occasionnées par les cérémonies du mariage et du baptême du premier enfant (qui arrive souvent rapidement après), même si elles sont en grande partie prises en charge par les mères des époux, laissent les jeunes couples dans des situations économiques délicates. La distance s'installe donc entre les époux, le mari s'éloigne de sa maison familiale pour assumer son rôle de pourvoyeur et échapper aux sollicitations économiques de son épouse, tandis que celle-ci s'y investit et doit faire ses preuves auprès de ses affines.

C. Des unions qui prennent de l'âge et les bifurcations sur le temps long

Le temps passant, les conjoints sont aux prises avec l'injonction à la polygynie pour les hommes et les difficultés que cela occasionne pour les premières épouses si cela se concrétise. La polygamie est très répandue à Guet Ndar ; elle est considérée comme une preuve de virilité et de réussite sociale masculine. Les hommes de plus de quarante ans qui n'ont pas de seconde épouse sont donc souvent moqués, et traités de peureux (*tapette*), car on suppose qu'ils

redoutent la réaction de leur première femme. Il n'y a pas de statistiques existantes sur Guet Ndar, mais 2/3 des femmes mariées avec lesquelles j'ai travaillé (total de 28 femmes) à Guet Ndar avaient au minimum une coépouse. Les statistiques nationales situent plutôt autour de 30 % le nombre de femmes ayant au moins une coépouse et autour de 15 % le nombre d'hommes polygames[100]. Mais ces statistiques qui n'adoptent pas d'approche longitudinale masquent le fait que la proportion d'hommes et de femmes vivant dans un ménage polygame augmente avec l'âge et qu'elle est une étape des parcours matrimoniaux d'une grande partie des hommes, souvent transitoire (Philippe Antoine 2018). Antoine observe dans un article au titre évocateur « Peut-on échapper à la polygamie à Dakar » que les facteurs socio-économiques influent peu sur la polygamie ce qui fait qu'à Dakar, tous les hommes sont des « polygames potentiels » (Antoine et al. 1995). La mise en pratique de la polygamie reste cependant soumise à des règles qui sont basées sur l'Islam. Un homme ne peut pas épouser plus de quatre femmes, et doit se comporter de manière équitable avec elles. Le passage du coran auquel il est fait référence est extrait de la sourate 4, verset 3 :

> « Si vous craignez d'être injuste envers des orphelins, n'épousez que peu de femmes, deux, trois ou quatre parmi celles qui vous auront plu. Si vous craignez encore d'être injustes, n'en épousez qu'une seule […]. Cette conduite vous aidera plus facilement à être justes. » (Birberstein, 2010 : 91)

La mise en place de l'égalité entre co-épouses dans la société Wolof est formelle et passe par la mise en place de tours « qui régentent en général de pair l'obligation domestique et l'obligation sexuelle » (Fainzang et Journet, 1989 : 63). C'est-à-dire que la plupart du temps, l'épouse qui est « de tour » *(aye/moome)* cuisine pour son mari et dort avec lui. Les tours peuvent-être de deux ou quatre jours consécutifs.

La polygamie recouvre cependant des réalités différentes pour les époux comme les épouses. Philippe Antoine dégage en effet plusieurs polygamies différentes, en distinguant les raisons poussant les hommes à prendre une deuxième épouse : la polygamie « imposée » par la famille, la polygamie « ostentatoire du (nouveau) riche », celle du « retour » qu'on rencontre chez les intellectuels et celle du « pauvre » (1995 : 20). Pour cette dernière, l'auteur note que les polygames n'ont pas toujours les moyens de subvenir aux besoins de leurs différentes épouses, mais qu'en épousant une femme subvenant à ses propres besoins, ils peuvent accéder au prestige de la polygamie. Cette situation semble très courante à Guet Ndar et on la retrouve beaucoup en milieu Lébou, mais est pas généralisable à l'ensemble du Sénégal. D'après mes

[100] https://www.statcompiler.com/fr

interlocuteurs, beaucoup de pêcheurs aux revenus très aléatoires marient une deuxième femme à la fin d'une campagne de pêche pendant laquelle ils ont eu la possibilité d'amasser suffisamment d'argent pour payer les frais des cérémonies, mais comptent ensuite aussi sur la capacité de leurs femmes mareyeuses à couvrir certains frais du quotidien. À ce titre, la polygamie peut sembler être la marque ultime de la domination des hommes sur les femmes, mais il faut apporter d'autres éléments à la connaissance avant de tirer ce genre de conclusion.

L'institution polygamique est souvent expliquée par ce qu'elle apporte aux hommes : un pouvoir économique — puisqu'elle permettrait aux hommes d'accroître le nombre de femmes et d'enfants qui travaillent pour eux (Diop, 1985), et un bien-être sexuel, puisqu'elle permettrait de pallier la frustration sexuelle des hommes quand les femmes se trouvent dans des périodes où elles ne peuvent pas avoir de rapport sexuel, c'est-à-dire lors des règles ou de l'allaitement (Goody & Fortes, 1973). Lorsque la polygamie est pensée comme moyen de préserver le pouvoir des aînés (Meillassoux, 1994), il s'agit toujours d'hommes qui contrôlent l'accès aux femmes et en tirent un pouvoir politique. À ces explications, le travail de O. Journet et S. Fainzang (Fainzang & Journet, 1988) a ajouté une description des rivalités entre femmes et l'avantage que cette compétition confère selon elles aux hommes. Quelques rares auteurs font un pas de côté par rapport à cette lecture de la polygamie comme institution du pouvoir masculin et soulignent l'aspect contraignant pour les hommes des normes associées à celle-ci (Broqua & Doquet, 2013). Dans le discours courant, en France, dont la presse se fait le relais, on trouve l'idée sous-jacente que la polygamie serait réservée aux femmes du Sud, non éduquées : dans un article dans Le Monde (Kane, 2018), l'auteur s'étonne de ce que les femmes instruites soient attirées par la polygamie. Or si le taux d'unions polygames diminue, il reste tout de même important en contexte urbain comme rural et ne dépend pas vraiment de la classe sociale ou du niveau d'éducation des femmes. Comment comprendre qu'une partie des femmes se disent favorables à la polygamie, ou comment en tout cas rendre compte la variabilité des situations et des positions féminines sur le sujet ? Il faut d'abord noter que, tout comme la relation mari-épouse, l'harmonie entre co-épouses fait l'objet de monstration sans que cela ne reflète le vécu des femmes de leur situation (voir figure 1).

Ensuite, la différence de vécu de la situation varie fortement selon leur rang dans la polygamie. Les deuxièmes, troisièmes et quatrièmes femmes, bénéficient, en général, de l'avantage d'avoir « choisi[101] » de rejoindre une union polygame et d'avoir ainsi pu négocier certains des aspects de leur situation conjugale pendant les cours prémaritales. Pour certaines

[101] Dial différencie à polygamie « imposée » des premières épouses qui se voient secondées à celle « choisie » des épouses qui rejoignent un foyer polygame (2008 : 181).

d'entre elles, choisir ce genre d'union leur permet de jouir d'une plus grande liberté dans leur choix de résidence : elles peuvent rester dans la maison de leur mère, ou avoir un logement autonome où leur mari vient les visiter régulièrement. Dans ce cas, elles reçoivent la visite de leur mari régulièrement, mais ne vivent pas en permanence avec lui et se considèrent comme plus indépendantes, voire chef de leur propre ménage (Ba Gning et Antoine, 2015). Elles peuvent ainsi échapper à la cohabitation avec leurs affines, et partagent les responsabilités vis-à-vis de leurs belles-mères ou belles-sœurs avec leurs coépouses. Certaines parlent même des avantages que la polygamie présente en termes de charge de travail domestique. Les premières, de leur côté, bénéficient sur le papier d'une posture plus honorable et d'une préséance qu'elles n'hésitent pas à mettre en avant. Elles vivent cependant souvent l'arrivée d'une coépouse comme une trahison, notamment quand leurs maris n'ont pas les moyens financiers nécessaires et qu'elles ont « fait des sacrifices » pour participer aux charges des ménages pendant les jeunes années du couple.

Les unions des personnes plus âgées sont caractérisées par le cumul d'épouses pour les hommes et ponctuées par des divorces et des remariages des femmes. Les divorces sont en effet fréquents au Sénégal[102] : un mariage sur trois se solde par un divorce avant la cinquième année à Dakar et la plupart sont à l'initiative des femmes selon Dial (2008). Ces divorces sont, pour les femmes, une manière de reprendre en main leur destin matrimonial, de mieux choisir son conjoint et de se repositionner dans la polygamie (Dial 2008 : 181). Ils sont cependant souvent suivis de près par des remariages, car être marié·e reste un impératif social pour être considéré comme un·e adulte respectable.

Les relations conjugales qui prennent de l'âge sont ainsi marquées par le renforcement de la distance entre époux quand il n'y a pas séparation et remariage pour les femmes. Cette distance relationnelle s'incarne aussi dans les choix de résidence, puisque nous verrons que plus les époux prennent de l'âge, moins ils ont des chances de résider ensemble.

Cette présentation des âges du mariage nous permet de constater le caractère non fortuit de la distance et de l'antagonisme entre époux. Avant même que l'union soit contractée, l'écart entre les conceptions de l'épouse et celles de son mari pose les bases de l'inconciliabilité des époux. À celle-ci s'ajoutent la pudeur et la distance hiérarchique actée par le mariage religieux. L'emménagement de l'épouse dans la maison familiale du mari ne rapproche pas les conjoints,

[102] Là encore, il est difficile d'avoir des statistiques pour l'ensemble du pays et il n'en existe pas à Guet Ndar. Les approches non longitudinales ne permettent pas de mesurer l'ampleur des divorces qui sont suivis de près par des remariages.

loin de là, il se traduit par une prise de distance de l'époux avec cette maison. Avec le temps et l'entrée du couple dans la polygamie, l'écart se creuse encore. Nous allons voir comment cette distance, qu'on pourrait qualifier de structurale (Evans-Pritchard, 1968), est négociée au quotidien.

II. Être en couple à (bonne) distance

La distance dans les relations mari-épouse(s) à Guet Ndar se manifeste par la séparation des espaces, des activités et des budgets. Il n'y a pas dans le quartier de cloisonnement net entre espace d'hommes et espaces de femmes puisque les mêmes lieux sont investis par hommes et femmes, mais de manière différenciée dans le quotidien : le marché et le port sont ainsi fréquentés massivement par les hommes et les femmes dans la journée, mais sont bien moins mixtes la nuit. Il existe néanmoins une forme de polarisation spatiale par le genre comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Ce qui est attendu des hommes, c'est qu'ils « sortent » (*génn*) des maisons, qu'ils soient en mouvement pour remplir leur rôle de pourvoyeur (*breadwinner*) et qu'ils se tiennent à distance de la sociabilité féminine. Les hommes mariés ne sont pas absents de tous les espaces domestiques : s'ils sont très peu présents dans la maison de leur(s) épouse(s), ils passent souvent dans la maison de leurs mères, de leurs sœurs, de leurs nièces et de leurs amies. Mais beaucoup d'hommes semblent éviter les maisons où se trouvent leurs femmes. Plusieurs hommes m'ont raconté éviter les maisons de leurs épouses pour échapper aux sollicitations financières et au potentiel explosif des disputes sur le sujet. C'est le cas d'Ibou (36 ans) qui a deux femmes, dont l'une loge au quartier Sud dans une chambre louée par son mari, non loin de la maison de sa mère et l'autre à Sor dans une chambre louée elle aussi par Ibou. Bien qu'officiellement locataire de ces deux endroits, Ibou passe le plus clair de son temps à Guet Ndar avec ses sœurs dans la maison qui a appartenu à leur mère. Il y mange le midi, y entrepose ses affaires dans l'armoire principale et y prend des douches lorsqu'il a fini le travail. Payer les deux loyers et donner la dépense quotidienne à chacune n'est pas toujours aisé pour Ibou qui travaille comme mareyeur à Jamalaye pour un salaire modeste et irrégulier, aussi craint-il les disputes régulières avec l'une ou l'autre de ses femmes. Il ne les rejoint donc que tard le soir, ce qui lui permet aussi, selon lui, de se sociabiliser à Guet Ndar où sont ses amis hommes. Beaucoup d'hommes comme Ibou semblent « fuir » les maisons desquels ils sont les propriétaires (*borom kër),*[103] mais où se trouvent leurs femmes. Lorsqu'ils veulent y

[103] *Borom* signifie « propriétaire » ou chef. Cela montre bien qu'être chef dans ce contexte d'un endroit dans ce contexte ne veut pas dire y passer tout son temps et le maîtriser, mais plutôt y avoir une position hiérarchique et s'en tenir à distance.

passer du temps, c'est aussi, parfois, leurs femmes qui les rappellent à l'ordre. Dans une scène qui se répète plusieurs fois par semaine lors de mon terrain, la deuxième épouse de Matar le pousse dehors, car c'est un jour où il est censé être avec la première :

> À chaque fois que Matar vient rendre visite à sa deuxième épouse les soirs où elle n'est pas « *moome* » (de tour dans la polygamie), c'est le même scénario. Il mange un deuxième repas du soir et traîne un peu chez elle, somnolant et s'endormant presque et elle le réveille brusquement en lui disant « *jógal ñibbi* » [lève-toi et rentre [chez ta première]. Il s'énerve alors en disant « *fii sama kër la* ! » C'est ma maison ici. Puis il finit par s'en aller en bougonnant.

On voit bien que le fait même que Matar ait besoin d'affirmer qu'il paie le loyer et que c'est donc aussi sa maison est, en soi, une forme d'aveu du fait qu'il n'est pas ce soir-là le bienvenu à des heures tardives. La polygamie instaure de fait des règles de partage des espaces qui font que les hommes paraissent parfois en errance entre les différentes maisons dont ils paient la location certes, mais qui sont investies par leurs femmes auprès desquelles ils limitent leur présence.

Même lors des rares temps de co-présence dans les maisons, les époux ont beaucoup de pudeur l'un envers l'autre et ont peu de proximité physique en dehors de la chambre à coucher. Au début de ma cohabitation avec Mariama, je me suis beaucoup étonné d'un petit manège qui avait lieu le soir. Son mari rentrait vers 22 h ou 23 h. À cette heure-ci, Mariama, sa fille aînée et moi étions allongées sur les nattes à discuter. Lorsqu'il arrivait, la fille de Mariama se levait pour lui offrir un siège. Elle l'installait alors là où il le souhaitait pour manger son propre bol que Mariama lui avait réservé. Or, il choisissait toujours une place très à l'écart de nous, dans le couloir quand nous étions dans le salon, à plusieurs mètres de nous quand nous étions dans le couloir. Au début, je me demandais s'il était fâché pour une raison ou une autre. J'ai compris petit à petit qu'il montrait ainsi juste une distance à notre endroit, et particulièrement envers sa femme.

Ces manœuvres quotidiennes des époux donnent à la relation mari-épouse des airs de relation d'évitement[104]. Ces logiques de distanciation réciproque apparaissent plus clairement encore dans l'évolution des arrangements résidentiels qui tend à l'éloignement progressif des mariés. Les situations résidentielles des couples mariés à Guet Ndar sont, dès les premiers temps du mariage, variées. Certains couples résident ensemble dans des foyers autonomes ; d'autres, plus fréquemment, sont installés chez les parents (ou d'autres membres de la famille) de l'époux

[104] L'existence de règles d'évitement entre époux est notée dans au Niger par Adeline Masquelier et prend des formes similaires : peut d'espaces de socialisations et d'activités en commun, repas séparés, et interactions évitées (Masquelier 2009 : 209).

ou de l'épouse ; d'autres encore résident dans des foyers distincts — c'est le cas d'une femme sur cinq à Dakar d'après Dial (Dial 2008 : 158) et certainement encore plus à Guet Ndar[105]. Ces arrangements résidentiels sont liés à l'espace disponible dans les habitations, à la situation financière des époux et à celle de leurs familles respectives ; mais aussi au type d'union, et au rang de l'épouse. Les femmes qui entrent en union polygame (donc les deuxième, troisième ou quatrième épouses) jouissent d'une plus grande liberté dans leur choix de résidence. Elles peuvent rester dans la maison de leur famille, ou avoir un logement autonome où leur mari vient leur rendre visite les jours où elles sont de tour. Or la part des femmes engagées dans un mariage polygame augmente avec l'âge[106] à Dakar (Dial, 2008 ; Antoine ; 2009), comme à Kayar et à Guet Ndar, selon mes observations.

Les situations résidentielles évoluent dans le temps et ne sont jamais définies une fois pour toutes. Les femmes jouent un rôle actif dans les choix résidentiels initiaux (vivre ou non dans la belle-famille) et leurs évolutions. À Guet Ndar, il est fréquent que les épouses cherchent à éviter la cohabitation avec les affines et se rapprochent de leur mère quand cette dernière vieillit. Un divorce ou un conflit conjugal peut aussi à tout moment rebattre les cartes et changer la situation résidentielle de l'épouse. Décohabiter permet ainsi parfois de conserver les apparences et ne pas fâcher les familles avec un divorce[107]. Par ailleurs, il existe des arrangements résidentiels spécifiques, comme le *takkoo* (littéralement, mariage « par corde »), qui permet à la femme d'être mariée tout en gardant une relative autonomie résidentielle et financière (son mari ne réside pas avec elle). L'existence d'un tel statut est révélatrice de l'importance que revêt le mariage pour une femme, mais aussi de la souplesse des pratiques résidentielles qui lui sont associées. Ce type d'union, qui est souvent le fait de femmes plus âgées qui ont été veuves ou divorcées (Antoine 2009 ; Dial 2008) illustre bien le fait que plus une femme prend de l'âge, plus elle a des possibilités d'accéder à un logement autonome[108].

Le mariage est, pour les épouses, davantage structuré par des relations entre femmes que par la relation entre époux. Il engage en effet des configurations de cohabitation avec la mère, la belle-mère et les belles-sœurs, plus stables dans la durée (Durand Sall 2021) que les

[105] Sur les 25 femmes que j'ai suivies lors de ma thèse, 8 ne résident pas avec leurs maris et le voient moins de deux nuits par semaines.
[106] Cette tendance est liée aux carrières matrimoniales des femmes, au fait que beaucoup divorcent et se remarient plusieurs fois au cours de leur vie et qu'après un divorce, les chances de se remarier avec un homme polygame augmentent (Dial 2008 ; Antoine 2009). Les femmes de plus de quarante ans sont donc plus souvent impliquées dans ce type d'union et bénéficient de l'autonomie résidentielle liée à un mariage polygame.
[107] Notamment dans le cas d'un mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilinéaire qui tournerait mal.
[108] Les travaux sur le vieillissement au Sénégal montrent d'ailleurs que la différence d'âge entre les conjoints lors du mariage implique que les femmes, à partir d'un certain âge, soient souvent veuves ou aient un mari vieillissant (Sajoux *et al.* 2015). Elles peuvent aussi être divorcées et rester seules sans que la pression du remariage soit aussi forte que pour les plus jeunes (Brand 2001).

relations mari-femme qui sont, elles, évolutives : elles rapprochent momentanément les espaces (jeunes couples) pour les polariser progressivement (unions plus mûres). Il faut rappeler que ces configurations n'impliquent pas forcément de la corésidence (voir *supra* chapitre 3), il y a tout un continuum de manière de se montrer présente auprès de ces affines ou de sa mère sans résider au même endroit qu'elles. À Guet Ndar, la relation mère-fille implique une proximité qui ne cesse pas avec le mariage de cette dernière. La maison de la mère a une place centrale aussi bien dans les circulations quotidiennes des femmes que dans les arrangements résidentiels des épouses, particulièrement celles qui sont dans des unions polygynes et qui, pour certaines, restent habiter toute leur vie chez leur mère. Il y a aussi des relations qui obligent au rapprochement, mais qu'on tente d'étirer tout au long de sa vie, sans pouvoir couper aux obligations de faire acte de présence, comme les relations avec les affines. Les relations entre coépouses à Guet Ndar, pour leur part, polarisent complètement les espaces, car celles-ci ne cohabitent que rarement ou, quand c'est le cas, avec une partition nette de l'espace.

À Guet Ndar, la distance, la séparation des biens et la séparation spatiale entre époux et épouse(s) ne sont donc pas synonymes de dysfonctionnements, mais plutôt le fonctionnement normal d'un couple. Les différents arrangements résidentiels, évolutifs et négociables, font que les époux — ceux polygames en particulier — ne partagent souvent la même chambre que quelques nuits par semaine, évoluant le reste du temps dans des espaces distincts. Ainsi dans ce contexte où l'évitement et la pudeur orientent les relations entre conjoints, le couple n'est pas une unité relationnelle. La conjugalité Wolof apparaît comme parfaitement étrangère à toute idée de fusion et d'égalité entre époux. Si être marié est essentiel, la vie conjugale ne s'organise pas autour du couple comme noyau (relationnel et spatial). Ainsi, même si certains époux corésident pendant une partie de leur union, ils ne cohabitent jamais vraiment ensemble au sens où ils partageraient une forme d'organisation commune, des moments de commensalité et auraient une forme d'action commune sur des espaces de l'habiter. Cela ne veut pas dire qu'ils ne sont jamais mis en présence, car, comme nous allons le voir maintenant, la distance relationnelle et spatiale se combine avec une autre modalité fondamentale dans la relation mari-femme, que nous allons aborder maintenant : l'affrontement ouvert.

III. Le mariage, un combat au long cours.

La distance pudique dans la relation mari-épouse n'empêche pas que celle-ci soit emmaillée de conflits. Mais ce qui tranche particulièrement à Guet Ndar est le fait que les moments de rapprochement dans l'espace donnent régulièrement lieu à ce qui est qualifié par mes interlocutrices et interlocuteurs de « disputes (xuloo) » et de « combats (*xeex*) », à la vue

de tous·tes. À Guet Ndar, le manque d'espace rend particulièrement visibles les disputes conjugales : tout se passe en public et est accompagné des avis et remarques de l'entourage. La relation conjugale se donne ainsi à voir sous un jour insoupçonné, et très manifeste, comme un espace de tensions. La conflictualité se présente sous différentes modalités et est souvent à l'initiative des femmes. Elle est perceptible aux différents âges du mariage et dans les différentes dimensions de la relation conjugale, dont la sexualité. Bien que contrastant avec le maintien des apparences, elle ne vise pas à remettre en cause ni le mariage et son caractère central dans la définition de la valeur des personnes, ni la hiérarchie entre les époux. Il s'agit pour les femmes d'agir sur les paramètres « négociables » de la relation conjugale : tenir les hommes à distance est une des conditions de leur autonomie.

A. Les différents registres du conflit au féminin

Le récit qui suit[109] donne à voir les évolutions des conflits dans une histoire de première épouse, et mêle différents registres d'action féminins qui vont de la manifestation du mécontentement, au départ de l'épouse de la maison conjugale en passant par des tentatives de médiation.

> Aujourd'hui, j'ai vu Fatou en train de laver les poulets à grande eau. Fatou, première femme délaissée. Mari ingrat à qui elle a déjà donné 25 ans de sa vie et quatre fils. C'est ce qu'elle m'a déjà dit au cours de nos conversations dans sa chambre. Elle a accepté les humiliations de sa belle-mère : elle a enduré (*muñ* en Wolof) avec courage. Elle a complété la dépense quand il n'avait rien. *Muñ.* Elle a vendu ses bijoux en or pour l'aider. *Muñ.* Elle a cuisiné, lavé son linge, fait le ménage pour lui et sa famille. *Muñ.*
>
> À peine à la retraite, il prenait une deuxième femme, et la dépense s'est mise à diminuer au même rythme que la fréquence de leurs rapports sexuels. Elle a crié sur lui et sur sa coépouse, furie. Elle a déchiré tous les papiers officiels qui lui tombaient sous la main. Elle a fait un abandon de domicile pendant un temps se réfugiant chez son oncle maternel près de Touba. Elle a fait intervenir son oncle, ses amis, hommes respectables, auprès de lui. Elle a mené des guerres silencieuses et moins silencieuses : des avalanches de reproches au silence hostile. Elle a délaissé la marmite comme le lit conjugal. Ils se sont séparé les espaces sans se le dire : elle au rez-de-chaussée, lui à l'étage, depuis cinq ans.

[109] Ce récit a été écrit sur le terrain dans un moment d'étonnement face au brusque changement de comportement de Fatou. Il intégrait à ce moment-là les notes sur une dizaine de conversations informelles avec Fatou dans sa chambre en tête à tête, les informations données par une sœur à elle et un ami de son mari et mes observations au quotidien puisque je me rendais tous les jours chez Fatou pendant mon terrain.

« *Muñal !* » - « endure ! » lui disent-ils tous haut et fort. C'est ce que les vieux des baraques ont dit quand elle leur a expliqué sa situation. C'est ce que tout le monde dit, car il n'est pas correct de dire autre chose. Mais les proches disent aussi plus bas « la décision ne peut venir que de toi », « vis bien, car la vie est courte », « décide ! ». Elle ne semble pas capable de prendre cette décision du divorce, freinée par ce qu'elle s'imagine que diront les gens.

Je l'ai trouvée aujourd'hui en train de laver les poulets dans une grande bassine, assise comme une reine dans une belle robe mauve dans le couloir à ciel ouvert de sa maison. Attirée par sa lumière et surprise de la voir cuisiner après plusieurs mois d'inactivité, je me suis approchée. C'est avec un sourire malicieux qu'elle me l'a annoncé : « j'ai pris deux de ses poulets pour que mes enfants et moi nous mangions bien ce soir ». Elle était ravie de son propre méfait, on a éclaté de rire. Elle s'est justifiée : « Il ne me donne pas la dépense, il vend ses poulets qu'il élève dans ma maison, moi je prends ses poulets quand il n'est pas là et je les tue ». Elle avait son programme : chaque fois qu'il s'absenterait pour partir chez sa coépouse, elle tuerait deux poulets. Son visage était enfantin, rayonnant, elle riait de mon air étonné, et de mon approbation de ce qu'elle appelait son vol, je lui ai dit qu'elle pouvait considérer que c'était plutôt un prélèvement de droit. Les autres aussi ont applaudi son geste. Tous ceux qui lui intiment *« muñal ! »* se sont exclamés que c'étaient juste. C'est dire que *muñal* ne veut pas dire « laisse-toi faire ». Alors, on l'a tous aidée à cacher le pilon, les poulets justes lavés, le gaz et les légumes dans la maison de sa sœur quand son fils l'a appelée pour l'avertir que son mari passerait à la maison. En portant le gaz on riait encore, d'un rire de révolte, elle et moi. Elle m'a dit : « Je sais que tu vas l'écrire ! C'est une sacrée histoire quand même ! » Je lui ai dit que je le ferai.

Fatou a traversé les difficultés des trois premiers temps du mariage — les difficultés financières, les difficultés relationnelles avec sa belle-famille -, et elle est en train d'affronter l'épreuve de la polygamie. Elle reproche à son mari son iniquité à la fois d'un point de vue matériel (baisse de la dépense) et en termes sexuels (baisse des rapports). Elle revisite alors l'intégralité de leur union à l'aune de son amertume : elle juge son mari ingrat aujourd'hui au regard des « sacrifices » qu'elle juge avoir fait hier.

Ce qui est intéressant avec ce conflit c'est qu'il dure depuis de longues années et que beaucoup de recours différents ont été mobilisés pour tenter de le résoudre : médiation par des tiers familiaux, par des amis communs et par des notables du quartier, abandon de domicile pendant un temps pour des négociations à distance, heurts visibles et spectaculaires et petites batailles quotidiennes.

L'analyse de cette histoire des « poulets volés » ne saurait être univoque. Elle montre bien la complexité des situations conjugales et les moyens d'agir qu'ont les femmes tout comme leurs limites, car la situation de Fatou est, au moment du récit, plutôt bloquée et peu

réjouissante. Mais son mari est lui aussi acculé. Économiquement parlant car il n'a pas les moyens d'entretenir deux femmes et subit donc fréquemment les remontrances d'hommes et femmes proches de lui (parent·e·s ou ami·e·s) au sujet de son iniquité. Sexuellement aussi, car son absence de rapport avec Fatou peut lui être reprochée. Enfin, les démonstrations de colère de Fatou tout comme ses luttes plus souterraines déstabilisent la réputation et l'autorité de cet homme dans le quartier. C'est en partie pour cela qu'il a entrepris de rénover entièrement sa maison familiale où habite Fatou : il montre ainsi publiquement qu'il investit pour sa première famille, alors qu'il loue un appartement pour sa deuxième femme dans un autre quartier. Fatou a donc plusieurs armes à sa disposition et celles-ci ne sont pas sans effets. Cette analyse rejoint celle de Christophe Broqua et Anne Doquet qui montrent la façon qu'ont les femmes maliennes de « retourner l'arme masculine contre l'homme » (Broqua & Doquet 2013 : 314) en les acculant à des normes de masculinité qu'ils ne peuvent pas respecter. De la même manière, dans le mariage Wolof, les femmes mènent bataille au quotidien en mobilisant des armes qu'on pourrait croire l'apanage des hommes.

1. Les téléphones au cœur des conflits

L'utilisation massive du téléphone portable dans les villes africaines est assez impressionnante si on pense qu'en moins de dix ans elle s'est installée durablement dans les mœurs. Mais loin de l'idée d'utilisateurs uniformisés des nouvelles technologies, il manque sans doute des travaux qui montrent la manière dont ces techniques sont incorporées à un monde social où elles ne contribuent pas à isoler, mais plutôt à renforcer l'exigence de disponibilité et à rendre les relations encore plus omniprésentes.

Pour ce qui nous intéresse ici, à savoir la relation mari/épouse, force est de constater que le téléphone, s'il rend plus discrètes les cours prémaritales et crée des extensions d'intimité permettant de combler la rareté des moments de coprésence, est aussi devenu une arme redoutable. Une arme à double tranchant, féminine et masculine.

Masculine, car elle permet de se substituer à la présence pour garder un œil (ou une oreille) sur l'épouse en l'absence du mari. Beaucoup de maris reprochent à leur femme de ne pas répondre à leur téléphone. « *Sa téléphone, foo ko sànni ? »* (Ton téléphone, où l'as-tu jeté ?) est une entrée habituelle pour les appels des maris. Certains le font avec humour, comme ce mari qui appelle sa femme « madame jetable », car elle jette son téléphone quelque part et ne répond pas à ses appels pendant plusieurs jours, alors même qu'elle lui demande de lui acheter un iPhone. Dans son discours, on comprend assez vite que c'est lui qui a l'impression d'être ainsi jeté dans un coin, ou mis sur silencieux. Être joignable pour une épouse est donc une

manière de montrer patte blanche, d'être disponible aux questions de l'époux *«* où es-tu ? Que fais-tu ?» *(foo nekk ? Looy def)*.

Mais le téléphone n'étend pas seulement le contrôle des maris. Il est aussi utilisé par les femmes épouses pour faire pression sur les maris se dérobant à leurs devoirs conjugaux. Il leur permet notamment de demander la dépense quotidienne à distance alors qu'il a déguerpi rapidement le matin pour éviter d'être confronté.

> Le matin, Moussa s'est engouffré dans l'escalier pendant que Fama son épouse se douchait. En serviette, elle s'est penchée au balcon en criant à son mari « alors comme ça la dépense ne fait plus partie du mariage (x*anaa deppass bokkatul ci séy*) ? ». Moussa lui dit qu'il va lui Wave [nouvelle application d'envoi d'argent dématérialisé disponible sur les smartphones] dans la journée. Comme cela ne vient pas une heure après, Fama commence à l'appeler toutes les heures. Ça sonne occupé une grande partie de la journée, mais elle lui laisse des messages vocaux sur WhatsApp dans lesquels elle s'indigne de son comportement. Il finit par lui envoyer à 18 h la somme qui couvre le paiement de la facture électricité et celle des frais du repas du soir. Fama trouve la somme insuffisante, mais elle s'en contente provisoirement, remettant au soir les règlements de comptes.

Les appels récurrents entre époux, nous le voyons, ouvrent donc des espaces de négociation en plus des petits temps de co-présence physique. Cependant, là aussi, les échanges prennent souvent une forme conflictuelle où les intérêts époux s'affrontent, chacun demandant à l'autre ce qu'il lui doit socialement (disponibilité, argent) sans que cela ne soit jamais vraiment possible de le faire advenir.

2. Signaler la rupture possible par l'abandon de domicile

À Guet Ndar, où il y a très peu de mariages civils, ce tient autant de la difficulté d'avoir accès aux administrations étatiques qu'au peu de légitimité qui est conféré à celles-ci par rapport aux institutions religieuses, les ruptures d'unions sont basées sur des modalités coutumières. Ces ruptures sont signalées, pour la répudiation (à l'initiative de l'époux), par la prononciation de la phrase «*fase naa la* », ou, dans le cas où l'initiative est féminine, par l'abandon du domicile conjugal, ne sont pas toujours définitives et sont vécues comme des avertissements ou des menaces donnés à l'autre. L'abandon de domicile qui suggère la possibilité d'une rupture d'union est régulièrement pratiqué pour négocier les paramètres de la relation. Les hommes ont plus rarement recours à la répudiation qui est encadrée de manière rigoureuse par l'islam - le motif doit être légitime et la répudiation prononcée trois fois est définitive. Lorsque les épouses abandonnent le domicile conjugal, elles se rendent dans leur maison familiale et des hommes

respectables de sa famille, souvent les *nijaay,* interviennent comme médiateurs auprès de la famille du mari tandis que celui-ci envoie ses propres parents négocier pour lui. Les allers-retours de ces émissaires familiaux peuvent ensuite aboutir à un accord, et l'épouse est alors libre de décider de revenir dans le domicile conjugal. C'est le cas d'Abi. Cette dernière a quitté la maison familiale de son époux pour venir dans la maison familiale de Guet Ndar avec ses enfants, car son mari l'avait battue et insultée à plusieurs reprises. À partir de là, elle a demandé à son mari de lui accorder sa « liberté » (le divorce). S'en est suivi un mois de tractations. D'abord ce sont des amis au mari qui sont venus demander à Abi de regagner le domicile conjugal, ensuite, le père du mari qui a discuté avec le *nijaay* d'Abi en présence de celle-ci dans la maison familiale, puis la mère du mari et le mari en personne. Au bout d'un mois, Abi est rentrée chez son mari en disant qu'elle lui pardonnait.

Mais parfois, la situation de décohabitation due à des problèmes de couple s'éternise sans qu'aucune solution ne soit trouvée et sans que le divorce soit acté :

> Les problèmes de Diana et Papi ont commencé quand Papi a décidé de prendre une deuxième femme et qu'il a revendu le terrain — qu'il avait acheté initialement pour construire une maison pour sa première femme et ses enfants — afin de payer ce deuxième mariage. Diana est alors retournée habiter dans la maison de sa grand-mère maternelle, maison de sa mère. Elle a demandé à Papi qu'il lui rende sa liberté (may baatam), mais celui-ci a refusé le divorce ainsi proposé. Cela fait 2 ans que les tractations continuent entre les époux, avec des infléchissements d'un côté ou de l'autre, des moments où ils se réconcilient. Diana continue d'habiter dans la maison de sa mère à Guet Ndar et de négocier à partir de ce lieu. Papi lui donne sa dépense quotidienne de manière aléatoire, paie l'électricité, contribue à cet espace domestique dans lequel il passe quotidiennement quand tout va bien, faisant exister leur mariage par cette prise en charge. Ils n'ont plus de relations sexuelles régulières depuis tout ce temps.

Dans certaines situations, a contrario, l'absence de possibilité de prise de distance ou de solutions de relogement en cas de divorce, est aussi évoquée pour expliquer l'impossibilité de se séparer :

> Mariétou a des problèmes avec son mari depuis 5 ans, depuis que son mari a pris une deuxième épouse. Souvent, elle envisage de divorcer puis elle se ravise, évoquant plusieurs raisons : le regard des gens, ses enfants, mais aussi l'absence d'endroit où elle pourrait se rendre. La maison de sa mère est déjà saturée de gens et louer un appartement seule serait trop couteux et trop mal vu. Elle dit que son mari se permet de la traiter mal, car « xam na que amuma fan la mëna dem » (il sait que j'ai nulle part où aller). Il y a un an, elle a tenté l'éloignement en se rendant 3 mois seule chez son oncle maternel qui habite près de Touba, mais le fait qu'elle ne s'entende pas avec

la femme de ce dernier l'a amené à revenir dans la maison de son mari où elle avait laissé ses enfants.

Après l'exposé de ces différentes situations, on voit bien que les modalités de rupture d'union sont utilisées par les femmes pour contraindre les maris et l'entourage familial à trouver des solutions à des problèmes matrimoniaux. Là encore, c'est le renforcement de la distance — qui caractérise les relations mari-femme — qui donne aux épouses leur capacité à agir sur la relation. Cela implique que l'espace conquis par les épouses (ou l'espace familial qu'elles peuvent investir) détermine leur capacité d'agir dans le mariage. À cet endroit, mes résultats rejoignent les données de Fatou Bintou Dial qui note que les femmes qui n'ont pas de solution familiale de résidence ne divorcent pas et refusent la répudiation. La mise à distance n'est pas seulement une donnée relationnelle, elle est actualisée et entretenue par les épouses dans différentes circonstances.

3. Quand le champ de bataille de la sexualité s'étend hors de la chambre à coucher

Quand mes amies proches m'ont demandé le lendemain de l'arrivée de mon conjoint si je l'avais bien « frappé jusqu'à ce qu'il soit fatigué » (*dóor ba mu sonn*) ou même « tué » (*rey*), j'ai été surprise. Bien que n'ignorant plus à ce moment les différents préparatifs et objets de la sexualité[110] et l'efficacité qui leur est prêtée pour s'attirer les faveurs du mari, le vocabulaire guerrier m'a prise de court. Dans un article intitulé « Perles de hanches et fumées d'encens », où il décrit dans le détail ces « préliminaires » à l'acte sexuel, Moya (2017) constate que le vocabulaire utilisé pour parler de sexualité et celui de la lutte sénégalaise sont identiques. Pour lui, les armes — des femmes — sont diverses et efficaces :

> « L'arsenal féminin du plaisir a d'autres effets que d'extraire un orgasme aux hommes. Il confère à l'épouse une capacité d'agir, c'est-à-dire une forme de maîtrise sur son mari. Si le mari est le "maître de maison" (*borom kër*), l'épouse est en regard la "maîtresse de la chambre à coucher" (*borom néeg*). Un proverbe wolof le dit très explicitement : "l'homme qui détache son pantalon est un agneau" […]. La sexualité, comme le mariage, est un combat » (ibid. : 207).

Les femmes sont les principales instigatrices de cet art de la séduction déclenchant la sexualité conjugale, à coup de provocations orales, de parfums, de colliers de reins, de nuisettes, etc.

[110] Pour le détail de ces astuces sexuelles voir l'article d'Ismaël Moya paru dans *Terrains* (Moya 2017).

J'accompagne Fatou (37), une amie proche, au marché. Elle me dit vouloir acheter des draps blancs : son mari aime bien les draps blancs me dit-elle. Nous arpentons les petites ruelles du marché couvert et elle s'arrête devant une boutique qu'apparemment, elle connaît bien. En attendant que le vendeur lui déniche ce qu'elle veut, Fatou me montre d'autres produits : des « pétales de rose » [il s'agit en réalité de petits cœurs rouges en plastique de la taille de pétales sur lesquels sont inscrits « je t'aime » en écriture cursive dorée], des draps avec des cœurs rouges et des mots doux, un pyjama pour homme avec un caleçon et un tee-shirt flanqué d'un immense « je t'aime ». Sans transition on aperçoit un tee-shirt pour femme sur lequel est imprimée une immense photo pornographique sur laquelle un homme avec un énorme chibre prend une femme en levrette. Il y a aussi des cousins en forme de cœur et des fausses bougies qui changent de couleur (bleue/rouge/vert). Maintenant, le vendeur nous montre des articles : une patte dans une boite de cirage qui sent très fort la menthe, des pastilles de tamarins qui, si j'en crois signe du bras et du poing de Fatou, favorisent l'érection. On rit. Le vendeur nous fait essayer un instrument à massage et sentir des parfums. Fatou lui dit qu'on reviendra, et le vendeur s'esclaffe et lui disant de ne pas trop me pervertir (yàqu).

Cette description donne un bref aperçu de l'éventail des objets qui sont mobilisés par les femmes pour préparer la sexualité conjugale. Ces accessoires s'achètent dans des boutiques spécialisées en villes ou sont vendus par des vendeurs et vendeuses ambulantes dans les maisons. Tous les sens sont stimulés dans les « préliminaires » sexuels (*ibid.* : 187) qui commencent bien avant l'acte : la vue des cœurs ou des images pornographiques, l'odeur de l'encens ou du parfum, le son des perles, le toucher bien sûr, mais aussi le goût. À ce sujet, nous devons insister sur l'importance du lien entre cuisine et sexualité, deux domaines dans lesquels les femmes sont entreprenantes et compétentes. En 1969, Yvonne Verdier, exhortait à s'intéresser davantage à l'érotisme culinaire et au lien entre sexualité et alimentation. :

> « II est remarquable qu'on ait souvent noté que manger ou avoir faim signifie aussi, dans de nombreuses langues, avoir des rapports sexuels. Pour désigner les organes sexuels, on utilise souvent comme euphémismes des termes alimentaires ou des noms d'aliments ; des plaisanteries sexuelles évoquent des procédés de cuisson. Les ethnologues ont trouvé un fort symbolisme alimentaire dans des rituels ayant pour fonction, en dernière analyse, de "régler les rapports entre sexes" (Verdier, 1969 : 52).

La littérature est pourtant peu abondante sur ce sujet. Certains textes soulignent les parallèles entre la fabrique de la parenté par l'ingestion commune de nourriture (Carsten, 1995 ; Bloch, 2010) et la procréation comme moyen plus commun de générer de la parenté par partage de substance (sang), mais on est assez loin de l'érotisme culinaire qui nous intéresse ici. Celui-

ci est présent en filigrane dans un texte de Pamela Feldman Savelsberg sur les liens entre cuisine, mariage, sexualité et procréation chez les Bagagante au Cameroun (Feldman-Savelsberg, 1995). Elle explique que l'expression qu'on utilise pour désigner le mariage se traduit littéralement par cuisinier à l'intérieur "to cook inside". Le mariage est donc cuisine chez les Bagangte.

> "According to Tamveun, an elderly male informant: *Na nda* is marriage. An unmarried woman cooks on the road, in the open where just anyone can smell the delicious aromas from her cooking pot. A married woman cooks inside, cooks inside her kitchen. Only her husband tastes her food and sniffs the aroma from her cooking pot. Her husband builds her the kitchen. Then she does not have to cook on the road. Later her kitchen is full of children." (*Ibid*. : 384)

L'auteur note que son interlocuteur manie habilement son discours sur la cuisine pour parler de sexualité. Ainsi marier une femme c'est pour lui avoir des droits exclusifs sur sa cuisine et sa sexualité.

À Guet Ndar, l'idée de monopole de la cuisine d'une femme n'a pas vraiment de sens en contexte Wolof, car la cuisine n'est pas contenue à l'intérieur, elle a plutôt vocation à dépasser de l'espace domestique, à faire du lien avec d'autres espaces. Par contre, la cuisine est un élément de l'érotique féminin. Elles cuisinent parfois le repas du soir (*reer)* pour stimuler le désir, et l'on parle fréquemment de cuisine pour parler de sexualité. Un homme dans un *mbaar* m'a ainsi décrit dans le menu détail la manière dont sa femme cuisinait le poulet pour m'expliquer pourquoi il avait renoncé à en épouser une seconde. De même, j'ai assisté fréquemment à des scènes où un marchand plaisantait avec connivence avec une de ces clientes en lui disant par exemple que vu la taille du ventre de son mari, il devait bien avoir une armée de poulet à l'intérieur et que le mari n'avait qu'à bien se tenir avec une telle femme. La cliente faisait semblant de s'en offenser tout en ayant l'air visiblement flattée, comme si le ventre de son mari était sa victoire personnelle. Le poulet est considéré comme un plat particulièrement luxueux dont tout le monde raffole que l'on mange habituellement le soir. Le conteur du *mbaar* insistait particulièrement sur le gingembre présent dans le *roof* qui farcit le poulet. Or ce dernier condiment est réputé pour ses qualités aphrodisiaques. De manière générale, les aliments qui participent à donner du goût, à épicer *(saf),* sont considérés comme plus aguichants que les

autres, et sont aussi plus connotés sexuellement : le piment évidemment, mais aussi le poivre, le sel, le vinaigre et les différentes formes de bouillon cube. Pour ces derniers, la publicité a amplement exploité cette dimension (voir fig.). On dit d'une bonne cuisinière qu'elle a la main épicée/délicieuse [« *saf loxo la* ! »] parce qu'elle sait doser les condiments. On dit aussi d'une femme qui sait bien cuisiner qu'elle est « *joŋe* ».



Figure 57 : Publicité pour les bouillons cube de la marque jongué

Joŋe est un concept local de la sensualité féminine qui se décline dans plein de domaines : être Joŋe c'est être jolie, apprêtée, sexy, porter des colliers de reins, cuisiner bien et savoir bien gérer ses relations (notamment avec ses affins). C'est ce que les femmes traduisent localement par « avoir ses astuces », ses armes de séduction, et cela implique savoir-faire et intelligence[111]. On voit bien comment cuisiner bien s'intègre dans tout un ensemble de comportements de la bonne épouse qui garantit le fait qu'elle soit désirable. Ceci peut à la fois être perçu comme la marque criante de la domination masculine et comme la marque de la position particulière que les femmes occupent dans cette société : *d*ans la sexualité comme dans la cuisine, les femmes sont à l'initiative, préparant longuement en avance les conditions du plaisir masculin. La sexualité et la cuisine sont des devoirs de la femme mariée définissant la féminité accomplie. Je réponds ici à Yvonne Verdier quand elle dit : « L'aspect duel de la sexualité où les hommes ont un rôle actif, les femmes un rôle passif, est inversé dans la cuisine où les femmes ont un rôle actif et les hommes un rôle passif. Il sera intéressant de chercher des sociétés où ce rapport est autre. » (Verdier, 1969 : 53). Voilà une société où le rapport est autre, les femmes sont actives dans les deux domaines.

Les maris, très passifs dans ce domaine, sont en quelque sorte acculés d'abord physiquement, car on exige d'eux de pouvoir répondre aux avances par une puissance sexuelle sans cesse renouvelée[112]. Dans le cas contraire, les femmes peuvent s'en plaindre, au même

[111] Diouf traduit d'ailleurs ce terme dans son dictionnaire par « être éveillé, être malicieux, être futé être intelligent » (Diouf, 2003 :144), une définition très partielle à mon avis qui fait surtout l'erreur de ne pas mentionner que c'est un adjectif qu'on utilise quasi exclusivement pour les femmes.

[112] « Si les femmes ont pour tâche de susciter le désir et la jouissance des hommes, encore faut-il que ceux-ci puissent tenir leur rôle » (Moya 2017) celui-ci se résumant à leur capacité d'érection.

titre que d'une réduction de la dépense quotidienne, car il s'agit d'un « défaut d'entretien » pouvant justifier une demande de divorce. C'est d'autant plus inquiétant, pour les maris, que les femmes parlent facilement de sexualité en dehors d'un cadre qu'on pourrait qualifier d'intime, menaçant leur virilité. Les hommes sont ensuite acculés économiquement, puisqu'en retour, ils doivent faire des cadeaux, montrer leur reconnaissance.

Dans les groupes de femmes, les groupements de travail des mareyeuses, ou les tontines *(tuur)*, la sexualité est un sujet favori, car il fait rire. Les femmes parlent très ouvertement de leurs astuces de sensualité (*fém*), se montrent des vidéos ou des images pornographiques, se les envoient notamment sur les groupes WhatsApp. J'ai éprouvé que c'était même le premier sujet qu'on mettait sur la table en ma présence, comme une sorte de test de mon intégration, comme le montre l'anecdote de terrain rapportée ci-dessous.

> Quand les mareyeuses discutent au port de sexualité, elles le font très fort, ce qui a pour effet immédiat de chasser les quelques hommes qui s'étaient joints au cercle de seaux et de caisses de poisson pour prendre le thé. L'un se déplace de quelques mètres continuant à faire le thé à distance et un autre qui tentait quand même de s'asseoir est poussé brusquement par une femme du groupe, renonçant à prendre place avec nous. Aujourd'hui, c'est moi qu'elles taquinent, m'interrogeant sur les pratiques sexuelles des Occidentaux et sur mes connaissances de celles de la société Wolof. Je me défends comme je peux en disant que le mieux est encore d'avoir des astuces variées. L'une des mareyeuses me mime alors de manière extrêmement détaillée une fellation et me demande si je sais faire ça. Je réponds par l'affirmative sans me démonter. Une autre prend alors le relais en mimant le fait de faire le thé en écartant les jambes, elle me dit que quand je fais ça je dois écarter suffisamment les jambes pour que mon mari voie mon entrejambe (elle dit lëf — « chatte »). Je ris sans répondre. Elle prend cela pour un encouragement et me dit que je dois aussi savoir préparer le ceebu jen (plat national sénégalais à base de riz et de poisson) : éplucher les légumes, préparer le poisson. Elle mime tout cela dans des poses éloquentes, les jambes écartées, les yeux qui descendent vers son sexe. Ensuite, me dit-elle, juste avant d'allumer le gaz il faudra « sangu-set - prendre le bain de purification qu'il convient de faire après, mais aussi parfois avant un rapport sexuel ». Et, termine-t-elle, « togg ceebu saf sàpp – cuisiner un riz au poisson fort en goût et succulent ».

Ce genre de situation où des femmes mettent volontairement des hommes de leur âge, ou plus jeunes (ami, frères, cousins), dans l'embarras en plaisantant devant eux ou même en les prenant à partie, riant de la taille d'un sexe, ou même de la bouche de l'un ressemblant à un

sexe de femme avec un peu de poil[113], se produit régulièrement (et pas uniquement quand il s'agit de choquer une Occidentale). Au Sénégal, les femmes sont à l'initiative de la préparation de la sexualité qui est le lieu d'affrontement des époux par excellence. Dans les discours qu'elles tiennent sur celle-ci entre femmes qui mettent les hommes mal à l'aise, elles mettent en avant leur capacité à prendre le dessus dans cette situation décrite comme une lutte longuement élaborée.

Les hommes se taisent, rient d'un air gêné ou commentent en disant que les femmes sont des coquines *(saay-saay*) ou qu'elles sont insolentes *(reew*) et déguerpissent bien rapidement. Il arrive souvent aussi que des femmes fassent, devant leur mari, en s'adressant à une de leur amie (et à moi dans certains cas), des allusions à la sexualité de la nuit précédente ou à venir[114]. Le mari gêné proteste, râle un peu sur l'absence de pudeur de sa femme, mais sourit à demi. Monopole féminin, cette parole sur le sexe s'exerce selon une rhétorique du combat qui inclut autant des termes comparant l'acte sexuel pénétratif à la lutte (taper, cogner, tuer) qu'une description des préliminaires de la sexualité (dans lesquelles la préparation du repas est comprise) comme mise en situation dans laquelle les femmes ont la maîtrise totale. Elle vise moins à exposer des détails intimes qu'à créer des espaces féminins dans lesquels les hommes sont en difficulté pour provoquer la distance. Ceux-ci sont jugés plus enclins à être saisis par la honte (*rus*), plus sujets à la pudeur (*kërsa*), plus concernés par « l'honneur pour soi » (Broqua & Doquet 2013). Ils sont donc plus restreints dans leur parole, et se retrouvent acculés par la parole déliée des femmes.

Comment comprendre cette mainmise des femmes sur la sexualité, depuis les préparatifs jusqu'aux discours ? Il faut d'abord, pour cela, se déprendre d'une lecture de la sexualité comme un instrument d'oppression des femmes ou comme un terrain de conquête d'un droit au désir. La sexualité semble moins être dans ce contexte, une « forme érotisée de la domination » (Lépinard et Lieber, 2020 : 50) qu'une scène du combat conjugal.

Dans ce combat les femmes guet-ndariennes ne cherchent pas à renverser la domination, mais à négocier leur place dans un régime polygamique où il y a une forte compétition féminine et à améliorer leur quotidien conjugal. Accéder « aux faveurs » du mari leur permet d'améliorer leurs conditions quotidiennes en obtenant, par exemple, de l'argent, un meilleur logement ou une aide-ménagère.

[113] Traduction littérale d'une plaisanterie utilisée fréquemment par une amie proche « *sa gémmiñ mu mel na lëf ak tuuti cokk ».*
[114] « *démb neexoona. Laajal sama* jëkkër » (hier c'était bon, demande à mon mari).

Si, dans le paradigme du couple, et sa version romantique moderne[115] « L'injonction à l'amour conjugal s'accompagne d'une injonction à la sexualité, de surcroît à une sexualité épanouie » (Artigas Burr & Salcedo Robledo 2021, 119), l'accent n'est pas mis ici sur l'épanouissement, mais plutôt sur la capacité des femmes à s'armer pour la circonstance et donc à tirer pleinement avantage de tout cela. En ce sens, dans la sexualité comme dans le mariage en général, les femmes n'attendent pas l'harmonie, mais l'obtention d'un statut leur offrant une plus grande capacité d'agir. Ainsi, la conjugalité (*séy*) à Guet Ndar est-elle considérée, particulièrement du point de vue féminin, comme une bataille, une lutte, ou même une guerre en plusieurs temps. L'horizon n'est pas la remise en question de l'asymétrie entre époux, mais la conquête d'un espace d'autonomie. Cette guerre nécessite un armement féminin conséquent, constitué d'astuces sexuelles, mais aussi de force de caractère et d'une langue bien pendue pour obtenir la victoire dans quelques batailles.

Les hostilités avec les maris ont la particularité à Guet Ndar de ne pas être enfermées dans une sphère close qui serait celle du privé, elles éclatent parfois de manière spectaculaire et dans l'espace public.

B. Les scènes de couple et l'intimité

Les scènes de couples, où les hurlements de colère de l'épouse attirent l'attention de toute la maison, du voisinage, et même du quartier, sont courantes. Les curieux, ravis, disent qu'ils « *seetaan* », qu'ils visionnent la scène comme s'il s'agissait d'une *télénovela*. La résolution de ces disputes est souvent rapide au regard de l'ampleur de l'explosion de violence. Pour une grande partie de mes interlocuteurs, ces moments sont constitutifs du mariage sur le temps long et de ses difficultés. Voici le récit d'une de ces scènes à laquelle j'ai assisté :

> La maison aux rideaux tirés est plongée dans le noir, des bougies sont allumées. Elle est pleine d'enfants, de femmes, et accueille déjà quelques visiteurs. Aïssatou est assise dans un coin de la pièce, le visage fermé. Son mari arrive. Il lui demande ce qu'il se passe. Elle répond que c'est à lui de lui dire, qu'il n'a pas payé la facture. Il dit qu'il a oublié, il supplie presque. Elle hurle *« doo bàyyi fen* ?! » (Tu ne vas pas arrêter de mentir ?!) Il lui répond, sur la défensive, qu'elle n'a pas à lui parler comme ça. Elle se lève, l'empoigne. Les présents essayent de les séparer. Le mari tente de la repousser, elle est en furie, elle hurle, elle casse ses lunettes entre ses mains. Tout le monde

[115] Tous les auteurs ne s'accordent pas sur la date de début de diffusion du mariage d'amour comme idéologie dominante en Occident : « Certain·e·s auteurs et autrices soutiennent que le mariage d'amour s'est diffusé en Occident à partir du XVIIIe [Coontz, 1993 ; Singly, 2004] ou du XIXe siècle [Brenot, 2001 ; Walsh, 2003], quand d'autres au contraire le situent plutôt vers les années 1930 [Prost, 1987], durant lesquelles il aurait fait "office de remède à la crise économique" [Rebreyend, 2008]. » (Artigas Burr & Salcedo Robledo 2021, 119)

crie. Elle le pousse hors de la maison, en lui criant « *Génnal fii, bul ñówaati* ! » (Sors d'ici et ne reviens pas !) On la ceinture. Il y a du monde que la dispute a attiré. Les gens discutent, ensuite, certains réprouvent : elle n'aurait pas dû faire ça quand même, c'est trop. D'autres commentent « *Ñom ñar, dañu nobaate* » (ces deux-là, ils s'aiment).

Cette dispute qui oppose Aïssatou à son mari s'inscrit dans un contexte relationnel fait de distance et parsemé de conflits : au moment de cette dispute, cela fait cinq ans que Aïssatou et son mari n'habitent plus ensemble. Lorsque son mari a pris une seconde épouse, Aïssatou a quitté la maison familiale de son mari pour retourner vivre dans la maison qui fut celle de sa mère (décédée depuis). Depuis lors, son mari paie les factures du logement de sa femme à Guet Ndar, lui donne l'argent de la dépense quotidienne, vient y déjeuner certains jours et y passe parfois quelques heures l'après-midi. Les deux enfants qu'ils ont eus ensemble vivent avec Aïssatou au quotidien, et sont envoyés, une fois par semaine, passer la journée dans leur famille paternelle.

Cette dispute singulière, comme les autres scènes conjugales auxquelles j'ai assisté, met en scène une rupture violente qui ne se produit finalement pas et des emportements féminins face à des maris plutôt passifs réclamant le calme. Ces attitudes féminines contrastent ostentatoirement avec les valeurs Wolof de discrétion (*sutura),* de pudeur et de maîtrise de soi (*kersa)* et d'évitement du conflit (*maslaa*) qui prévalent habituellement dans les relations au Sénégal. Alors même que les relations conjugales font l'objet de beaux discours (*rafetal*) qui visent à en présenter la conformité avec des normes sociales et religieuses, elles sont le lieu de confrontations spectaculaires.

Les valeurs morales des sociétés musulmanes ouest-africaines qui tendent à préserver l'apparence de bonne entente dans les relations sociales ont été amplement décrites, parfois sans tenir compte des conflits plus ouverts pourtant existants. Dans leur article sur les batailles conjugales au Mali, Broqua et Docquet (2013) considèrent que « L'impératif d'harmonie […] limite largement la possibilité de conflits ouverts » (*ibid.* : 312). Pourtant, dans un des deux récits qu'ils mobilisent, une femme prénommée Marieme dont le mari vient de prendre une seconde épouse « réagit très violemment, hurlant dans la cour en présence de la famille élargie […] Maîtrisée par les frères d'Ibrahim, elle [est] ramenée dans la cour familiale où de nombreux voisins accoururent » (*ibid.* : 303). Les deux auteurs n'analysent pas ce cas où les valeurs d'harmonie sont débordées par une explosion de violence. Il ne s'agit pas de dénier le rôle de telles valeurs, mais de reconnaître que ces deux aspects (l'harmonie ostentatoire et le conflit ostentatoire) vont ensemble et constituent deux pôles des conflits ayant chacun une dimension stratégique différente pour les femmes. Cela me permet de souligner l'importance de distinguer

deux types de conflits : d'une part, le combat latent et prolongé, inhérent au mariage, qui ne menace pas la relation conjugale — au contraire, il en est partie intégrante ; et d'autre part, les conflits « ouverts », parfois spectaculaires et souvent initiés par les femmes, qui éclatent lorsqu'un véritable problème surgit dans la relation. L'un n'est pas le signe de l'autre, et l'équilibre du couple repose justement sur le fait de rester dans ce registre de conflit latent. À Guet Ndar, les démonstrations de colère des femmes, bien que faisant l'objet de désapprobation, sont un des registres socialement possibles du combat au long court qu'est le mariage. Pour une femme à Guet Ndar, le fait de ne pas se laisser marcher sur les pieds, d'être « *pànk*[116] », d'avoir du caractère, est valorisé au moins autant que sa capacité à faire preuve de résilience (muñ) au quotidien. Face à cette colère, les hommes sont relativement passifs, car plus fortement soumis à l'exigence de maîtrise d'eux-mêmes et de honte sociale (*kersa*).

Ces scènes qui publicisent les rapports conjugaux et la distance qui caractérise ceux-ci par ailleurs interrogent ainsi là encore le « paradigme du couple », mais plus encore la conception selon laquelle le couple relèverait de l'intimité. Le concept d'intimité qui repose sur l'idée d'une réalité profonde plus essentielle cachée sous les apparences et sert à désigner la vie privée, préservée du regard, d'une personne ou d'une relation[117] semble assez inadapté au contexte guet-ndarien. Dans un espace aussi dense (spatialement et relationnellement), les relations conjugales peuvent difficilement être associées à un « intérieur » unique ; ni à du secret ou du privé, puisqu'elles impliquent en permanence d'autres personnes, de la famille élargie au voisinage. Les relations conjugales ne sont pas des relations de proximité étroite puisque, nous l'avons vu, la relation mari-épouse repose plutôt sur la distance et l'évitement. Le *séy*, n'est à aucun moment représenté comme la rencontre et l'union (harmonieuse) de deux subjectivités, mais, à l'inverse, comme la confrontation de deux camps aux intérêts antagonistes au milieu d'un ensemble de relations qui ont aussi leur rôle à jouer dans ce combat et qui y prennent position, dans un cadre où la hiérarchie des époux est toujours préservée en apparence. Ça ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'amour dans ces couples, mais plutôt que le récit de l'amour romantique n'est que très peu mobilisé pour vivre et décrire la conjugalité — même s'il peut l'être pour expliquer le choix du conjoint par exemple. Ce travail fait écho aux travaux réunis dans *Love in Africa,* qui nous incitent à penser que ce qu'on met derrière l'amour, la manière dont il est exprimé, et les buts du mariage, varie en fonction des contextes (Cole &

[116] Cet adjectif s'applique d'ailleurs spécifiquement aux femmes.
[117] Voir la définition du CNRTL de l'intimité sur laquelle je m'appuie ici : https://www.cnrtl.fr/definition/intimit%C3%A9

Thomas 2009 : 21). Les femmes à Guet Ndar insistent sur les difficultés du mariage et sa pénibilité — la phrase que j'ai le plus entendue à propos du mariage est « "*séy si dafa metti*" : "l'union conjugale c'est pénible/douloureux". Dans leurs propos, le rapport de force est explicite ; mais le but de la bataille n'est pas l'égalité statutaire ; au contraire : distance et hiérarchie sont valorisées. Certains jeunes hommes formulent le souhait de partager davantage et se plaignent du refus de leur épouse d'avoir une vie commune "à l'occidentale", mais pour les femmes, la distance est le moyen le plus sûr d'obtenir de l'autonomie.

Conclusion. Ce qui n'est pas caché.

La conjugalité est envisagée, à Guet Ndar comme un combat au long cours dont l'horizon pour les femmes n'est pas la remise en question de la hiérarchie entre époux, mais plutôt l'acquisition d'un espace d'autonomie en tant qu'épouses. Cette distance est le résultat d'un lent et patient travail social auquel les épouses mais aussi tous les membres de la famille participent. La relation mari-femme a ainsi cette particularité qu'elle polarise l'espace urbain à Guet Ndar. Les maris se retrouvent dans les *mbaar* tandis que les épouses investissent maisons et koñ. Les espaces de ces dernières, que j'ai regroupé sous le concept d'habiter, sont davantage tissé par des relations féminines — dont celles avec la belle-mère ou la/les belle-sœur(s), mais aussi avec la mère — qu'organisés autour de l'union de deux individus. Tant et si bien qu'on peut considérer que les femmes cohabitent au quotidien, là où les époux ne font que résider ensemble certaines nuits par semaine.

La relation conjugale est, à Guet Ndar, faite de distance, physique et relationnelle, et de pudeur. Mais elle implique aussi des frictions, parfois très vives, lors des moments brefs de rencontre. La sexualité conjugale — présentée comme une lutte — est ainsi à envisager comme une métaphore de la relation conjugale dans son ensemble. Les disputes — souvent à l'initiative des femmes — débordent du cadre de l'intime, par ailleurs difficile à concevoir dans l'espace si densément peuplé de Guet Ndar. Elles exposent, sans voile, l'antagonisme des relations conjugales. Cette mise en visibilité spectaculaire déstabilise une des velléités des études féministes : le dévoilement des rapports de pouvoir. Il y a plus de 30 ans déjà, Marylin Strathern (1988) nous mettait en garde sur ces opérations de dévoilement d'une hypothétique réalité sociale qui présument que les gens se la cachent à eux même.

> "[…] But again we have to be clear that we are talking about what the outsider would regard as concealed, and not about the relationships and structures that the actors deliberately conceal from themselves. To repeat an observation made earlier, people cannot conceal from themselves what they do not know." (Strathern, 1988 : 326).

Les gens ne se cachent rien, nous dit Strathern, tout simplement parce qu'ils ne peuvent pas se cacher ce qu'ils ignorent. Dans le contexte guet-ndarien où l'antagonisme dans les relations conjugales n'émerge pas d'une opération théorique de dévoilement, mais est présenté d'emblée, on peut se demander si chercher au-delà de ce qui est montré ne revient pas à chercher ce que l'on veut trouver sans tenir compte de ce que nous disent et ce que nous montrent les principales concernées. Le but de ce chapitre n'a donc pas été de chercher à débusquer des rapports de pouvoir dans les rapports mari-femme, mais de réussir à prendre en compte la perspective Wolof de la conjugalité en s'interrogeant sur l'applicabilité des catégories d'analyse du genre dans un tel contexte (Sow, 2007 ; Bouilly et al., 2022) et surtout en opérant un certain nombre de décalages conceptuels. Étudier la conjugalité sans le couple et même sans y accoler la notion d'intimité, nous a amené à considérer autrement le dilemme analytique tel que présenté par Lila Abu Lughold (2006) qui bute sur l'apparente contradiction qui résulte du fait que "les femmes bédouines résistent et en même temps soutiennent le système de pouvoir existant" (Abu-Lughod 2006 : 35). Sur ce point, la littérature sur les femmes wolofs nous apporte des réponses très hétérogènes. Là où certaines s'extasient du fait que ces femmes "jouissent d'une indépendance et d'un pouvoir économiques qui, quand ils existent chez nous, sont le résultat de luttes féminines anciennes et durement menées." (Le Cour Grandmaison 1979), d'autres font un réquisitoire inverse en dénonçant la subordination des femmes qui serait le socle de la société Wolof (Lecarme 2000). La voie que j'ai proposée ici est de réunir les contradictions pour rendre compte des logiques complexes de la relation mari-femme. Celle-ci combine plusieurs modalités : l'harmonie ostentatoire, la distance hiérarchique, et l'affrontement. Aucune de ces modalités ne voile les autres, elles sont seulement des registres différents d'une relation dyadique dont les pôles sont associés à des espaces, des modes d'actions et des valeurs différentes.

La nécessité du mariage et la hiérarchie des conjoints ne sont jamais mises en question, mais la valeur des épouses n'est pas déniée. Car cette valeur est établie sur un autre plan que celle des maris (Dumont, 1966 ; Théry, 2007), elles ne sont aucunement leurs égales. Elles sont considérées au premier niveau, à l'échelle de leur place dans la société, comme sous l'autorité de leur mari, mais la relation ne se présente pas toujours sous cet angle. Si l'on revient sur notre perspective spatiale et relationnelle, on peut considérer qu'à Guet Ndar, dans l'espace de l'habiter, les femmes ont un certain contrôle sur les relations, et dans bien des situations, une forme d'ascendant sur leur mari en raison des valeurs plus spécifiquement féminines qui caractérisent ces espaces. Le fait qu'on dise de la femme en wolof qu'elle est la maîtresse de la

chambre (*boroom néeg*) là où l'homme est le maître de la maison (*boroom kër*) est un indice de l'aspect différencié et localisé de la relation hiérarchique mari-femme. À Guet Ndar, cependant, la maîtrise des femmes s'étend bien au-delà des chambres et les hommes ne sont les maîtres des maisons que s'ils s'en tiennent loin. C'est qu'il ne s'agit pas qu'une question de lieux, mais véritablement de localisation des relations et des valeurs : dans l'espace de l'habiter les femmes qui ont la maîtrise de la commensalité, de l'affinité, de l'argent et de la sexualité sont en meilleure place que leurs époux, mais lorsque la relation est amenée devant les vieux du *mbaar* pour une médiation, l'épouse est rappelée à sa place. Cette conclusion éclaire celles du chapitre précédent qui faisait le constat de la nécessité des hommes de se tenir à l'écart de l'habiter pour avoir de l'autorité. Dans les *mbaar* ou les *baraques* comme dans les mosquées, à distance de l'habiter, dans ce qui reste du quartier, les hommes sont supérieurs en valeur, dans l'habiter, les valeurs associées aux femmes sont supérieures en valeur.

Conclusion

Ici se termine le parcours qui, partant de l'armoire dans la maison familiale, nous a fait arpenter le *koñ* au milieu des enfants, fait passer par les cuisines ou les couloirs où les femmes préparent les repas à tour de rôle, puis nous a menés dans les salons où les femmes se réunissent pour mettre en commun de l'argent, ensuite vers les *mbaar* des hommes le long du fleuve, pour finir dans la chambre conjugale, ou ce qu'il en reste. Chemin faisant, j'ai appréhendé tout un pan de l'espace et des relations de ce quartier à partir d'une perspective que j'ai appelé l'habiter. Alors que cette thèse a débuté par la description des espaces du quartier, adoptant une approche très matérielle de l'organisation sociale, ma vision de l'espace s'est épaissie au fur et à mesure que je réalisais la force des relations qui rapprochent des pans entiers du quotidien.

En partant des habits et des corps des habitants du quartier, j'ai donné à voir la pluralité des espaces-temps qui se superposent en un même endroit. Une pièce peut-être, à quelques heures d'intervalle, une salle à manger, le lieu d'une tontine à laquelle les femmes se rendent, apprêtées, un espace de prière pour des jeunes hommes, et une chambre où des matelas sont étendus pour passer la nuit. Les propriétés physiques de l'endroit comptent peu, la pièce est à peine modifiée, l'espace est action, c'est un prolongement des corps habillés et en mouvement. C'est dans cette perspective pragmatique que j'ai choisi le terme espace pour rendre compte du dynamisme des logiques spatiales, des points d'ancrage des pratiques sociales et des relations qui ne sont ni fixes, ni centralisés, ni délimités. J'ai préféré ce terme d'espace à celui de lieu, pourtant préféré par une partie des géographes et anthropologues, car il permet précisément de s'émanciper des contours et des limites physiques.

À travers cette ethnographie des apparences, j'ai aussi montré qu'il existait une continuité spatiale dans l'habiter — matérialisée par l'absence de changement de robe entre la maison et le *koñ*. L'habiter s'inscrit dans un espace qui comprend les maisons dans lesquelles il trouve des points d'ancrage, mais aussi les *koñ* devant les maisons qui en sont les prolongements, les *koñ* parallèles et perpendiculaires où se trouvent d'autres parents ou amis.

Les vêtements et les postures permettent le passage d'un espace-temps à un autre de cet habiter, ce qui fait écho avec l'aisance avec laquelle les habitants changent de statut. Avec ces opérateurs spatiaux et statutaires, ce sont les premiers éléments de textures de l'habiter que nous avons abordés : l'empilement des lieux et des couches d'habits, les fines discontinuités dans le temps et l'espace que font advenir les changements de vêtements, la fluidité des changements d'espace et de statut, la continuité entre certains endroits de l'habiter pourtant physiquement disjoints.

Après avoir posé ce sol réduit, cet espace souple et pluridimensionnel, nous nous sommes penchés plus précisément sur une catégorie d'habitants, les enfants. Ceux-ci peuplent les *koñ* (ruelles) dès leur plus jeune âge, car comme les moutons, ils doivent sortir [des maisons].

La spécificité de leur comportement (spatial et relationnel), nous a permis de mettre en exergue ce qui les distingue des adultes à Guet Ndar : leur capacité à traverser la densité de l'habiter d'un pas rapide sans être arrêtés, leur liberté de parole (qui est aussi captée par les adultes), leur aptitude à concourir aux relations féminines de leur mère, mais aussi à faire éclater les tensions, leur participation à « l'élargissement » social de leur mère. Ces médiateurs relationnels que sont les enfants, ont mis en évidence de nouvelles textures à l'habiter : la densité relationnelle impétueuse des ruelles dans le cœur de Guet Ndar, les rapports de génération qui sont des forces organisatrices de l'habiter, l'importance des enfants comme passeurs d'espace et de parole.

Nous avons ensuite pu montrer que la nourriture est l'élément le plus structurant de l'habiter à Guet Ndar : habiter quelque part c'est d'abord y manger le midi. Les gens qui mangent ensemble régulièrement cohabitent, même s'ils ne résident pas ensemble. Mes observations m'ont menée à considérer qu'habiter implique moins le partage d'un espace que celui de la nourriture. Or ce sont des réseaux féminins qui sont à l'origine de la préparation de ce repas. Les organisations structurées par la parenté féminine (et en particulier les liens d'affinité, de coaffinité et de consanguinité entre femmes) préparent les temps de commensalité, mais dessinent aussi de vastes réseaux de maisons qui fonctionnent ensemble par-delà leur discontinuité physique.

Les relations féminines tissent les espaces de l'habiter entre eux, les femmes se trouvant elles-mêmes dans différents pôles de ces relations selon les moments. C'est ce que nous avons vu en passant par les salons et en se penchant sur les différents types de relations de parenté, mais aussi de voisinage qu'ont les femmes dans l'habiter. Nous avons contrasté le fonctionnement des réseaux familiaux de ses femmes, et ceux des groupements de solidarité de type tontine. La mise en commun d'argent dans le cadre des tontines — ces groupements de femmes du même quartier ou partageant le même travail qui ne reposent pas sur la parenté (et les inégalités statutaires qu'elles supposent), offrent aux femmes un autre espace relationnel dans lequel elles puisent une partie de leur capacité d'agir qui est réinvestie dans les relations familiales de l'habiter.

Les hommes ont une socialisation quotidienne qui prend place dans des espaces aux marges de l'habiter, les *mbaar* ou les *baraques*. Ici, il faut bien distinguer le verbe habiter de la manière dont j'ai théorisé le concept d'habiter, car les hommes habitent certes, mais pour eux, performer la masculinité nécessite de sortir des maisons, de se montrer actifs, de jouer le rôle de pourvoyeur et de s'éloigner de l'espace relationnel de l'habiter. Les hommes ont tout de même leurs points d'ancrage dans celui-ci : des endroits où ils peuvent manger le midi ou prendre le thé, des endroits qu'ils investissent plus ou moins longuement selon les relations

qu'ils ont nouées avec les femmes qui en orchestrent le fonctionnement, les sœurs, amis, mères ou nièces qu'ils visitent. La présence des hommes dans l'habiter est donc sporadique ou régulière en fonction des espaces relationnels où elle se produit : les époux ne font que passer, les amis restent.

La relation mari-femme intervient volontairement à la fin de ma thèse pour aller contre la tentation de l'ériger comme cadre de référence par excellence de l'analyse des relations de genre, mais aussi pour rendre compte de son caractère secondaire pour comprendre les collectifs de cohabitations. Cette relation polarise l'espace de l'habiter, car elle suppose une distance géographique et sociale entre époux. Lors des rapprochements, les relations sont conflictuelles, voire explosives, souvent à l'initiative de l'épouse, ce qui réactive la distance. Celle-ci semble même être privilégiée par les épouses pour garder de l'autonomie et avoir de l'agentivité dans certains domaines situés dans l'habiter, sans remettre en cause la supériorité hiérarchique des maris. Cette force d'attraction-répulsion de la relation mari-femme permet la mise en contact de réseaux, à l'origine distincts ; rapproche dans un premier temps deux protagonistes, sans les amener jamais à fusionner, en entretenant une distance qui grandit même au cours du temps ; participe à la dynamique de l'habiter. Elle écarte l'espace entre les époux et rapproche ceux entre les membres féminins de leur famille, elle conduit les hommes à sortir des maisons — non pas comme les enfants, dans la ruelle juste devant, mais hors de portée de voix.

Le mariage a pour effet de mettre en contact rapproché les personnes impliquées dans les relations qui se nouent autour du mariage (comme les affines par exemple), mais la relation mari-femme procède à l'éloignement systématique des espaces des époux et de leurs femmes. Dans le cas des unions polygynes, le mariage sépare aussi complètement les espaces de deux femmes — qui seront, à Guet Ndar, très peu amenées à se voir —. Les relations asymétriques entre affines impliquent une forme de rapprochement et de quotidienneté auxquelles beaucoup d'épouses veulent échapper, mais qu'elles entretiennent toujours tout en étirant la distance. Les relations mères-filles rapprochent des espaces, au point où la maison de la mère est souvent un refuge pour sa fille lors des conflits conjugaux pour des périodes plus ou moins longues et plus ou moins quotidiennes. Les amitiés homme-femme créent des ponts, des espaces de respiration dans la densité (et les frottements interactionnels qu'elle produit).

Les chapitres qui s'ancraient pour la plupart dans des types d'espaces associés à des fonctions (la cuisine, le salon, la chambre, etc.) ont à chaque fois débordé les lieux. À Guet Ndar cuisiner ne se fait pas dans la cuisine, la tontine ne prend pas toujours place dans la même pièce, le couple n'est pas contenu dans la chambre, pas plus que la maîtrise de l'épouse. L'espace, dans ce contexte, ce n'est pas un endroit géographiquement situé, mais la force localisée des relations

pour agencer la vie quotidienne du quartier. Plus précisément, l'habiter est une force relationnelle féminine qui fait exister la cohabitation étendue dans un endroit où l'espace physique est découpé, lui donne une cohérence, et qui pousse la plupart des hommes vers l'en-dehors de cet espace.

Dans cette thèse, j'ai adopté une approche par le genre, car j'ai constaté l'importance des rapports sociaux de sexe et leur force organisatrice dans l'habiter guet-ndarien, à condition de les saisir aussi dans leur articulation avec d'autres types de principes organisateurs (rapports d'âges, statuts de parenté, etc.). J'ai opté pour une mise en contexte (et en espace) relationnel de ces relations de genre aux paramètres variables, afin de ne pas faire de la relation conjugale le prisme dominant de la compréhension des rapports de genre dans la société Wolof, ce qui m'aurait voilé toutes les relations homme-femme reposant sur des ressorts complètement différents. Je me suis aussi éloignée d'une approche uniquement en termes de rapport de pouvoir des relations conjugales qui me semblent plutôt reposer sur un principe hiérarchique qui reconnaît des domaines d'action différents aux époux.

Ces éléments sur l'organisation sociospatiale de Guet Ndar peuvent nous permettre d'appréhender autrement les transformations environnementales rapides qui sont vécues dans ce quartier. Je veux parler de celles liées au changement climatique et à l'érosion des côtes ouest-africaines et à leurs conséquences locales : la montée du niveau de la mer et le risque de submersion marine. Il ne s'agit pas ici d'approcher cette question de changement climatique à partir de notions englobantes comme celle d'anthropocène (Bonneuil & Fressoz, 2016) ou de s'intéresser à l'adaptabilité des populations (Alpha Gado, 2010; Sultan et al., 2015) souvent appréhendée à partir de populations rurales, mais, très concrètement, de penser la relation entre deux espaces, l'espace de l'habiter et celui de l'océan et d'intégrer une réflexion sur les relations qui construisent ces espaces. Ces espaces se frottent et se lient en plusieurs points : la rive ouest du quartier, très construite, qui donne sur l'océan et dont les maisons ont déjà subi l'assaut des vagues ; la plage sur cette même rive — aire de jeu des enfants qui y jouent au foot — qui rétrécit à vue d'œil ; les toits, servant de lieu de sociabilité (*mbaar*) des hommes, situés historiquement entre l'océan et le quartier, qui sont délocalisés côté fleuve ; et le port de Jamalaye. Dans cette thèse sur l'habiter, j'ai eu une approche par le genre qui pourrait contribuer à penser ce qui est en jeu quand les Guet-Ndariens refusent de quitter le quartier, quand les autorités constatent et s'inquiètent du fait qu'il n'y a que les femmes et les enfants qui investissent les zones de relogement (à Djougop notamment), quand les Guet-Ndariens se plaignent du manque de place dans les habitations qu'on leur propose en contrepartie de leur

évacuation de la zone des 20 mètres au bord de l'Océan Atlantique. L'espace de l'habiter de Guet Ndar est composé bien plus densément de liens que de béton. Il offre une forme de capacité d'agir aux femmes, des espaces (précaires) à l'extériorité et l'homosociabilité nécessaire aux hommes, et une grande liberté de mouvement aux enfants qui, paradoxalement, n'ont pas vraiment de place dans cette densité. J'espère que la suite de mes recherches me permettra de faire le chemin inverse et de participer à une compréhension des enjeux environnementaux à Guet Ndar à partir des formes relationnelles décelées et des logiques de genre qui, j'en suis sûre, sont fondamentales pour comprendre ce quartier.

Bibliographie

ADJAMAGBO Agnès, Pierrette AGUESSY KONE, et l'équipe ECAF, 2013. Situations relationnelles et gestion des grossesses non prévues à Dakar. *Population (French Edition)*, 68 (1), p. 67-96.

AGIER Michel, 2015. Chapitre II. Les savoirs urbains de l'anthropologie. *Anthropologie de la ville*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 61-92.

ALES Catherine et Cécile BARRAUD (éd), 2000. *Sexe relatif ou sexe absolu ? de la distinction de sexe dans les sociétés*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

ANTHROPOÏKOS, 2022. La parenté en mouvements. Une approche spatio-corporelle de la parenté. *Anthropologie de la parenté. Le débat des avatars*, Nanterre, Société d'ethnologie, p. 161-173.

ANTOINE Philippe, 2008. La société dakaroise et le mariage civil : un compromis entre droit de la famille et religion.

—, 2018. La polygamie urbaine et la polygamie rurale au Sénégal : configurations à partir des données de recensement. *Nouvelles dynamiques familiales en Afrique*, Presses de l'Université du Québec.

ANTOINE Philippe et J. NANITELAMIO, 1995. *Peut-on échapper à la polygamie à Dakar ?*

ARIES Philippe, 1960. *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon.

ARTIGAS BURR Fernanda et Manuela SALCEDO ROBLEDO, 2021. Conjugalité. *Encyclopédie critique du genre*, Paris, La Découverte, p. 138-146.

BA Abdoulaye Alassane et Abdoulaye NGOM, 2022. Changement climatique, migrations interne et internationale des pêcheurs artisanaux de Saint- Louis du Sénégal. *African Review of Migration and Environment African Review of Migration and Environment*, 2 (6), p. pp.200-222.

BA GNING Sadio et Philippe ANTOINE, 2015. Polygamie et personnes âgées au Sénégal.

Mondes en développement, 171 (3), p. 31-50.

BACHELARD Gaston, 1998. *La poétique de l'espace*. 7e édition., Paris, Presses universitaires de France.

BALANDIER Georges, 1985. *Sociologie des Brazzavilles noires*. 2e éd., Paris, Presses de Sciences Po.

BARRY Laurent, 2011. Que reste-t-il de nos amours ? Le concept chrétien de la una caro et l'invention du couple. *Sacrées familles !*, Toulouse, érès, p. 41-53.

BEKOLO-EBE Bruno et Robert BILONGO, 1989. Le système des tontines : liquidité, intermédiation et comportement d'épargne. *Revue d'économie politique*, 99 (4), p. 616-638.

BERMAN Elise, 2019. *Talking Like Children: Language and the Production of Age in the Marshall Islands*, Oxford University Press.

BERNATCHEZ Pascal, Christian FRASER, et Denis LEFAIVRE, 2008. *Effets des structures rigides de protection sur la dynamique des risques naturels côtiers : érosion et submersion*.

BERTRAND Monique, 2013. Fils, frères, pères: Masculinités sous contrats, du nord à la capitale du Mali. *Cahiers d'Études Africaines*, 53 (209/210), p. 323-344.

BIRBERSTEIN Kasimirski (trad), 2010. *Le Coran*. Editions Points., Paris.

BLIDON Marianne, 2021. Espace urbain. *Encyclopédie critique du genre*, Paris, La Découverte, p. 275-285.

BLOCH Maurice, 2010. Commensalité et empoisonnement. *La pensée de midi*, (30), p. 81-89.

BLOT Olivier, 2025. Les côtes ouest-africaines sous forte pression anthropique. [en ligne]. *IRD le Mag'*. [consulté le 16 avril 2025] Disponible sur: https://lemag.ird.fr/fr/les-cotes-ouest-africaines-sous-forte-pression-anthropique.

BLOY Eddy, Eveline BAUMANN, Maxime Bertin AKPACA, et Jean-Michel G. SERVET, 1995. Epargne et liens sociaux : études comparées d'informalités financières.

BONDAZ Julien, 2013. Le thé des hommes. *Cahiers d'études africaines*, 53 (209-210), p. 61-85.

BONNEMERE Pascale, 2018. Chapitre 8. Petite histoire des études de genre dans l'anthropologie de l'Océanie. in L. Dousset, B. Glowczewski, et M. Salaün (éd), *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud : Terrains, questions et méthodes*, Marseille, pacific-credo Publications, p. 161-179.

BOTEA Bianca, 2013. Mobilité et attachement : l'habiter et le chez soi. Expériences urbaines en contexte de crise industrielle à Jimbolia (Roumanie). *Social Practices and Local Configurations in the Balkans*.

BOUILLY Emmanuelle, Virginie DUTOYA, et Marie SAIGET, 2022. Introduction: Gender Knowledge: Epistemological and Empirical Contributions from the Global South. Journal of International Women's Studies, 23 (2), p. 1-11-1.

BROCHOT Aline et Martin de LA SOUDIERE, 2010. Pourquoi le lieu ? *Communications*, 87 (1), p. 5-16.

BROQUA Christophe et Anne DOQUET, 2013a. Penser les masculinités en Afrique et au-delà. *Cahiers d'Études Africaines*, 53 (209/210), p. 9-41.

— (éd), 2013b. *Masculin pluriel*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

—, 2013c. Les normes dominantes de la masculinité contre la domination masculine ? *Cahiers d'études africaines*, 53 (209-210), p. 293-321.

BUGGENHAGEN Beth Anne, 2012. *Muslim families in global Senegal money takes care of shame*, Bloomington, Ind., Indiana University Press.

CAPDEVILLE-ZENG Catherine, 2019. Discussion autour de la notion de patriarcat, en Chine et en anthropologie. *L'Homme*, 229 (1), p. 99-134.

CARNEVALI Barbara, 2020. *Social appearances a philosophy of display and prestige*, New York, Columbia university press.

CARSTEN Janet, 1995. The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, 22 (2), p. 223-241.

CASSIMAN Ann, 2006. *Stirring life women's paths and places among the Kasena of Northern Ghana*, Uppsala, Uppsala University Library.

CHAMPY Muriel, 2014. « La rue ne peut pas avoir d'enfants ! ». Retour sur les projets de réinsertion des enfants vivant dans la rue (Burkina Faso). *Autrepart*, 72 (4), p. 129-144.

—, 2022. Faire sa jeunesse dans les rues de Ouagadougou.

CHAUVEAU Jean-Pierre, 1985. Histoire de la pêche maritime et politiques de développement de la pêche au Sénégal : représentations et pratiques du dispositif de l'intervention moderniste. *Le littoral, milieux et sociétés*, p. 301-318.

CHEVALLIER Eric, 1993. *L'enfant et la ville*, Paris, Syros éditeur.

CISSE Rokhaya, Abdou Salam FALL, Agnes ADJAMAGBO, et Anne ATTANE, 2017. La parentalité en Afrique de l'Ouest et du Centre.

COHEN Emmanuel, 2020. *Des corps pour paraître. La corpulence et ses perceptions au Sénégal*, Éditions Présence Africaine.

COLE Jennifer et Lynn M. THOMAS (éd), 2009. *Love in Africa*. The University of Chicago Press., Chicago.

COLLIER Jane Fishburne et Sylvia Junko YANAGISAKO (éd), 1987. *Gender and kinship essays toward a unified analysis*, Stanford (Calif.), Stanford University Press.

COMAROFF Jean et John L COMAROFF, 2012. *Theory from the South or, How Euro-America is evolving toward Africa*, Boulder (Colo.), London, Paradigm Publishers.

CONNELL R. W. et James W. MESSERSCHMIDT, 2005. Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19 (6), p. 829-859.

CONNELL Raewyn, 2022. *Masculinités: enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, France, Éditions Amsterdam.

CORDONNIER Rita, 1987. *Femmes africaines et commerce les revendeuses de la ville de Lomé (Togo)*. [2e éd.]., Paris, L'Harmattan.

COSTA Luiz, 2017. *The Owners of Kinship Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*, Chicago, IL, #0, Hau Books.

DANIC Isabelle, Olivier DAVID, et Sandrine DEPEAU, 2016. *Enfants et jeunes dans les espaces du quotidien*. Enfants et jeunes dans les espaces du quotidien, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

DE CERTEAU Michel, 1990. *L'invention du quotidien I Arts de faire*. Nouvelle édition., Paris, France, Gallimard.

DELPHY Christine, 2013. *L'ennemi principal*, Paris, France, Éditions Syllepse.

DESSERTINE Anna, 2021. *À quoi tient le village espaces et mobilités en pays malinké (Guinée)*, Nanterre, Société d'ethnologie.

DIACK Safietou, 2019. Figures locales de l'« enfant de la rue ». Occupation de l'espace public au Sénégal et réification des catégories institutionnelles. *Anthropologie & développement*, (50), p. 51-67.

DIAGNE Malick, 1999. *L'éducation en milieux pêcheurs Saint-Louisiens. La scolarisation à Guet Ndar, Obstacle et stratégies palliatives*, Mémoire de maîtrise, Université Gaston Berger de Saint Louis, Saint-Louis du Sénégal.

DIAL Fatou Binetou, 2008. *Mariage et divorce à Dakar itinéraires féminins*, Paris, Dakar, Ed. Karthala, Crepos.

DIAL Fatou Binetou ; Segalen Martine, 2006. *Le parcours matrimonial des femmes à Dakar subir le mariage, s'approprier le divorce*.

DIARRA Malick, 2012. *Le poème de Saint-Louis du Sénégal l'île de Ndar, fiancée de son âme, 869-1364-1659*, Dakar, [Paris], l'Harmattan-Sénégal.

DIOP Abdoulaye-Bara, 1985. *La Famille Wolof tradition et changement*, Paris, Karthala.

DIOUF Jean-Léopold, 2003. *Dictionnaire wolof-français et français-wolof*, Paris, France, Karthala.

DIOUF Simon, Dominique BERUBE, et André ROBICHAUD, 2021. Impacts des structures rigides de protection sur la côte néo-brunswickoise de la baie des Chaleurs au Canada. *VertigO*, 21 (2), p. 1-26.

DIOUSS Mory, Mahmouth DIOUF, Awa Cissoko FAYE, NDEYE LALA TRAVARE, Atoumane FALL, Fatimatou SY, Cheikh Ibrahima DIOP, Momath CISSE, Maguette Sarr GUEYE, Mamadou Lamine CISSE, et Serigne Abib GAYE, 2016. *Analyse genre des bases de données existantes*, Dakar, Sénégal, Ministrère de l'économie, des finances, et du plan. Agence nationale de la statistique et de la démographie, Partenariat entre ONU FEMMES et l'Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD) pour la mise en oeuvre du Projet « Appui aux statistiques du genre » en vue d'améliorer la prise en compte du genre dans le Système Statistique National (SSN).

DOUGLAS Mary, 1991. The Idea of a Home: A Kind of Space. *Social Research*, 58 (1), p. 287-307.

DOZON Jean-Pierre, 2012. *Saint-Louis du Sénégal palimpseste d'une ville*, Paris, Karthala.

DUMONT Louis, 1966. *Homo hierarchicus essai sur le système des castes*, [Paris], Gallimard.

—, 1997. *Groupes de filiation et alliance de mariage introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, Gallimard.

DURAND Paul, Brice ANSELME, et Yves-François THOMAS, 2010. L'impact de l'ouverture de la brèche dans la langue de Barbarie à Saint-Louis du Sénégal en 2003 : un changement de nature de l'aléa inondation ? *Cybergeo: European Journal of Geography*.

DURAND SALL Delphine, 2019. *La montée en puissance des épouses Wolof dans les maisons à Kayar, Sénégal*, Mémoire de master, Paris Nanterre, Nanterre, France.

—, 2021. « La maison de ma mère ». De la patri-virilocalité au cycle domestique féminin chez les Wolof. *Journal des africanistes*, (91-1), p. 106-128.

DURHAM Deborah, 2004. Disappearing Youth: Youth as a Social Shifter in Botswana. *American Ethnologist*, 31 (4), p. 589-605.

ESSON James, Ebenezer F. AMANKWAA, et Peter MENSAH, 2021. Boys are tired! Youth, urban struggles, and retaliatory patriarchy. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 46 (1), p. 193-207.

EVANS-PRITCHARD Edward, 1968. *Les Nuer description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, [Paris], #0, Gallimard.

FAINZANG Sylvie et Odile JOURNET, 1989. *La femme de mon mari étude ethnologique du mariage polygamique en Afrique et en France*, Paris, L'Harmattan.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1977. *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, France, Gallimard.

FAYNOT Nicolas, 2017. Déjouer la « drague intéressée » à Dakar : homosocialité, masculinité et circulation des savoirs. *Autrepart*, 82 (2), p. 147-160.

—, 2019. « L'amour, ça se prouve ! ». Enjeux entourant les dons des hommes à Dakar. *Journal des anthropologues*, 156-157 (1-2), p. 219-240.

FELDMAN-SAVELSBERG Pamela, 1995. Cooking inside: Kinship and Gender in Bangangté Idioms of Marriage and Procreation. *American Ethnologist*, 22 (3), p. 483-501.

FOUQUET Thomas, 2011. Aventurières noctambules. *Genre, sexualité & société*, (5).

—, 2013. 3. Les aventurières de la nuit dakaroise. Esquisses d'un art de la citadinité subalterne. *Les arts de la citoyenneté au Sénégal*, Paris, Karthala, p. 131-157.

GALLAND Olivier, 2009. *Les jeunes*, Paris, La Découverte.

GASTELLU Jean-Marc, 1980. Mais, où sont donc ces unités économiques que nos amis cherchent tant en Afrique ? *Cahiers ORSTOM.*, 17 (1-2), p. 3-11.

GNING Sadio Ba, 2017. Masculin et féminin, aîné et cadet : recomposition du statut d'aidant et des solidarités intergénérationnelles familiales au Sénégal. *Enfances Familles Générations. Revue interdisciplinaire sur la famille contemporaine*, (27).

GODELIER Maurice, 2014. Systèmes de parenté et formes de famille. *Recherches de Science Religieuse*, Tome 102 (3), p. 357-372.

GOERG Odile, 2006. Domination coloniale, construction de « la ville » en Afrique et dénomination. *Afrique & histoire*, 5 (1), p. 15-45.

GOFFMAN Erving, 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*, Paris, Les Éditions de Minuit.

GRYSOLE Amélie, 2020. Fabriquer des enfants redevables. Pluriparentalité transnationale entre les États-Unis et le Sénégal. *Revue des politiques sociales et familiales*, 134 (1), p. 11-24.

GUEGUEN Charlène, 2023. Approche historique et sociologique du couple en Occident. *L'effet bébé*, Toulouse, érès, p. 17-28.

GUERIN Isabelle, 2002. Les pratiques financières des femmes entrepreneurs. Exemples sénégalais. *Revue Tiers Monde*, 43 (172), p. 809-828.

—, 2017. Du pouvoir, de l'argent et de l'amour ! Les ressorts cachés de l'empowerment. *Cahiers du Genre*, 63 (2), p. 121-144.

GUILHEM Dorothée, 2008. Incorporation de l'identité de genre chez les Peuls Djeneri du Mali. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, (112-113), p. 135-153.

GUTMANN Matthew C., 1997. Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity. *Annual Review of Anthropology*, 26, p. 385-409.

GUYER Jane I., 1981. Household and Community in African Studies. *African Studies Review*, 24 (2), p. 87-137.

HAMBERGER Klaus, 2010. La maison en perspective. Un modèle spatial de l'alliance. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, (194), p. 7-39.

HAMBERGER Klaus et Francesca FANCIULLI, 2022. Le genre comme style technique. Une approche morphologique de la division sexuante du travail. *Techniques & Culture*, 77 (1), p. 46-49.

HANN Agnes C. E., 2013. *An ethnographic study of family, livelihoods and women's everyday lives in Dakar, Senegal*, phd, London School of Economics and Political Science (LSE).

HANNERZ Ulf, 1980. *Exploring the city inquiries toward an urban anthropology*, New York, Columbia University Press.

HAXAIRE Claudie, 2003. Âges de la vie et accomplissement individuel chez les Gouro (Nord) de Côte-d'Ivoire. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, (167-168), p. 105-127.

HAYOT Alain, 2002. Pour une anthropologie de la ville et dans la ville : questions de méthodes. *Revue européenne des migrations internationales*, 18 (3), p. 93-105.

HEATH Deborah, 1992. Fashion, Anti-Fashion, and Heteroglossia in Urban Senegal. *American Ethnologist*, 19 (1), p. 19-33.

HIEN Ollo Pépin, 2012. Chapitre 12 - Dynamique urbaine et nouvelles formes de négociation de l'existence sociale: les jeunes et les jeunes et les « grins de thé » dans la ville de Ouagadougou. in A. Sangare et M.F.C. Bourdillon (éd), *Negotiating the livelihoods of children and youth in Africa's urban spaces. Négocier pour sa vie : les enfants et les jeunes dans les espaces urbains d'Afrique*, Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA).

HLABANA Thandie, Lorraine van BLERK, et Janine HUNTER, 2021. Making Masculinities on the Street: Exploring Street Boys' Everyday Relationships on the Streets of Bukavu, Democratic Republic of Congo. *Boyhood Studies*, 14 (2), p. 1-19.

HOUSEMAN Michael, 1988. Social structure is where the hearth is: a « woman's place » in Beti society. *Africa: Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, 58 (1), p. 51-69.

—, 2010. Où sont les gigots d'antan?, p. 247p.

HOYAUX André-Frédéric, 2016. Corps en place, place du corps. *L'Information géographique*, 80 (2), p. 11-31.

IBOS Caroline, 2016. Travail domestique/domesticité. *Encyclopédie critique du genre*, Paris, La Découverte, p. 649-658.

INGOLD Tim, 2000. *The perception of the environment essays on livelihood, dwelling and skill*, London, New York, Routledge.

JACQUEMIN Mélanie, 2009. « Petites nièces » et « petites bonnes » à Abidjan. Les mutations de la domesticité juvénile. *Travail, genre et sociétés*, 22 (2), p. 53-74.

KIEFFER Julien, 2006. Les jeunes des « grins » de thé et la campagne électorale à Ouagadougou. *Politique africaine*, 101 (1), p. 63-82.

LAHIRE Bernard, 2001. *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.

LATOUCHE Serge, 1990. *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte.

LE BRIS Émile, Alain MARIE, Annick OSMONT, et Alain SINOU, 1985. Résidence, stratégies, parenté dans les villes africaines. *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 25 (1), p. 13-30.

LE COUR GRANDMAISON Colette, 1979. Contrats économiques entre époux dans l'Ouest africain. *Homme*, 19 (3-4), p. 159-170.

LE HENAFF Carole, 2016. La traduction comme enquête anthropologique : esquisse d'une conception. *Éducation et didactique*, 10 (1), p. 49-66.

LEACH Edmund Ronald, 1961. *Rethinking anthropology*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Etats-Unis d'Amérique, University of London, the Athlone Press.

LECARME Mireille, 2000. *Marchandes dakaroises entre maison et marché approche anthropologique*, Paris, L'Harmattan.

LEPINARD Éléonore et Marylène LIEBER, 2020. III. Théories matérialistes du genre. Les théories en études de genre, Paris, La Découverte, p. 41-57.

LEFEBVRE Félix, 2019. Une hétérotopie de la parole subalterne : les grins de thé à Ouagadougou (Burkina Faso). *Annales de géographie*, 729-730 (5-6), p. 90-109.

LOTI Pierre, 1930. *Le roman d'un spahi*, Bruxelles, Editions du nord.

LUCCHINI Ricardo, 1998. L'enfant de la rue : réalité complexe et discours réducteurs. *Déviance et société*, 22 (4), p. 347-366.

LY Boubakar, 1966. *L'honneur et les valeurs morales dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal étude de sociologie*, Sorbonne, Paris.

MACIA Enguerran et Priscilla DUBOZ, 2018. Vieillissement et image du corps à Dakar. *Corps*, 16 (1), p. 275-289.

MASSEY Doreen Barbara, 1994. *Space, place and gender*, Minneapolis (Minn.), Etats-Unis d'Amérique, University of Minnesota press.

MAUSS Marcel, 1936. Les Techniques du corps. *Journal de Psychologie*, xxxii (3-4).

MBEMBE Achille, 2005. *De la postcolonie*, Editions Karthala.

MEO Guy Di, 2010. Subjectivité, socialité, spatialité : le corps, cet impensé de la géographie. *Annales de geographie*, 675 (5), p. 466-491.

MOÏSSEEFF Marika, 1992. Les enjeux anthropologiques de la thérapie familiale avec les adolescents. *L'adolescence, crise familiale thérapie familiale par phases*, Toulouse, Érès, p. 205-227.

—, 2004. Dépendance nourricière et domination culturelle. Une approche anthropologique des addictions. *Psychotropes*, 10 (3-4), p. 31-50.

MONNET Nadja et Mouloud BOUKALA, 2018. Postures et trajectoires urbaines : la place des enfants et adolescents dans la fabrique de la ville. *Enfances Familles Générations. Revue interdisciplinaire sur la famille contemporaine*, (30).

MORELLE Marie, 2016a. *La rue des enfants, les enfants des rues : Yaoundé et Antananarivo*. La rue des enfants, les enfants des rues : Yaoundé et Antananarivo, Paris, CNRS Éditions.

—, 2016b. La rue, un espace à négocier : Yaoundé (Cameroun) et Antananarivo (Madagascar). in I. Danic, O. David, et S. Depeau (éd), *Enfants et jeunes dans les espaces du quotidien*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 233-246.

—, 2016c. Chapitre V. La rue, espace à négocier. *La rue des enfants, les enfants des rues : Yaoundé et Antananarivo*, Paris, CNRS Éditions, p. 191-251.

MOYA Ismaël, 2012. *De l'argent aux valeurs femmes, économie, parenté et islam à Thiaroye-sur-Mer, Dakar, Sénégal*, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

—, 2017a. *De l'argent aux valeurs femmes, économie et société à Dakar*, Nanterre, Société d'ethnologie.

—, 2017b. Perles de hanches et fumées d'encens: L'économie domestique du plaisir à Dakar. *Terrain*, p. 186-207.

MOYA Ismael et Jean SCHMITZ, 2022. *La laïcité à la sénégalaise. La perception de la laïcité française dans les pays du g5 – sahel : le Burkina-faso, le Senegal, le Tchad et la Mauritanie, 2022.*, Observatoire international du religieux.

NDIAYE Lamine, 2018. Corps du nouveau-né et techniques corporelles chez les Wolof du Sénégal – le massage (damp). *Corps*, 16 (1), p. 267-274.

N'DIAYE Marième, 2015. Interpréter le non-respect du droit de la famille au Sénégal. La légitimité et les capacités de l'État en question. *Droit et société*, 91 (3), p. 607-622.

NDIAYE Oumar, 2022. *Actualisation de l'étude d'impact environnemental et social (EIES) de l'aménagement définitif du site de relogement de Djougop et de la liberation de la bande des 20 mètres sur la langue de Barbarie*, Saint-Louis, Agence de developpement municipal, Projet de relèvement d'urgence et de résilience à Saint-Louis.

NGALAMULUME Kalala, 2006. Plague and Violence in Saint-Louis-du-Sénégal, 1917-1920. *Cahiers d'études africaines*, 183 (3), p. 539-565.

OAKLEY Ann, 1974. *The Sociology of housework*, New York, Pantheon books.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1996. L'économie morale de la corruption en Afrique. *Politique africaine*, p. 97-116.

OSMONT Annick, 1981. Stratégies familiales, stratégies résidentielles en milieu urbain. *Cahiers d'Études africaines*, 21 (81), p. 175-195.

PENEQUE Pietra, 2022. *Anthropologie de la parenté. Le débat des avatars*, Nanterre, Société d'ethnologie.

PORQUERES I GENÉ Enric, 2015a. *Individu, personne et parenté en Europe*, [Paris], Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

—, 2015b. *Individu, personne et parenté en Europe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

PROTHMANN Sebastian, 2018. Migration, masculinity and social class: Insights from Pikine, Senegal. *International Migration*, 56 (4), p. 96-108.

RABAIN Jacqueline, 1979. *L'Enfant du lignage du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot.

RABAIN-JAMIN Jacqueline, 2003. Enfance, âge et développement chez les Wolof du Sénégal. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, (167-168), p. 49-65.

RIVIERE Claude, 2008. Le vêtement en Afrique noire et ailleurs. *Anthropos*, 103 (1), p. 65-75.

ROBERT Stéphane, 1998. Espace déictique, espace syntaxique et prédication : les indices spatiaux du wolof, Presented at 16th International Congress of Linguists, Paris.

ROBERTS Stéphane, 2011. Le wolof. *Dictionnaire des langues*, Paris, p. pp.23-30.

ROCHE Daniel, 1989. *La culture des apparences une histoire du vêtement (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Fayard.

ROULON-DOKO Paulette, 1994. L'anthropologue et la langue d'enquête. *Journal des anthropologues*, 57 (1), p. 101-106.

SALL Adjaratou Oumar et Khady Diouf GOUDIABY, 2023. Langue, espace et orientation chez les pêcheurs de Guet-Ndar. *Passerelle*, 12 (1), p. 88-109.

SAMBOU Djiby, 2019. *Evaluation de la dynamique du trait de côte sur la langue de barbarie (Saint Louis)*.

SARR Felwine et Bénédicte SAVOY, 2018. *Restituer le patrimoine africain*, [Paris], Philippe Rey. Seuil.

SCHIEFFELIN Bambi, 2007. Langue et lieu dans l'univers de l'enfance. *Anthropologie et Sociétés*, 31 (1), p. 15-37.

SCHULZ Dorothea Elisabeth, 2012. *Muslims and new media in West Africa pathways to God*, Bloomington, Indiana University Press.

SECK Aïchétou, 2014. *Les pêcheurs migrants de GuetNdar (Saint Louis du Sénégal) : Analyse d'une territorialité diverse entre espace de conflits et espace de gestion*, Université de Liège et Université Cheikh Anta Diop, Arlon.

SETRANA Mary Boatemaa et Nauja KLEIST, 2023. Dynamiques genrées et migration en Afrique de l'Ouest. in C. Cappelle (trad), *Migrations en tout « genre »*, Paris, Éditions Syllepse, p. 101-113.

SHIPTON Parker MacDonald, 1989. *Bitter money cultural economy and some African meanings of forbidden commodities*. American Ethnological Society., Washington, D.C., American Anthropological Association.

SINATTI G., 2014. Masculinities and intersectionality in migration: Transnational Wolof migrants negotiating manhood and gendered family roles. in T.D. Truong et D. Gasper (éd), *Migration, Gender and Social Justice*, Berlin – Heidelberg – New York, Springer, p. 215-226.

SOMMERFELT Tone, 2013. From Cutting to Fading: A Relational Perspective on Marriage Exchange and Sociality in Rural Gambia. *Social Analysis*, 57 (3), p. 58-75.

SOW Papa, 2006. Formes et comportements d'épargne des Sénégalais et Gambiens de la Catalogne (Espagne). *Géographie et cultures*, (56), p. 39-56.

SOW Fatou, 2007. Présence continue des femmes africaines dans l'histoire. Presence Africaine, (1), p. 732-737

STOCK Mathis, 2006. L'hypothèse de l'habiter poly-topique : pratiquer les lieux géographiques dans les sociétés à individus mobiles. *EspacesTemps.net.*

STRATHERN Marilyn, 1988. *The gender of the gift problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California press.

SY Boubou Aldiouma, 2015. *Brèche ouverte sur la Langue de Barbarie à Saint-Louis esquisse de bilan d'un aménagement précipité*, Paris, l'Harmattan.

TABET Paola, 2004. *La grande arnaque sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, Paris, L'Harmattan.

THERY Irène, 2007. *La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacob.

TOMAS François, 2001. L'espace public, un concept moribond ou en expansion ? / Public space : a dying or expanding concept ? *Géocarrefour*, p. 75-84.

TOULIER Bernard, 2003. Saint-Louis du Sénégal, un enjeu pour le patrimoine mondial. *In Situ. Revue des patrimoines*, (3).

TOURE Ndary et Cheikh SARR, 1998. *Rapport diagnostic sur l'aménagement urbain de la ville. Orientations générales stratégies et programmes d'actions*, Saint-Louis du Sénégal, Assises de Saint-Louis, commission aménagement urbain.

VAN DEPUTTE Camille, 2023. *Êtres obligés. Jeunes hommes, aînées et devineresses dans la région de Korhogo (Côte d'Ivoire)*, Paris Nanterre, Nanterre.

VARCIN Armelle, 2019. La disparition de la Langue de Barbarie. [en ligne]. *Atelier Klima*. [consulté le 5 mars 2025] Disponible sur: https://www.klima.ong/varcin-saint-louis-du-senegal/.

VASSART Sabine, 2006. Habiter. *Pensée plurielle*, 12 (2), p. 9-19.

VERDIER Yvonne, 1969. Pour une ethnologie culinaire. *Homme*, (9), p. 49-57.

—, 1979. *Façons de dire, façons de faire la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.

VINCOURT Sarah et Souleymane KOUYATE, 2012. Ce que « parler au grin » veut dire : sociabilité urbaine, politique de la rue et reproduction sociale en Côte d'Ivoire. *Politique africaine*, 127 (3), p. 91-108.

WARNIER Jean-Pierre, 1999. *Construire la culture matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France.

WEBER Florence, 2001. Settings, Interactions and Things: A Plea for Multi-Integrative Ethnography. *Ethnography*, 2 (4), p. 475-499.

WEKERLE Gerda R., Rebecca PETERSON, et David MORLEY (éd), 1981. *New space for women*, Boulder, Colorado, Westview Press.

WINTHER Ida Wentzel, 2009. Homing oneself: home as a practice. *Haecceity Papers*, 4 (2).

YOUNT-ANDRÉ Chelsie, 2020. Investir dans plusieurs classes sociales. Enfance transnationale et accueil des enfants de la diaspora à Dakar. *Politique africaine*, n°159 (3), p. 83.

ANNEXES

Tableau renseignements femmes bols et marmites

	NOM et ÂGE, STATUT MARITAL	INFORMATIONS SUR LE LIEU D'HABITATION	NOMBRE DE PERSONNES APPROXIMATIF DANS LE LIEU D'HABITATION	LIENS AUX PERSONNES DANS LE LIEU DE VIE	MODE D'ORGANISATION CULINAIRE	CUISINE (OUI/NON) ET POUR QUI ?	CONCORDANCE ENTRE LIEU D'HABITATION, LIEU DE REPAS DU MIDI ET LIEU DE CUISINE	REMARQUES
2	Aïda 29 ans. Mariée, union monogame	Maison construite par son père. Grande maison à étage.	Une vingtaine.	Mère, tantes paternelles *(bàjjan*), cousins croisés patrilinéaires (désignés par *mag* -ainés), frères et sœurs cadets –(rak)	Cuisine par trois personnes en alternance (4 jours de suite) : cousine croisée patrilinéaire, et femme de frère *(jabaru càmmiñ*) et ego. 5 Bols sont cuisinés (3 petits en bas-> un par chambre pour les personnes âgées et 2 grands collectifs en haut)	Oui, pour sa mère et sa famille paternelle en alternance avec affine et cousine	Oui. Dort mange et cuisine au même endroit	Pas d'emménagement dans la maison de son mari *(séy)*. Cuisinières toutes à peu près du même âge (30aine), mais pas à la même place dans le réseau d'affinité
3	Bineta 34 ans. Mariée, 1re épouse avec une coépouse qui ne vit pas au même endroit	Maison de la famille du mari. Construite par le père de la mère de son mari.	Une dizaine.	Frères de mari et leurs épouses (co-affine d'ego -*Wujj peccargo)*	Pas de cuisine dans la maison. Ego et ses 3 co-affines cuisinent en alternance (4 jours de suite) chez leur belle-mère qui a sa propre maison à quelques rues de là.	Oui, pour sa belle-mère en alternance avec ses co-affines	Non. Dort dans la maison familiale de sa belle-mère. Cuisine dans la maison personnelle de sa belle-mère. Mange dans la maison familiale de sa belle-mère.	Cuisine pour sa belle-mère avec ses co-affines dans un autre lieu que celui dans lequel elle réside
4	Khadija 48 ans Mariée, union monogame	Location par le mari. Pas de place dans leurs maisons familiale.	Cinq personnes. Famille nucléaire. 2 enfants sont à la maison familiale car manque de place dans la location	Mari et enfants	Fille (14 ans) cuisine dans la location le midi pour la famille nucléaire.	Non. Fille cuisine pour elle.	Oui.	Organisation sur le modèle de la famille nucléaire sauf enfants qui habitent dans maisons familiale
5	Penda 54 ans Mariée, 1re épouse. Coépouse qui ne vit pas au même endroit	Maison de la famille du mari. Maison du père (décédé) du mari.	Une trentaine	Belle-mère, sœurs de mari *(njëkke*) et femmes de frère de mari (*wujj peccargo).*	2 marmites sont cuisinées dans toute la maison : Avec sa co-affine, elles se relaient pour cuisiner 2 jours chacune. (Elles cuisinent un bol collectif et une assiette personnelle offerte à la belle-mère). Sa belle-sœur *(njëkke*) cuisine de	Oui. Pour sa belle-mère en alternance avec sa co-affine.	Oui.	Cuisine alors qu'elle est âgée, car elle n'a pas de fille en âge de l'aider (Une de dix ans)

					son côté pour ses beaux-parents *(goro*).			
6	Mère Sarr 58 ans Veuve. Mari décédé	Maison de la famille de son mari. Construite par le père de son mari.	Une quinzaine.	Fils et belle-fille (*goro*) et leurs enfants, et parents éloignés de son mari.	Petite-fille (16 ans) cuisine pour elle, son fils et sa belle-fille. Ne partagent pas la marmite avec les autres résidents	Non. Fille de sa bru cuisine pour elle	Oui.	Pas de commensalité avec autres cohabitants (famille éloignée)
7	Ndeye 30 ans Mariée, 2e épouse Mareyeuse	Location par son mari dans un quartier adjacent à Guet Ndar.	Une dizaine	Y vit seule avec sa fille. Son mari vient tous les 2 jours. Passe tout son temps chez sa mère ou au port.	Elle mange chez sa mère tous les midis et les soirs où elle n'est pas de tour (*moome*). Sa petite sœur cuisine, sa grande sœur travaille avec elle au port.	Non. Sa sœur (cadette) cuisine pour elle	Non.	Mange chez sa mère le midi et le soir alors qu'elle a une location payée par son mari.
8	Diarra 37 ans Mariée, 2e épouse	Maison de sa mère et de son père (décédés). Construite par le grand-père de sa mère.	Une vingtaine.	Y vit avec ses 4 aînés dont une sœur et ses 2 cadets dont une sœur ainsi qu'avec ses 7 enfants (dont 4 filles).	Sa fille aînée de 22 ans cuisine pour tout le monde.	Non. Sa fille cuisine pour sœurs et frère.	Oui.	Chez sa mère avec frères et sœur parmi lesquels personne n'est parti pour se marier ailleurs (*séy).*
9	Fatima 28 ans Pas encore mariée Étudiante en droit	Maison de sa mère. Construite par le père de sa mère. Maison à étage. Maison familiale de son père à une rue de là.	Une trentaine.	Famille maternelle et gens qui ne sont pas de la famille (son grand-père faisait « du social)	Une marmite par niveau. Marmite du 1er étage où vit ego cuisinée en alternance par les deux épouses de son oncle maternel (3 jours consécutifs). Ego cuisine le dimanche, car elle n'a pas cours	Non sauf dimanche, dispensée pour études. Affines cuisinent pour elle.	Oui.	Vit dans la maison familiale de sa mère et non de son père
	Maty 35 ans Divorcée	Maison de sa mère. Construite par le père de celle-ci.	Une dizaine.	Sa mère, la femme de son frère (parti en campagne). Sa petite sœur et le mari de celle-ci mangent tous les midis dans la maison.	Elle cuisine matin midi et soir pour tout le monde, car les autres femmes sauf sa mère travaillent comme mareyeuses.	Oui. Cuisine pour mère, sœurs et affines.	Oui.	Cuisine pour tout le monde tout le temps -> Divorcée et sans-emploi.

Tableau renseignements hommes

Nom	**Travail**	**Âge**	**Statut marital**	**Lieu d'habitation**	**Enfants**	**Groupement économique ?**	**Emploi du temps**	**Lieux de vie**
Laye	Marreyeur	Né en 1987. 36 ans.	Marié en 2005. Une femme. Mais parle sans arrêt de prendre une deuxième	GuetNdar Loodo. Tali bi. Maison de son père.	3 enfants (10-8-4ans)	Premier mbaar à Jamalaye	Jamalaye Loodo Après-midi visites	

Mbaye	Salabar. Il pellète le poisson des pirogues pour le mettre dans les caisses des porteurs.	36 ans.	Marié. Une femme.	Khar Yallah Sa maison construite Lui, sa femme, et leurs deux enfants	2 enfants (garçon de 2 ans et fille de 6)	Ont un groupe de natt à Jamalaye + système de solidarité : si qq est malade ou a un baptême c'est lui qui empoche la somme. Par contre pas valable pour pélérinage qui peut être planifié en avance. Mbaar ouvert. Pas de groupe wattsap.	Horaires de travail irrégulières.	Vient de Kolda, Siné Saloum. Habite désormais à Khar Yallah.
Moussa	Chef des collecteurs. Travaille ici depuis 21 ans. Superviseur, électricien, technicien. Chaque jour, il prélève 200F pour les figos, 100f pour les marchands, 100F pour les porteurs.	A peu près 50 ans.	Marié avec une femme, mais divorcé d'une autre. Dit que beaucoup de femmes aimerait se marier avec lui, en désigne 2 qui protestent en riant	A construit sa propre maison à Bango Y vit avec une de ses femmes	14 enfants			Il vient de GuetNdar,. Il était l'entraineur de foot d'une équipe de quartier.
Aziz	*Salabar* et mareyeur quand il a un peu d'argent. Travail de mareyeur moins fatiguant que porter des caisses de 50 kg sur la tête -> Fatigue le soir mais ne peut pas dormir. Travaille seul, pas d'équipe. Il connaît que 2 pêcheurs qui le font travailler.	26 ans	2 femmes au Siné Saloum.	Logé à Pikine 20000 de loyer pour 3 chambres. Dans chaque chambre 2 personnes Hommes célibataires apparentés Mangent le repas du midi dans des tangana Aimerait emmener ses deux femmes pour qu'elles cuisinent.	3 enfants : 3 filles et un garçon	Pas de système d'épargne.		Vient du Siné Saloum. Tous les mois il retourne là bas pour 15 jours à peu près.
Kader	Charretier. Groupe de 60 charretiers dont le travail est d'amener le poisson *« yobbu jen* » attendent près de l'usine de glace. A des clients fixes (3 porteurs qui font toujours appel à lui)	30 ans	1 femmes à Thies.	Logé à hydrobase avec 3 autres amis hommes. Mangent dans un resto près de l'usine de glace A Thies, maison familiale	1 enfant	Groupe de solidarité. Chaque mois, cotisent 1000 FCFA.	Commence à 8h mais ne finit jamais à la même heure (heuru watch mom du fixe).	Vient de la région de Thiès
Baay D.	Pêcheur sur une pirogue *félé félé.* Petites pirogues avec équipage de 7 pêcheurs. Propriétaire n'y travaille pas. En général, passent	38 ans	2 femmes. Première chez lui et deuxième logée dans le même quartier (Goxumbathie)	Goxumbathie. Kërufamille. Kërupapa ➢ 10 personnes y resident				

	une nuit ou 2 en mer. Grand frère même père même mère propriétaire de la pirogue. Paie chaque jour en fonction du poisson.							
Khalil	Morr Mbal – petites pirogues pirogues. Propriétaire de 2 pirogues (équipage de 5 et 7 pers.) Campagnes de pêches de 5, 4 ou 6 mois. Campagne va commencer en mars Pirogues sont à Mboro près de Kayar, il va se rendre là bas en mars pour une campagne de 5 mois. Fils qui l'aide mais ne conduit pas encore seul équipage donc continue d'aller en mer.	46 ans.	1 femme	GuetNdar, Rue Gambetta. Kërubopp. Maison qu'il a construite. Y mange repas du mid et repas du soir. Kërufamille à Dak.	5 enfants Fils aîné de 15 ans. + Fille de sa petite sœur qu'il éduque (yoré) qui ne lui a pas été offerte (may).			
El Hadji	Retraité. A arrêté de travailler depuis 15 ans. Propriétaire d'une machine et d'une pirogue qui est à Nouakchott (2 parts). Son fils est à bord. Reste assis (tog rekk di xaar niu may ma). Reste assis en attendant que ses neveux (jarbaat) où enfants (doom) lui offre du poisson ou de l'argent pour la dépense.	63 ans	Marié. Une femme.	GuetNDar. KognuAnk. Rue Kamara Maison avec 3 borom Kër Ses petits frères qui ont chacun leur femme 3 marmittes sont cuisinées. Pas de partage de marimitte.	7 enfants			
Cheikh	Licence de gestion à l'UGB, gestion des organisations. Auji marreyeur : Achète aux pirogues et revend à une usine de transformation à Goxumbathie.	32 ans	Marié. Une femme.	GuetNdar Loodo. *Këruyaay*. Maam bu jigeen l'a construite Yaayboy. Tanta (sœur de sa mère) +enfants, grand frère, petit frère et sa femme. A un appartement avec sa femme, mais	1 enfant	Pas de groupement éco.	Vient tous les jours à 8h. Mais heure de descente varie. Passe tous les jours à la maison familiale.	

				c'est là bas qu'ils mangent le repas du midi.				
Pape	Pirogues ont des équipages de 1- à 17 personnes, jusqu'à 20. Capitaine. Payé le double.	27 ans	Marié, une femme.	Santhiaba *Kërufamille* construite par son grand-père paternel Son père y habite avec ses 2 femmes. ➢ En tout 12 personnes y habitent	1 enfant			Sa pirogue est en Mauritanie. C'est là-bas qu'il travaille (campagne). Comme il y a un clair de lune, il reste ici 5 jours pour se reposer puis va retourner en Mauritanie. Se repose à Jamalaye
Abdou	Travail dans une usine à Saint Louis. Marreyeur à Nouakchott. A été boutiquier aussi. Organisait des concours de lutte, il était « promoteur ».	Né en 1968. 54 ans.	Marié en 2006. Une femme mais dit en chercher une deuxième, comme tous les hommes qui n'en ont qu'une.	Maison de mère ici, en haut (tali bi), mais pb avec ses sœurs. Passe tout son temps dans le koñ. Habite à Sor. Près de la maison de la mère de sa femme -> y loue une chambre pour cette dernière.	Pas d'enfant.	Pas de groupe éco	Vient tous les jours à Guet Ndar, y passe la journée. Voir ses amis. Parfois sa mère. Vient visiter Fatou vers 18h. Sa place c'est le banc près du orange money. Aime l'élégance.	1968 Né ici, GuetNdar, maison de sa mère. 1980 jeunesse heure Kognu Ank 1995 Début de son travail à Nouakchott 2006 mariage 2017 fin du travail en Mauritanie
Nijaay	Marine marchande. Crevettiers. Propriétaire de pirogue	1963 59 ans.	Marié. Une femme. N'en veut pas de deuxième.	Maison qui appartenait à son père, et au père de son père. Grand Serigne à qui Faidherbe aurait donné cette maison. 1 des 4 maisons de Guet Ndar à avoir un droit de propiété.	A seulement vu grandir les 2 derniers enfants sur 5.		Se lève à 5h. Quand le soleil se lève, il rentre. Entre 15h et 19h il reste tranquille. Il ne sort que quand il y a une cérémonie ou un pb à régler	21ans d'études à DKR 13 ans en Espagne. Allers/retours 8-9 mois là-bas et 2 mois ici. Afrique du Sud, Maroc
Papa Gueye	Retraité. Fut militaire	Plus de 80 ans	Marié	Vit chez sa femme car plus de place que dans sa maison familiale	4 fils. Un pêcheur ici, deux en europe, un militaire.		Chaque matin, se lève avant la prière vers 4h du matin. Se recouche. Se relève vers 9-10h et reste jusqu'à 12h à la maison. Ensuite, prière à 14h. IL vient tous les jours s'asseoir à 18h ici dans la rue. Il fait aussi un acte	Ecole à Ndar toute puis à Cheikh touré à GuetNdar Ensuite carrière militaire

							de purification intérieure qui lui prend du temps en début d'aprem et une sieste.	
Lamine	Marreyeur. Travail dans l'immobilier.	30 ans	Copine.	Vit à Sor, dans la maison de son père et de la 1ère femme.	Une sœur même père, même mère.	Equipe de foot et groupe de moroom ici à GuetNdar -> Secteur	.	Né à Dakar chez sa mère, y est resté jusqu'en 5ème au collège. A ce moment il est envoyé dans la maison de son père à Sor. Il va au collège Ahmadou Bamba à Nord et rentre tous les midis manger chez sa grand-mère paternelle manger. A la descente de l'école aussi, il reste jusqu'à 20h ou 21H. Il vient tous les jours sauf le dimanche mais parfois passe aussi des week end entier à Guet Ndar
Mohammed.	A commencé à aller en mer avant 2002. Il avait 15 ans. Pêcheur Galu Mbaal. FélèFélè. La campagne va finir 6 jours avant Tabaski. Les bonnes journées il peut gagner jusqu'à 150000 max ou 50000 min quand il y a rien.	35 ans	Marié. Cherchait une deuxième car a des pbs avec son épouse. Plus particulièrement avec la mère de son épouse. A donné 100000 pour faire le baptême de sa fille et la mère lui a rendu en disant que ce n'était pas assez.	Maison à Sor. Offerte par son nijaay à sa sœur auji décédée. Enfants nombreux de cette femme (10).	1 fille,	Secteur à Loodo après la boutik. Il y passe ses journées. Maison de la femme d'un ami.	Passe tout son temps dans la maison de ses cousines Y mange, mais y balaie aussi. .	
Maam Bamba	Chef de gare à Dakar.	Né en 1928. A 94 ans.	Il a eu 2 femmes.	Borom kër. Maison construite par sa mère. Guet Ndarienne d'origine mais vivait à Dakar.	Pas d'enfants	A fait partie d'une équipe de foot ici.	Rôle de médiateur dans les conflits.	Enfance entre Dakar et GuetNdar. Parti de GuetNdar en 1946 pour travailler. Est revenu en 1991.
Ibrahim	Fait du Ketchar pour le grand	50 ans.	2 femmes	Habite à Sor – dans une maison qu'il a			Médiateur dans les	

	marabout de Khelcom. On lui donne gratuitement du poisson et il donne gratuitement le Ketchar. Avant il était pêcheur, a beaucoup voyagé.			fait construire. Mais maison familiale à Guet Ndar			conflit. Le marabout a enlevé la colère de lui. Prie devant les autres près de mbaar.	
Pa Diop	Ancien maître-nageur	70 ans	1 femme.	Propre maison à Sor. Mais a habité chez ses beaux-parents pendant des années.		Groupe de morrom avec d'autres vieux sur les perrons Son secteur en quelque sorte.	Règle des conflits. Après avoir prié, ils se retrouvent tous sur le perron, lui et ses morroms, vers 17-18h jusqu'à 20-21h. Ca fait 10 ans qu'il les as rejoint, il ne font ça que depuis leur retraire. Ils ont souvent le même programme (cérémonies) -> ils se rendent ensemble aux baptêmes et au deuils dont ils sont les nijaay.	

Lexique des termes Wolofs

A

Añ : (Verbe) déjeuner. (Nom) le déjeuner, le repas du midi.

Aye : être de tour, prendre son tour. Pour la cuisine par exemple. Syn. *Moome.*

B

Bokk : faire partie de. Appartenir à un groupe. Participer. Partager.

Borom : Maître, propriétaire.

C

Ceeb : Riz.

Céyt : Cérémonie d'entrée en résidence

D

Dëgg : Vérité

Dëkk : habiter, vivre, venir de.

Delloo : rendre, rembourser.

Dem : partir, aller

Dex : fleuve, ruisseau, rivière.

Dox : Marcher.

Doxaan : faire la cour à quelqu'un. Draguer.

Deppass : somme d'argent donné par l'époux à sa femme, servant à couvrir ses dépenses quotidiennes.

Dugg : 1. Entrer, pénétrer, s'engager, prendre part. 2. Faire le marché, acheter des provisions.

F

Fàqmaan : Fugueur, bandit.

Fey : 1. Payer. 2. Éteindre. 3. Rendre ou répondre (à des salutations par exemple).

G

Gaaraas : gare routière ou parking pour bus ou taxis-clandos (vient du français garage).

Géej : Mer, océan, rivage

Gemmiñ : bouche.

Góor : de sexe masculin. Homme.

J

Jén : poisson.

Jigéen : 1. De sexe féminin (par opposition à *góor* – de sexe masculin) 2. Sœur (par référence à un homme).

Jom : courage. Amour-propre.

Joŋe : être sexy, avoir des astuces, être malicieuse (s'applique surtout aux femmes).

Juum : faire une erreur, se tromper.

K

Kër : maison, famille.

Kersa : Pudeur, discrétion, respect.

Koñ : Coin de rue, angle de rue. *(Voir encadré en introduction)*

L

Lekk : manger.

Liggéey : verbe signifiant travailler, ou jeter un sort à quelqu'un. Utilisé aussi comme nom, liggéey bi, le travail, le sortilège.

M

Maccaat : ce qui reste au fond de la marmite de *ceebu jén,* tête et arrête de poisson mais aussi graines de tamarin et poisson séché qui sont consommés en fin de repas par les femmes. *Maccaat* est aussi utilisé comme verbe pour sucer.

Mag : utilisé comme nom pour désigner un ou une aîné(e), un adulte ou un vieux. Mais aussi comme adjectif qualificatif pour vieux ou grand.

Maslaa : se comporter de sorte à favoriser les bonnes relations, être conciliant ou avoir l'air de l'être.

May, Maye : 1. Offrir, donner. 2. Autoriser.

Mbaar : abri plus ou moins rudimentaire.

Mbaraan : stratégie féminine consistant à multiplier les partenaires pour avoir plusieurs entrées d'argent.

Mbedd mi : La rue.

Mbokk : (de *bokk)* Personne(s) apparentée(s), parent(s).

Moome : être de tour, dans la polygamie par exemple. Syn. *aye.*

Moroom ou morom : pair, égal en âge, compagnon.

Muñ : patienter, endurer, tolérer.

N

Natt : 1. Mesure. 2. Cotisation.

Ndékki : petit-déjeuner.

Ñëw. Ñów : Venir.

Ngénte : Cérémonie familiale du baptême.

R

Rafet : Être beau, joli.

Rafetal : enjoliver quelque chose, le rendre beau.

Reer : Repas du soir, diner (Nom et verbe).

S

Sañse : Se mettre en tenue de fête. Être élégant(e).

Séddoo : 1. Se partager. 2. S'attribuer quelque chose.

Séy : (verbe) 1. Se marier 2. Avoir un rapport sexuel. (Nom) : Union conjugale, mariage sur le temps long.

Séyi : rejoindre le domicile conjugal. *Séyi ci këru famille* : rejoindre la maison familiale de l'époux.

Sonn : Être fatigué.

Sutura : sent de la discrétion qui implique de taire ce qui pourrait nuire à la réputation de quelqu'un.

Suur : être rassasié, être repu.

T

Takk : (Verbe) 1. Attacher nouer. 2. Se marier. (Nom) Rituel religieux du mariage.

Tàkk : rivage, berge.

Tali bi : route goudronnée, chaussée.

Tàng : être, faire chaud.

Tàng-na : gargote où on peut manger quelque chose de chaud.

Taraw : 1. S'arrêter 2. Se tenir debout.

*Teg :*1. Poser quelque chose. 2. Cotiser, verser une cotisation.

Tisbaar : 1. Première moitié de l'après-midi. 2. Deuxième prière de la journée chez les musulmans.

Timis : 1. Crépuscule. 2. Quatrième prière de la journée chez les musulmans.

Togg : Cuisiner, préparer un repas. 2. Modeler façonner.

*Toog :*1. S'asseoir 2. Rester à un endroit, rester tranquille.

Tooñ : 1. Faire tort à quelqu'un. 2. Taquiner quelqu'un 3. Être en tort.

Topp : 1. Suivre. 2. Se pousser, se déplacer pour faire une place.

Tudd :1. Dire le nom, nommer. 3. Rituel musulman de dation du nom 4. S'appeler.

Tuur : 1. (Du français tour) tontine. 2. (Verbe) Verser, vider.

W

Wax : (Verbe) parler, dire. (Nom) parole.

Waañ wa: cuisine.

X

Xale : Enfant, jeune.

Xool : 1. Regarder, surveiller. 2. Considérer, tenir compte de.

Xol : cœur.

Y

Yàqu : 1. Être endommagé, cassé, pourri 2. Être gaspillé. 3. Être corrompu, perverti, gâché.

Yóbbante : 1. Faire transmettre quelque chose à quelqu'un. 2. Charger quelqu'un d'un message ou d'une commission.

Yónni : envoyer une personne faire quelque chose.

Lexique des termes de parenté

Baay : père et oncle paternel.

Bàjjan : tante paternelle et position attribuée pour le baptême d'un enfant à une femme qui choisit le nom de l'enfant, le rase et reçoit et donne des prestations. On peut rapprocher sa position de celle d'un « père féminin » (Moya, 2017).

Càmmiñ : Frère pour une femme.

Doom : enfant, enfant de sœur ou de frère.

Goro : affins, affines

Jabar : Épouse.

Jarbaat : Neveu, nièce pour Ego masculin uniquement (enfant de sœur).

Jëkkër : Époux.

Jigéen : 1. De sexe féminin. 2. Sœur (par référence à un homme).

Mag : Frère/sœurs et cousin/cousine parallèles aînés. Aînés en général

Ndey : mère et tante maternelle.

Nijaay : 1. Oncle maternel. 2. Terme affectueux pour son mari.

Njëkke : sœur de l'époux ou personne considérée comme telle (assignée à cette position lors d'un mariage). On peut la voir comme une sorte de « mari féminin », une « conjointe » (Moya, 2017).

Rakk : frère/sœurs et cousin/cousine parallèles cadets. Cadets en général.

Sët : petite-fille, petit-fils (sexe indifférencié)

Wujj : coépouse.

Wujj peccargo : épouse de frère du mari. Coépouse classificatoire.

Yaay : maman. Terme d'adresse utilisée aussi pour la mère de l'époux et les épouses de père.

Delphine Durand Sall
UMR 7186 – LESC (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative)
Maison Archéologie et Ethnologie René-Ginouvès
21, allée de l'université
92023 Nanterre Cedex

Titre de la thèse : L'Habiter à Guet Ndar. Espace, genre et parenté dans un quartier de pêcheurs Wolof à Saint-Louis (Sénégal).

Mots clés : Guet Ndar, Sénégal, Wolof, espace, genre, habiter, parenté

Résumé :

Cette thèse s'appuie sur une ethnographie au long court à Guet Ndar, un quartier populaire de pêcheurs à Saint-Louis du Sénégal, situé sur une langue de terre entre le fleuve Sénégal et l'Océan Atlantique. Dans ce quartier, menacé de submersion par les eaux et très densément peuplé, les questions d'espaces sont centrales pour penser l'habiter. L'habiter à Guet Ndar correspond à la manière dont les relations de parenté, de genre et d'âge façonnent et organisent l'espace domestique, les maisons et les ruelles qui se trouvent au cœur de ce quartier. Les femmes en sont les actrices principales : leurs relations d'affinité structurent les réseaux de commensalité et de cohabitation, et leur sociabilité, leur mobilité, leur habillement et leurs postures participent à donner des textures aux différents espaces-temps que cette thèse s'attache à saisir. Elle se présente comme un parcours. Il débute dans l'armoire d'une maison familiale et traverse successivement ruelles animées par les enfants, cuisines constituées par les relations de parenté féminine, et salons accueillant les tontines. Il fait un détour par le bord du quartier, à la limite de l'habiter, où les hommes, assis sous des toits (*mbaar*) se tiennent loin des femmes. Il finit dans les chambres à coucher à la recherche du couple qui se dérobe, la relation conjugale à Guet Ndar ayant bien plus à voir avec la distance et le combat qu'avec l'unité. Cette thèse offre une perspective singulière sur l'organisation sociale wolof dans une situation urbaine et environnementale limite, et développe une pragmatique de l'habiter qui restitue toute la dynamique et la complexité ethnographique des logiques spatiales et relationnelles.

Title: Dwelling in Guet Ndar: Space, Gender, and Kinship in a Wolof Fishing District of Saint-Louis (Senegal).

Keywords: Guet Ndar, Senegal, Wolof, space, gender, dwelling, kinship

Abstract:

This thesis is based on long-term ethnographic fieldwork in Guet Ndar, a historic and densely populated fishing district of Saint-Louis, Senegal, located on a slender sandspit between the Senegal River and the Atlantic Ocean. In this neighborhood, threatened by encroaching waters, spatial dynamics are central to understanding dwelling. Dwelling in Guet Ndar refers to the ways in which kinship, gender, and age relations shape and organize domestic space—the houses and alleyways at the heart of the neighborhood. Women are the main protagonists: their affinal ties structure networks of commensality and cohabitation, while their sociability, mobility, clothing, and bodily postures contribute to shaping the textures of the various space-times this thesis seeks to grasp. The thesis unfolds as a journey. It begins in the wardrobe of a family home, then moves through alleyways animated by children, kitchens structured by female kinship, and living rooms hosting women's savings groups (tontines). It detours to the edge of the neighborhood—at the limits of dwelling—where men, seated under rooftop shelters (mbaar), remain apart from women. It ends in the bedrooms, in search of an elusive couple, as conjugal relationships in Guet Ndar are marked more by distance and negotiation than unity. This thesis offers a distinctive perspective on Wolof social organization in an extreme urban and environmental context, and develops a pragmatics of dwelling that captures the ethnographic complexity and dynamism of spatial and relational logics.